DIÁNOIA

Volumen 64 Número 82 Mayo–octubre 2019

DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82

SUMARIO

Siobhan Guerrero Mc Manus, *Transgeneridad y transracialidad: contrastes ontológicos entre género y raza* [*Transgenderism and Transracialism: Ontological Contrasts between Gender and Race*] 3–30

Cláudio Abreu, *Análisis estructuralista de la teoría del etiquetamiento* [*Structuralist Analysis of Labeling Theory*] 31–59

Emilio Méndez Pinto, *¿Es necesariamente verdadero que, si un enunciado geométrico es verdadero, es necesariamente verdadero?* [*Is It Necessarily True that if a Geometric Statement Is True, It Is Necessarily True?*] 61–84

José Seoane, *Falsa oposición: cinco enigmas para el intérprete* [*False Opposition: Five Enigmas for the Interpreter*] 85–113

Adrián Ratto, *Diderot y La Mettrie, lectores de Séneca* [*Diderot and La Mettrie, Readers of Seneca*] 115–130

Esteban Marín Ávila, *Husserl y Villoro: reflexiones en torno a los bienes comunes, la sabiduría, la ciencia y el sentido de la filosofía para la vida* [*Husserl and Villoro: Reflections on Common Goods, Wisdom, Science, and the Meaning of Philosophy for Life*] 131–151

Omar S. Herrera Rodríguez, *Karl Marx y la cuestión colonial* [*Karl Marx and the Colonial Question*] 153–176

NOTA CRÍTICA

Javier Ruiz Moscardó, *El matrimonio entre el cine y la filosofía: apuntes sobre la metafilosofía de Stanley Cavell* [*The Marriage between Film and Philosophy: Notes on Stanley Cavell's Metaphilosophy*] 177–187

Reseñas bibliográficas

Laura Benítez Grobet, *La filosofía natural del teólogo Samuel Clarke* [Josué Alexis Cisneros Arciga] 189–192

Niels Engelsted, *Catching Up with Aristotle. A Journey in Quest of General Psychology* [José María Llovet Abascal] 192–195

Transgeneridad y transracialidad: contrastes ontológicos entre género y raza

[Transgenderism and Transracialism: Ontological Contrasts between Gender and Race]

SIOBHAN GUERRERO MC MANUS
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
Universidad Nacional Autónoma de México
siobhanfgm@gmail.com

Resumen: A comienzos de 2017 Rebecca Tuvel publicó un texto intitulado *In Defense of Transracialism*; éste defendía que las razones que tenemos para aceptar la transgeneridad/transexualidad debían llevarnos a aceptar la transracialidad como posibilidad, puesto que la ontología del género y la de la raza compartían dos elementos fundamentales: la autoidentificación y el etiquetamiento por parte de terceros. En el presente trabajo se cuestiona la validez de tal extrapolación, al señalar que conduce a análisis metafísicos y políticos que ignoran la historicidad y la materialidad que caracterizan a las diversas categorías así homologadas. Por tal razón, se cuestiona críticamente cierta tendencia que ha igualado diversas ontologías sociales, al tiempo que se enfatizan otros enfoques metafísicos que no incurren en estas problemáticas.
Palabras clave: feminismo analítico, metafísica social, transfeminismo, corporalidad, ontología histórica

Abstract: In early 2017 Rebecca Tuvel published a paper entitled *In Defense of Transracialism*; this text claimed that the available reasons supporting transgenderism/transsexualism should lead us to accept transracialism as a possibility, given that both the ontologies of race and gender share two fundamental elements: self-identification and a third-party labeling. In this paper the validity of this extrapolation is disputed in light of the metaphysical and political shortcomings it implies by disregarding the historicity and materiality of these categories. Hence, the critical tone of this paper when discussing a certain tendency to homologize a diversity of social ontologies, on the one hand, and, on the other hand, the emphasis on different metaphysical analyses wherein these limitations don't seem to rise.
Key words: analytic feminism, social metaphysics, transfeminism, embodiment, historical ontology

El objetivo central de este trabajo consiste en comentar críticamente la controversia que rodeó al trabajo de la filósofa analítica Rebecca Tuvel y su análisis comparativo entre la transexualidad/transgeneridad y la transracialidad. En esencia, tras realizar una comparación entre las metafísicas de la raza y del sistema sexo/género, esta filósofa buscó

apuntalar la idea de que los argumentos que nos llevan a abrazar la legitimidad de las experiencias transexuales/transgénero pueden, *mutatis mutandis*, emplearse para establecer la legitimidad de una experiencia transracial, porque ambas ontologías sociales son lo suficientemente parecidas dado el papel que en ambas desempeñan la autoidentificación y el etiquetamiento.

Sin embargo, lo anterior fue muy criticado tanto por activistas trans como por personas de color, al considerar que dicha comparación perdía de vista las sutilezas históricas que estuvieron presentes en la construcción de ambas identidades. Empero, el trabajo de Tuvel no es en ningún sentido idiosincrásico o *sui generis* y pone en evidencia una tensión que en la actualidad plaga los estudios interseccionales y la metafísica social analítica, a saber, la necesidad de no perder de vista las especificidades históricas de los ejes que componen a los modelos interseccionales mismos mientras se rastrean semejanzas entre las diversas modalidades de opresión que en cada eje se expresan —sean éstas por género, raza o clase—.

Este texto plantea la urgencia de atender críticamente esta controversia así como la tendencia que ejemplifica, pues las limitaciones en los análisis metafísicos ya mencionados en torno a lo social suelen venir entretejidas con limitaciones políticas a la hora de buscar comprender e intervenir en los problemas que atañen a las diversas minorías. De allí que busque señalar que, si bien hay elementos positivos que reconocer en dichas aproximaciones, también es menester no perder de vista las sutilezas de cada categoría.

Para emprender una lectura crítica, este ensayo se divide en las siguientes secciones. Primero, se presenta el riesgo que acarrea todo esfuerzo interseccional cuando deja de lado la historicidad de los componentes de su análisis. A continuación se ofrece una descripción sucinta del contexto en el cual surgió la controversia específica aquí revisada. La tercera sección consiste en una exposición concisa de los argumentos de Tuvel en torno a las semejanzas entre la experiencia transexual/transgénero y la transracialidad. Después se hace un recorrido por el trabajo en metafísica feminista que ha hecho posible dicha comparación y, en la quinta y última sección, se realiza una breve crítica de los límites de estos modelos y de la posibilidad de enriquecer la discusión actual si atendemos ciertas propuestas de corte materialista y deleuziano.

1 . *De la interseccionalidad al aplanamiento ontológico*

Existe hoy por hoy un nudo gordiano en los estudios interseccionales, es decir, dentro de ese conjunto de campos dedicados a los estudios críticos de raza, género, clase y otras categorías sociales que describen lo que podríamos llamar *ontopologías* —según cierta inspiración derrideana— u *ontopolíticas* —siguiendo en este caso a Mol 1999—, aunque quizá estas formulaciones ya son, en sí mismas, peligrosas, pues entrañan algo de *abstraccionismo vicioso* (Winther 2014) que, como se hará ver, es constitutivo del nudo del que aquí se habla.

Con la figura del nudo gordiano busco hacer referencia a determinado *aplanamiento ontológico* que se ha efectuado sobre dichas categorías sociales; categorías que describen cómo estamos posicionadas y posicionados a la luz de diversas estructuras y dinámicas relacionadas con la forma en que operan y se constituyen el racismo y la raza, el sexismo —en todas sus formas— y las categorías sexo-genéricas, el clasismo y la clase, etc. Dicho aplanamiento consiste en reducir tácitamente todas esas categorías en una ontología abstracta que describe ejes de opresión gestados y mantenidos mediante procesos simbólicos y materiales de discriminación y exclusión, los cuales conducen a que, en cada eje, se produzcan posiciones de sujeto hegemónicas y posiciones de sujeto subalternas.

El fallo teórico que describo se genera al reducir la posición de cada ser humano, su trayectoria e historia de vida, sus identidades, sus corporalidades y su posición de sujeto en una suerte de vector. Esto conduce a que lo social se mire como si pudiera pensarse de manera análoga a un campo vectorial *n*-dimensional —o quizá literalmente como un campo de este tipo—. Según esta analogía, la interseccionalidad consistiría —contra las advertencias de la propia Crenshaw 1991, quien acuñó el concepto— en describir a cada persona como algo que ocupa dicho vector único e irrepetible y que es, sin embargo, analizable en términos de sus componentes; así, la persona se concibe como la resultante de la suma vectorial de aquellos componentes que son sus muy diversas posiciones sociales. En otras palabras, la falla proviene de pensar que las categorías sociales descritas son dimensiones dentro de ese espacio vectorial y que, en cada dimensión, hay valores que se pueden ocupar y que son hegemónicos o subalternos.

Este error de concepción o, mejor dicho, esta forma de articular una ontología de lo social sacrifica los aspectos fenomenológicos o vivenciales de cómo se experimentan las categorías; sacrificio no menor, ya que invita a proyectar nuestras categorías —o, en todo caso, las de

Occidente— hacia toda sociedad humana, pues, en principio, toda experiencia podría ser representable en dicho espacio. Así, por ejemplo, las *muxes* o los *güevedoce* podrían leerse como homosexuales o transexuales, en el primer caso, o como intersexuales, en el segundo, aplanando en el proceso la especificidad cultural de dichas categorías y las dimensiones vivenciales que poseen y que debieran servir para recordarnos que las historias y contextos de tales términos no permiten interpretarlos como meros sinónimos de los términos nacidos en el corazón de la medicina occidental.

Asimismo, este aplanamiento tiene un segundo efecto que tampoco es menor y que conduce a traducir la interseccionalidad en una suerte de métrica de las opresiones en la cual sería posible sumar el número de valores hegemónicos que se ocupan para luego compararlo con el de otras y otros: si el número es mayor, se es más privilegiada o privilegiado; si es menor, lo opuesto. Desde luego, dicho movimiento desnaturaliza lo que llevó a Crenshaw a formular el concepto de interseccionalidad como una especie de recordatorio constante de la no extrapolabilidad de las experiencias de las mujeres de color precisamente como una suerte de intersección —pensada en términos conjuntistas— o suma vectorial de las vivencias de las mujeres blancas y los hombres de color.

Empero, el nudo gordiano al que hago referencia no ha terminado de ser presentado. No me refiero sólo a cómo un concepto —el de interseccionalidad— que buscó articular los estudios de género, de raza, de clase, etc. entre sí, combatiendo el *apartheid* académico denunciado por feministas como Sandoval 2015, terminó por emplearse para posibilitar un enfoque que homologa la clase, el género, la raza y otras categorías como instancias de una arquitectura o arreglo más general que describe hegemonías, subalternidades, opresiones y exclusiones. De hecho, tendría que decir que no pretendo rastrear en el concepto de interseccionalidad este error conceptual ni descalificar su uso cuando se emplea bajo lecturas no vectoriales o metrizantes, aunque sí hay voces en el feminismo que han sostenido denuncias parecidas; por ejemplo, las de Puar 2007.

En cualquier caso, para arribar al asunto principal o, en esta ocasión, al nudo de la cuestión, lo que me interesa es hacer ver cómo algunos autores y autoras, en su afán de construir un marco teórico que integre los diversos campos interseccionales, han terminado inadvertidamente por buscar describir arquitecturas o arreglos generales dentro de los cuales sea posible subsumir las ontologías de la raza y el género —y quizá otras más— como si fueran instancias de dicho arreglo general.

En este proceso no sólo han practicado un abstraccionismo vicioso, sino que han aplanado estas ontologías, con lo que han eliminado sus especificidades históricas y han perdido de vista que, en cuanto *ontologías históricas à la* Hacking 2002, además de cambiantes, son radicalmente contextuales.

Si lo anterior es un problema, es porque este desarrollo teórico, académico y disciplinario ha servido como escenario para constituir un aparente choque de grupos que ha puesto en un lado a las personas trans y en el otro a las personas de color. Desde luego, esto es particularmente terrible si se es a un mismo tiempo trans y persona de color. Sin embargo, el problema no ha sido tan sólo generar una oposición entre discursos que puede conducir a un sectarismo peligroso, sino que, y esto es realmente grave, ha empoderado a grupos de feministas radicales excluyentes de lo trans (trans-exclusionary radical feminists, TERF) al afirmar que la narrativa trans no sólo es antifeminista sino, además, racista, colonial y apropiativa.[1]

Tanto en el primer caso, la aparente tensión entre las narrativas de lo trans y las de la raza, como en el segundo, la cooptación de nociones extraídas de la teoría crítica de la raza para fortalecer la posición TERF, lo que observamos es una consecuencia directa del aplanamiento ontológico ya descrito, del abstraccionismo vicioso ya denunciado, que ha conducido a esta homologación en la cual se considera trivialmente extrapolable lo propio de una categoría como el género a otra categoría como la raza.

En este ensayo abordo justo estos choques entre discursos, mientras rastreo y denuncio parte de lo que ha sido su debilidad más importante, a saber, este aplanamiento ontológico aquí ilustrado en el trabajo de Tuvel, pero de ninguna manera circunscrito a una única tradición filosófica. En las secciones siguientes buscaré mostrar cómo opera dicho aplanamiento en la construcción de recuentos metafísicos particulares y en las apuestas para liberarnos de los yugos del género y la raza.

2 . *Caitlyn Jenner y Rachel Dolezal*

Dos palabras atraviesan gran parte de esta discusión: transracialidad y transgeneridad. Ambas han alcanzado enorme visibilidad en los últimos años debido a numerosas figuras, pero hay dos que mencionar en especial. Por un lado, Caitlyn Jenner y, por otro, Rachel Dolezal. Ambas son

[1] Un triste ejemplo de esto se encuentra en las numerosas entradas del blog de Miranda Yardley (Yardley 2017); triste porque se trata de una mujer trans que ha promovido los argumentos TERF.

importantes pues, en 2015, ocuparon los titulares de diversos medios noticiosos —y de espectáculos— en Estados Unidos y el resto del mundo. También sirvieron de pretexto para comparar las categorías de raza y de género y las narrativas acerca de la transgeneridad y la transracialidad.

Primero, Caitlyn Jenner ocupó los titulares del mundo al saberse que llevaría a cabo una transición de género, la cual recibió una enorme atención mediática y tuvo su clímax en la famosa portada de *Vanity Fair*.[2] Así, Jenner participó de ese *boom* que en años recientes ha dado más visibilidad a las personas trans por celebridades como Laverne Cox, Chaz Bono, Chelsea Manning, Andreja Pejic, Jamie Clayton, las hermanas Wachoswki, Carmen Carrera y, a finales de 2017, Munroe Bergdorf. Un *boom* que se ha reflejado en programas televisivos como *Orange is the New Black*, *Transparent* e, incluso, *Sense8*.

Esta visibilidad sin duda ha contribuido a retirar de las corporalidades trans ese aire de abyección que hasta hace algunos años las (nos) rodeaba y que, desafortunadamente, sigue presente en muchos espacios, países, profesiones y contextos. En este sentido, ha contribuido a despatologizar lo trans en el imaginario popular estadunidense.

Sea como fuere, a los pocos meses de que Jenner había alcanzado esta enorme visibilidad, Rachel Dolezal,[3] una mujer estadunidense que fungió como líder local de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), fue denunciada tras saberse que era hija de dos personas blancas que descendían de inmigrantes alemanes, suecos y daneses y que, de niña, la propia Dolezal había tenido la apariencia típica de una niña blanca del Medio Oeste norteamericano. La denuncia consistió en señalar no sólo que Dolezal no era afroamericana y que se había hecho de una apariencia para *pasar* por tal, sino que ella misma solía narrar aspectos de su vida que daban a entender que era hija de un hombre negro. Es cierto que se había casado con uno, que tenía hermanos (adoptivos) afroamericanos y que criaba a uno de ellos como si fuese su hijo, situación que ella consideraba que la acercaba a la cultura afroamericana, pero, a fin de cuentas, sus padres seguían siendo tan blancos como siempre y a la luz de ellos y de muchos y muchas norteamericanas, Dolezal era una blanca impostora que había practicado la peor forma de apropiación cultural.

[2] Sobre esto, véase Bissinger 2015.

[3] Sobre el caso Dolezal, véase Mclaughlin 2017. Un caso aún más cuestionable que el de Dolezal se encuentra en la transracialidad de Martina Big; véase Feeney 2017.

Dolezal respondió a estas acusaciones al afirmar que se identificaba como una mujer negra, como una mujer afro*descendiente*, por sus vínculos familiares, sociales y políticos. Ella era, por lo tanto, trans*racial*, así como Jenner era trans*exual*/trans*género*. Sin embargo, en este punto vale la pena aclarar que el término "transracial" existía antes de esta controversia, aunque solía emplearse para describir la experiencia de menores de color que eran criados por personas blancas y que, por lo tanto, crecían sin estar expuestos a "su cultura".

En cualquier caso, las semejanzas entre ambas narrativas no pasaron desapercibidas ni para los medios de comunicación ni para muchas voces provenientes del activismo trans y, desde luego, tampoco fueron ignoradas por los grupos de activistas en favor de los derechos de las personas de color.[4] En el caso de las voces provenientes del activismo trans, la reacción general fue de desaprobación al acusar a Dolezal no sólo de apropiarse de las vivencias y luchas de las personas afrodescendientes, sino de apropiarse de las narrativas de las personas trans y de trivializar la lucha del activismo trans;[5] aquí cabe mencionar que Dolezal no retomó la narrativa más medicalizante en torno al cuerpo transexual, la cual tiene en su núcleo la idea de un cuerpo equivocado que habrá que corregir —la famosa disforia de género—, sino la narrativa transgénero que considera que es posible fluir entre los sexos/géneros en función de procesos de identificación que no descansan ya en una patologización.

Por otro lado, las críticas provenientes de los grupos en defensa de los derechos de la gente de color la acusaron simplemente de impostora y protagónica, señalaron que lo que sostenía era imposible, toda vez que la genealogía es inmodificable (a diferencia del cuerpo sexuado) y que, en todo caso, conducía a una forma de apropiación cultural que reiteraba y perpetuaba las violencias colonizadoras y neocolonizadoras que los blancos habían ejercido históricamente sobre los negros.

Sin embargo, en algunos medios de comunicación la semejanza de ambos casos condujo a una pregunta que en teoría no era trivial: ¿por qué aceptamos la transgeneridad/transexualidad como algo posible, e incluso la defendemos, mientras que rechazamos la transracialidad por absurda y violenta? Esta pregunta no se formuló únicamente a modo de trivialidad teórica; de hecho, muy pronto la retomaron diversos grupos para señalar que era posible extrapolar las intuiciones morales y políticas tanto en favor como en contra de la transexualidad/transgeneridad

[4] Para un ejemplo, véase Urquhart 2015.

[5] Como un ejemplo de los muchos disponibles en la red, véase Talusan 2015.

para llevarlas al ámbito de la transracialidad y que, quizá, lo mejor sería aceptar ambas pues, dadas sus semejanzas, si aceptábamos lo primero, debíamos por fuerza aceptar lo segundo.[6]

Hubo, desde luego, grupos como las feministas radicales excluyentes de lo trans que emplearon este silogismo con el fin de cooptar los argumentos en contra de la transracialidad para fortalecer su discurso público en contra, sobre todo, de las mujeres trans, a las que históricamente (nos) han acusado de ser "varones infiltrados en el feminismo" que ocupan(-mos) una posición análoga a la de los eunucos que vigilaban los harems.[7]

Ahora bien, para cerrar esta sección, vale la pena mencionar que hemos llegado al punto de interés: ¿por qué aceptamos la transgeneridad/transexualidad como algo posible, e incluso la defendemos, mientras que rechazamos la transracialidad por absurda y violenta? Esta pregunta, como espero que sea claro, presupone que entre las categorías de sexo/género y la de raza hay una semejanza tal que estaríamos obligadas y obligados a aceptar las consecuencias de un juicio sobre las primeras como algo que también tendría que ocurrir respecto de la raza —y viceversa—; esto muestra justo lo que se mencionó en la introducción, a saber, que a menudo se abordan diversas categorías sociales como si fueran meras instancias de un modelo general. Paso, ahora sí, a la siguiente sección, en la cual se hace oír la contribución de ciertas autoras de la tradición analítica en metafísica social feminista.

3 . *Rebecca Tuvel en defensa de la transracialidad*

En este punto de nuestro relato irrumpe una voz académica, la de la filósofa analítica y especialista en metafísica social Rebecca Tuvel, quien, tras publicar un ensayo en la revista *Hypatia* (Tuvel 2017), generó un gran revuelo en los estudios interseccionales ya que diversas voces, tanto de la academia como del activismo, denunciaron su ensayo como atroz e irresponsable, e incluso hubo quienes pidieron que fuera retirado.

[6] Este esfuerzo, como espero que pueda verse, supone que las estrategias de resistencia, lucha o transformación que son válidas para un eje interseccional debieran en principio ser válidas para otros. Tal intuición muestra que ya tiene lugar cierta homologación entre estos ejes que habríamos de interrogar.

[7] Muchas de estas expresiones no se plasmaron en textos académicos, sino que circularon por la red en foros. Un ejemplo de ello se puede ver en antechinus1001 2016.

El texto de Tuvel, hay que decirlo, está escrito en un estilo muy propio de la tradición analítica en filosofía, el de la metafísica social analítica, y en ningún momento pretende servir para descalificar o justificar la vida de personas concretas como Jenner o Dolezal. Su objetivo es de corte normativo y consiste en señalar que, si aceptamos los argumentos en favor de la transexualidad/transgeneridad, entonces y por fuerza tenemos que aceptar los argumentos en favor de la transracialidad; no examina la situación opuesta, es decir, aquella donde el rechazo a la transracialidad conllevaría el rechazo a la transexualidad/transgeneridad, y no lo hace porque considera que los argumentos en favor de estas últimas posturas son sólidos.

Sea como fuere, aceptar esta implicación requiere transformar cómo se entiende y se ha entendido hasta ahora la noción de raza; acercar, si se nos permite la expresión, la "gramática de la raza" a la "gramática del sexo/género". Esto es importante porque Tuvel no afirma que la noción actual de raza permita el ser transracial de manera coherente precisamente porque ésta se considera hoy en día innata, inmutable y asentada en una genealogía que, justo por su carácter de propiedad relacional de corte histórico, es inmodificable; de allí que, en todo caso, sea necesaria su transformación.

Empero, y aunque ella no lo dice con estas palabras, tanto el sistema sexo/género como la noción misma de raza remiten a lo que Hacking 2002 califica de *ontologías históricas*, es decir, modos del ser que son radicalmente históricos y no sólo en términos de cómo se los comprende y representa —lo que conduciría a una *epistemología histórica*— sino en términos de la existencia misma, del modo en que se existe. Y justamente porque tanto el sistema sexo/género como la raza son ontologías históricas, es posible que cambien de tal suerte que lo que en un momento en la historia resultaba conceptualmente imposible funja ahora como posibilidad, como categoría habitable, como un modo del ser que se vuelve legítimo.

Este movimiento sería posible, nos dice Tuvel, porque en el fondo el sistema sexo/género y la raza[8] están configurados en función de dos

[8] Excede a los objetivos y alcance de este texto hacer una presentación exhaustiva de las diversas propuestas en torno a la metafísica del sistema sexo/género y de la raza. Para una introducción a la metafísica del género, véase Witt 2011 y, para una introducción a la metafísica de la raza, véase Hochman 2017. Cabe aclarar, eso sí, que ambas referencias están fuertemente ancladas en apuestas analíticas de corte anglosajón. En cualquier caso, lo que me interesa aquí es examinar la propuesta de Tuvel y tomarla como ejemplo de cierta tendencia a querer igualar las metafísicas de ambos sistemas.

mecanismos principales. Por un lado, la autoidentificación, que remite a las formas en las cuales una persona se presenta a sí misma a través de categorías contextualmente disponibles, categorías que se rigen por normas acerca de cuándo es posible predicar de manera correcta una u otra. Y esto nos remite al segundo mecanismo, el tratamiento social, el cual, además de constituir los usos legítimos y correctos de las categorías, establece si somos competentes en su comprensión y uso; asimismo, nos posiciona dentro de una serie de estructuras, dinámicas u ontopologías/ontopolíticas y bien puede entrar en contradicción con el lugar en el cual deseamos posicionarnos, algo que sin duda ocurre en el caso de las personas transexuales/transgénero.

No obstante, en el caso del sistema sexo/género la *autoridad epistémica* de la primera persona se considera la instancia última de arbitraje acerca de quién se es, esto es, la autoidentificación tiene más peso que el tratamiento social, algo que no sucede en el caso de la raza. Para comprender por qué ocurre esto es menester tener en cuenta que el sexo suele remitir a una base biológica, presuntamente universal —y metafísicamente invariable a través de los contextos históricos y sociales— y que se asienta en una materialidad propia de cuerpos concebidos como una materia históricamente organizada[9] mientras que el género remite a elementos de autopresentación o autoidentificación —la identidad de género— pero también al rol o posición social que se ocupa en la división sexual de la sociedad —el rol/expresión de género—.

A la luz de lo dicho debiera estar claro que el sexo y el rol/expresión de género se despliegan en un régimen epistemológico distinto al de la identidad de género: los primeros se consideran públicamente accesibles y propios del ámbito intersubjetivo —lo que filósofos como Searle 1995 consideran hechos *epistemológicamente objetivos*— mientras que la segunda forma parte de aquellos hechos del mundo que son *epistemológicamente subjetivos*,[10] es decir, sólo accesibles a la primera persona.

[9] Desde luego, esto es objeto de disputa entre las numerosas voces en los estudios de género. Sin embargo, lo que sostengo no depende de suponer que la categoría sexo/género remite a una dicotomía análoga a la dicotomía naturaleza/cultura, sino únicamente de mostrar que no todos los componentes del sistema sexo/género funcionan dentro del mismo régimen epistemológico.

[10] En este punto vale la pena aclarar que Searle 1995 acuña dos términos análogos a los aquí empleados y que remiten al ámbito de lo ontológico. Éstos son: lo ontológicamente objetivo frente a lo ontológicamente subjetivo. El sexo, según esta terminología, sería ontológicamente objetivo pues existe más allá de la actitud o el reconocimiento que muestren los agentes epistemológicos. Algo muy distinto ocu-

Curiosamente, por razones que Tuvel no menciona pero que abordaré en este texto, la identidad de género se ha vuelto el elemento más importante, el *point de passage obligatoire* en el sentido de Latour 1987, en la forma en la cual nos regimos en nuestras interacciones respecto del sexo/género. O, para ser más exactos, en la actualidad habitamos un momento en la historia en el cual hay una *controversia* entre quienes le dan más peso a los aspectos epistemológicamente objetivos —por razones políticas varias— y quienes le dan más peso a los aspectos epistemológicamente subjetivos —también por razones políticas varias—; en cualquier caso, muchas legislaciones en Occidente, incluida la de la Ciudad de México, parecen recuperar cada vez más las intuiciones del segundo grupo, lo cual pone en evidencia el hecho de que hoy en día la identidad de género se considera el atributo fundamental a la hora de considerar si alguien es hombre o es mujer.

Menciono todo lo anterior simplemente para contrastar cómo funcionan *de facto* hoy, por un lado, el sistema sexo/género y, por otro, la raza. Parecería que el primero se compone de elementos diversos, según regímenes epistemológicos varios y que, por razones históricas, han terminado por darle preponderancia a los aspectos epistemológicamente subjetivos como instancia última de definición acerca de quién se es. Por el contrario, en la raza no parece haber una distinción análoga a la de sexo/género y, salvo para aquellas personas firmemente comprometidas con el realismo biológico de la raza, podría decirse que existe cierto consenso[11] que llevaría a juzgar a la raza como ontológicamen-

rriría con el género —tanto con el rol/expresión de género como con la identidad— ya que éste se constituye en función de las actitudes, representaciones o conductas de los agentes epistemológicos.

[11] Quizá habría que matizar la aseveración de que existe cierto consenso en torno al carácter ontológicamente subjetivo pero epistemológicamente objetivo de la raza. Como bien señala Hochman 2017, hoy por hoy son pocas las voces que se comprometen con una concepción de la raza como clase natural, esto es, como una clase cuyos miembros comparten un conjunto de propiedades necesarias y suficientes debido a mecanismos biológicos como el aislamiento reproductivo o el carácter monofilético de dichos grupos; en este sentido, pareciera que la noción tradicional de raza no es siquiera compatible con los conocimientos que las ciencias genómicas de nuestros días ofrecen sobre la estructura de las poblaciones humanas en este nivel de análisis (Winther 2015). Sin embargo, a pesar de que este compromiso con la raza como clase natural parece ser cada vez más impopular, no resulta para nada claro que exista consenso acerca de lo que sí es la raza. Las posiciones que sostienen que la raza se construye socialmente abarcan de hecho un abanico mucho mayor de lo que Searle reconoce como entidades ontológicamente subjetivas, ya que éstas, en sentido estricto, existen gracias a la intencionalidad compartida. Empero, muchos recuentos de corte constructivista señalan mecanismos que no

te subjetiva pero epistemológicamente objetiva —si bien en contextos epistemológicos delimitados—. Esto es importante, pues en la raza el tratamiento social sería el mecanismo de acción preponderante, ya que se considera parte del dominio de los hechos epistemológicamente objetivos.

Acercar la "gramática de la raza" a la "gramática del sexo/género" implicaría modificar cómo entendemos la raza, para que la autoidentificación adquiera mayor relevancia; asimismo, implicaría darle más peso a elementos epistemológicamente subjetivos y, con ello, transformar sustancialmente el concepto mismo de raza, para desdoblarlo en formas análogas al sistema sexo/género.

Tuvel da por supuesto que esto puede llevarse a cabo aunque no dice cómo. Y es que le interesa mostrar que, si la raza funcionara como el sistema sexo/género, entonces tendríamos que admitir como válida la idea misma de transracialidad. Ahora bien, Tuvel sí examina cuatro posibles objeciones que detecta como retos para dicha inferencia. Éstas son:

1. La idea de que es inaceptable reclamar una identidad afrodescendiente —o de cualquier otra raza— a menos que se haya crecido con la experiencia que acompaña a dicha identidad.

2. La idea de que, dada la configuración actual del concepto de raza, la sociedad le pone límites a la posibilidad de reclamar una identidad racial distinta a la asignada al nacer.

3. La idea de que afirmarse como miembro de cierta raza, sin haber sido asignado o asignada a dicha raza desde el nacimiento, implica un insulto, una falta de respeto o incluso una forma de violencia ejercida contra dicha raza.

se circunscriben a la ya mencionada intencionalidad compartida y cuyos efectos podrían incluso generar cambios en la estructura de las poblaciones humanas en lo biológico (al, por lo menos, dificultar la panmixis). En todo caso, podríamos afirmar que nuestra aseveración de que existe consenso en torno al carácter ontológicamente subjetivo pero epistemológicamente objetivo remite a lo que Hochman 2017 denomina la indiscutible realidad objetiva de los procesos de racialización de poblaciones humanas mediante mecanismos que se sostienen en parte por actitudes que representan a dichos grupos como si fuesen biológicamente diferentes e, incluso, inferiores. En esta última calificación se encuentra la idea de que en términos epistemológicos la racialización tiene una realidad que no debe ignorarse políticamente incluso si la raza no es una clase natural y, por ende, no califica como una entidad ontológicamente objetiva.

4. Que es una instancia de privilegio blanco poder transitar hacia una categoría racial de color y que, por lo tanto, es inaceptable llevar a cabo dicha acción.

Al respecto es fundamental mencionar que estos cuatro argumentos son básicamente análogos a (algunos de) los que el TERF ha enarbolado para oponerse al reconocimiento de las mujeres trans como mujeres (véase, por ejemplo, Raymond 1980). Habría, eso sí, argumentos adicionales que el colectivo TERF sostiene o ha sostenido y que Tuvel no examina, pero que, en principio, podrían adaptarse como argumentos en contra de la transracialidad. Más que enumerarlos, lo que me gustaría es sólo llamar la atención sobre un movimiento estructural que estará siempre disponible, a saber, retomar cualquier argumento en contra de la transexualidad/transgeneridad y replantearlo en términos de la raza. Este movimiento pone en evidencia que tales categorías se consideran lo suficientemente similares como para permitir dichas analogías.

Quizá la única excepción consistiría en el argumento que sostiene que la noción de identidad de género es ininteligible y que, en realidad, nadie posee una identidad de género. Este movimiento asegura que no hay un dominio de lo ontológicamente subjetivo que sea, a su vez, epistemológicamente subjetivo en lo que al sistema sexo/género se refiere. La razón que suelen proporcionar es que el género es únicamente el rol/expresión de género construido sobre la diferencia sexual anatómico-fisiológica, la cual, en su estabilidad metafísica, delimita dos clases naturales —hombres y mujeres— que son, a su vez, coextensas con la posición de opresores y oprimidas dentro de la estructura que se conoce como patriarcado.

En cualquier caso, parecería que este argumento no tendría un análogo en el dominio de los argumentos en contra de la transracialidad precisamente porque lo que se busca con esta argumentación es acercar la "gramática del género" a la "gramática de la raza", eliminando el componente de autoidentificación como mecanismo importante.

Sea como fuere, y volviendo a los cuatro posibles contraargumentos, respecto del primero Tuvel sostiene que, así como aceptamos que alguien pueda ser hombre o mujer sin haber vivido toda su vida como tal y por ende reconocemos que la historia de vida es importante en la configuración de nuestra subjetividad, pero no es un elemento necesario —ni suficiente— para considerarnos hombres o mujeres, así también tendríamos que aceptar que alguien puede cambiar de categoría racial —y esto es fundamental, sin que medie un cambio en el contexto que

le da sentido a los términos raciales mismos, esto es, sin, por ejemplo, mudarnos a otro país en el cual las categorías raciales funcionan diferente— sin que se le exija que haya vivido toda su vida con dicha categoría.

En cuanto al segundo argumento, como puede anticiparse, Tuvel afirma que sus planteamientos son normativos, no descriptivos, y que están construidos sobre la base de que la transracialidad demanda la transformación del concepto mismo de raza. En mis palabras, acercar la "gramática de la raza" a la "gramática del sexo/género". Desde luego, el problema es por qué habríamos de hacer esto. La respuesta de Tuvel consiste en ofrecernos un análisis inspirado en John Stuart Mill y señalar que deberíamos fomentar experimentos en nuevas formas de vivir, haciéndolo siempre con el imperativo de no interferir con la libertad de otro u otra, a menos que dicha libertad ponga en peligro a tales otros u otras.

Es en este punto donde el posible tercer contraargumento cobra relevancia, pues dañar a otros no tiene que implicar necesariamente un daño material. Puede ser una forma de violencia simbólica como las prácticas de *black face* en las cuales personas blancas se pintan los rostros de negro para parodiar de manera racista a personas afrodescendientes. Yo añadiría, aunque Tuvel no lo hace, que dañar a otros puede conllevar afectar, sabotear o disminuir las acciones que esos otros realizan con el objetivo de combatir las violencias que sufren, ya sea de manera directa o al recolonizar los espacios generados o los logros alcanzados; añado esto último porque, dadas las analogías que se han construido entre los argumentos en contra de la transracialidad y en contra de la transexualidad/transgeneridad —desde posiciones TERF—, sería menester considerar la forma en la cual se (nos) ha acusado, en especial a las mujeres trans, de fungir como "eunucos" al servicio del patriarcado, al supuestamente poner en riesgo el feminismo o al colonizar o acceder a espacios propios de mujeres (Raymond 1980).

Ante la posibilidad de que la transracialidad se lea como un daño, Tuvel contesta que hay una distinción evidente entre las prácticas paródicas racistas y las prácticas de autoidentificación con una raza que, además, ocurren con una actitud de solidaridad y clara conciencia de la historia política asociada a una categoría —como parece que fue el caso de Dolezal—. Añade que sumarse a una identidad o categoría racial no supone *ipso facto* un acto de sabotaje, afectación o disminución de las acciones que esos otros de hecho llevan a cabo para combatir las violencias que sufren; algo que, como menciona esta filósofa, se ejemplifica con las innumerables vivencias de hombres y mujeres trans, cuyas vi-

das no implican ni una parodia, ni una burla, ni una afectación a las vidas y luchas de las mujeres y los hombres cisgénero o del feminismo mismo.

No obstante, la argumentación de Tuvel podría haber sido un tanto más precisa aquí pues, por un lado, es posible afirmar que sumarse a una identidad o categoría es algo que puede hacerse cuando no involucra un daño y, por otro lado, sería posible afirmar que sumarse a una identidad o categoría es algo que demanda una conciencia de la historia política de dicha clase y, por ende, un compromiso con erradicar las violencias que la han afectado históricamente. En mi lectura, Tuvel no apoyaría una posición como la segunda ya que implicaría hacer demandas asimétricas y excesivas ante personas que desean ser o se identifican como parte de una categoría entre cuyos miembros habrá seguramente algunos que carezcan de dicha conciencia y compromiso político.

Por lo que se refiere al cuarto contraargumento, Tuvel rechaza que sea una instancia de privilegio blanco transitar de una categoría como blanco a una categoría como negro, aunque reconoce que hay sin duda una asimetría en la posibilidad misma de encajar en los estereotipos asociados a dichas categorías. Su respuesta se alimenta, en este caso, de la diferencia que existe entre las experiencias de transición de hombres y mujeres transexuales adultos. En el caso de los hombres transexuales, suele suceder que, tras unos pocos meses de estar expuestos a la testosterona, sus cuerpos resulten en gran medida indistinguibles de los cuerpos de los hombres cisgénero, esto es, el *passing* de los hombres transexuales suele ser muy exitoso. Por el contrario, esto no ocurre con la inmensa mayoría de las mujeres transexuales, ya que los estrógenos y los bloqueadores de testosterona no logran ni alterar la voz ni modificar algunos rasgos fisonómicos que evidencian una previa masculinización del cuerpo, es decir, el *passing* suele ser menos exitoso.

Sin embargo, lo anterior no se traduce en que, dada dicha asimetría, hablemos de un privilegio propio de los hombres transexuales o de cierto privilegio propio de los cuerpos históricamente asignados como femeninos que conduzca a rechazar la posibilidad misma de la transición de sexo/género. Esto es, si bien aceptamos esa asimetría, no sirve de base para anular la idea misma de transición. Lo que sí genera es una redefinición de los estereotipos asociados a las categorías de hombre y mujer y, en todo caso, un fuerte cuestionamiento del imperativo mismo del *passing* como *point de passage obligatoire* de la experiencia trans.

De manera análoga, sostiene Tuvel, la asimetría entre la posibilidad de los cuerpos históricamente asignados como blancos para transitar a otras categorías raciales y la posibilidad de otras corporalidades históricamente asignadas como "de color" no debería conducir a rechazar la idea de la transracialidad, sino a repensar los estereotipos asociados a cada raza y el imperativo del *passing* para verse validado o validada como una persona blanca o de color.

Como quiera que sea, toda la argumentación hasta ahora expuesta presupone que estamos ante categorías esencialmente similares, que se rigen por mecanismos esencialmente similares o, al menos, que pueden hacerse aún más similares, al punto de hacerlas coincidir en sus dinámicas. De igual forma, esto entraña suponer que las nociones de justicia y equidad pueden homologarse o que el abolicionismo de las categorías raciales o del sistema sexo/género puede pensarse de formas abiertamente análogas, de manera que lo que resulta deseable en el combate del racismo sea estructuralmente idéntico a aquello que resulta deseable en el combate del sexismo —en todas sus formas: misoginia, transmisoginia, machismo, cissexismo, fobia a las personas LGBTI, entre otras—.

Pero, ¿por qué piensa esto Tuvel? La respuesta se encuentra en el trabajo de una prominente filósofa analítica especializada en feminismo y metafísica social: Sally Haslanger, quien ejemplifica en gran medida cómo se han ido equiparando diversas categorías ontopológicas/ontopolíticas en aquella mirada que párrafos antes califiqué como propia de un aplanamiento ontológico ejecutado sobre las categorías ontopológicas/ontopolíticas que les interesan a los estudios interseccionales.

4. *La tentación de universalidad*

Como se dijo en la sección anterior, Tuvel construye su argumentación a partir del presupuesto de que la raza y el género funcionan de maneras parecidas o son metafísicamente semejantes al grado de que, en principio, sería posible extrapolar las intuiciones morales de un dominio a otro —en este caso se parte del género y se finaliza en la raza—, si se han llevado a cabo las modificaciones pertinentes para librar las diferencias *de facto* que entre dichos dominios pudieran existir.

En gran medida, Tuvel hace descansar su análisis en el trabajo de la filósofa feminista y experta en metafísica social Sally Haslanger (Haslanger 2000; véase también Haslanger 2003 y Haslanger 2011). Por tal razón, me gustaría dedicar esta sección a revisar el trabajo de esa autora en torno a qué es lo que entiende por género y raza. Una vez hecho esto,

cerraré la sección con un breve comentario en torno a la tentación de universalidad que a veces irrumpe en los estudios filosóficos del género o la raza.

Para comenzar, hay que mencionar que Haslanger concibe su proyecto como parte de una apuesta feminista que permita identificar y explicar las iniquidades entre hombres y mujeres, por un lado, y entre las personas de diversas razas, por otro. Para ello, le interesa identificar cómo se naturalizan ciertos factores sociales en una mirada naturalista que funge así como ideología. Sin embargo, esto no da lugar a una apuesta que busque negar las semejanzas y diferencias entre hombres y mujeres sino que, por el contrario, fomenta la creación de marcos analíticos que permitan construir análisis interseccionales que pongan en evidencia cómo las diferencias percibidas, tanto en el ámbito del género como en el de la raza, dan pie a opresiones que precisamente se intersectan. En sus propias palabras, el proyecto persigue los siguientes cuatro objetivos:

> (i) La necesidad de identificar y explicar iniquidades persistentes entre hombres y mujeres y entre personas de diferentes "colores"; esto incluye el cometido de identificar cómo las fuerzas sociales, a menudo bajo la apariencia de fuerzas biológicas, trabajan para perpetuar tales iniquidades.
>
> (ii) La necesidad de contar con un marco que sea sensible a las semejanzas y a las diferencias entre hombres y mujeres, así como a las semejanzas y diferencias entre individuos pertenecientes a grupos demarcados por el "color"; esto incluye el cometido de identificar los efectos de opresiones que se entrecruzan, por ejemplo, la interseccionalidad de raza, clase y género (Crenshaw 1993).
>
> (iii) La necesidad de una perspectiva que dé cuenta de cómo el género y la raza están implicados en un amplio rango de fenómenos sociales que se extienden más allá de aquellos que se refieren obviamente a las diferencias sexuales o raciales, por ejemplo, si el arte, la religión, la filosofía, la ciencia o el derecho pueden estar "generizados" y/o "racializados".
>
> (iv) La necesidad de una perspectiva en torno al género y la raza que tome en serio la agencia de las mujeres y las personas de color de ambos géneros y dentro de la cual podamos desarrollar un entendimiento de la agencia que permita fortalecer esfuerzos feministas y antirracistas para empoderar agentes sociales críticos. (Haslanger 2000, p. 36, todas las traducciones de este texto son mías)

Con base en esto, Haslanger desarrolla una aproximación en torno a qué son las categorías de género, centrada en concebirlas como posiciones sociales que influencian o determinan las funciones que una persona puede llevar a cabo en un contexto particular; la cuestión del contexto es importante pues pretende romper con cualquier apuesta universalista, transhistórica o pancultural que busque concebir el género como algo invariante, ya sea al anclarlo en una base biológica presuntamente estable en términos metafísicos o al universalizar acríticamente las nociones occidentales en torno a él.

En este recuento la posición estructura el presente y el futuro de la vida de una persona y, muy probablemente, está estructurada por la historia de vida de una persona, aunque ello no implique que se borre la agencia de los sujetos. Esto resulta fundamental para evitar un determinismo estructural-funcionalista y para negar de manera abierta la posibilidad de vidas trans en las cuales la transición marque un momento de discontinuidad entre las dimensiones estructurantes de la historia de vida y la posición que habrá de ocuparse.

Ahora bien, Haslanger no defiende de manera explícita un abolicionismo en el cual la emancipación implique la erradicación de toda categoría asociada al género; lo que sí defiende es la necesidad de transformar las categorías actuales para dar lugar a nuevas categorías de género no jerárquicas. En este sentido, para Haslanger las categorías de hombre y mujer están asociadas a una concepción jerárquica del género y desaparecerán cuando se logre socavar toda forma de sexismo. Empero, esto no conlleva la desaparición del género *tout court*.

Por último, su enfoque no se reduce a un mero estructural-funcionalismo ya que reconoce, en cercana proximidad a los enfoques *conferalistas —conferralism*, en inglés— (por ejemplo, Sveinsdóttir 2011) en torno a las propiedades sociales, que el sexo en cuanto propiedad somática —biológica— de un cuerpo suele emplearse como marca de pertenencia que confiere una propiedad social, en este caso el género como posición social; sin embargo, Haslanger no presenta tales propiedades como necesarias o suficientes para pertenecer a cierta categoría de género. Esto puede observarse en la siguiente cita:

> (i) Las categorías de género se definen en términos de cómo se está posicionado socialmente y esto, a su vez, está en función de, por ejemplo, cómo se considera a alguien, cómo se le trata y cómo está estructurada su vida social, legal y económicamente; el género no se define en términos de los aspectos físicos o psicológicos intrínsecos de un individuo. (Esto permite que pueda haber otras categorías, tales como

el sexo, que sí se definen en términos de atributos físicos intrínsecos. Debe notarse, con todo, que una vez que enfocamos nuestra atención en el género como posición social, debemos permitir que alguien pueda ser mujer sin que nunca [en el sentido ordinario] "actúe como mujer", "sienta como mujer" o incluso tenga un cuerpo femenino.)

(ii) Las categorías de género se definen jerárquicamente en un amplio complejo de relaciones de opresión; un grupo (es decir, las mujeres) es posicionado socialmente como subordinado ante otro grupo (es decir, los hombres), por lo común dentro del contexto de otras formas de opresión económica y social.

(iii) La diferencia sexual funciona como la marca física para distinguir entre dos grupos y se usa en la justificación para considerar y tratar a los miembros de cada grupo de forma diferente. (Haslanger 2000, p. 38)

Precisamente a partir de esta concepción general en torno al género como posición social acotada, estructural y funcionalmente, Haslanger ofrece dos definiciones acerca de lo que es ser mujer o ser hombre. Dichas definiciones versan así:

S *es mujer* syss_{df} S es colocada sistemáticamente en una posición subordinada dentro de alguna dimensión (económica, política, legal, social, etc.) y S está "marcada" como blanco de ese tratamiento mediante atributos corporales observados o imaginados y que presuntamente son evidencia de un rol femenino en la reproducción.

S *es hombre* syss_{df} S es colocado sistemáticamente en una posición de privilegio dentro de alguna dimensión (económica, política, legal, social, etc.) y S está "marcado" como blanco de ese tratamiento mediante atributos corporales observados o imaginados y que presuntamente son evidencia de un rol masculino en la reproducción. (Haslanger 2000, p. 39; las cursivas son del original)

Estas definiciones tienen dos elementos que hay que examinar con especial cuidado. Primero, definen explícitamente el ser hombre o el ser mujer en términos de la posición que se ocupa dentro de una jerarquía de privilegios y opresiones que opera en función de la lectura que se hace del cuerpo como portador de una marca —el sexo—, la cual sirve precisamente para conferir una segunda propiedad, en este caso social, el género; de allí que, por construcción, las categorías de hombre y mujer estén destinadas a desaparecer cuando se elimine el sexismo. Nótese que dicha definición no niega que las mujeres puedan llegar a tener privilegios o que los hombres lleguen a vivir opresiones: afirma

que esto no ocurre de manera sistemática y en lo que a los aspectos estructurados por el género se refiere.

Segundo, a pesar del esfuerzo de Haslanger, la definición puede ser problemática porque no da cabida a experiencias trans que fracasan o no intentan pasar o asemejarse a los estereotipos asociados con el género bajo el que se vive. De allí que Tuvel le haya dado un papel mucho más preponderante a la autoidentificación.

De hecho, Haslanger elabora de manera puntual estas definiciones para aludir a una ideología concreta como la responsable de articular dichas jerarquías. Sin embargo, las definiciones así elaboradas mantienen lo esencial de la definición anterior. Estas nuevas definiciones son:

> S *es mujer* syss
>
> i) S es considerada o imaginada, por lo regular y en su mayor parte, como poseedora de ciertos atributos corporales que se supone que son evidencia de un rol femenino en la reproducción;
>
> ii) que S tenga esos atributos marca a S, según la ideología dominante en la sociedad de S, como alguien que debe ocupar cierta clase de posiciones sociales que son, *de facto*, subordinadas (y, de esta forma, se motiva y justifica que S ocupe tal posición); y
>
> iii) el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) desempeña un papel en la subordinación sistemática de S, esto es, *dentro de alguna dimensión*, la posición social de S es opresiva y el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) desempeña un papel en esa dimensión de subordinación.
>
> S *es hombre* syss
>
> i) S es considerado o imaginado, por lo regular y en su mayor parte, como poseedor de ciertos atributos corporales que se supone que son evidencia de un rol masculino en la reproducción;
>
> ii) que S tenga estos atributos marca a S, según la ideología dominante en la sociedad de S, como alguien que debe ocupar cierta clase de posiciones sociales que son, *de facto*, privilegiadas (y, de esta forma, se motiva y justifica que S ocupe tal posición); y
>
> iii) el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) desempeña un papel en el privilegio sistemático de S, esto es, *dentro de alguna dimensión*, la posición social de S es privilegiada y el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) desempeña un papel en esa dimensión de privilegio. (Haslanger 2000, p. 42; las cursivas son del original)

Aquí podemos notar que la incorporación de la ideología como estructuradora de dichas jerarquías le permite contextualizar las definiciones de manera que alguien pueda fungir en ciertos contextos —regidos por cierta ideología— como hombre, mientras que en otros contextos —con otra ideología— la misma persona puede ser concebida como mujer. Veamos, por ejemplo, cómo contextualiza la noción de mujer:

> S *funciona como mujer* en el contexto C syss_{df}
>
> i) S es considerada o imaginada en C como poseedora de ciertos atributos corporales que se supone que son evidencia de un rol femenino en la reproducción;
>
> ii) que S tenga esos atributos marca a S, según la ideología de trasfondo de C, como alguien que debe ocupar ciertas clases de posiciones sociales que son, *de facto*, subordinadas (y, de esta forma, se motiva y justifica que S ocupe tal posición); y
>
> iii) el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) desempeña un papel en la subordinación sistemática de S, esto es, *dentro de alguna dimensión*, la posición social de S es opresiva y el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) desempeña un papel en esa dimensión de subordinación. (Haslanger 2000, pp. 42–43, las cursivas son del original)

Como he dicho, una ventaja de esta contextualización es que permite dar cuenta de cómo las categorías de género funcionan de manera diferente en diversos momentos o geografías. Asimismo, permite reconocer la existencia de controversias ideológicas en torno a cómo concebir el género, ya que resultará posible reconocer diversos contextos en los cuales el género se interpreta de varias formas. Por desgracia, esta contextualización enfrenta todavía dos limitaciones. Por un lado, es profundamente binaria, pues no hace mención de géneros que no se reduzcan al masculino o al femenino. Por otro lado, si bien permite reconocer la existencia de controversias ideológicas, su apuesta en torno a qué es un hombre y una mujer ancla dichas definiciones en contextos ideológicos que, sin embargo y por construcción, no permiten representar las disputas actuales sobre si el género depende de propiedades observadas o imaginadas, de propiedades innatas o de procesos de autoidentificación. Esto es desafortunado en virtud de que la definición no le hace justicia a la complejidad política del género ni, sin duda, a las batallas en torno a los cuerpos trans.

En todo caso, Haslanger intentará efectuar un movimiento análogo en el dominio de la raza al sostener que funciona de formas semejantes al género. Esto se observa en la siguiente definición que ofrece de qué es racializar un grupo:

> Un grupo *está racializado* $syss_{df}$ sus miembros están posicionados socialmente como subordinados o privilegiados dentro de alguna dimensión (económica, política, legal, social, etc.) y el grupo está "marcado" como blanco de ese tratamiento mediante atributos corporales observados o imaginados y que se supone que son evidencia de relaciones ancestrales con cierta región geográfica. (Haslanger 2000, p. 44; las cursivas son del original)

Al igual que en el caso del género, Haslanger intentará contextualizar su definición a la luz de ideologías concretas, lo que dará lugar a la siguiente definición:

> Un grupo G *está racializado* de forma relativa a un contexto C $syss_{df}$ los miembros de G son (todos y sólo) aquellos que:
>
> i) son considerados o imaginados como poseedores de ciertos atributos corporales que se supone que son evidencia en C de una relación ancestral con cierta región geográfica (o regiones geográficas);
>
> ii) al tener (o al ser imaginados como poseedores de) dichos atributos, se los marca en el contexto de la ideología de trasfondo en C como si ocuparan apropiadamente ciertas clases de posiciones sociales que son *de facto* subordinadas o privilegiadas (y, de esta forma, se motiva y justifica que ocupen tal posición); y
>
> iii) satisfacen (i) y (ii) y esto desempeña (o puede desempeñar) un papel en la subordinación sistemática o en el privilegio en C, esto es, estas personas están, *dentro de alguna dimensión*, sistemáticamente subordinadas o privilegiadas cuando se encuentran en C, y el hecho de satisfacer (i) y (ii) desempeña (o puede desempeñar) un papel en dicha dimensión de privilegio o subordinación (Haslanger 2000, p. 44; las cursivas son del original)

Como espero que pueda verse, Haslanger básicamente extrapola todo su aparato analítico al ámbito de la raza sin considerar si las relaciones entre las propiedades naturales —u ontológicamente objetivas como el sexo o la genealogía— que sirven de marca para el sistema sexo/género o para la raza tienen una relación suficientemente similar con las propiedades sociales —u ontológicamente subjetivas— propias de estos

mismos ámbitos; la autora tampoco se pregunta por detalles históricos o políticos que podrían haber dado lugar a ontologías o epistemologías específicas que rompan con la posibilidad de dar cuenta de ambos dominios con aparatos analíticos que son, a todas luces, calco de un modelo que pretende ser general.

Ahora bien, para cerrar esta sección no sólo quiero hacer notar cómo el trabajo de Haslanger es condición de posibilidad del trabajo de Tuvel, sino también señalar que ambos ejemplifican cierta tendencia a buscar mecanismos generales que expliquen cómo se constituye toda entidad o propiedad social para, desde allí, sugerir marcos de intervención basados en esta semejanza.

Una vez asentado esto, lo que pretendo señalar es básicamente que deberíamos sospechar de los modelos generales que no prestan atención al carácter radicalmente histórico y contextual de estas categorías. En la siguiente sección desarrollaré esta crítica e indicaré que, si bien hay cosas que ganar al buscar coincidencias en las diversas dinámicas de opresión, es igual de importante no desatender lo específico de cada categoría.

5. *A modo de conclusión: la singularidad radical de las ontologías históricas y contextuales*

Habría que comenzar esta sección aclarando que no busco negar la utilidad de rastrear semejanzas en la forma en que funcionan diversos procesos de opresión o exclusión ni negar la importancia de señalar la imposible autosuficiencia de las teorías o los marcos analíticos que encuadran las críticas al racismo, al sexismo, al capacitismo o al clasismo. Y mucho menos busco socavar los enfoques interseccionales que buscan comprender cómo se cruzan estos procesos.

Importantes teóricas como la citada Crenshaw han hecho ya un fuerte llamado de atención a tomarnos más en serio la interseccionalidad —véase también Viveros Vigoya 2016—. Nos han recordado que ni la raza ni el régimen sexo/género son ajenos a mutuas estructuraciones ni a verse a su vez estructurados por la clase. Pero, de igual manera, hay que tener en claro que la clase socioeconómica no es meramente estructurante; a ella también la constituyen la raza y el régimen sexo/género, esto es, las categorías centrales de los estudios interseccionales se coconstruyen todas en una mutualidad que hace imposible ignorar los marcos analíticos que le dan sentido a cada una. Ello suele olvidarse, nos dicen, como si cada categoría se hubiera gestado en una historia que les es ajena a todas las otras. Recordar que esto es falso, que tienen

historias comunes e imbricadas, es también recordar que no existen en solitario y no pueden teorizarse así, ni mucho menos como si fuesen dimensiones en un espacio cartesiano de identidades.

De allí, por ejemplo, que importantes teóricas como Puar 2007 recurran al concepto deleuziano de "agenciamiento" justamente para evitar desenraizar estas categorías de sus historias y materialidades, con el fin de no tratarlas como categorías que existen en una abstracción distante del contexto político que las engendró. Para Puar, esta noción hace imposible el aplanamiento ontológico aquí discutido precisamente porque mantiene todo el tiempo en foco la historicidad y materialidad de estas categorías al realzar cómo han surgido de trayectorias biopolíticas muy específicas y que, por lo tanto, deben comprenderse como categorías compuestas de elementos heterogéneos que reúnen materialidad y semiosis, y que se resisten a ser concebidas como si fuesen meras variables.

De este modo, dichas trayectorias serían centrales, porque cada categoría tiene su muy particular historia y a partir de ésta adquiere dinámicas *sui generis*. Por ejemplo, Ahmed 2006 nos recuerda que hay una fenomenología propia de las genealogías que estructuran el pensamiento racial, una fenomenología que colapsa una genealogía bifurcante que va aumentando con cada generación de ancestros (dos padres, cuatro abuelos, ocho bisabuelos y así sucesivamente) y que la reduce a una suerte de linaje a través de un acto de identificación que bien puede negar ancestralidades indeseadas —para erigir una idea de pureza racial, ya sea blanca, negra, amarilla o nativa— o generar ficciones mestizantes donde las herencias se piensan como mezclas.

Asimismo, como explica Meyerowitz 2004, el cuerpo trans surgió en un contexto médico que retomó una categoría nacida en el ámbito de las intervenciones sobre cuerpos intersexuales (véase también Reis 2009). Me refiero desde luego al concepto de "identidad de género" acuñado por Robert Stoller con base en la noción previa de un sexo psicológico que se fue haciendo presente en los testimonios de numerosas personas intersexuales cuyos deseos de vivir como hombres o mujeres no podían rastrearse ni reducirse a un mero efecto de sus gónadas, cromosomas y hormonas. El cuerpo trans emerge cuando este desacoplamiento entre cuerpo e imagen corporal e identidad de género da lugar, en un contexto tecnológico muy específico —los avances en endrocrinología y cirugía plástica—, a la posibilidad de modificar el cuerpo para adecuarlo a la imagen e identidad de la persona.

Esto muestra que la raza, como el régimen sexo/género, tiene una faceta identitaria —al menos hoy en día—, pero la epistemología de la

raza y del sistema sexo/género son distintas; de allí que el tratamiento social sea mucho más importante que la autoidentificación en el caso de la raza y que lo epistemológicamente subjetivo se vea siempre supeditado a lo epistemológicamente objetivo. La raza se piensa en términos de una genealogía que ya ocurrió, que es inmodificable. Y lo que lleva a que ésta se interprete como inmodificable no es tanto su carácter pretérito, sino su imaginario, como relación con lo que ya ha sido.

Asimismo, en la raza los imaginarios de pureza tienen un papel que muchas veces precondiciona qué hebra de la genealogía habrá de tomar relevancia; la lógica de la gota de sangre en acción; es decir, la historia ontopolítica de los cuerpos racializados ha tenido una trayectoria específica donde ciertas configuraciones ontológicas y epistemológicas se han vuelto puntos de paso obligatorios para su coherencia y funcionalidad actuales, puntos que también determinan el sentido político de las luchas pasadas y presentes. Por su parte, el sistema sexo/género tendrá otros puntos exclusivos. La aparición de los modernos sujetos trans pasa por la creación de un sujeto vago, esa nueva especie descrita por Foucault 1977 y que, desde mediados del siglo XIX, nombra las inversiones para luego irlas separando; allí Hirschfeld, Cauldwell y Benjamin irían estructurando al sujeto trans al ir medicalizando su cuerpo y su mente, al atribuirle una primacía a la mente como el espacio de diagnóstico principal y al diferenciar a este sujeto del homosexual y, posteriormente, del travesti (Missé 2014). La más reciente transformación implica combatir la patologización y recobrar la autonomía sobre la propia identidad, redignificar los procesos intrapsíquicos de autoidentificación y anteponer a la primera persona epistemológica sobre el experto, sobre esa tercera persona que se arrogó el derecho de decirnos quiénes somos.

En todo caso, esto es sólo un esbozo que insinúa una historia ontopolítica más compleja y la caracterización de una epistemología transfeminista que ilumina las especificidades y los quiebres que dieron lugar al sujeto trans, que informan su lucha política y lo específico de su ontología y epistemología.

Empero, este esbozo sirve para un propósito: señalar dos elementos clave. Primero, las "gramáticas de la raza" y del sistema sexo/género tienen semejanzas, pero suponer que son esencialmente similares, o que pueden equipararse sin mayor problema, implica olvidar sus historias ontopolíticas, olvidar los puntos de paso obligatorio que les han dado coherencia. Segundo, ese olvido es peligroso en términos políticos, pues desatiende los retos históricos que cada grupo enfrenta y, en ese acto, despoja a cada grupo de su autonomía en cuanto sujeto

colectivo que determina cómo responder ante esos retos y cómo darse coherencia al tratar de librarlos.

De allí que, más que decir por qué sí debe o no debe aceptarse la transracialidad, lo que concluyo es que el sendero que nos llevaría a su legitimación no habrá de trazarse por medio de simplificaciones de la historia ontopolítica de los cuerpos racializados, sexuados y generizados. El error que busco señalar no es, por ende, una falacia o inferencia injustificada en la argumentación de Tuvel, sino esa tendencia sumamente extendida que considera que las diversas categorías que constituyen a los estudios interseccionales pueden pensarse bajo esa lógica vectorial que las aplana ontológicamente, que abstrae de forma viciosa sus historias ontopolíticas, que pasa por alto los puntos de paso obligatorios que les dan coherencia y que pierde de vista sus diversos horizontes políticos constituidos por sus trayectorias históricas específicas.[12]

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, S., 2006, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Duke University Press, Durham.

antechinus1001, 2016, "Transracial Experiment", en *GenderCritical*, disponible en <https://www.reddit.com/r/GenderCritical/comments/448mwe/transracial_experiment/> (consultado el 15/10/2017).

Bissinger, B., 2015, "Caitlyn Jenner Talks about Her Mother's Reaction and Transgender Fans", en *Vanity Fair*, disponible en <https://www.vanityfair.com/hollywood/2015/06/caitlyn-jenner-photos-interview-buzz-bissinger> (consultado el 15/10/2017).

Crenshaw, K., 1991, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, pp. 1241–1299.

Feeney, O., 2017, "Watch: White German Model Now Identifies as a Black Woman", en *Buzz.ie*, disponible en <https://www.buzz.ie/weird/watch-white-german-woman-now-identifies-black-woman-255214> (consultado el 25/09/2017).

Foucault, M., 1977, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Siglo XXI, México.

Hacking, I., 2002, "Historical Ontology", en P. Gärdenfors y J. Woleski (comps.), *In the Scope of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Springer, Ámsterdam, pp. 583–600.

[12] La autora agradece al Laboratorio Nacional Diversidades UNAM-CONACyT, proyecto 282035. Asimismo, agradece los comentarios de Leah Muñoz, de Moisés Vaca, de los y las asistentes a los diversos seminarios donde este trabajo se ha presentado y de dos revisores anónimos cuyas sugerencias lo enriquecieron.

Haslanger, S., 2000, "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be?", *Noûs*, vol. 34, no. 1, pp. 31–55.

———, 2003, "Social Construction: The 'Debunking' Project", en F.F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*, Rowman and Littlefield, Nueva York, pp. 301–326.

———, 2011, "Ideology, Generics, and Common Ground", en Witt 2011, pp. 179–207.

Hochman, A., 2017, "In Defense of the Metaphysics of Race", *Philosophical Studies*, vol. 174, no. 11, pp. 2709–2729.

Latour, B., 1987, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge.

Mclaughlin, K., 2017, "Rachel Dolezal Sparks Fury as She Claims She's Transracial", en *Daily Mail Online*, disponible en <https://www.dailymail.co.uk/news/article-4356456/Rachel-Dolezal-sparks-fury-claims-s-transracial.html> (consultado el 25/09/2017).

Meyerowitz, J., 2004, *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*, Harvard University Press, Cambridge.

Missé, M., 2014, *Transexualidades. Otras miradas posibles*, Egales, Barcelona.

Mol, A., 1999, "Ontological Politics. A Word and Some Questions", *The Sociological Review*, vol. 47, no. 1 supl., pp. 74–89.

Puar, J.K., 2007, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham.

Raymond, J.G., 1980, *The Transsexual Empire*, Teachers College Press, Nueva York.

Reis, E., 2009, *Bodies in Doubt. An American History of Intersex*, John Hopkins University Press, Baltimore.

Sandoval, C., 2015, *Metodología de la emancipación*, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México.

Schmitt, F.F. (comp.), 2003, *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, Rowman and Littlefield, Nueva York.

Searle, J.R., 1995, *The Construction of Social Reality,* Simon and Schuster, Nueva York.

Sveinsdóttir, Á.K., 2011, "The Metaphysics of Sex and Gender", en Witt 2011, pp. 47–65.

Talusan, M., 2015, "There Is No Comparison between Transgender People and Rachel Dolezal", en *The Guardian*, disponible en <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/12/comparison-transgender-people-rachel-dolezal> (consultado el 15/10/2017).

Tuvel, R., 2017, "In Defense of Transracialism", *Hypatia*, vol. 32, no. 2, pp. 263–278.

Urquhart, E., 2015, "It Isn't Crazy to Compare Rachel Dolezal with Caitlyn Jenner", disponible en <https://slate.com/human-interest/2015/06/rachel-dolezal-caitlyn-jenner-how-transgender-is-different-from-transracial.html> (consultado el 15/10/2017).

Viveros Vigoya, M., 2016, "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1–17.
Yardley, M., 2017, *Blog of Miranda Yardley*, disponible en <http://mirandayardley.com/en/> (consultado el 15 de octubre de 2019).
Winther, R.G., 2014, "James and Dewey on Abstraction", *The Pluralist*, vol. 9, no. 2, pp. 1–28.
———, 2015, "Race and Biology", en L. Alcoff, L. Anderson y P. Taylor (comps.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Race*, Routledge, Nueva York, pp. 305–320.
Witt, C. (comp.), 2011, *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Springer, Ámsterdam.

Recibido el 16 de octubre de 2017; revisado el 2 de abril de 2018; aceptado el 14 de junio de 2018.

Análisis estructuralista de la teoría del etiquetamiento
[Structuralist Analysis of Labeling Theory]

CLÁUDIO ABREU
Universidade de São Paulo
Universidad Nacional de Tres de Febrero
Universidad Nacional de Quilmes
claudioabreu@outlook.com

Resumen: La teoría del etiquetado estudia cómo la autoidentidad y el comportamiento de los individuos pueden ser determinados o influenciados por los términos que se usan para describirlos o clasificarlos. La teoría se ha vuelto importante y ha conquistado un espacio destacado como una de las teorías más productivas acerca de la desviación. Con base en una concepción contemporánea de teoría científica, la de la metateoría estructuralista, en este artículo presento una reconstrucción de la propuesta de Howard Becker y Edwin Lemert que permite explicitar la estructura profunda de la teoría.
Palabras clave: filosofía de la ciencia, sociología de la desviación, Howard Becker, Edwin Lemert

Abstract: Labeling theory is the theory of how the self-identity and behavior of individuals may be determined or influenced by the terms used to describe or classify them. The theory has become important and has conquered its space as one of the most productive theories about deviance. In this study, based on a contemporary conception of scientific theory, that of the structuralist metatheory, I propose a reconstruction of Howard Becker/Edwin Lemert's approach which makes explicit the deep structure of the theory.
Key words: philosophy of science, sociology of deviation, Howard Becker, Edwin Lemert

1 . *Introducción*

El objetivo de este artículo es analizar la teoría del etiquetamiento (TE). Examinaré sobre todo los aportes de Howard Becker y Edwin Lemert, quienes ofrecen una teoría importante para la sociología de la desviación que, hasta hoy, no ha recibido un análisis desde la perspectiva de la filosofía contemporánea de la ciencia. Vale la pena advertir una peculiaridad interesante con respecto a la relación entre la filosofía general de la ciencia y la filosofía especial de la ciencia (en específico de la filosofía de la sociología): a diferencia de lo que ocurre con las filosofías clásica e historicista de la ciencia, la filosofía contemporánea de la ciencia no participa de los desarrollos de la filosofía de la sociología. En lo que respecta a la noción de teoría que tienen en mente los sociólogos que se preocupan por los fundamentos de su disciplina, es

notorio que, por ejemplo, Merton 1949 y Galtung 1967 trabajan desde la perspectiva de la filosofía clásica de la ciencia; a su vez, el mismo Merton 1968, Alexander 1987 y 1988, y Ritzer 1980 y 1988, trabajan de manera explícita desde la perspectiva de la filosofía historicista de la ciencia. Ahora bien, si se sigue este camino, podría esperarse que, por ejemplo, Alexander 1998, Ritzer 1990, Becker 1998, Prado 1992, Zabludovsky 1995, Manicas 2006, Abend 2008, Toledo-Nickels 2008, Swedberg 2012 y 2014 desarrollaran sus trabajos teniendo en cuenta la filosofía contemporánea de la ciencia; sin embargo, trabajan desde la perspectiva de la filosofía historicista de la ciencia. Frente a esto, el presente trabajo es parte de un esfuerzo por construir un diálogo entre la filosofía general de la ciencia (en particular de la metateoría estructuralista (ME)) y la filosofía de la sociología (en especial la que desarrollan los sociólogos).

El trabajo se estructura del siguiente modo: después de una presentación breve de las nociones de ME que utilizaré a lo largo del trabajo y de una también sucinta consideración informal de TE, expondré sus modelos potenciales, modelos, modelos parciales, condiciones de ligadura, vínculos interteóricos y aplicaciones intencionales. Con esto concluiré la presentación del elemento teórico básico de la teoría para después pasar a la presentación de sus especializaciones, con lo que elucidaré la pequeña red teórica de TE. Asimismo, ofreceré un primer enfoque de la reconstrucción de lo que en el lenguaje en uso de la sociología se denomina "carrera de comportamiento desviado".

2 . *Metateoría estructuralista*

La concepción de teoría que brinda ME presenta tres acepciones, dos de ellas de carácter sincrónico y una de carácter diacrónico: a) la de *elemento teórico* —noción sincrónica restringida—, b) la de *red teórica* —noción sincrónica amplia—, y c) la de *evolución teórica* —noción diacrónica—. En lo que se sigue presentaré únicamente las nociones de elemento teórico y red teórica, pues son las únicas que utilizaré. El lector que se interese en conocer más detalles de dicha metateoría puede consultar a Balzer, Moulines *et al*. 2012 para una presentación minuciosa y a Diederich, Ibarra *et al*. 1989 y 1994 y a Abreu, Lorenzano *et al.* 2013, para conocer los trabajos de esta corriente en filosofía de la ciencia.

2 . 1 . Elemento teórico

Para ME, el tipo más simple de estructura conjuntista que puede servir como reconstrucción lógica de una teoría empírica T se denomina *elemento teórico* y puede identificarse, en una primera aproximación, con el par ordenado que consiste en el *núcleo* K y el campo de *aplicaciones intencionales* I: $T = \langle K, I \rangle$. El *núcleo* K, que constituye la identidad formal de una teoría, es un quíntuplo ordenado $\langle M_p, M, M_{pp}, C, L \rangle$.

M_p —*modelos potenciales*— simboliza la clase total de entidades que satisfacen las condiciones que caracterizan matemáticamente el aparato conceptual de la teoría; son aquellas estructuras de las cuales tiene sentido preguntarse si son modelos, pero todavía no se sabe si en efecto lo son. M —*modelos*— simboliza la clase total de entidades que satisfacen la totalidad de las condiciones introducidas; es decir, satisfacen además la(s) ley(es). La dicotomía entre los dos niveles conceptuales —el nivel de los conceptos específicos de la teoría T en cuestión (conceptos *T-teóricos*) y el nivel de los conceptos tomados de otras teorías (conceptos *T-no teóricos*)— se refleja en la distinción de los conjuntos M_p y M_{pp} —*modelos parciales*—. M_{pp} simboliza la clase total de entidades concebibles con los conceptos *T-no teóricos*, es decir, los sistemas posibles a los que es concebible aplicar T. Constituyen, por así decirlo, la base empírica de la teoría —en sentido relativo—. C —*condiciones de ligadura*— simboliza la clase total de relaciones "intermodélicas" que conectan de maneras fijas los valores que pueden tomar los conceptos teóricos correspondientes de diversos modelos; esto es muy importante, puesto que los modelos de una teoría no aparecen aislados entre sí, sino que están interconectados y forman una estructura global. L —*vínculos interteóricos*— simboliza la clase total de relaciones existentes entre distintas teorías, o sea, relaciones interteóricas.

Como indiqué, todo elemento teórico no sólo está dado por el núcleo K, sino también por el campo de *aplicaciones intencionales* I. Las aplicaciones intencionales son aquellos sistemas empíricos a los que se quieren aplicar la(s) ley(es). $I \subseteq M_{pp}$ es todo lo que se puede decir sobre el conjunto I de aplicaciones intencionales desde un punto de vista puramente formal y estático. El campo I es un conjunto *abierto* que no puede definirse mediante la introducción de condiciones necesarias y suficientes para su pertenencia y cuya extensión no se puede dar de una vez y para siempre; es, antes bien, un concepto pragmático y diacrónico. Sin embargo, no se trata de un concepto indeterminado, pues los científicos pueden indicar los sistemas empíricos a los cuales pretenden aplicar la teoría T en cuestión. Ejemplos de este tipo de in-

dicación son los que se utilizan en libros de texto o en ejercicios de fijación o evaluativos.

La relación entre el núcleo K y el conjunto de las aplicaciones intencionales I se instaura mediante una *aserción empírica*, es decir, la afirmación de que ciertos sistemas empíricos concretos (como dije, señalados por los científicos), descritos T-no teóricamente, tienen el comportamiento que las restricciones legales (ley(es), condición(es) de ligadura y vínculo(s) interteórico(s)) determinan en el nivel T-no teórico.

2 . 2 . Red teórica

Algunos ejemplos de teorías científicas reales pueden reconstruirse, en efecto, como *un* elemento teórico. Sin embargo, esto es verdadero sólo para los tipos más simples de las teorías que pueden encontrarse en los estudios científicos. A menudo, las teorías únicas en un sentido intuitivo deben concebirse como agregados de varios (a veces de un gran número de) elementos teóricos. Esos agregados se llaman *redes teóricas*. Esto refleja el hecho de que la mayoría de las teorías científicas poseen leyes de distintos grados de generalidad dentro del mismo marco conceptual. Una teoría no es un tipo de entidad democrática, sino, más bien, un sistema fuertemente jerárquico.

La idea es que el conjunto de elementos teóricos represente la estructura (sincrónica) de una teoría en sus diferentes estratos, esto es, en sus diversos niveles de "especificidad". A partir de elementos muy generales, ese conjunto se concreta de manera progresiva en direcciones diversas cada vez más restrictivas y específicas, lo que produce las "ramas" de *especialización* de la red teórica. La relación que se debe dar entre los elementos teóricos para considerar el conjunto una red es una relación no deductiva, reflexiva, antisimétrica y transitiva. La idea que hay tras esta relación es sencilla de precisar. Un elemento teórico T es especialización de otro T' si T impone restricciones adicionales a las de T'. Por lo general, hay una única ley fundamental "en la cúspide" de la jerarquía —que conecta todos los términos o conceptos básicos de la teoría en una "gran" fórmula que la respectiva comunidad acepta como válida en todas las aplicaciones de la teoría y cuyo papel primario es proveer un marco para la formulación de otras leyes— y una serie de leyes más especiales —que se aplican a un dominio más restringido— con distintos grados de especialización. Una especialización cuyos componentes se han especificado por completo se denomina "especialización terminal". Cada ley especial determina un elemento teórico nuevo.

Lo que mantiene junta a la serie total de leyes en la jerarquía es, en primer lugar, el marco conceptual común M_p; en segundo lugar, la

distinción común entre los niveles *T*-teórico y *T*-no teórico y, en tercer lugar, el hecho de que todas ellas son especializaciones de la misma ley fundamental. Debido a que el núcleo *K* del elemento teórico más específico *T* se pretende aplicar sólo a algunas aplicaciones del más general *T′*, el dominio de aplicaciones intencionales *I* de *T* es menor que el de *T′* y está incluido en él. Una *red teórica* es entonces un conjunto de elementos teóricos conectados mediante la relación de especialización. Un elemento teórico que no es especialización de ningún otro se denomina elemento teórico básico y a partir de él se especializan los restantes hasta llegar a las especializaciones terminales.

3 . *Presentación informal de TE*

Nuestro objeto de análisis, TE, se sitúa en el marco del interaccionismo simbólico que, a su vez, es una de las corrientes que pertenecen a la perspectiva teórica más amplia de la definición social. Dicha perspectiva se enfoca en cómo los individuos definen sus situaciones sociales y en la influencia de este tipo de definiciones en la acción y la interacción consecuentes. Para el interaccionismo simbólico, la definición de sus situaciones sociales por parte de los actores se produce por las interacciones sociales en las cuales se insertan dichos actores. Tales definiciones influencian las acciones y las interacciones consecuentes, pues para los actores hay un significado en el hecho de estar en una situación y es con base en este tipo de significación que los actores actúan e interactúan.

Para una presentación de TE son necesarias algunas aclaraciones. La primera concierne a la noción de comportamiento desviado: existe una distinción importante que traza Lemert entre acción desviada primaria[1] y acción desviada secundaria. Como bien señala Lamnek:

> Para Lemert son desviaciones primarias aquellos modos de comportamiento que no están orientados por normas sociales conocidas o existentes, o que se desvían definitivamente de ellas. Comportamiento desviado secundario es aquel que sigue el comportamiento desviado primario y que está causado por reacciones sociales. (Lamnek 2009, p. 62)

La idea central de la diferenciación está en que la acción desviada primaria tiene lugar sin tener como causa reacciones sociales a una acción

[1] En la mayoría de los estudios sociológicos que se utilizan como base de esta reconstrucción, los términos “acción”, “comportamiento” e incluso “desvío” se emplean de manera indistinta, sobre todo cuando van seguidos de los adjetivos “primario/a” o “secundario/a”.

previa. Dada una acción, surgen dos posibilidades: el grupo social puede concebirla como desviada o como normal, es decir, de acuerdo con lo socialmente esperado. Según la propuesta de Lemert, al concebirse como desviada, la acción se categorizará como un desvío primario cuando no tenga como causa reacciones sociales a otra acción previa realizada por el individuo en cuestión. Cuando la acción tiene como causa reacciones sociales a otra acción previa realizada por el individuo en cuestión, se categorizará como una acción secundaria. Dado que para la perspectiva del interaccionismo simbólico, en la cual se inserta TE, es importante el modo como los individuos definen sus situaciones sociales para que se entienda la influencia de este tipo de definiciones en la acción y la interacción consecuentes, el hecho de causar implica que el individuo tenga conciencia de dichas reacciones sociales.

Ante esa distinción, importa tener en mente que "la persona que se desvía de la norma una vez no nos interesa tanto como quien mantiene un patrón de comportamiento desviado durante un periodo largo de tiempo, quien hace de la desviación un modo de vida, quien organiza su identidad alrededor de un patrón de comportamiento desviado" (Becker 2014, p. 49), Asimismo, Becker señala que se ocupará "menos de las características personales y sociales de los desviados que de los procesos por los cuales llegan a ser considerados *outsiders* y de sus reacciones frente a ese juicio" (Becker 2014, p. 29). En resumen, TE enfoca la recurrencia de un tipo de acción, es decir, la consolidación de un comportamiento (de una identidad); en específico, la recurrencia de acciones causadas por el etiquetamiento (y no por características personales y sociales de los individuos).

Otra aclaración necesaria es que, desde el punto de vista de TE, tanto la desviación como la conformidad son siempre relativas, pues se definen no por las acciones de los actores en sí mismas, sino por la reacción de los demás a dichas acciones:

> la desviación *no es* una cualidad del acto que la persona comete, sino una consecuencia de la aplicación de las reglas y sanciones sobre el "infractor" a manos de terceros. Es desviado quien ha sido exitosamente etiquetado como tal, y el comportamiento desviado es el comportamiento que la gente etiqueta como tal. (Becker 2014, p. 28)

En este contexto, surge en forma natural la siguiente cuestión: ¿qué hace que existan reacciones por parte de terceros frente a una acción de un individuo? Se trata de una pregunta fundamental para entender el contexto amplio de la desviación, pero que no se contestará en TE:

se parte aquí de la posibilidad de que haya o no reacción, sin tratar de las condiciones que llevan a una u otra opción. Explicar por qué los terceros reaccionan a la acción de un individuo no es el objetivo de TE.

Ahora bien, la reacción por parte de los demás a una acción se basa en normas. Tales normas se determinan socialmente: son impuestas por quienes tienen el poder, formal o informal, para imponerlas. Sin embargo, no toda norma es relevante aquí: sólo lo son las que tienen vigencia real (se tienen en cuenta) y se aplican aún en el entorno (contexto, grupo, sociedad) (*cfr*. Becker 2014, p. 22). Las normas pueden ser de muchos tipos: "[e]n el caso de las leyes formalmente aprobadas, el Estado puede usar su poder policial para hacerlas cumplir. En otros casos, cuando se trata de pactos informales —tanto los más recientes como los ya refrendados por su antigüedad y tradición—, su incumplimiento prevé sanciones informales de todo tipo" (Becker 2014, p. 21). En este punto surge otro cuestionamiento: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que se imponga una norma? Ésta es también una pregunta fundamental para entender el contexto amplio de la desviación; sin embargo, tampoco se contestará en TE: se parte aquí de la posibilidad de que haya o no imposición de normas, sin atender las condiciones que llevan a una u otra opción. Explicar la imposición de las normas tampoco es el objetivo de TE.

Una vez fijada(s) la(s) norma(s), es posible determinar si cierta acción es normal o desviada porque ya están dados los parámetros necesarios para hacerlo. Ahora bien, lo que se tiene hasta ese momento es, en efecto, apenas la posibilidad, pues la sola fijación de normas no constituye todavía la determinación. Es con la aplicación de la(s) norma(s) que una acción se convierte o en normal o en desviada, y entonces quien realizó la acción presenta un comportamiento normal o desviado.

> El mismo comportamiento puede constituir en un determinado momento una infracción a la norma y en otro momento no, puede ser una infracción si es cometido por determinada persona y por otra no, y algunas normas pueden ser violadas con impunidad y otras no. En resumidas cuentas, el hecho de que un acto sea desviado o no depende en parte de la naturaleza del acto en sí (vale decir, si viola o no la norma) y en parte de la respuesta de los demás. (Becker 2014, p. 33)

En este contexto importa subrayar que la aplicación de las normas no se limita a quienes las impusieron: cualquiera puede aplicarlas. Sin embargo, es evidente que la efectividad de la aplicación también depende

del poder. Justo por esto las instancias institucionalizadas oficiales y sociales tienen de un modo especial la posibilidad de la definición de quiénes son normales y quiénes son desviados. Aquí la pregunta es: ¿en cuáles situaciones se aplican y en cuáles no se aplican las normas? Como las preguntas anteriores, también ésta es una que, aunque es importante para entender el contexto amplio de la desviación, no se contestará en TE: se parte aquí de la posibilidad de que haya o no aplicación, sin atender las condiciones que llevan a una u otra opción. Explicar la aplicación de las normas no es el objetivo de TE.

Con la aplicación de normas, en especial en lo que concierne a las esferas oficiales o institucionalizadas socialmente, se inician los procesos de etiquetamiento. Las sanciones que se aplican a los individuos etiquetados resultan en una considerable reducción de las posibilidades que tienen esos agentes para actuar de acuerdo con las normas.

> [S]er descubierto y etiquetado como desviado tiene importantes repercusiones en la futura vida social y en la imagen que se hacen las personas de sí mismas. Su efecto más importante es el cambio drástico que se produce en la identidad pública del individuo. La comisión del acto indebido y su publicidad le confieren un nuevo estatus. Se ha revelado que era una persona diferente a la que se suponía que era. Se lo etiqueta como "loca", "fumón", "adicto", "lunático", y se lo trata acorde a eso. (Becker 2014, p. 51)

Dicha reducción ocurre debido a que las sanciones impuestas son tales que los etiquetados quedan aislados de muchos contextos de interacciones que se realizan de un modo conforme a las normas.

> Uno de los pasos más cruciales en el proceso de construcción de un patrón estable de comportamiento desviado quizá sea la experiencia de haber sido identificado y etiquetado públicamente como desviado. Que la persona transite por esa experiencia no depende tanto de lo que haga o deje de hacer sino de la reacción de los demás, de si deciden o no aplicar la ley que se ha violado. (Becker 2014, p. 50)

A partir de la percepción de que se encuentran en una situación de carencia de posibilidades suficientes para realizar acciones normales, los etiquetados buscan un nuevo camino que seguir entre las acciones que se definen como desviadas. Así, el etiquetamiento acarrea acciones desviadas secundarias. La pregunta aquí es: ¿qué hace que, ante la carencia de posibilidades suficientes para realizar acciones normales, el individuo busque una salida? Una vez más, se trata de algo importante

para entender el contexto amplio de la desviación (una pregunta que, no parece desatinado afirmar, se trataría de la condición básica del "ser humano" e involucraría entonces aspectos sociales, psicológicos y biológicos), pero que no se contestará en TE: se parte aquí de la suposición de que los individuos buscarán una alternativa a la falta de posibilidades suficientes para realizar acciones normales. Parece existir un consenso en el sentido de que hay que hacer cosas y que hay que hacerlas del mejor modo posible (es decir, de un modo lo más eficiente y lo más eficaz posible y de acuerdo con lo que se espera en la sociedad).

A modo de síntesis, Becker nos ofrece una descripción del contexto que involucra las reglas (normas), su aplicación y consecuencias:

> Todos los grupos sociales establecen reglas y, en determinado momento y bajo ciertas circunstancias, también intentan aplicarlas. Esas reglas sociales definen las situaciones y comportamientos considerados apropiados, diferenciando las acciones "correctas" de las "equivocadas" y prohibidas. Cuando la regla debe ser aplicada, es posible que el supuesto infractor sea visto como un tipo de persona especial, como alguien incapaz de vivir según las normas acordadas por el grupo y que no merece confianza. Es considerado un *outsider*, un marginal. (Becker 2014, p. 21)

A estas alturas cabe notar, con respecto a las preguntas no contestadas en TE, que responderlas sería explicar: a) la reacción a la acción del individuo; sin embargo, esto presupone explicar b) la imposición de normas y, también, c) la aplicación de normas. Por otra parte, implicaría explicar d) la búsqueda de una alternativa a la falta de posibilidades suficientes para actuar de modo normal es explicitar algunas de las características de los individuos que presupone TE.

En resumen, este análisis somero muestra que, en el lenguaje usual de la sociología, con el término "teoría del etiquetamiento" surgen perspectivas de análisis distintas pero vinculadas de manera estrecha. Es incuestionable que averiguar lo que subyace en TE (como también lo que se sigue de TE) es muy importante para entender la tradición de estudios del interaccionismo simbólico acerca del desvío. Sin embargo, se trata de una tarea que excede el marco de este trabajo.

Ahora bien, TE se conoce sobre todo por sus aportes a la sociología de la desviación en términos de la criminología. Sin embargo, Becker apunta hacia un uso más amplio de la teoría. Esto queda bastante claro cuando habla acerca de la repercusión de su libro *Outsiders*.

Diánoia, vol. 64, no. 82 (mayo–octubre de 2019) ● ISSN: 0185-2450
DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1634

> [Howard Becker]—Esto es un problema de etiquetado en sí mismo. Me parece que un clásico —ésta es una definición entre muchas otras posibles— es un libro que les dice a los lectores algo que hasta entonces no sabían, quizás les ofrece una nueva manera de mirar las cosas que no tenían hasta ese momento, y eso continúa siéndoles útil a lo largo del tiempo.
>
> [MP]—*En tal caso, ¿qué les dijo* Outsiders *a los lectores? ¿Qué tradición cree que rompió, continuó, comenzó o recomenzó?*
>
> [HB]—El estudio del mal comportamiento se había vuelto dominante en una especialidad llamada criminología, que estaba muy relacionada con la policía, los tribunales y las prisiones, y tomaba sus problemas como propios. La tradición sociológica fundamental contiene la noción (debida al sociólogo norteamericano W.I. Thomas) de que las situaciones que las personas definen como reales tienen consecuencias reales, que las personas definen situaciones de una manera determinada y que otras personas son afectadas cuando lo hacen. El "etiquetado" fue una reafirmación de esa idea en áreas que habían sido monopolizadas por la criminología. Así que podría decirse que *Outsiders* recomenzó una vieja tradición en esas áreas. Y sumó, al problema en cuestión, algo más que supuestas violaciones a las leyes criminales: incluyó violaciones de todo tipo de reglas en todo tipo de situaciones.
>
> [. . .]
>
> [MP]—*Desde una perspectiva sociológica, ¿cuál es el alcance de los conceptos de "etiquetado" y "desviación"?*
>
> [HB]—Me parece que una aproximación general correcta es la idea de "definición", de categorizar cosas y describir a los miembros de esa categoría. Las personas lo hacen todo el tiempo, en todo tipo de situaciones. Por ejemplo, desde hace muchos años trabajo principalmente en la sociología del arte, y la aplicación de ese mismo tipo de pensamiento en esta área nos permite observar e identificar como problema de investigación a quienes definen qué tipo de objetos y actividades son "arte". (Becker 2010)

Con la mente puesta en la ampliación del campo de aplicación de la teoría más allá de la criminología, a la importante pregunta "¿qué explica TE?" se responde así: "pretende explicar el desvío secundario en el sentido de que los procesos de asignación mediante el vehículo de la estigmatización y reducción del repertorio del comportamiento conformista, se convierten en causas del comportamiento desviado" (Lamnek 2009, p. 62), es decir, TE *explica la relación entre las implicaciones de la evaluación de una acción y la evaluación de una acción posterior*; y a la también importante pregunta "¿cómo lo hace?", la respuesta es: lo hace *vinculando la efectividad de los condicionamientos establecidos*

por tales implicaciones para la acción posterior con el hecho de que el individuo perciba tales implicaciones.

Para ejemplificar una situación concreta se puede echar mano, como lo hace Becker (2014, pp. 29–31), de la descripción de una situación ocurrida en las Islas Trobriand:

> Un día, el estallido de los llantos y una gran agitación me indicaron que se había producido una muerte en algún lugar del vecindario. Me informaron que Kima'i, un joven de alrededor de dieciséis años que yo conocía se había caído de un cocotero y se había matado. [...] Me enteré también de que por alguna misteriosa coincidencia, otro joven había resultado gravemente herido. En el funeral se percibía obviamente la hostilidad entre la aldea en la que el joven había muerto y la aldea donde fue llevado a enterrar.
>
> No fue sino hasta mucho después que descubrí el verdadero significado de esos eventos. El joven se había suicidado. La verdad es que había roto las leyes de la exogamia, y su cómplice en el delito era su prima materna, hija de la hermana de su madre. Todos conocían la situación y la desaprobaban, pero no hicieron nada hasta que el enamorado que la joven había descartado, que había querido desposarla y se sentía personalmente agraviado, tomó la iniciativa. Este rival amenazó primero con usar magia negra contra el joven culpable, pero sin mucho efecto. Entonces, una noche insultó al culpable en público, acusándolo de incesto frente a toda la comunidad y utilizando palabras que para los nativos son intolerables.
>
> Al desdichado joven no le quedaba más remedio, no tenía otra forma de escapar. A la mañana siguiente se puso su traje de fiesta y se engalanó, trepó al cocotero y se despidió de la comunidad hablando desde las palmas del árbol. Explicó las razones de su desesperada decisión y también lanzó acusaciones veladas contra el hombre que lo había empujado a la muerte, y de quien los miembros de su clan tenían el deber de vengarlo. A continuación aulló muy fuerte, como es la costumbre, saltó de la palmera de 18 metros de altura, y murió al instante. Se produjo luego una pelea dentro de la aldea donde el rival fue herido, pelea que se repitió durante el funeral. [...] Si uno interroga a los trobriandeses al respecto, descubre que a estos nativos les causa horror la sola idea de la violación a la ley de exogamia, y que creen que el incesto dentro de un clan acarrea dolores, enfermedades e incluso la muerte. Ése es el ideal de la ley nativa, y en cuestiones morales es fácil y placentero ceñirse estrictamente a él cuando se trata de juzgar la conducta de otros o expresar una opinión sobre la conducta en general.
>
> Pero a la hora de aplicar los ideales morales a la vida real, sin embargo, las cosas revisten otra complejidad. En el caso descrito, resulta obvio que los hechos no se ajustan al ideal de conducta. La opinión pública no se sentía ofendida para nada, aun conociendo el delito, ni reaccionó de manera directa. Debió ser movilizada por la declaración pública de la infracción y

> por los insultos lanzados contra el infractor por parte de uno de los interesados. E incluso entonces, el culpable debió aplicarse él mismo su castigo. [. . .] Investigando más a fondo el asunto y después de reunir información concreta, descubrí que la violación de la exogamia —en lo que concierne al intercambio carnal, no al matrimonio— es algo bastante frecuente, y que la opinión pública es indulgente al respecto, aunque definitivamente hipócrita. Si el asunto transcurre *sub rosa* y con cierto grado de decoro, y si nadie genera problemas, la opinión pública murmurará, pero no exigirá ningún castigo severo. Por el contrario, si se desata el escándalo, todos dan la espalda a la pareja culpable y, por medio del ostracismo y los insultos, uno u otro pueden verse arrastrados al suicidio. (Malinowski 1926, pp. 77–80)

Otro ejemplo, ahora de una cadena de sucesos, es el caso de los jugadores de *hockey* de Canadá. La situación descrita en secuencia surge por una peculiaridad presente en muchos deportes, a saber, que la gran mayoría de los mejores jugadores cumplen años en un periodo de dos o tres meses del año.

> La explicación de todo esto es bastante simple. No tiene nada que ver con la astrología, ni tampoco con ninguna propiedad mágica de los tres primeros meses del año. Es simplemente que en Canadá la fecha de corte para seleccionar jugadores de *hockey* en un grupo de edad es el 1 de enero. Así un muchacho que cumpla diez años el 2 de enero podría estar jugando con alguien que no cumple los diez hasta finales de año; y a esa edad, en la preadolescencia, doce meses más o menos pueden significar una enorme diferencia de madurez física.
>
> Tratándose de Canadá, el país más enloquecido con el *hockey* que hay sobre la faz de la tierra, los entrenadores comienzan a seleccionar a jugadores para la "rep" (la "sele") a los nueve o diez años; y, desde luego, es más probable que se fijen en los jugadores más grandes y mejor coordinados, que se benefician de unos meses suplementarios cruciales para su madurez.
>
> ¿Y qué pasa cuando a un jugador lo eligen para la selección? Que recibe el mejor entrenamiento, que sus compañeros de equipo son los mejores y que juega cincuenta o sesenta y cinco partidos por temporada en vez de veinte, como los que deambulan por divisiones de menos brillo, así que practica el doble o hasta el triple que si no hubiera sido seleccionado. Al principio su ventaja no es tanto que el que él sea intrínsecamente mejor, sino sólo que es un poco más viejo. Pero a los trece o catorce años, con la ventaja de un mejor entrenamiento y toda la experiencia adquirida, realmente *es* mejor, lo que le da más probabilidades de llegar a la liga Major Junior A, y de allí a las ligas grandes.

> Barnsley argumenta que estos sesgos en las distribuciones por edades se producen siempre que concurran tres factores: selección, clasificación y experiencia diferenciada. Si uno toma una decisión sobre quién es bueno y quién no a una edad temprana; si se separa a los "talentosos" de los que no lo son; y se si dota a aquellos "talentosos" de una experiencia superior, lo que se hace es otorgar una enorme ventaja al pequeño grupo de nacidos poco después de la fecha de corte. (Gladwell 2008, p. 20)

En resumen, "[e]l jugador de *hockey* profesional comienza un poquito mejor que sus pares. Y esta poquita diferencia le conduce a otra oportunidad, que agranda más aún la que al principio era una diferencia tan pequeña, y así hasta que nuestro jugador de *hockey* se convierte en un verdadero fuera de serie" (Gladwell 2008, p. 24), y esto como resultado de una cadena de hechos que hace que se convierta en (sea visto y se vea el mismo como) un profesional.

Tras esta breve consideración informal de TE, paso al análisis de la teoría con el instrumental de ME.

4 . *Reconstrucción estructuralista*

La reconstrucción de TE que presento tiene como base la metodología de ME. Se presupone que el lector está familiarizado con los conceptos de dicha metateoría, al menos con lo presentado en la sección 2.

4 . 1 . El elemento teórico básico de TE

4 . 1 . 1 Modelos potenciales de TE

En el caso de TE, tenemos como conceptos constituyentes de la teoría a "individuos", "acciones", "normas", "etiquetas", "consecuencias" y "tiempo". Son los dominios a partir de los cuales se constituirán (de manera conjuntista) las funciones "actuar", "evaluar" e "implicar" y también las relaciones "condicionar" y "percibir". Con estos componentes conceptuales es posible caracterizar la clase de los modelos potenciales de TE.

*D*1: $x = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per\rangle$ es un *modelo potencial de la teoría del etiquetamiento* ($x \in M_p(\text{TE})$) si y sólo si:

(1) $I \neq \varnothing \wedge \|I\| < \aleph_0$ ("individuos")

(2) $A \neq \varnothing \wedge \|A\| < \aleph_0$ ("acciones")

(3) $N \neq \varnothing \wedge \|N\| < \aleph_0$ ("normas")

(4) $E = \{\dot{\mathrm{C}}, \dot{\mathrm{D}}, \dot{\mathrm{D}}\}$ (“etiquetas,” variable α)

(5) $C = \{\prec, \approx, \succ\}$ (“consecuencias”, variable α)

(6) $T = \{t_1, \ldots, t_n\}$ (“instantes temporales”)

(7) act: $I \times T \to A$ (“actuar”)

(8) eva: $(\mathrm{Pot}(I) - \varnothing) \times A \times N \times T \to E$ (“evaluar”)

(9) imp: $E \times T \to C$ (“implicar”)

(10) $con \subseteq C \times T \times A$ (“condicionar”)

(11) $per \subseteq I \times T \times C$ (“percibir”)

Comentario a estos predicados:

(1) I representa el conjunto de individuos (seres humanos): personas que se relacionan con otras y forman parte de determinados contextos sociales, es decir, inmersas en la cultura de su lugar (que puede ser desde un pueblito de pescadores bastante aislado hasta el planeta como un todo, dependiendo entonces de las actividades y el nivel cultural y económico de cada individuo). El individuo se concibe como alguien que tiene la capacidad de percibir el mundo a su alrededor, es decir, que tiene condiciones de percibir las interacciones en las cuales está involucrado. Dado que TE se aplica siempre a un escenario (contexto) de interacción, se da por supuesto que I es el conjunto de individuos característico del escenario en cuestión.

(2) A representa el conjunto de las acciones: actos realizados por los individuos a lo largo de su vida cotidiana para influir en un proceso o estado de cosas específico.

(3) N representa el conjunto de normas: ordenamientos imperativos de acción, es decir, reglas, disposiciones o criterios para regular acciones o bien para regular los procedimientos que se deben seguir para la realización de tareas. Del mismo modo que en el caso del conjunto I, se da por supuesto que el conjunto N es el conjunto de normas característico de la sociedad (o grupo) en cuestión, es decir, el conjunto de normas vigentes es la sociedad (o grupo en cuestión).

(4) E representa el conjunto de etiquetas: señales, marcas, rótulos que se asigna a un individuo para su “identificación”, “clasificación”

o "valoración". En el caso de TE hay tres etiquetas:[2] C, Ḋ y Ḍ. "C" corresponde a la *normalidad*. El individuo que recibe C se considera que actuó como es de esperar que actúe la gente; no está ni arriba ni abajo de lo que es esperado. "Ḋ" corresponde al *desvío positivo*. El individuo que recibe Ḋ es alguien que realiza lo que se espera pero destacándose, pues lo hace más allá de lo esperado; "Ḍ" corresponde al *desvío negativo*. El individuo que recibe Ḍ es alguien que no realiza lo que se espera, que actúa en desacuerdo con las normas de la sociedad en cuestión.

(5) *C* representa el conjunto de consecuencias. Una consecuencia se entiende como un acaecimiento acerca de las condiciones que tiene el individuo para actuar. La referencia son las normas vigentes, es decir, aquellas que fijan lo que se espera socialmente. Hay tres acaecimientos posibles: $\prec$, $\approx$ y $\succ$. "$\prec$" corresponde al acaecimiento de que se incrementen las posibilidades del individuo para actuar de acuerdo con lo socialmente esperado. "$\approx$" corresponde al acaecimiento de no haber variación (o haber una variación insignificante) de tales posibilidades; "$\succ$" corresponde al acaecimiento de que se disminuyan tales posibilidades.[3]

(6) *T* representa el tiempo. Está dado por el par $\langle T, < \rangle$, que constituye un orden lineal sobre el conjunto *T* de instantes, donde "$<$" representa la relación temporal "es anterior a" (siendo el par $\langle T, < \rangle$ isomórfico con el par $\langle \mathbb{N}, < \rangle$, que consiste en el conjunto de los números naturales $\mathbb{N}$ y en la relación "menor que" en los números naturales $<$).

(7) *act* representa la función actuar. Aprehende el hecho de que los individuos realizan acciones en un determinado instante.

[2] En esta reconstrucción las tres etiquetas son *etiquetas tipo*, distintas de las *etiquetas caso*. Una *etiqueta caso* sería, según la situación concreta, la concreción de una *etiqueta tipo*. Por ejemplo, "desvío negativo" es una *etiqueta tipo* que abarca las *etiquetas caso* "fumón", "adicto", "lunático", etcétera.

[3] Es evidente que lo que cubre el término "condiciones (posibilidades) que tiene el individuo para actuar" y su incremento, estabilidad o acotamiento con respecto a hacerlo de acuerdo con las normas de la sociedad en cuestión podría analizarse mejor. Sin embargo, para ser lo más fiel posible a la presentación que hacen los autores, al menos en lo que se refiere en específico a TE (es decir, sin tomar en cuenta el contexto más amplio de estudio de la desviación social), no realizaré este análisis aquí.

(8) *eva* representa la función de evaluar. Discierne el hecho de que la sociedad (o grupo) atribuye a las acciones frente a las normas en un determinado instante una etiqueta, ya sea C, Ḋ o Ḍ.

(9) *imp* representa la función implicar. Aprehende el hecho de que cada etiqueta (sea C, Ḋ o Ḍ) en determinado instante tiene asociada a sí una consecuencia (sea $\prec$, $\approx$ o $\succ$).

(10) *con* representa la función condicionar. Distingue el hecho de que las consecuencias (sea $\prec$, $\approx$ o $\succ$) en un determinado instante condicionan, en el sentido de posibilitar y restringir, la acción posterior.

(11) *per* representa la relación de percibir. Representa el hecho de que los individuos en un determinado instante perciben las consecuencias que resultan de cómo son vistos por los demás respecto de una acción suya anterior, ya sea, en el caso específico, $\prec$, $\approx$ o $\succ$.

4.1.2 Modelos de TE

La clase de los *modelos* de una teoría son la contraparte "modeloteórica" de lo que en la concepción clásica de las teorías se denomina "ley". En el caso de TE, es posible expresar dicha clase del siguiente modo:

*D*2: $x = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per\rangle$ es un *modelo de la teoría del etiquetamiento* ($x \in M(\text{TE})$) si y sólo si:

(1) $x \in M_p(\text{TE})$

(2) para todo $i \in I, a \in A, n \in N, \alpha \in E, \beta \in C, t \in T$, existen act, eva, imp, con, per tales que, con $(act(i,t) = a \wedge eva(\{i_1,\ldots,i_k\},a,n,t) = \alpha \wedge imp(\alpha,t) = \beta)_{t_1}$, se cumple que:

$$(\beta \in con \leftrightarrow (i \in per \wedge act(i,t) = a))_{t_2} \rightarrow eva(\{i_1,\ldots,i_k\},a,n,t)_{t_1} = eva(\{i_1,\ldots,i_k\},a,n,t)_{t_2}$$

Comentario a este predicado:

(1) Expresa la condición formal de que, para ser *modelo* de TE, x pertenezca a los *modelos potenciales* de TE;

(2) Afirma que, dadas las condiciones iniciales (que la acción realizada por el individuo, por cuenta de cómo la evalúan los demás, implique alguna consecuencia), *si* las consecuencias condicionan

la acción posterior del individuo si y sólo si éste percibe dichas consecuencias, *entonces* su acción posterior se evaluará como la acción anterior.

4.1.3 Modelos parciales de TE

Con la mente puesta en la caracterización estructuralista de los modelos parciales de una teoría se pueden examinar los conceptos de TE, a saber, $I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per$, a fin de determinar cuáles de estos conceptos son TE-teóricos y cuáles son TE-no teóricos, sin olvidar que los conceptos TE-teóricos presuponen la ley fundamental de TE para la determinación de su extensión. Cabe notar que, como otras tantas teorías sociológicas, TE se basa, en cierto sentido, en un conocimiento de sentido común, en preteorías, prototeorías o *folk theories*.[4] Eso acarrea cierta dificultad para la tarea de presentar con claridad los métodos de determinación de los conceptos que constituyen la teoría.

En el caso de I ("individuos"), para averiguar si una entidad particular i pertenece al conjunto I no es necesario presuponer la validez de la ley fundamental de TE; bastarían, de hecho, métodos independientes: aquellos que utilizamos para identificar a los seres humanos y distinguirlos de las demás cosas que existen.

Con respecto a A ("acciones"), para averiguar si algo particular a realizado por alguien pertenece al conjunto A no es necesario presuponer la validez de la ley fundamental de TE. Por lo general, las acciones se identifican como tales de modo "automático", es decir, de una manera natural con base en un conocimiento de sentido común. Parece que no hay en sociología una teoría (en el sentido de elemento teórico) en la cual el concepto de acción sea T-teórico.[5] Eso implica que sería inútil buscar un método de determinación del concepto dado por una teoría.

En lo que se refiere a N ("normas"), para averiguar si algo particular n pertenece al conjunto N no es necesario presuponer la validez de la ley fundamental de TE. Como en el caso de las acciones, parece que no hay una teoría en la que el concepto de norma sea un término T-teórico. Así, la determinación de las entidades que aprehende este concepto puede darse por el acceso a estatutos, códigos de leyes, publicaciones especializadas (en la moda, por ejemplo), manuales (de etiqueta y de procedimiento, entre otros), etc. Lo que se presupone, y que hace posible la determinación (por medio de estatutos, códigos de leyes, etc.) es, más bien, un conocimiento de sentido común.

[4] Para una discusión detallada, véase Lorenzano 2013.

[5] Esto debe interpretarse en un sentido general. Como señaló uno de los árbitros, es probable que lo haya para acciones de cierto tipo.

En el caso de *E* ("etiquetas"), para averiguar si una entidad particular α pertenece al conjunto *E* no es necesario presuponer la validez de la ley fundamental de TE. También en este caso parece que no hay una teoría en la cual el concepto de etiqueta sea un concepto *T*-teórico. Sin embargo, por lo común se acepta que un individuo es visto de determinado modo por los demás. En TE esto se restringe a $\dot{\mathrm{C}}$, $\dot{\mathrm{D}}$ y $\dot{\mathrm{D}}$. De este modo, la determinación pasa por observar (por medio de palabras, gestos, omisiones, etc.) cómo ven los demás, con referencia a las normas vigentes en el contexto, a determinado individuo. Esta observación debe diseñarse de acuerdo con los cánones metodológicos que acepta la comunidad científica.

En el caso de *C* ("consecuencias"), para averiguar si un acaecimiento particular β acerca de las condiciones que tiene el individuo para actuar pertenece al conjunto *C* no es necesario presuponer la validez de la ley fundamental de la teoría. En TE los acaecimientos posibles se restringen a $\prec$, $\approx$ y $\succ$. De este modo, la determinación pasa por comparar en dos momentos distintos las condiciones que tiene el individuo para actuar. Esta comparación puede realizarse mediante la observación (diseñada de acuerdo con los cánones metodológicos que acepte la comunidad científica).

Con respecto a *T*, está claro que la determinación de un instante temporal no presupone la ley fundamental de TE.

Así, entre los dominios básicos de TE no hay un concepto que sea TE-teórico. Tras analizar tales dominios, en lo que sigue abordaré la relación y las funciones definidas (de manera conjuntista) a partir de tales dominios.

En lo que respecta a *act* ("actuar"), para determinar qué acción realiza el individuo no hace falta presuponer TE. Basta, de hecho, con observar el comportamiento de los individuos y averiguar qué acto realizan. También en este caso la observación debe diseñarse según los cánones metodológicos que acepte la comunidad científica.

En lo que se refiere a *eva* ("evaluar"), para determinar qué etiqueta ($\dot{\mathrm{C}}$, $\dot{\mathrm{D}}$ o $\dot{\mathrm{D}}$) se atribuye a una acción no hace falta presuponer TE. Basta identificar la intención de aplicar las reglas y, con base en éstas, determinar qué (tipo de) etiqueta deberá utilizarse en cada situación para la acción en cuestión. De hecho, en la mayoría de los casos basta observar lo que expresan (con palabras, gestos, omisiones, etc.) los demás individuos al individuo en cuestión.

En lo que respecta a *imp* ("implicar"), para determinar qué acaecimiento ($\prec$, $\approx$ o $\succ$) tiene implicación en la acción futura no hace falta presuponer TE. De hecho, basta observar el contexto relacional del indi-

viduo en cuestión. También en este caso la observación debe diseñarse según los cánones metodológicos que acepte la comunidad científica.

En el caso de *con* ("condicionar"), para determinar si las consecuencias (de ser etiquetado por haber realizado cierta acción) condicionan la acción posterior del individuo hace falta presuponer TE. Se hace necesario saber si el individuo percibe tales consecuencias para determinar si la acción posterior está condicionada por ellas. Sin embargo, también se hace necesario saber si la acción posterior está condicionada por tales consecuencias para determinar si el individuo las percibe a ellas. Pues bien, esta dependencia mutua es justo lo que afirma la ley de TE como condición que debe satisfacerse para que haya igualdad en la evaluación de la acción anterior y la acción posterior que realiza el individuo.

Por último, en lo que respecta a *per* ("percibir"), para determinar si el individuo percibe las consecuencias (de ser etiquetado por haber realizado cierta acción) hace falta presuponer TE. Se hace necesario saber si la acción posterior está condicionada por tales consecuencias para determinar si el individuo las percibe. Sin embargo, también se hace necesario saber si el individuo percibe tales consecuencias para determinar si la acción posterior está condicionada por ellas. Pues bien, esta dependencia mutua es justo lo que afirma la ley de TE como condición que debe satisfacerse para que haya igualdad en la evaluación de la acción anterior y la acción posterior que realiza el individuo.

Una vez que sabemos que *con* y *per* son los conceptos TE-teóricos, se puede caracterizar la clase de los *modelos parciales* de TE.

*D*3: $y = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp\rangle$ es un *modelo parcial de la teoría del etiquetamiento* ($y \in M_{pp}(\text{TE})$) si y sólo si existe una x tal que:

(1) $x = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per\rangle \in M_p(\text{TE})$

4.1.4 Condiciones de ligadura para TE

Como señalé en la sección 2, las restricciones impuestas por las leyes no son el único tipo de limitaciones que puede imponerse a los modelos potenciales. Otro tipo es lo que se denomina condiciones de ligadura.

En el caso específico de TE, recuérdese que *per* es la relación que aprehende el hecho de que los individuos en un determinado instante perciben las consecuencias que resultan de cómo son vistos por los demás respecto de una acción suya anterior, ya sea, en el caso específico, $\prec$, $\approx$ o $\succ$, que representan, respectivamente, incremento, no variación (o una variación insignificante) y disminución de las posibilidades que

tiene el individuo para actuar. Pues bien, en una misma sociedad (o grupo), bajo el conjunto de normas vigentes en ella, el individuo percibirá las mismas consecuencias en todas las aplicaciones de TE.

*D*4: La condición de ligadura de *per* "$C_{per}^{\langle\approx,=\rangle}$" (donde el subíndice indica la función de la que se trata, a saber, la función *san*, y el superíndice el tipo de condición de ligadura, a saber, de igualdad), está definida por $X \in C_{per}^{\langle\approx,=\rangle}$ si y sólo si $X \subseteq M_p(\text{TE})$ y para toda combinación posible $x, x' \in X \subseteq M_p$ (TE), donde $x = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per\rangle$ y $x' = \langle I', A', N, E', C', T', act', eva', imp', con', per'\rangle$, se cumple que: $\langle i, t, \beta\rangle \in (I \cap I') \times (T \cap T') \times (C \cap C') \rightarrow (per(i, t, \beta) \leftrightarrow per'(i, t, \beta))$

El efecto restrictivo conjunto de las condiciones de ligadura de TE, es decir, su condición de ligadura global $GC(\text{TE})$, se expresa mediante la intersección conjuntista de las condiciones específicas. Como en TE sólo hay una condición de ligadura específica, entonces $GC(\text{TE}) = C_{per}^{\langle\approx,=\rangle}$.

4.1.5 Vínculos interteóricos de TE

No existe un vínculo interteórico para el caso de las relaciones *con* ("condicionar") y *per* ("percibir"), pues son conceptos TE-teóricos. Veamos qué se puede decir acerca de los demás conceptos presentes en la teoría. Cabe notar que, como en cierto sentido ya señala la discusión acerca de los métodos de determinación de los conceptos TE-no teóricos, la teoría no tiene vínculo alguno (del tipo que aprehende la noción metateórica de vínculo interteórico) con alguna teoría científica cristalizada,[6] plasmada en el conocimiento científico, es decir, presente en libros de texto, en la enseñanza en las universidades, etc. Se verá que hay vínculos, pero con las discusiones (acerca de la reacción de terceros frente a una acción, acerca de la imposición de normas, acerca de la aplicación de las normas, etc.) que suceden en el nivel del conocimiento de sentido común, las preteorías, prototeorías o *folk theories*. A continuación intentaré explicitar, en la medida de lo posible, esos vínculos interteóricos.

Comencemos con *I* ("individuos"). Este concepto procede de alguna "teoría" del conocimiento de sentido común; con esta "teoría" sería posible establecer la interpretación intencional básica de este conjunto base principal.

[6] Uno de los árbitros señaló que quizá la excepción sea la teoría física del tiempo aunque, al considerarse un tiempo discreto, sea una teoría muy simple.

Algo similar ocurre con *A* ("acciones"). El concepto de acción proviene también de alguna "teoría" del conocimiento de sentido común con el cual también sería posible establecer la interpretación intencional básica del conjunto de acciones.

A través de *N* ("normas"), TE se vincula con alguna teoría de la normativización, aun cuando ésta no sea demasiado elaborada o detallada. Podríamos pensar en una teoría que ya encontramos en posesión de quienes tienen que liderar grupos, que trabajan en la gestión de instituciones (escuelas, ejércitos, empresas, etcétera).

En lo que respecta a *E* ("etiquetas"), el concepto se origina en alguna "teoría" del conocimiento de sentido común o en algo un poco más elaborado (una prototeoría), con la cual sería posible establecer la interpretación intencional básica del conjunto de etiquetas.

Lo mismo pasa con *C* ("consecuencias"); el concepto proviene también de alguna "teoría" del conocimiento de sentido común, de una *folk theory*, con la cual también sería posible establecer la interpretación intencional básica del conjunto de consecuencias.

A través de *T* ("tiempo"), TE se vincula con una teoría del tiempo muy asimilada en el contexto científico (y no científico), incluso en la sociología.[7]

En relación con *act* ("actuar"), TE podría vincularse con alguna "teoría de la acción" o del comportamiento. Sin embargo, parece ser que el uso del concepto se vincula con un conocimiento práctico que ya se tiene. Se apela al entendimiento sociológico común compartido acerca de lo que implica actuar.

Lo mismo pasa con *eva* ("evaluar"): por medio de este concepto, TE se vincula con discusiones acerca de la aplicación de las normas. Sin embargo, también en este caso parece que el uso del concepto se vincula con un conocimiento práctico que ya se tiene. En tales discusiones se apela al entendimiento sociológico compartido acerca de lo que implica actuar.

Por último, en el caso de *imp* ("implicar"), TE se vincula con alguna "teoría" del conocimiento de sentido común o con algo un poco más elaborado (una prototeoría). De hecho, parece que hay un conocimiento tácito acerca de las dinámicas del contexto relacional de los individuos y que se comparte ampliamente.

[7] Como ya indiqué, resulta razonable pensar que la teoría en cuestión sería la teoría física del tiempo. Sin embargo, dado que no hay indicación alguna en los estudios de la teoría del etiquetamiento que apunte en específico a esta teoría del tiempo, una afirmación de este tipo sería demasiado fuerte.

El vínculo interteórico global de TE (GL(TE)) se forma por la intersección de todos los vínculos interteóricos que tiene esta teoría con otros saberes subyacentes (presupuestos). Dado que todavía no hay disponibles reconstrucciones de las teorías subyacentes en TE, no se presentará formalmente su vínculo teórico global.

4.1.6 Aplicaciones intencionales de TE

El dominio de aplicaciones intencionales de TE se constituye por la clase de los sistemas empíricos a los que se desea aplicar la ley fundamental de dicha teoría. Estos sistemas no pueden caracterizarse a través de medios puramente formales y, además, lo único que se puede decir desde el punto de vista formal es que $I(\text{TE}) \subseteq M_{pp}(\text{TE})$. Entre los posibles sistemas empíricos que satisfacen dicha condición formal, son los miembros de la comunidad científica quienes deciden de manera pragmática cuáles pertenecen al conjunto de las aplicaciones intencionales de una teoría con el auxilio de las aplicaciones paradigmáticas.[8]

En el caso de las Islas Trobriand, TE pretende explicar el vínculo entre, por una parte, el hecho de que la participación del joven en un acto incestuoso se conciba como algo malo e implique su exclusión del grupo y, por otra, su suicidio (que evidentemente también se considera algo malo).

En el caso de los jugadores de *hockey*, TE pretende explicar el vínculo entre, por una parte, el hecho de que un niño se imponga en un partido (por la ventaja corporal) se conciba como algo bueno e implique que disfrute de mejores condiciones para entrenarse y, por otra, el hecho de esforzarse por ingresar como jugador en la liga juvenil [*act*], que evidentemente también se concibe como algo bueno [*eva*].[9]

Asimismo, en el caso de TE otros ejemplos de estos sistemas empíricos a los que se pretende aplicar la teoría son el fenómeno espalda mojada (Bustamante 1972), la actividad artística (Becker 1982), la enfermedad mental (Weinstein 1983 y Sherlock y Kielich 1991), el fenómeno de estigmatización del pelo rojo (Heckert y Best 1997), la religiosidad (Nelson 1998), el contexto escolar (Rist 1999), el endeudamiento (Hayes 2000), el empleo (Davies y Tanner 2003), los estudiantes de mayor

[8] Las aplicaciones paradigmáticas son las aplicaciones exitosas que se convierten en casos-tipo o típicos de nuevas aplicaciones de la teoría. Las aplicaciones paradigmáticas constituyen las instancias concretas en las que se muestra la conexión entre la teoría y la investigación empírica.

[9] El caso de los jugadores de *hockey* es más complejo, pues involucra una secuencia de acciones. Volveré a este caso en la sección 5, donde abordaré la noción de carrera desviada.

edad (Norris 2011), el encarcelamiento y la identidad delictiva (Asencio y Burke 2011), el control electrónico (Yanchatipán 2013) y el consumo de marihuana (Becker 2015), entre otros.

4.2. La red teórica de TE

La red teórica de TE presenta un único nivel de especialización con tres líneas. Estas especializaciones se forman de acuerdo con el tipo de condicionamientos. Recuérdese que la ley fundamental de TE afirma que, dadas las condiciones iniciales (que la acción que realiza el individuo, según cómo la evalúan los demás, implique alguna consecuencia), *si* las consecuencias condicionan la acción posterior del individuo si y sólo si éste percibe dichas consecuencias, *entonces* su acción posterior se evaluará como la acción anterior. La ley fundamental se especifica según sea el condicionamiento.

4.2.1 Primera línea de especialización

La primera línea restringe *con* a la situación de que el condicionamiento sea tal que no haya variación (o que ésta no sea significativa) en las condiciones del individuo para actuar.

*D*5: $x = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per\rangle$ es un *modelo de la teoría del etiquetamiento de conformista* ($x \in M(\text{TEC})$) si y sólo si:

(1) $x \in M(\text{TE})$

(2) $\approx \in con_{t_2} \rightarrow eva(\{i_1, \ldots, i_k\}, a, n, t) = C_{t_2}$

Comentario a este predicado:

(1) Expresa la condición formal de que, para ser *modelo* de TEC, x pertenezca a los *modelos* de TE;

(2) Afirma que, si el condicionamiento es tal que no hay variación en las condiciones que tiene el individuo para actuar, actuará de tal modo que no vaya más allá ni quede por debajo de lo que es socialmente esperable.

4.2.2 Segunda línea de especialización

La segunda línea restringe *con* a la situación de que el condicionamiento sea tal que haya un incremento en las condiciones del individuo para actuar.

*D*6: $x = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per\rangle$ es un *modelo de la teoría del etiquetamiento de desvío positivo* ($x \in M(\text{TEDP})$) si y sólo si:

(1) $x \in M(\text{TE})$

(2) $\prec \in con_{t_2} \rightarrow eva(\{i_1, \ldots, i_k\}, a, n, t) = \dot{\text{D}}_{t_2}$

Comentario a este predicado:

(1) Expresa la condición formal de que, para ser *modelo* de TEDP, x pertenezca a los *modelos* de TE;

(2) Afirma que, si el condicionamiento es tal que hay un incremento de las condiciones que tiene el individuo para actuar, actuará de tal modo que vaya más allá de lo que es socialmente esperable.

4.2.3 Tercera línea de especialización

La tercera línea restringe *con* a la situación de que el condicionamiento sea tal que haya una disminución en las condiciones que tiene el individuo para actuar.

*D*7: $x = \langle I, A, N, E, C, T, act, eva, imp, con, per\rangle$ es un *modelo de la teoría del etiquetamiento de desvío negativo* ($x \in M(\text{TEDN})$) si y sólo si:

(1) $x \in M(\text{TE})$

(2) $\succ \in con_{t_2} \rightarrow eva(\{i_1, \ldots, i_k\}, a, n, t) = \dot{\text{D}}_{t_2}$

Comentario a este predicado:

(1) Expresa la condición formal de que, para ser *modelo* de TEDN, x pertenezca a los *modelos* de TE;

(2) Afirma que, si el condicionamiento es tal que hay una disminución en las condiciones del individuo para actuar, actuará de un modo distinto de lo que es socialmente esperable.

El elemento teórico básico (TE) y sus especializaciones (TEC, TEDP y TEDN) componen la red teórica de TE. Ese conjunto de elementos teóricos corresponde a lo que, en el lenguaje científico en uso (en este caso, sobre todo por Becker y por quienes utilizan la teoría), se denomina teoría del etiquetamiento o teoría del etiquetado o, directamente, *labeling theory*.

Para concluir esta sección, a continuación se representa de manera gráfica la red teórica de TE.

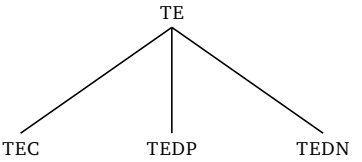


FIGURA 1. Representación gráfica de la red teórica de TE.

5 . *La carrera del comportamiento desviado*

Ahora bien, TE explica *una* acción secundaria. La teoría no tiene las condiciones para representar lo que en el lenguaje habitual de la sociología se denomina "carrera de comportamiento desviado", es decir, el hecho de llevar *una vida* desviada. Por una parte, el término "carrera" se refiere a *un patrón de comportamiento desviado durante un periodo largo de tiempo*; *la desviación como un modo de vida*. Por otra parte, después de la ampliación del campo de aplicación de la teoría a desvíos negativos no criminales y a desvíos positivos, la referencia a "comportamiento desviado" incluye innumerables situaciones, como el caso de los jugadores de *hockey*, por ejemplo. Una carrera de comportamiento desviado como la que describe Becker se constituye de varias (muchas) acciones desviadas. Desde el punto de vista metateórico, para aprehender la noción de carrera hace falta cierto número de aplicaciones continuas de TE. En la aplicación (1) se evalúa una acción *A* (acción inicial en esa aplicación) y esta evaluación resulta en consecuencias que influyen en el contexto de realización de la acción *B* (acción final en esa aplicación). En la aplicación (2) se evalúa la acción *B* (acción inicial en esa aplicación) y esta evaluación resulta en consecuencias que influyen en el contexto de realización de la acción *C* (acción final en esa aplicación). En la aplicación (3) se evalúa la acción *C* (acción inicial en esa aplicación) y esta evaluación resulta en consecuencias que influyen en el contexto de realización de la acción *D* (acción final en esa aplicación), y así sucesivamente.

Tómese $\breve{A}$ como un conjunto de aplicaciones de TE (variable $\breve{a}$), de modo que, para todo $\breve{a} \in \breve{A}, \breve{a} \stackrel{\text{def}}{=} \langle a_i, a_f \rangle$, donde a_i representa la *acción inicial* y a_f representa la *acción final* de la aplicación en cuestión. Un conjunto de aplicaciones de TE representará una *carrera de comportamiento* si, y sólo si, conforma una estructura del tipo $\langle \breve{A}, < \rangle$ y se cumple:

(1) $\breve{A} \neq \varnothing \wedge \|\breve{A}\| < \aleph_0$

(2) $< \subseteq \breve{A} \times \breve{A}$

(3) para toda $<$: $a_f \in \breve{a} = a_i \in \breve{a}'$, con $\breve{a}'$ posterior a $\breve{a}$

6. *Consideraciones finales*

En este artículo presenté un análisis de TE considerando sobre todo los aportes de Howard Becker y Edwin Lemert en el desarrollo de esa teoría. Se trata de una teoría importante en el contexto de la sociología de la desviación que hasta el momento no ha recibido un análisis desde la perspectiva de la filosofía contemporánea de la ciencia. Después de una contextualización de la relación entre la filosofía general de la ciencia y la filosofía de la sociología (la que cultivan los sociólogos preocupados por los fundamentos de su disciplina), presenté las nociones de ME empleadas a lo largo del trabajo y también una breve consideración informal de TE. Después presenté el elemento teórico básico de la teoría y sus especializaciones y elucidé así la pequeña red teórica de TE, además de una primera aproximación a la reconstrucción de lo que se denomina "carrera de comportamiento desviado".

Este análisis de TE, junto con otras contribuciones semejantes (Lorenzano y Abreu 2010, Abreu 2012 y 2014, Sota 2013, entre otros), demuestra ante todo que ME, conocida principalmente por sus aportes a las ciencias naturales, es también aplicable a las ciencias sociales. Estos pequeños pasos en esa dirección hacen razonable postular que, como ocurre en el caso de las ciencias naturales, ME puede contribuir de manera significativa a los debates en la filosofía de la sociología.[10]

BIBLIOGRAFÍA

Abend, G., 2008, "The Meaning of 'Theory' ", *Sociological Theory*, vol. 26, no. 2, pp. 173–199.

Abreu, C., 2012, "La teoría de los grupos de referencia", *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 31, no. 2, pp. 287–309.

———, 2014, "Análisis estructuralista de la teoría de la anomia", *Metatheoria*, vol. 4, no. 2, pp. 9–22.

Abreu, C., P. Lorenzano *et al.*, 2013, "Bibliography of Structuralism III (1995–2012 and Additions)", *Metatheoria*, vol. 3, no. 2, pp. 1–35.

[10] Este trabajo fue financiado por el proyecto de investigación PICT–2014–1741 de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Argentina). Agradezco a Pablo Lorenzano por los comentarios y discusiones que me ayudaron mucho para poder redactar la versión final del trabajo. Asimismo, agradezco los valiosos comentarios de los árbitros anónimos.

Alexander, J., 1987, *Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II*, Columbia University Press, Nueva York.

———, 1988, "The New Theoretical Movement", en N.J. Smelser (comp.), *Handbook of Sociology*, Sage, Newbury Park, pp. 77–101.

———, 1998, "Theories of Sociology", en E. Craig. (comp.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 10, Routledge, Londres, pp. 2–8.

Asencio, E. y P. Burke, 2011, "Does Incarceration Change the Criminal Identity? A Synthesis of Labeling and Identity Theory Perspectives on Identity Change", *Sociological Perspectives*, vol. 54, no. 2, pp. 163–182.

Balzer, W., C.U. Moulines y J.D. Sneed, 2012, *Una arquitectónica para la ciencia. El programa estructuralista*, ed. revisada, trad. P. Lorenzano, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Becker, H., 1982, *Art Worlds*, University of California Press, Berkeley.

———, 1998, *Tricks of the Trade. How to Think about Your Research While You're Doing It*, Chicago University Press, Chicago.

———, 2010, "Las paradojas de la desviación", *Revista Ñ*, no. 334, *Clarín*, entrevista por M. Pisarro, disponible en <http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2010/02/21/_-02143757.htm>, (última consulta: 25/08/2016).

———, 2014, *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, ed. ampliada, trad. J. Arrambide, Siglo XXI, México.

———, 2015, *Becoming a Marihuana User*, The University of Chicago Press, Chicago.

Bustamante, J., 1972, "The 'Wetback' as Deviant: An Application of Labeling Theory", *American Journal of Sociology*, vol. 77, no. 4, pp. 706–718.

Davies, S. y J. Tanner, 2003, "The Long Arm of the Law: Effects of Labeling on Employment", *The Sociological Quarterly*, vol. 44, no. 3, pp. 385–404.

Diederich, W., A. Ibarra *et al*., 1989, "Bibliography of Structuralism", *Erkenntnis*, vol. 30, no. 3, pp. 387–407.

———, 1994, "Bibliography of Structuralism II (1989–1994 and Additions)", *Erkenntnis*, vol. 41, no. 3, pp. 403–418.

Galtung, J., 1967, *Theory and Methods of Social Research*, Allen and Unwin, Londres.

Gladwell, M., 2008, *Fuera de serie: por qué unas personas tienen éxito y otras no*, trad. P. Cifuentes, Taurus, Buenos Aires.

Hayes, T., 2000, "Stigmatizing Indebtedness: Implications for Labeling Theory", *Symbolic Interaction*, vol. 23, no. 1, pp. 29–46.

Heckert, D. y A. Best, 1997, "Ugly Duckling to Swan: Labeling Theory and the Stigmatization of Red Hair", *Symbolic Interaction*, vol. 20, no. 4, pp. 365–384.

Lamnek, S., 2009, *Teorías de la criminalidad: una confrontación crítica*, trad. I. del Carril, Siglo XXI, México.

Lemert, E.M., 1951, *Social Pathology*, McGraw-Hill, Nueva York.

Lorenzano, P., 2013, "Aspectos erotéticos del 'hibridismo' de Mendel", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 18, pp. 451–468.

Lorenzano, P. y C. Abreu, 2010, "Las teorías de alcance intermedio de Robert K. Merton y las concepciones clásica y estructuralista de las teorías", en R.A. Martins, L. Lewowicz *et al*. (comps.), *Filosofia e história da ciência no Cone Sul. Seleção de trabalhos do 6º encontro*, Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul, Campinas, pp. 482–492.

Malinowski, B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Humanities Press, Nueva York.

Manicas, P.T., 2006, *A Realist Philosophy of Social Science. Explanation and Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.

Merton, R.K., 1949, *Social Theory and Social Structure. Toward the Codification of Theory and Research*, The Free Press of Glencoe, Illinois.

———, 1968, *Social Theory and Social Structure*, ed. aumentada, The Free Press, Illinois.

Nelson, J., 1998, "Moral Entrepreneuring in Japan: A Labeling Theory Analysis of the Salvation Army's Efforts", *Review of Religious Research*, vol. 40, no. 1, pp. 35–54.

Norris, D., 2011, "Interactions That Trigger Self-Labeling: The Case of Older Undergraduates", *Symbolic Interaction*, vol. 34, no. 2, pp. 173–197.

Prado, J.H., 1992, "Tradiciones de investigación y presuposiciones generales en la sociología", *Sociológica*, vol. 7, no. 20, pp. 147–158.

Rist, R.C., 1999, "Sobre la comprensión del proceso de escolarización: aportaciones a la teoría del etiquetado", en M. Enguita (comp.), *Sociología de la educación*, Ariel, Barcelona, pp. 615–629.

Ritzer, G., 1980, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, Allyn and Bacon, Boston.

———, 1988, "Sociological Metatheory: A Defense of a Subfield by a Delineation of Its Parameters", *Sociological Theory*, vol. 6, no. 2, pp. 187–200.

———, 1990, "Metatheorizing in Sociology", *Sociological Forum*, vol. 5, no. 1, pp. 3–15.

Sherlock, S. y L. Kielich, 1991, "Medication and the Patient Role: Implications for the Labeling Theory of Mental Illness", *Michigan Sociological Review*, no. 5, pp. 90–102.

Sota, E., 2013, *La metáfora de "campo social". Una lectura epistemológica de la sociología de Bourdieu*, Eduvim, Villa María.

Swedberg, R., 2012, "Theorizing in Sociology and Social Science: Turning to the Context of Discovery", *Theory and Society*, vol. 41, no. 1, pp. 1–40.

———, 2014, *The Art of Social Theory*, Princeton University Press, Princeton.

Toledo-Nickels, U., 2008, "El esquema metateórico de Ritzer desde la metodología de los programas de investigación", *Cinta de Moebio*, no. 33, pp. 204–218.

Weinstein, R., 1983, "Labeling Theory and the Attitudes of Mental Patients: A Review", *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 24, no. 1, pp. 70–84.

Yanchatipán, K., 2013, *El control electrónico frente a la teoría del etiquetamiento*, tesis de maestría, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Zabludovsky, G., 1995, "Metateoría y sociología: el debate contemporáneo", *Sociedad*, no. 7, pp. 113–132.

Recibido el 3 de abril de 2017; revisado el 4 de julio de 2018; aceptado el 11 de diciembre de 2018.

¿Es necesariamente verdadero que, si un enunciado geométrico es verdadero, es necesariamente verdadero?

[Is It Necessarily True that if a Geometric Statement Is True, It Is Necessarily True?]

EMILIO MÉNDEZ PINTO
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey
Escuela de Gobierno y Transformación Pública
emilio.mendez.pinto@gmail.com

Resumen: En este ensayo respondo negativamente a la pregunta del título al sostener que el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" es contingentemente verdadero. Para ello, intento refutar la tesis de Ramsey de que las verdades geométricas son necesariamente verdades necesarias (Ramsey 2013, p. 13), así como la tesis de Kripke de que no puede haber proposiciones matemáticas contingentemente verdaderas (Kripke 2005, p. 156). Además, mediante la concepción fregeana sobre lo *a priori* y lo *a posteriori* (Frege 1980, p. 5), sostengo que hay verdades geométricas que *pueden* ser *a priori* sin tener que serlo.
Palabras clave: verdad matemática, verdades geométricas, verdades geométricas contingentes, verdades geométricas contingentes *a priori*, verdades geométricas necesarias *a posteriori*

Abstract: In this essay I respond negatively to the question of the title by arguing that the statement "The sum of the internal angles of a triangle is equal to 180°" is contingently true. For this, I try to refute Ramsey's thesis that geometric truths are necessarily necessary truths (Ramsey 2013, p. 13), as well as Kripke's thesis that there can be no contingently true mathematical propositions (Kripke 2005, p. 156). In addition, by appealing to the Fregean conception of the *a priori* and the *a posteriori* (Frege 1980, p. 5), I argue that there are geometric truths that *can be a priori* without having to be *a priori*.
Key words: mathematical truth, geometric truths, contingent geometric truths, *a priori* contingent geometric truths, *a posteriori* necessary geometric truths

En este ensayo sostengo que el enunciado geométrico euclidiano "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" es 1) contingentemente verdadero y 2) puede ser *a priori*.[1] Para mostrar la va-

[1] Si el enunciado *tuviese* que ser *a priori*, entonces *ipso facto* sería necesariamente verdadero según la doctrina kantiana. Sin embargo, como intentaré mostrar más adelante, el enunciado *no tiene* que ser *a priori*. Aún más: incluso si el enunciado fuese *a priori* según los cánones kantianos, ello *no implica* su necesidad.

Diánoia, vol. 64, no. 82 (mayo–octubre de 2019): pp. 61–84 ● ISSN: 0185-2450
DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1635

lidez de 1), es pertinente refutar la pretendida validez universal de la afirmación de Ramsey 2013 (p. 13) de que, ya que la geometría consiste en tautologías y ya que las tautologías son verdades necesarias, las verdades geométricas son necesariamente verdades necesarias,[2] así como refutar la pretendida validez universal de la afirmación de Kripke 2005 (p. 156) de que "el carácter peculiar de las proposiciones matemáticas es tal que uno sabe (*a priori*) que no pueden ser contingentemente verdaderas".

A fin de mostrar la validez de 2), es pertinente dar cuenta de una concepción convincente de lo *a priori* y lo *a posteriori* que nos permita no sólo sostener que el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" puede ser *a priori*, sino también que no tiene que serlo. Creo que la concepción fregeana de lo *a priori* y lo *a posteriori*, a diferencia de la concepción kantiana sobre los mismos términos, es una concepción convincente en este sentido. (Dicho sea de paso, también lo sería la concepción kripkeana, porque de acuerdo con ella también es cierto que una verdad puede ser *a priori* sin tener que serlo, si no fuese por el hecho de que, para Kripke, una proposición matemática verdadera no puede ser contingentemente verdadera, condición que contradice a 1).)

En realidad, si entendemos que decir "un enunciado geométrico euclidiano puede ser *a priori*, aunque no tenga que serlo" es algo muy cercano a decir "un enunciado geométrico euclidiano bien puede ser *a priori*, pero igualmente bien puede ser *a posteriori*", entonces nuestro trabajo en este aspecto ya está virtualmente hecho sin ninguna necesidad de investigación filosófica adicional. En efecto, ésa es la postura epistemológica que, *incluso con más fuerza* (sosteniendo que nuestro enunciado geométrico euclidiano *es a posteriori*), sostuvieron Gauss con respecto al carácter epistemológico del enunciado euclidiano relativo a la suma de los ángulos internos de un triángulo y Riemann con respecto al carácter epistemológico de los enunciados euclidianos en general. Sin embargo, incluso así, como consuelo nos queda el "resquicio filosófico" de intentar determinar ya no por qué el enunciado "La suma de los

[2] Esta afirmación de Ramsey se sustenta 1) en la idea de que, en la geometría, se considera que términos como "punto" y "línea" significan cualesquiera cosas que satisfagan ciertos axiomas, de tal modo que los únicos términos constantes en ella son funciones de verdad como "o" y "algún", y 2) en la idea de que las nociones geométricas se identifican con nociones algebraicas mediante las correlaciones de la geometría analítica. La idea 1) se funda en el programa formalista de Hilbert, mientras que la idea 2) lo hace en el programa logicista de Russell y Whitehead.

ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" tiene o no tiene que ser *a priori*, sino por qué puede o no serlo.[3]

Dos problemas que resultan de considerar los términos "tautología" y "verdad necesaria" sinónimos intercambiables

La tesis de Ramsey de que las verdades geométricas son necesariamente verdades necesarias descansa en la premisa de que la geometría consiste en tautologías y en la premisa (putativa, para sus propósitos)[4] de que las tautologías son verdades necesarias. Pongamos nuestra atención en la premisa putativa y preguntémonos: ¿es el caso que, para Ramsey, si bien las tautologías son necesariamente verdades necesarias, las verdades necesarias no son necesariamente tautologías? La respuesta a esta pregunta es un rotundo *no* porque, en lo que llamaremos la "teoría modal de Ramsey", las tautologías *equivalen* a verdades necesarias, del mismo modo que las contradicciones *equivalen* a verdades imposibles. Esto significa, para la misma teoría, tres cosas más. En primer lugar, que una proposición tautológica concuerda con todas las posibilidades de verdad, mientras que una proposición contradictoria no concuerda con ninguna posibilidad de verdad.[5] En segundo lugar, que ni las proposiciones tautológicas ni las contradictorias son proposiciones *genuinas*, porque no dicen nada sobre los hechos del mundo. En tercer lugar, que la negación de una tautología implica una contradicción, y viceversa, independientemente de su grado de complejidad.

Así pues, si se considera un solo argumento, la tabla de verdad de "$p \vee \neg p$" es:

p	
V	V
F	V

[3] Lo que (directa o indirectamente) mostraron las investigaciones de Gauss y de Riemann sobre la estructura geométrica del espacio es que el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" no *tiene* que ser *a priori*, pero no que no *pueda* ser *a priori*.

[4] No obstante que una conclusión puede seguir siendo verdadera aunque no se siga de su premisa putativa, éste no parece ser el caso para la tesis de Ramsey.

[5] En la filosofía matemática de Ramsey, las tautologías y las contradicciones son respectivamente asimilables a las proposiciones verdaderas y a las proposiciones falsas, porque tanto las tautologías como las contradicciones son proposiciones ordinarias en cuanto que pueden considerarse argumentos para funciones de verdad.

La tabla de verdad de "$p \wedge \neg p$" es:

p	
V	F
F	F

Según lo anterior, la proposición "$p \vee \neg p$" es tautológica (= concuerda con todas las posibilidades de verdad) porque es verdadera independientemente de la afirmación *o* de la negación de *p*, mientras que la proposición "$p \wedge \neg p$" es contradictoria (= no concuerda con ninguna posibilidad de verdad) porque es falsa independientemente de la afirmación *o* de la negación de *p*. Tanto $p \vee \neg p$ como $p \wedge \neg p$ son proposiciones *no genuinas* (*degeneradas*, como las llama Ramsey) porque no sabemos nada sobre el mundo si lo único que sabemos es, o bien que *llueve o no llueve* (Wittgenstein 2009, p. 84), o bien que *ni llueve ni no llueve*.

Estas tesis ramseyanas nos comprometen, en mi opinión, con dos posturas filosóficas. En primer lugar, con la postura según la cual no hay, *y no puede haber*, proposiciones matemáticas *sintéticas*, esto es, proposiciones matemáticas que nos den información sobre el mundo (esto se sigue del logicismo de Ramsey, según el cual todas las proposiciones matemáticas verdaderas son meras tautologías y todas las proposiciones matemáticas falsas son meras contradicciones). En segundo lugar, nos compromete con la postura según la cual no hay, *y no puede haber*, proposiciones *a posteriori* necesariamente verdaderas (esto se sigue de la intercambiabilidad sinonímica entre "tautología" y "proposición necesariamente verdadera", así como entre "contradicción" y "proposición imposiblemente verdadera").

Dos objeciones al primer compromiso

Llamemos *compromiso analítico* o *sintáctico-lógico* al compromiso con la postura filosófica según la cual no hay, *y no puede haber*, proposiciones matemáticas *sintéticas*. Este compromiso puede resumirse como sigue: ante la proposición "$a = b$", si *a* y *b* son nombres de la misma cosa, entonces "$a = b$" es una tautología porque, en términos wittgensteinianos, decir que algo es idéntico a sí mismo es no decir absolutamente nada (Wittgenstein 2009, p. 106), mientras que, en términos ramseyanos, "$a = b$" no dice nada *genuinamente* si *a* y *b* denotan lo mismo.[6] Según la

[6] Este problema de identidad lo resuelve la teoría internista del significado (Frege-Russell) sosteniendo que, por ejemplo, si un nombre propio y una descripción definida asociada con ese nombre denotan lo mismo, saber que el único objeto

filosofía matemática de Ramsey, si $a = 2 + 2$ y $b = 4$, a y b son *símbolos equivalentes*, porque las proposiciones "Tengo $2 + 2$ x" y "Tengo 4 x" son la misma proposición en cuanto que son la misma función de verdad de proposiciones atómicas (*i.e.*, afirman el mismo hecho). En cambio, si en la proposición "$a = b$" a y b son nombres de cosas distintas, "$a = b$" es una contradicción porque, en términos wittgensteinianos, es un absurdo decir que *dos* cosas son mutuamente idénticas (Wittgenstein 2009, p. 106), mientras que, en términos ramseyanos, "$a = b$" no dice nada *genuinamente* si a y b denotan cosas distintas. Para el caso matemático, donde ahora, por ejemplo, $a = 2 + 3$ y $b = 4$, a y b no son símbolos equivalentes porque las proposiciones "Tengo $2 + 3$ x" y "Tengo 4 x" no son la misma proposición en cuanto que no son la misma función de verdad de proposiciones atómicas (*i.e.*, no afirman el mismo hecho).

Según este compromiso filosófico, toda proposición matemática verdadera es una proposición tautológica, mientras que toda proposición matemática falsa es una mera contradicción. Ahora bien, ¿qué tan cierto es esto? Dejemos de lado las proposiciones de las matemáticas aplicadas (proposiciones cuya verdad, siguiendo a Russell 2010, pp. 108–114, depende de algo más que de la *forma de la proposición*), así como las proposiciones *falsas* de las matemáticas puras (proposiciones que, siguiendo a Rayo 2015, p. 84,[7] tienen condiciones de verdad imposibles), y pongamos nuestra atención en las proposiciones verdaderas de las matemáticas puras.

Considerar a detalle la célebre "contradicción irresoluble" de Poincaré 2001 (p. 9)[8] sobre la mismísima posibilidad de las matemáticas,

que posee el atributo de tener dicho nombre propio es idéntico al único objeto que posee el atributo de tener dicha descripción definida no es un conocimiento trivial. En cambio, para la teoría externista del significado (Kripke-el Putnam del realismo externo) dicho conocimiento sí puede llegar a ser trivial al momento de identificar el referente de un nombre propio.

[7] Esta afirmación, junto con la de que las verdades de las matemáticas puras tienen condiciones de verdad triviales, constituyen la tesis de lo que Rayo llama *trivialismo matemático*. Esta última tesis, junto con la de que existen objetos matemáticos (que Rayo llama la tesis del *platonismo matemático*), constituyen el *trivialismo platónico* de Rayo.

[8] Es sabido que Poincaré era un kantiano con respecto a la naturaleza de las proposiciones aritméticas (aunque no con respecto a la naturaleza de las proposiciones geométricas). Para Poincaré, su "contradicción irresoluble" no fue más que una especie de pregunta retórica, una pregunta cuya respuesta ya conocía: cuando menos algunas proposiciones aritméticas representan intuiciones sintéticas *a priori*

así como lo que de ella puede seguirse, nos permite poner en seria duda la tesis ramseyana de que las proposiciones verdaderas de las matemáticas puras son meras tautologías. La "contradicción irresoluble" de Poincaré se sustenta en dos supuestos *prima facie* difícilmente controvertibles relativos a la naturaleza de las matemáticas (puras) y de sus proposiciones, a saber, que 1) las matemáticas son una ciencia deductiva sólo en apariencia (habida cuenta de la importancia fundamental de la inducción matemática en el razonamiento matemático)[9] y que 2) las proposiciones matemáticas pueden derivarse en orden mediante las reglas de la lógica formal.[10] Ahora bien, si 1) es verdad, ¿cómo es que las matemáticas pueden alcanzar un "rigor perfecto" que no es desafiado por nadie? Por otra parte, si 2) es verdad, ¿cómo es que las matemáticas no se reducen a una "gigantesca tautología", a una forma indirecta de decir que $A = A$? Ésta es la "contradicción irresoluble" de Poincaré con respecto a la mismísima posibilidad de las matemáticas.

Creo que una solución verosímil a esta contradicción pasa, *cuando menos*, por compatibilizar el hecho de que las matemáticas (puras) poseen un "rigor perfecto" indesafiable con el hecho de que las matemáticas (puras) no son una gigantesca tautología. Esta solución no es

y, por lo tanto, no hay una "contradicción irresoluble", tal como ésta se plantea en la posibilidad de las matemáticas.

[9] Y habida cuenta de la importancia fundamental que para Poincaré (y otros matemáticos como Dedekind, Frege, Russell y Zermelo) tiene la inducción matemática en el razonamiento matemático. Para una defensa formal de la inducción matemática, véase Boolos 1999, pp. 370–375, donde el autor afirma que la inducción matemática se sostiene porque la estructura que consiste en los números naturales bajo la relación de *menor que* se inserta en una estructura mayor que contiene otros objetos además de los números y que está dotada de otras relaciones además de la de *menor que*. Para una defensa de la inducción matemática como prueba de (algunas) proposiciones matemáticas, véase Wittgenstein 2007, pp. 779–781, donde el filósofo vienés afirma que una prueba por inducción matemática de una proposición (algebraica, por ejemplo) es una comprobación de su estructura, aunque no de su generalidad. Así, por inducción matemática puede probarse que "$ab = ba$" porque puede calcularse un ejemplo de ese tipo.

[10] Este segundo supuesto involucra problemas metamatemáticos relativos a la decidibilidad, la completitud y la consistencia, cuya consideración estaba apenas en ciernes durante la época en que Poincaré expuso su "contradicción irresoluble", no obstante que en sus escritos de filosofía de las matemáticas Poincaré ya advertía, desde una postura kantiana, del posible fracaso del programa logicista (en ese momento ya puesto en marcha por Peano, Burali-Forti, Couturat, Russell y Whitehead) y del programa formalista de Hilbert para dar cuenta de los fundamentos de las matemáticas. Para los problemas relativos a la completitud y la consistencia, véase Gödel 1977, pp. 595–596. Para el problema relativo a la decidibilidad, véanse Tarski 2014a, Church 1936 y Turing 1937.

fácil, porque parecería que las proposiciones no sujetas a ningún tipo de desafío son los silogismos y las relaciones de identidad. Pero los silogismos son meras tautologías en al menos un sentido del término "tautología": no nos dan información sobre el mundo, mientras que las relaciones de identidad son meras tautologías en al menos un sentido (el sentido de Ramsey) del término "tautología": concuerdan con todas las posibilidades de verdad.[11] Por otro lado, si las matemáticas no poseyeran un "rigor perfecto", entonces el que no se reduzcan a una "gigantesca tautología" no supondría ningún misterio; si, en cambio, las matemáticas se redujeran a una "gigantesca tautología", entonces el que posean un "rigor perfecto" no supondría ningún misterio.

Sin embargo, si conseguimos compatibilizar el hecho de que las matemáticas (puras) poseen un "rigor perfecto" indesafiable con el hecho de que las matemáticas (puras) no son una gigantesca tautología,[12] no sólo habremos mostrado que existen proposiciones matemáticas sintéticas que, no obstante, son perfectamente rigurosas, esto es, habremos mostrado que existen proposiciones matemáticas que nos dan informa-

[11] Según Ramsey: "la lógica se resuelve en tautologías, las matemáticas en identidades, la filosofía en definiciones; todo trivial, pero todo forma parte del trabajo vital de aclarar y organizar nuestro pensamiento" (Ramsey 2013, p. 264; a menos que se indique lo contrario, las traducciones de las citas son mías). Por otra parte, la suposición de que las relaciones de identidad concuerdan con todas las posibilidades de verdad es controvertible desde el punto de vista quineano (Harman 1983, p. 11), porque incluso la propiedad (si acaso es una propiedad) de cada cosa de ser idéntica a sí misma puede ser una propiedad de las cosas de *nuestro* mundo. En cambio, dicha suposición no es controvertible (es más, *es verdadera*) desde el punto de vista kripkeano (Kripke 1978, pp. 6–8), porque no puede ser el caso de que, por la ley de sustitutividad de los idénticos, si una cosa (objeto) x es idéntica a una cosa (objeto) y, x tenga una propiedad F y y no tenga dicha propiedad F.

[12] Es decir, encontrar proposiciones matemáticas *no tautológicas* que al mismo tiempo posean un rigor perfecto, un rigor, si se quiere, virtualmente imposible de desafiar tanto en sus métodos como en sus resultados. Aunque es claro que la rigurosidad científica depende de sus métodos, y no de sus resultados, también es claro que, para el caso de las matemáticas, la rigurosidad de sus diversos métodos no es, y nunca ha sido (y probablemente nunca será), homogénea. De esto da cuenta la propia historia de las matemáticas. Piénsese en el pobre desarrollo del concepto de número en la época de Euclides en comparación con el riquísimo avance que tuvo con Frege y Peano, o en la irrelevancia que tuvo el método axiomático euclidiano para el desarrollo del cálculo infinitesimal en los siglos XVII y XVIII y en la relevancia que posteriormente tuvo en las obras de Dedekind y de Cantor. Los intentos *à la* Bourbaki (Bourbaki 1950) de una formalización de las matemáticas según el método axiomático tienen justamente la intención de dejar de hablar de *matemáticas* y de comenzar a hablar de *una sola ciencia matemática* coherente en sus métodos y en sus propósitos.

ción y que, no obstante, son virtualmente inmunes al desafío, sino también que *es incierto que todas las proposiciones matemáticas verdaderas sean proposiciones tautológicas*.

Para esto, digamos que un teorema matemático T es analítico[13] si y sólo si de T se deduce una serie de teoremas U, V, W,... tales que $T = U$, $T = V$, $T = W$,... y tales que $U = V$, $U = W$, $V = W$,... y la verdad de T resulta de los significados de las palabras empleadas al establecerlo. Si no se cumple que $U = V$, $U = W$, $V = W$,..., entonces T no es un teorema analítico, incluso si se cumple que de T se deduzca una serie de teoremas U, V, W,... que repiten a T (o parte de T) en otros términos y que la verdad de T resulta de los significados de las palabras empleadas al establecerlo.

¿Es concebible algún caso en el que se cumpla que $T = U$, $T = V$, $T = W$,..., pero no que $U = V$, $U = W$, $V = W$,...? Respondo afirmativamente a esta pregunta: el teorema con infinitas proposiciones[14] $T = 1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + n^2 = \frac{1}{6}n(n+1)(2n+1)$ es tal que, si tanto

$$U = 1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + 5^2 = \frac{1}{6}5(5+1)(2 \times 5 + 1)$$

como

$$V = 1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + 6^2 = \frac{1}{6}6(6+1)(2 \times 6 + 1)$$

como... etc.,

"repiten a T en otros términos", entonces tales deducciones cumplen la condición de que $T = U$, $T = V$, $T = W$,..., pero no la condición de que $U = V$, $U = W$, $V = W$,..., ya que (para estas dos instancias) $U = 55$, $V = 91$.

El teorema T es, entonces, una proposición matemática sintética perfectamente rigurosa: por un lado, desde T son aritméticamente (¿lógicamente?) deducibles tanto U como V como..., etc., y, por otro lado, las infinitas proposiciones del teorema $T = 1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + n^2 =$

[13] Éste es el criterio que expuso Russell 1999, pp. 113–127 (omitiendo la condición de que $U = V$, $U = W$, $V = W \ldots$), a fin de dar cuenta del carácter analítico de los teoremas matemáticos. Al final de este trabajo Russell sostuvo que, si las proposiciones de la matemática y la lógica son afirmaciones sobre el uso correcto de cierto número pequeño de palabras, ello puede considerarse un "epitafio a Pitágoras". Esto puede ser así, aunque no creo que de lo expuesto por Russell se siga un "epitafio a Kant".

[14] El concepto de "infinitas proposiciones" se debe, hasta donde sé, a Hilbert 1977.

$\frac{1}{6}n(n+1)(2n+1)$ no están, según la terminología kantiana, *pensadas ya* en el pensamiento de nuestro teorema T.[15]

Todo esto quizá sería convincente para aquellos filósofos que acepten tanto la doctrina kantiana como la quineana con respecto a lo analítico y lo sintético (aunque los quineanos seguramente rechazarían, de tajo, que *realmente exista* tal distinción). Pero aquellos filósofos que otorgan, como Putnam 1983 (pp. 5–19), un *sentido* (semántico) débil a la distinción entre lo analítico y lo sintético, así como aquellos filósofos que otorgan, como Carnap 1998 (pp. 23–37), un *sentido* (lógico) fuerte a dicha distinción, aún tendrían que vérselas con lo siguiente: ¿quién aceptaría, si no fuera una especie de demonio matemático laplaciano o de dios matemático agustiniano,[16] que el *resultado numérico* de

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + 100^2 = \frac{1}{6}100(100+1)(2 \times 100 + 1)$$

se encuentra *ya pensado* en el pensamiento de

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + n^2 = \frac{1}{6}n(n+1)(2n+1)?$$

Para este caso de un enunciado aritmético con infinitas proposiciones, el proceso de transformación tautológica, según el cual podemos cambiar la forma de la expresión sin alterar su significado, parece ser inútil: ¿quién osaría decir que

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + n^2 = \frac{1}{6}n(n+1)(2n+1)(n = 100)$$

es intercambiable sinonímicamente con

[15] En mi opinión, si se pretende "demostrar" el carácter sintético de los enunciados aritméticos, un enunciado aritmético con infinitas proposiciones se presta mucho más fácilmente para esta tarea que un enunciado aritmético con finitas proposiciones, como el célebre ejemplo de Kant de que "7 + 5 = 12", porque es muy controvertible la tesis de que "7 + 5 = 12" es una proposición sintética porque el concepto de "12" no se encuentra *ya pensado* al momento de pensar la unión de 7 y 5 (en especial si se piensan los números pequeños en términos de conjuntos, lo que no es una práctica psicológica extraña). Además, el ejemplo de Kant, *así como cualquier ejemplo que involucre un enunciado aritmético con finitas proposiciones*, está sujeto a la objeción de que "12" es sinónimo de "7 + 5" porque, mediante un proceso de transformación tautológica, podemos cambiar la forma de la expresión sin alterar su significado.

[16] Aunque se ha dicho (Hahn 1965) que un ser con un intelecto infinitamente poderoso no tendría interés ni en la lógica ni en las matemáticas.

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + n^2 = \frac{1}{6}n(n + 1)(2n + 1)(n = 200)?$$

Una segunda objeción a lo que aquí he llamado "compromiso analítico o sintáctico-lógico", *i.e.*, el compromiso con la postura filosófica según la cual no hay, *y no puede haber*, proposiciones matemáticas *sintéticas*, tiene que ver con una de las dos preocupaciones que, según Benacerraf 1998, han motivado algunas consideraciones sobre la naturaleza de la *verdad matemática*, a saber, la preocupación de que la exposición de la verdad matemática engrane con una epistemología razonable.

Esta preocupación señalada por Benacerraf se refiere, aunque quizá no exclusivamente, a las exposiciones analíticas o sintáctico-lógicas de las matemáticas: éstas no consiguen conectar las condiciones de verdad de las proposiciones matemáticas con un análisis de cómo estas condiciones de verdad asignadas son *realmente* condiciones de su verdad.[17] Y no consiguen hacer esto porque "identifican" el *significado* con el *sentido* (en el sentido fregeano del término "sentido"). Éste es el caso, por ejemplo, de la tesis de Hempel con respecto a la naturaleza de la verdad matemática. Según Hempel, la proposición aritmética elemental de que $3 + 2 = 5$ es verdadera por razones similares por las que la afirmación de que ningún sexagenario tiene 45 años es verdadera: ambas son verdaderas simplemente "en virtud de definiciones o de estipulaciones similares que determinan el significado de los términos clave involucrados" (Hempel 1998, p. 379). Esto significa que su validación no requiere evidencia empírica o, de manera equivalente, que su verdad depende solamente de un análisis del significado atribuido a los términos que tienen lugar en la proposición de que $3 + 2 = 5$ y en la afirmación de que ningún sexagenario tiene 45 años. Ya que esta proposición y esta afirmación son enunciados analíticos, no transmiten información fáctica, y entonces pueden validarse sin recurrir a la evidencia empírica. (Existen serias dudas sobre todo esto. Primero, porque no hay evidencia suficiente a favor de la suposición de que haya un estrecha relación entre nuestra lógica y nuestro lenguaje natural

[17] Para el trivialismo platónico de Rayo, el dilema de Benacerraf, que consiste en sostener que lo que parece *necesario* para la verdad matemática hace *imposible* el conocimiento matemático (Hart 1991, p. 103), es un dilema falso. El dilema de Benacerraf puede también disolverse mediante lo que Stalnaker 2003, p. 43, llama "platonismo liberal", según el cual (en concordancia con las tesis de D.K. Lewis a este respecto) el platonismo sobre objetos matemáticos no implica que el conocimiento de tales objetos requiera la interacción causal con ellos.

(Williamson 2016, pp. 73–182).[18] Segundo, porque no hay evidencia suficiente a favor de la suposición de que entre nuestra lógica y nuestro conocimiento empírico exista una diferencia epistemológica suficientemente relevante.)[19]

Pero ahora surge la cuestión: si según la postura de Hempel (u otras relevantemente similares) el significado de una proposición matemática tiene una íntima relación con su sentido, ¿qué relación tiene su sentido, su *significatividad*, con su *verdad*? Según Benacerraf, una relación cercana pero no íntima. (Yo digo que de la significatividad de una proposición p se sigue que p es verdadera *o* falsa, mientras que de la insignificatividad de p se sigue que p no es verdadera *ni* falsa.)

De esto da cuenta el hecho de que existen proposiciones matemáticas *significativas* que, no obstante, son falsas. Dos ejemplos de esto son la proposición "$1 + 1 = 1$", que es una proposición significativa porque, a pesar de su falsedad, comprendemos perfectamente qué quiere decirse con ella (a diferencia de proposiciones como "$1+ \rightarrow = 1$" o "$+ + 1 = \rightarrow$", que son claramente insignificativas),[20] así como la proposición "para cualesquiera números x y y, $x > y+1$" que, no obstante ser falsa si, por ejemplo, $x = 3$, $y = 4$, es significativa en cuanto que, una vez más, comprendemos perfectamente qué quiere decirse con ella.[21] También puede haber oraciones que entendemos pero que no tienen ningún sentido, como "El número de páginas de este ensayo es el mismo que una solución de la ecuación $x^3 + 2x - 3 = 0$".[22]

Más aún, la suposición (que he hecho aquí) de que una proposición significativa es verdadera *o* falsa no es trivial para la *lógica* de la lógica matemática en cuanto que, en ella, se da por sentado que una

[18] Para Davidson 1967 tampoco existe una conexión especial entre cómo funciona nuestro lenguaje y cómo funciona nuestro conocimiento.

[19] Recuérdese la máxima de Goodman 2004 (p. 100) que surge de lo que Rawls llamaría "equilibrio reflexivo": "Una regla se enmienda si da lugar a una inferencia que somos reacios a aceptar; una inferencia se rechaza si viola una regla que somos reacios a enmendar." Según la entiendo, la primera parte de la proposición 6.13 del *Tractatus* tiene el sentido señalado: "La lógica no es una teoría sino un retrato [*Bild*] especular del mundo." Davidson 1995 (pp. 285–287) replicó la tesis de Goodman de que los casos positivos de una hipótesis son enunciados que se derivan de la hipótesis por ejemplificación. Según Soames 2010 (pp. 56–57), Goodman no pudo resolver el problema de cómo entender un condicional contrafáctico porque no contaba con la maquinaria de la teoría de los (posibles) estados del mundo.

[20] Estos ejemplos son de von Neumann 1998, p. 63.

[21] Este ejemplo es de Tarski 2014b, p. 8.

[22] Este ejemplo, apenas modificado para nuestros propósitos, es de Wittgenstein 2003, p. 337.

oración tiene significado si es verdadera *o* falsa: si una proposición *P* expresa *algo* sobre un objeto *x* (entonces denotamos a dicha proposición con $P(x)$), puede suceder que $P(x)$ tenga significado para todos los valores de *x* dentro del dominio *z*. Entonces, si *x* puede tomar valores arbitrarios en *z*, $P(x)$ será una función proposicional (Skolem 1977, pp. 512–524).[23] Pero si *x* es sustituido por otro valor *y*, tendremos una proposición que será verdadera *o* falsa según las circunstancias (*i.e.*, según las circunstancias que producirán que $P(y)$ sea verdadera *o* falsa).

En este sentido, creo que, así como para las ciencias empíricas una buena advertencia metodológica es decir que "Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso" (Wittgenstein 2015, p. 28) (donde el fundamento es la evidencia de una proposición, de tal manera que las evidencias "hablan a favor de las proposiciones" y la justificación de la evidencia es la fundamentación de una proposición), para las ciencias no empíricas una buena advertencia metodológica es decir que "Si lo verdadero *o* lo falso es lo que tiene significatividad, la significatividad no es verdadera ni tampoco falsa".

Una objeción al segundo compromiso

Toca el turno de discutir la postura filosófica según la cual no hay, *y no puede haber*, proposiciones *a posteriori* necesariamente verdaderas.[24] Este compromiso filosófico parte de la distinción lockeana entre necesidad *de re* y necesidad *de dicto* (o bien, entre esencia real y esencia nominal, o entre necesidad material y necesidad formal).[25] Los defensores de la necesidad *de re* sostienen que las cosas poseen esencias individuales independientemente de la manera como son designadas *e*

[23] En la filosofía matemática de Russell, una función proposicional puede ser verdadera en todos los casos, verdadera en algunos casos o verdadera en ningún caso. Más específicamente, un valor indeterminado de una función proposicional será necesario si la función siempre es verdadera, será posible si la función es a veces verdadera y será imposible si la función nunca es verdadera.

[24] Hay otra razón, distinta a la expuesta, para sostener que no puede haber *proposiciones* necesarias y *a posteriori* ni *proposiciones* contingentes y *a priori*. Esta razón tiene que ver con los modelos semánticos modales bidimensionales, que enfatizan la divergencia entre las distinciones modales y las epistemológicas.

[25] De acuerdo con Burgess 2012 (p. 48), una de las razones por las que muchos filósofos del siglo pasado se rehusaban a reconocer la necesidad metafísica era su deseo por evitar misterios, por trazar el origen de toda necesidad en nuestros conceptos.

incluso conocidas,[26] mientras que los defensores de la necesidad *de dicto* (como lo fue el propio Locke) sostienen que las esencias no son más que ideas abstractas a las que se han anexado distintos nombres generales (o alguna formulación equivalente). La tesis ramseyana de que "tautología" y "verdad necesaria" son sinónimos intercambiables implica un compromiso filosófico con las modalidades *de dicto* porque no puede ser el caso de que, si una proposición p es *necesariamente* verdadera, $\neg p$ pueda concordar con *alguna* posibilidad de verdad.

La objeción a esta postura es la siguiente: puede ser el caso de que, si una proposición p es *necesariamente* verdadera, $\neg p$ pueda concordar con alguna posibilidad de verdad. Tomemos el clásico ejemplo de Putnam 1984 (pp. 17–23): "El agua es H_2O". Denotemos con p a esta proposición y con $\neg p$ a la proposición de que "El agua no es H_2O". Entonces es el caso de que p es necesariamente verdadera en sentido metafísico, pero contingentemente verdadera en los sentidos lógico y epistemológico. Esto porque, si el referente de *agua* es la fórmula química H_2O, y si identificamos el significado con la referencia, esto significa que una sustancia $\neq H_2O$ no es *realmente agua* (aunque se denote como "agua", aunque tenga todas las propiedades *sensitivas* del agua, etc.).[27] Pero p es una verdad lógica y epistemológicamente contingente porque $\neg p$ no es ni lógica ni epistemológicamente imposible. En forma paralela, $\neg p$ es una verdad lógica y epistemológicamente posible, pero metafísicamente imposible. Entonces p es necesariamente verdadera y, no obstante, $\neg p$ concuerda con la posibilidad de verdad lógica y con la posibilidad de verdad epistemológica.[28]

[26] Tal es la postura de Kripke, para quien existe no sólo una distinción entre "necesidad metafísica" y "necesidad lógica", sino también entre "necesidad metafísica" y "necesidad epistemológica", mientras que lo "necesario" y lo "*a priori*" no son, contrariamente a la doctrina kantiana, sinónimos intercambiables.

[27] Una crítica al supuesto (propio de las teorías externistas semánticas) de que las clases del lenguaje común y las clases científicas se alinean o pueden correlacionarse entre sí una a una (con particular atención en el caso del *agua*) se encuentra en Weisberg 2011.

[28] No es extraño sostener que, según la concepción de Frege-Russell, el significado se identifica con el sentido, mientras que, de acuerdo con la concepción de Kripke-el Putnam del realismo externo, el significado se identifica con la referencia. (Así como sostener que, según el "segundo" Wittgenstein, el significado se identifica con el uso.) A pesar de que aquí he adoptado dichas prácticas, ambas me parecen poco más que sobresimplificaciones de tales concepciones sobre el significado de "significado". Para la determinación y la transmisión de la referencia, por ejemplo, pueden resultar fundamentales las intenciones del hablante (Evans 1996, pp. 11–35), aunque esta aclaración no es del todo justa para la teoría de la referencia de

Según la "teoría modal de Ramsey", el enunciado "El agua es H_2O" tendría que ser necesariamente verdadero porque *concuerda* con todas las posibilidades de verdad: con la posibilidad de verdad metafísica, lógica y epistemológica.[29] Y, sin embargo, tal enunciado no es una tautología. En cambio, el enunciado "El agua no es H_2O" no concuerda con todas las posibilidades de verdad: concuerda con las posibilidades de verdad lógica y epistemológica, pero no con la posibilidad de verdad metafísica. Pero entonces dicho enunciado no es imposiblemente verdadero (contradictorio). Algo es metafísicamente necesario si y sólo si, cualquier cosa que fuese el caso (lógico, epistemológico, conceptual), aquello seguiría siendo el caso, mientras que algo es posible (lógica, epistemológica o conceptualmente) si y sólo si no es tal que no se daría en cualquier eventualidad (Williamson 2016, p. 214).

*¿El carácter peculiar de las proposiciones matemáticas es tal que uno sabe (*a priori*) que no pueden ser contingentemente verdaderas?*

Ahora es tiempo de intentar responder *negativamente* a esta pregunta kripkeana. Para ello es necesaria sólo una cosa: que se acepte que las proposiciones geométricas pertenecen a la clase de las proposiciones matemáticas. Aceptado esto, consideremos el estatus modal que tienen, por ejemplo, las siguientes proposiciones:

a. La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°.

Kripke (Burgess y Burgess 2011, p. 76), y tampoco es del todo justa la interpretación común y corriente que se hace del "segundo" Wittgenstein a este respecto (Putnam 2006, p. 23).

[29] Y con otras posibilidades de verdad, como la "posibilidad de verdad conceptual". De acuerdo con las concepciones wittgensteiniana y putnamiana de "concepto", esta posibilidad de verdad conceptual tiene muy poca relevancia filosófica, porque la interpretación correcta de un concepto está fijada por su correcta aplicación (*la práctica fija la interpretación*), y no por imágenes mentales, intuiciones, etc. Aunque esto no significa que las imágenes mentales o las intuiciones sean epistemológicamente irrelevantes. Pero esto no puede ponerse en palabras porque, siguiendo a Pascal, la intuición (matemática, por ejemplo) se siente, pero no se expresa. El tipo de intuición que tengo en mente (que creo que es el tipo de intuición matemática que defendía Poincaré) tiene un carácter marcadamente *psicológico*, y no *lógico-filosófico*, y por lo tanto no puede identificarse con el intuicionismo matemático de Brouwer, Heyting, Weyl, Kolmogorov, Gentzen, Kleene, Dummett, etc., que sí tiene un carácter marcadamente lógico-filosófico y, por lo tanto, sí puede expresarse. En su disertación de doctorado, Turing 2014 (pp. 6, 38 y 41) recurrió continua y explícitamente a una noción de "intuición matemática" muy psicológica, esto es, a ideas intuitivas sin ninguna identificación particular.

b. La proporción de la circunferencia de un círculo con respecto a su diámetro es igual a π.

$\neg a$. La suma de los ángulos internos de un triángulo no es igual a 180°.

$\neg b$. La proporción de la circunferencia de un círculo con respecto a su diámetro no es igual a π.

Desde el punto de vista matemático, tanto *a* como *b* son verdaderas para la geometría euclidiana, pero falsas para la geometría hiperbólica (lobachevskiana) y para la geometría elíptica (riemanniana), donde, respectivamente, la suma de los ángulos internos de un triángulo es $<180^\circ$ y $>180^\circ$, así como donde, respectivamente, la proporción de la circunferencia de un círculo con respecto a su diámetro es $>\pi$ y $<\pi$.[30]

Desde un punto de vista modal, tanto *a* como *b* son proposiciones falsas en algún posible estado del mundo (lo que hace que $\neg a$ y $\neg b$ sean proposiciones verdaderas en algún posible estado del mundo);[31] tanto *a* como *b* son proposiciones cuyo contrario es posible (lo que hace que $\neg a$ y $\neg b$ sean proposiciones cuyo contrario es contingente);[32] tanto *a* como *b* no concuerdan con alguna posibilidad de verdad (lo que hace

[30] Se dice que el kantismo de Frege con respecto a la naturaleza de los postulados geométricos le impidió ver esto (ya que Frege mismo sostuvo que Kant descubrió la verdadera esencia de la geometría al haber llamado "sintéticas *a priori*" a sus verdades). Sin embargo, si la verdad de las leyes generales de una verdad geométrica *a priori* admite una prueba (empírica), aunque no la necesite, entonces puede suceder que esta verdad deje de ser *a priori* en el sentido kantiano (porque perfectamente puede, *empíricamente*, contradecir a la intuición). Ni kantiano en cuanto a la naturaleza de los postulados geométricos (como lo fue Frege), ni en cuanto a la naturaleza de los postulados aritméticos (como lo fue Poincaré), Bolzano 1999 (p. 223) sostiene que lo relevante en una prueba *aritmética* no es el *orden* de sus términos, sino el *conjunto* de sus términos, y entonces las proposiciones aritméticas no requieren la intuición (kantiana) del tiempo en absoluto. Creo que esta postura refuerza lo que dije antes sobre la (posible) naturaleza sintética de los juicios aritméticos.

[31] Según la teoría modal de Aristóteles. La noción de "posibles estados del mundo" tiene varias ventajas sobre la noción de "mundos posibles". Señalo tres de ellas. Primero, evita la molestia de tener que lidiar con el incauto pensamiento de que no puede haber mundos imposibles en absoluto. Segundo, también evita la molestia de tener que lidiar con la cuestión de "Si todos los mundos son posibles, ¿qué significa decir que sólo algunos son accesibles?" Tercero, y relacionado con los dos puntos anteriores, recurrir a la noción de un "posible estado del mundo" nos permite considerar algo que se llama un "mundo" en un modelo lógico no como una entidad concreta (contra Lewis), sino como una forma en que el mundo podría ser (pro Stalnaker). Para todo esto, véase Soames 2010, p. 52.

[32] Según la teoría modal de Leibniz.

que $\neg a$ y $\neg b$ concuerden con alguna posibilidad de verdad).[33] De manera similar, ni $\neg a$ ni $\neg b$ implican contrafácticamente una contradicción,[34] y ni $\neg a$ ni $\neg b$ implican contrafácticamente su propia negación.[35]

Si de la manera habitual denotamos "necesariamente" con $\Box$ y "posiblemente" con $\Diamond$, no puede ser el caso que "imposiblemente a", porque entonces sería el caso que $\Box\neg a$. Tampoco puede ser el caso de que $\Box a$, porque entonces sería el caso de que $\Box\neg\neg a$. En realidad, son los casos de que "contingentemente a", que equivale a $\Diamond a \wedge \Diamond\neg a$, y de que "posiblemente no a", que equivale a $\Diamond\neg$no $a \wedge \Diamond\neg\neg$no a. Y lo mismo para el caso de b.

Así pues, parece que es cuando menos incierto que las proposiciones "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" y "La proporción de la circunferencia de un círculo con respecto a su diámetro es igual a π" (y otras proposiciones euclidianas, como las relativas al número de paralelas o a la medida de curvatura) sean proposiciones tautológicas o proposiciones que no pueden ser contingentemente verdaderas.

"La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" como una proposición que puede ser a priori

Uno de los dogmas más firmemente arraigados en las discusiones epistemológicas y metafísicas, al menos desde Leibniz, es la máxima según la cual *si algo es necesario, entonces se debe a un conocimiento* a priori. Esta máxima tiene su contraparte natural: *si algo es contingente, entonces se debe a un conocimiento* a posteriori. (En terminología leibniziana: si algo es tal que su contrario es imposible, entonces se debe a una verdad de razón, mientras que si algo es tal que su contrario es posible, entonces se debe a una verdad de hecho.) Este dogma filosófico alcanzó su máxima expresión en la filosofía pura de Kant:[36] si, según su doctrina, nuestro conocimiento está compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer

[33] Según la teoría modal de Ramsey.

[34] Según la teoría modal de Lewis 1986, pp. 418–446.

[35] Según la teoría modal de Stalnaker 1968, pp. 98–112.

[36] Aunque Kripke llamó a este dogma una "práctica común contemporánea" durante la época de Kant, es claro que su *formulación* es marcadamente kantiana, del mismo modo que lo son las formulaciones del dogma señalado por Quine con respecto a que existe una escisión fundamental entre lo analítico y lo sintético y del dogma señalado por Davidson con respecto a que existe una dicotomía entre nuestros esquemas conceptuales y el contenido empírico.

proporciona por sí misma, y si la experiencia sensible, por sí sola, no puede enseñarnos que algo *no pueda ser de otro modo*, entonces no sólo sucede que lo más que puede enseñarnos la experiencia son características o propiedades *contingentes* de las cosas, sino también que, ya que sí podemos pensar en proposiciones *necesarias*, el componente de nuestro conocimiento que nos permite hacer esto *tiene que ser* el referido a las categorías y a las intuiciones sensibles *a priori*. Este componente de nuestro conocimiento "se requiere para dar cuenta del carácter necesario y por lo tanto *a priori* de nuestro conocimiento del espacio tal como se materializa en la geometría. Dicho conocimiento no se deriva de la experiencia, y sin embargo nos dice cómo debe ser el espacio" (Stroud 1984, p. 149).

Creo que existen dos salidas del dogma según el cual *necesidad* y *aprioridad* son sinónimos intercambiables. Las llamaré, respectivamente, la *salida kripkeana* y la *salida fregeana*.

La salida kripkeana

La salida kripkeana consiste en admitir que una proposición necesaria bien puede ser *a priori*, pero rechazar que, por el hecho de ser necesaria, *tenga* que ser *a priori*. Kripke ejemplifica esta afirmación con la conjetura de Goldbach (que dice que todo número par ≥ 4 es la suma de dos números primos).[37] La verdad de esta conjetura no es cognoscible *a priori*,[38] sino sólo *a posteriori*.[39] Pero este conocimiento *a posteriori*, si

[37] Hay dos razones para creer que la conjetura de Goldbach es verdadera: la distribución aleatoria de los números primos y la evidencia numérica de los números pares hasta 10^{14}, que pueden escribirse como una suma de dos primos (Gowers 2008, p. 69).

[38] Aquí hay un argumento gramatical (¿conceptual?) a favor de Kripke: si la verdad de la conjetura de Goldbach fuese cognoscible *a priori*, no sería una conjetura, sino un teorema, es decir, "una verdad que se hace evidente mediante un proceso de *razonamiento* llamado *demostración*" (Legendre 2012, p. 12).

[39] Esto contrasta con la postura de Ayer 1981 (p. 6), para quien una cosa son las proposiciones de las matemáticas y de la lógica, y otra son las proposiciones sobre el comportamiento de las personas que se ocupan de las matemáticas o de la lógica. Así, para Ayer, las acciones de consultar una computadora o de preguntar a un matemático (estos ejemplos son de Kripke) para conocer una verdad matemática no tienen que ver con la verdad (o la falsedad) de las proposiciones matemáticas *en cuanto tales*. Más allá de esta disputa, la práctica de preguntar a una computadora ha resultado ser matemáticamente provechosa. Así se ha abordado exitosamente, por poner un ejemplo, el teorema de los cuatro colores (Courant y Robbins 1996, pp. 495–499).

llegara a mostrarnos la verdad de la conjetura, no podría, según Kripke, *no informarnos* ipso facto *que es necesaria*.

La salida fregeana

En las primeras páginas de *Los fundamentos de la aritmética*, Frege introdujo un criterio de distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* según el cual dicha distinción no tiene que ver con el *contenido* de un juicio particular, sino con la *justificación* para hacer tal juicio: para que una verdad sea *a priori*, debe ser posible derivar su prueba exclusivamente de leyes generales que no necesitan *o* no admiten ninguna prueba (disyunción inclusiva), mientras que para que una verdad sea *a posteriori* debe ser imposible construir una prueba de ella sin incluir una apelación a los hechos (Frege 1980, p. 5).[40] Así, las verdades "$8 \times 7 = 56$" y "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" son *a priori* ya que es posible derivar su prueba de leyes generales que no necesitan prueba empírica alguna, aunque ello no significa que no *admitan* prueba empírica alguna: que $8 \times 7 = 56$ puede comprobarse empíricamente si contamos cuántas pelotas hay en 7 canastas que contienen, cada una, 8 pelotas; que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180° puede comprobarse empíricamente si, siguiendo a Gauss, medimos empíricamente tales ángulos a fin de corroborar o refutar la creencia kantiana de que nuestra intuición no comete errores geométricos.

Podemos "traducir" esto como sigue: *un juicio* a priori *es un juicio cuya verdad no requiere una demostración fáctica,* mientras que *un juicio* a posteriori *es un juicio cuya verdad requiere una demostración fáctica*. Así pues, según esta concepción no interesan las condiciones psicológicas (o fisiológicas o físicas) de un juicio particular, sino la ausencia o presencia de un elemento fáctico en él. En pocas palabras: no interesa el *contenido empírico* de los juicios, sino la *justificación empírica* para hacerlos.

Considérese el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" a la luz de esta concepción fregeana. Incluso si se supone que la verdad o falsedad de este enunciado —y de los enunciados euclidianos en general— es una cuestión hipotética o de

[40] Estos criterios son plenamente concordantes con el aparente antipsicologismo de Frege. Para Russell 1996 (p. 503), su antipsicologismo nunca fue muy claro, porque Frege introdujo elementos psicológicos al describir el juicio como el reconocimiento de la verdad.

hecho, y no una cuestión necesaria o de razón,[41] sigue siendo cierto que es un enunciado *a priori* según nuestra definición, es decir, es un enunciado cuya verdad no requiere una demostración fáctica porque es perfectamente posible dar cuenta de su verdad mediante procedimientos estrictamente racionales. (No es, dirían Gauss y Riemann, un enunciado *a priori* según la definición clásica, "estándar", por así llamarle, de lo *a priori*, esto es, como independiente en un grado significativo de la experiencia sensible.) Pero del hecho de que *pueda* ser *a priori* no se sigue que *tenga* que ser *a priori*, porque uno puede demostrar *a posteriori* la verdad (o falsedad) del enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" si lleva a cabo, como en su momento se dice que hizo Gauss,[42] una investigación *empírica* sobre la estructura geométrica del espacio. Nótese que nuestra definición de lo *a priori* es compatible con la tesis kripkeana según la cual hay juicios que, a pesar de *poder* ser comprobados apriorísticamente, no *tienen* que ser comprobados apriorísticamente.[43]

La relevancia epistemológica de la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*

Para algunos filósofos, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* es epistemológicamente inútil porque resolver la cuestión de si una

[41] Como lo han sostenido no sólo Gauss y Riemann, sino también otros matemáticos, como Newton y von Helmholtz. Para Newton 2011 (p. 6), la geometría está fundada en la mecánica práctica. Para von Helmholtz (*cfr.* Weyl 2009, p. 133), la geometría euclidiana no es *a priori* a pesar de la premisa kantiana de que el espacio es "forma pura de la intuición". Una postura "cercana" a Kant fue la de Arquímedes, para quien las demostraciones mecánicas no debían buscarse "sin ninguna noción previa", tal como lo expuso en su método de los teoremas mecánicos (Heath 2002, suplemento).

[42] Según Carnap 1995 (p. 135), Gauss nunca llevó a cabo esta prueba. Esto, sea como sea, no afecta a nuestro argumento.

[43] En este punto surge el enigma de que, si la investigación empírica sobre la estructura geométrica del espacio muestra que el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" es falso en algunos casos, entonces ¿cómo es posible que, a la vez, la verdad de dicho enunciado sea comprobable racionalmente? Creo que el enigma se disuelve al considerar la distinción de Einstein entre los teoremas geométricos acerca de la realidad, que no son certeros, y los teoremas geométricos que son certeros, que no son acerca de la realidad. Y no encuentro ninguna objeción a aplicar esta distinción a un mismo enunciado geométrico. En terminología kantiana, esta distinción significa que, si los teoremas geométricos son *sintéticos*, entonces no son *a priori*; y si son *a priori*, entonces no son *sintéticos* (*cfr.* Carnap 1995, p. 183).

proposición particular es *a priori* o *a posteriori* "produce muy poco entendimiento",[44] es decir, *oscurece patrones epistémicos más profundos*, en cuanto que, por ejemplo, una proposición particular a la que se le haya designado como "*a priori*" puede contener experiencias olvidadas que, si bien no desempeñan un papel *evidencial* en la conformación de dicha proposición, sí desempeñan un papel *habilitador*.

Creo que esta sospecha sobre la significatividad epistemológica de la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* es válida para las definiciones clásicas, estándar, de lo *a priori* y lo *a posteriori*, pero no así para las definiciones no clásicas, no estándar, de lo *a priori* y lo *a posteriori*. En otras palabras, es válida para las definiciones (*à la* Kant) que ponen atención en los *contenidos empíricos* de las proposiciones, pero no para las definiciones (*à la* Frege) que ponen atención en las *justificaciones empíricas* de las proposiciones.

Para las definiciones que ponen atención en los contenidos empíricos, una proposición *a priori* es tal porque es independiente, en un grado significativo, de la experiencia sensible, mientras que una proposición *a posteriori* es tal porque es dependiente, en un grado significativo, de la experiencia sensible.

Pero, entonces, ¿cómo "determinar", con respecto a la experiencia sensible, el grado de independencia o de dependencia de una proposición particular? Desde las definiciones clásicas o estándar de lo *a priori* y lo *a posteriori*, ¿"La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" es un enunciado *a priori* o *a posteriori*? Si alguien responde que es *a priori*, entonces puede replicársele que, para el conocimiento de la verdad de dicho enunciado, la experiencia sensible ha desempeñado un papel habilitador, aunque no evidencial. Y si alguien responde que es *a posteriori*, podría replicársele que, para el conocimiento de la verdad de dicho enunciado, la experiencia sensible ha desempeñado un papel evidencial, aunque no habilitador.

Este "problema de indeterminación" no tiene lugar en la concepción fregeana de lo *a priori* y lo *a posteriori*. Si alguien responde que el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" es *a priori*, le bastará con poder mostrar que la prueba de la verdad de este enunciado es derivable de leyes generales que por sí mismas no necesitan *o* no admiten ninguna prueba. El término "*o*" de este principio es más importante de lo que aparenta: si las leyes generales no necesitan *pero sí admiten* alguna prueba, entonces la verdad del enunciado *podrá* mostrarse apriorísticamente, pero no *tendrá que* mostrarse apriorísti-

[44] Ésta es, por ejemplo, la postura de Timothy Williamson.

camente. Si, por el contrario, alguien responde que el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°" es *a posteriori*, le bastará con poder mostrar que la prueba de la verdad de este enunciado necesariamente incluye una apelación a los hechos. (Ante esta respuesta, un "apriorista fregeano" podría replicar que, si bien la prueba de la verdad de este enunciado *puede* incluir una apelación a los hechos —trazando, por ejemplo, un triángulo en una hoja y sumando sus ángulos internos—, también puede comprobarse mediante procedimientos estrictamente racionales.)

La distinción fregeana entre lo *a priori* y lo *a posteriori* no es epistemológicamente inútil porque, si el criterio para sostener que dicha distinción es epistemológicamente inútil es que oscurece algunos patrones epistémicos relevantes, la distinción fregeana no puede oscurecer patrones epistémicos relevantes sencillamente porque no pone atención en ninguno de ellos.

El hecho de que según la doctrina kantiana todos los juicios científicos sean juicios sintéticos *a priori* se debe a que Kant se ocupó del contenido de los juicios y no de la justificación para hacerlos, de la que sí se ocupó Frege. De acuerdo con la perspectiva fregeana, todos los juicios de las ciencias *naturales* son juicios sintéticos *a posteriori*.[45] Para el caso de los juicios de las matemáticas (puras) en general, la perspectiva fregeana es relevantemente similar a la perspectiva que adoptaría tiempo después el positivismo lógico: las proposiciones de la lógica y de las matemáticas no tienen el mismo estatus que las hipótesis empíricas porque su validez no se determina de la misma manera.[46]

BIBLIOGRAFÍA

Ayer, A., 1981, *Proposiciones básicas*, trad. M.M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Benacerraf, P., 1998, "Mathematical Truth", en Benacerraf y Putnam 1998, pp. 403–420.

Benacerraf, P. y H. Putnam (comps.), 1998, *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, 2a. ed., Cambridge University Press, Cambridge.

[45] Aunque, dada la distinción fregeana entre "juzgar" y "pensar", lo adecuado sería hablar de "verdades sintéticas" y no de "juicios sintéticos".

[46] No es ninguna casualidad que tanto Frege como Ayer ocuparan buena parte de su tiempo en replicar la tesis de John Stuart Mill de que, como la validez de las proposiciones de la lógica y las matemáticas se determina de la misma manera que la validez de las hipótesis empíricas, entonces éstas y aquéllas tienen el mismo estatus.

Bolzano, B., 1999, "Contributions to a Better-Grounded Presentation of Mathematics", trad. S. Russ, en W. Ewald (comp.), *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, pp. 174–224.

Boolos, G., 1999, *Logic, Logic, and Logic*, Harvard University Press, Cambridge.

Bourbaki, N., 1950, "The Architecture of Mathematics", *The American Mathematical Monthly*, vol. 57, no. 4, pp. 221–232.

Burgess, A. y J. Burgess, 2011, *Truth*, Princeton University Press, Princeton.

Burgess, J., 2012, *Philosophical Logic*, Princeton University Press, Princeton.

Carnap, R., 1995, *An Introduction to the Philosophy of Science*, Dover, Nueva York.

———, 1998, *Filosofía y sintaxis lógica*, trad. C. Molina, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Church, A., 1936, "An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory", *American Journal of Mathematics*, vol. 58, no. 2, pp. 345–363.

Courant, R. y H. Robbins, 1996, *What is Mathematics? An Elementary Approach to Ideas and Methods*, Oxford University Press, Nueva York.

Davidson, D., 1967, "Truth and Meaning", *Synthese*, vol. 17, no. 3, pp. 304–323.

———, 1995, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. O. Hansberg, J.A. Robles y M.M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, México/Barcelona.

Evans, G., 1996, *Ensayos filosóficos*, trad. A. Tomasini Bassols, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Frege, G., 1980, *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, trad. J.L. Austin, Northwestern University Press, Evanston.

Gödel, K., 1977, "Some Metamathematical Results on Completeness and Consistency", en van Heijenoort 1977, pp. 595–596.

Goodman, N., 2004, *Hecho, ficción y pronóstico*, trad. J. Rodríguez Marqueze, Síntesis, Madrid.

Gowers, T. (comp.), 2008, *The Princeton Companion to Mathematics*, Princeton University Press, Princeton.

Hahn, H., 1965, "Lógica, matemática y conocimiento de la naturaleza", en A. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, trad. L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruiz Harrel, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 153–167.

Harman, G., 1983, *Significado y existencia en la filosofía de Quine*, trad. H. Margáin y C. Orozco, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Hart, W.D., 1991, "Benacerraf's Dilemma", *Crítica*, vol. 23, no. 68, pp. 87–103.

Heath, T., 2002, *The Works of Archimedes*, Dover, Nueva York.

Hempel, C., 1998, "On the Nature of Mathematical Truth", en Benacerraf y Putnam 1998, pp. 377–393.

Hilbert, D., 1977, "On the Infinite", en van Heijenoort 1977, pp. 369–392.

Kripke, S., 1978, *Identidad y necesidad*, trad. M.M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
———, 2005, *El nombrar y la necesidad*, trad. M.M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
Legendre, A.M., 2012, *Elements of Geometry and Trigonometry*, Forgotten, Londres.
Lewis, D.K., 1986, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford.
Locke, J., 1996, *An Essay Concerning Human Understanding*, Hackett, Indianápolis.
Newton, I., 2011, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. A. Escohotado, Tecnos, Madrid.
Poincaré, H., 2001, *The Value of Science. Essential Writings of Henri Poincaré*, ed. S.J. Gould, The Modern Library, Nueva York.
Putnam, H., 1983, *Lo analítico y lo sintético*, trad. M. Gorostiza, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
———, 1984, *El significado de "significado"*, trad. J.G. Flematti Alcalde, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
———, 2006, *El pragmatismo. Un debate abierto*, trad. R. Rosaspini Reynolds, Gedisa, Barcelona.
Ramsey, F.P., 2013, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Martino Publishing, Mansfield Centre, Connecticut.
Rayo, A., 2015, *La construcción del espacio de posibilidades*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
Russell, B., 1996, *The Principles of Mathematics*, W.W. Norton, Nueva York.
———, 1999, *Análisis filosófico*, trad. F. Rodríguez Consuegra, Paidós, Barcelona.
———, 2010, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Digireads, Overland Park, Kansas.
Skolem, T., 1977, "On Mathematical Logic", en van Heijenoort 1977, pp. 508–524.
Soames, S., 2010, *Philosophy of Language*, Princeton University Press, Princeton.
Stalnaker, R., 2003, *Ways a World Might Be. Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford University Press, Oxford.
———, 1968, "A Theory of Conditionals", *American Philosophical Quarterly Monographs Series 2* (*Studies in Logical Theory*), pp. 98–112.
Stroud, B., 1984, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford.
Tarski, A., 2014a, "A General Method in Proofs of Undecidability", en A. Mostowski, R. Robinson y A. Tarski, *Undecidable Theories. Studies in Logic and the Foundation of Mathematics*, Dover, Nueva York, pp. 3–35.
———, 2014b, *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, Dover, Nueva York.
Turing, A., 1937, "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem", *Proceedings of the London Mathematical Society*, ser. 2, vol. 42, pp. 230–265.

Turing, A., 2014, *Systems of Logic Based on Ordinals*, Seeley G. Mudd Manuscript Library, Princeton.
Van Heijenoort, J. (comp.), 1977, *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Von Neumann, J., 1998, "The Formalist Foundations of Mathematics", en Benacerraf y Putnam 1998, pp. 61–65.
Weisberg, M., 2011, "El agua *no* es H_2O", en D. Baird, L. McIntyre y E. Scerri (coords.), *Filosofía de la química: síntesis de una nueva disciplina*, trad. G. Noriega, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 490–502.
Weyl, H., 2009, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press, Princeton.
Williamson, T., 2016, *La filosofía de la filosofía*, trad. M.Á. Fernández Vargas, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
Wittgenstein, L., 2003, *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
———, 2007, *Gramática filosófica*, trad. L.F. Segura, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
———, 2009, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid.
———, 2015, *Sobre la certeza*, trad. J.L. Prades y V. Raga, Gedisa, Barcelona.

Recibido el 12 de septiembre de 2017; revisado el 12 de abril de 2018 y el 9 de agosto de 2018; aceptado el 26 de diciembre de 2018.

Falsa oposición: cinco enigmas para el intérprete
[False Opposition: Five Enigmas for the Interpreter]

JOSÉ SEOANE
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República
Sistema Nacional de Investigadores-ANII
seoanejose2010@gmail.com

Resumen: *Lógica viva*, la obra filosófica más importante de Vaz Ferreira, ha merecido diversas interpretaciones y desarrollos, en particular de su capítulo dedicado a la falsa oposición. El objetivo principal de este artículo es reconocer cinco enigmas en ese capítulo que son relevantes para una interpretación y decisivos para ciertos desarrollos. Son los siguientes: ¿cómo entender, en este contexto, *oposición*? ¿Cuál es el papel que, en la caracterización del paralogismo, desempeña la *ejemplificación*? ¿Cuán relevantes son en tal labor las *dimensiones literal y no literal*? ¿En qué consiste el "mal argumento" que se considera falsa oposición? ¿Cómo *falla* y cómo *persuade* éste? Recurro a un modelo de análisis argumental (denominado M), inspirado en las ideas de Vaz Ferreira, para mostrar cómo su uso auspicia, por una parte, un tratamiento explícito de estos enigmas y, por otra, desafiado por estos, cómo su aplicación puede sugerir líneas prometedoras de interpretación y/o desarrollo.
Palabras clave: Vaz Ferreira, *Lógica viva*, paralogismos, falsa oposición, modelo M, falacias, lógica informal

Abstract: *Lógica Viva*, the most important philosophical work of Vaz Ferreira, has deserved diverse interpretations and developments. In particular, this has happened with his chapter on false opposition. The main objective of this paper is to recognize five enigmas in this chapter relevant to an interpretation and decisive for certain developments. These are the following: how should one understand *opposition* in this context? What is the role that *exemplification* plays in the characterization of fallacies? How relevant are the *literal and non-literal dimensions* to understand them? What is the "bad argument" considered a "false opposition"? In which ways does it *fail* and in which ways does it *persuade*? I also use a model of argument analysis (called M), inspired by the ideas of Vaz Ferreira, in order to show how its use supports, on one hand, an explicit treatment of these enigmas and, on the other, challenged by these, might suggest interesting lines of interpretation and/or development.
Key words: Vaz Ferreira, *Lógica viva*, paralogisms, false opposition, M model, fallacies, informal logic

I

Un texto filosófico puede interpretarse o desarrollarse. *Interpretar* un texto filosófico supone descifrar su significado, identificar sus tesis y

Diánoia, vol. 64, no. 82 (mayo–octubre de 2019): pp. 85–113 • ISSN: 0185-2450
DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1636

aislar sus argumentos. En cambio, *desarrollar* un texto filosófico consiste en seleccionar ciertas ideas fundamentales, consideradas valiosas aunque necesitadas o susceptibles de afinamiento, y formularlas mejor. El objetivo fundamental de una interpretación es lograr la máxima fidelidad al original; la aspiración principal de un desarrollo es proveer mayor precisión y fecundidad a aquellas ideas esenciales. *Lógica viva*, quizá la obra filosófica más importante de Carlos Vaz Ferreira, ha merecido diversas interpretaciones y al menos un desarrollo explícitamente defendido como tal.[1] En particular, esta afirmación se aplica a uno de sus capítulos más discutidos, a saber, el que aborda la falsa oposición. El presente artículo pretende revisar cinco enigmas que una interpretación de ese capítulo debiera resolver y, respecto de los cuales, difícilmente pueda evitar expedirse un desarrollo; asimismo, apelando a un modelo de análisis argumental (de inspiración vazferreiriano), se procurará evidenciar ciertas formas de interacción virtuosa entre interpretación y desarrollo, en este caso paralogístico concreto, y sugerir su interés más general. En particular, surge naturalmente de tal panorama el contraste entre el enfoque original de Vaz Ferreira y el tratamiento tradicional de las falacias.

La estructura del texto es, en grandes trazos, la siguiente. La sección II explora cómo entender, desde el punto de vista lógico, el concepto de *oposición* en este contexto. La sección III se plantea identificar el papel de la *ejemplificación* en el estudio del paralogismo. La sección IV se concentra en la mejor inteligencia de la *dimensión no literal* y su interacción con la dimensión literal en el análisis de la expresión paralogística. La sección V procura determinar cuál es "el mal razonamiento" o el *argumento* que constituye la falsa oposición. La sección VI aborda la cuestión de cómo se manifiesta, en este contexto, la tradicional *dualidad* de las falacias. Cada una de las secciones anteriores plantea un enigma interpretativo y ofrece alternativas. La sección VII muestra cómo el modelo M exige ciertas opciones interpretativas de los enigmas planteados y se apoya en ellas y, al verse desafiado por tales enigmas, alienta algunas líneas de desarrollo y/o interpretación posibles. La última sección se ocupa de contrastar estructuralmente el punto de vista vazferreirriano y el punto de vista tradicional en relación con el esfuerzo por comprender la falacia.

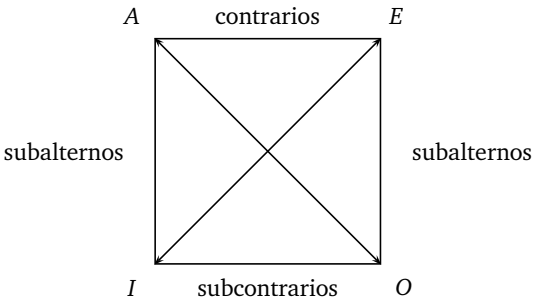
[1] Interpretaciones, por ejemplo, pueden leerse en Paladino 1962, Sasso 1980, Piacenza 2011 y Vega Reñón 2008; un desarrollo se introduce en Seoane 2003, se reelabora luego en Seaone 2008 y, en especial, en Seaone 2015. El lector puede omitir sin pérdida la consulta de estos últimos tres trabajos, no así los cuatro primeros.

II

Desempolvemos una antigua pieza lógica.[2] Las proposiciones se clasificaban desde el punto de vista tradicional, es decir, en la etapa previa a la matematización de la disciplina, en cuatro tipos:

Universal afirmativo: Todo *S* es *P*.
Universal negativo: Ningún *S* es *P*.
Particular afirmativo: Algún *S* es *P*.
Particular negativo: Algún *S* no es *P*.

Cada tipo se representaba, respectivamente, con las siguientes letras mayúsculas: *A*, *E*, *I*, *O*. Una forma tradicional de discernir ciertas relaciones lógicas entre ellos —a veces denominadas "inferencias inmediatas"— se puede mostrar con el "cuadrado de oposición",[3] el cual puede lucir así:



Los tipos conectados por las líneas diagonales son "contradictorios". ¿Cómo se caracterizan estas relaciones?

– La relación de "contrarios" supone la posibilidad de inferir de la verdad de uno la falsedad del otro (pero no permite inferencia alguna a partir de la falsedad).

– La relación de "subcontrarios" permite la inferencia de la verdad de uno a partir de la falsedad del otro (pero no permite deducción alguna a partir de la verdad).

[2] Las explicaciones que siguen pueden leerse en cualquier manual de lógica que dedique un apartado a la teoría silogística, por ejemplo, Copi 1976.

[3] La autoría de este diagrama se atribuye al filósofo bizantino del siglo XII Miguel Psello. Kneale y Kneale escriben: "La figura, que comúnmente se conoce como el cuadrado de oposición, tampoco se encuentra en el texto de Aristóteles, pero nos proporciona un buen resumen de su doctrina" (Kneale y Kneale 1972, p. 53).

– La relación de "subalternos" permite inferir, de la verdad de los universales, la verdad de los particulares (pero no habilita deducción alguna a partir de la falsedad).

– La relación de "contradicción" posibilita, a partir de la verdad de uno, inferir la falsedad del otro, y de la falsedad de uno, la verdad del otro.

En algún viejo manual de lógica, puede leerse además la siguiente clasificación: por un lado, las relaciones de subalternación (es decir, las de *A–I* y *E–O*) y, por otro, las relaciones de oposición (es decir, las tres restantes: contrarios, subcontrarios, contradictorios).[4]

En general, es muy razonable suponer que Vaz tuviera presente este elenco de relaciones en su reflexión metaargumental. Seguramente no aplica en su análisis de los paralogismos, en un sentido estricto, la clasificación anterior de las proposiciones, pero sí, en forma general, las relaciones lógicas que se estudian en el cuadrado. Como el lector quizá ya advirtió, hay aspectos sutiles involucrados. Quisiéramos centrar la atención exclusivamente en el siguiente enigma interpretativo: ¿cuál es la relación lógica que Vaz llama "oposición"?

El filósofo introduce el estudio de este paralogismo de la siguiente manera: "Una de las mayores adquisiciones del pensamiento se realizaría cuando los hombres comprendieran —no sólo comprendieran sino *sintieran*— que *una gran parte de las teorías, opiniones, observaciones, etcétera, que se tratan como opuestas, no lo son*" (*Lógica viva*, p. 39). Hasta aquí podría aceptarse tal vez la alternativa de considerar "oposición" en el sentido general referido, es decir, como si se comprendieran aquellas tres relaciones retratadas en el cuadrado de oposición: contrarios, subcontrarios, contradictorios. Pero de inmediato agrega:

> Es una de las falacias más comunes, y por la cual se gasta en pura pérdida la mayor parte del trabajo pensante de la humanidad, la que consiste en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio, en crear falsos dilemas, falsas oposiciones. Dentro de esa falacia, la muy común que consiste en tomar lo complementario por contradictorio no es más que un caso particular de ella, pero un caso prácticamente muy importante. (*Lógica viva*, p. 39)

Parece resolverse la cuestión: oposición es contradicción. De hecho, no es éste el único pasaje donde Vaz emplea "oposición" como sinónimo de

[4] Véase Morselli 1928. Este autor se refiere a las relaciones respectivas (en una versión del diagrama de arriba) con las denominaciones de "opuestos-contrarios", "opuestos-subcontrarios" y "opuestos-contradictorios".

"contradicción". He aquí un pasaje contundente: "Hay pues falsa oposición: lo no contradictorio tomado por contradictorio" (*Lógica viva*, p. 41). Y, más adelante: "En realidad, deben ser dos procedimientos complementarios y auxiliares, pero se ha tomado lo complementario por contradictorio" (*Lógica viva*, p. 43). Y una última cita: "La *contradicción* (falsa) que subconscientemente ha sentido entre otras causas o razones de felicidad y la lectura de libros ha falseado su pensamiento y lo ha hecho afirmar que la influencia de la lectura de libros es *nula*" (*Lógica viva*, p. 46).

A estas alturas parecería que se debería considerar descifrado el enigma: Vaz no toma "oposición" en un sentido amplio, sino particular; "oposición" es "contradicción". Dicho en forma esquemática: *A* es opuesto a *B* si y sólo si *A* es contradictorio a *B* (donde *A* y *B* son variables de enunciados). Sin embargo, cuando se observa el tratamiento de los diversos casos y se procura explicitar la trama inferencial más o menos velada inducida por la oposición, el filósofo insiste (con variantes menores) en una formulación que podría esquematizarse así:

Si *A* entonces no *B* y si *B* entonces no *A*.

Sin embargo, esta formulación posee cierta imprecisión en relación con lo que quiere expresar Vaz. ¿Quiere caracterizar la relación de oposición o describir algo así como, si se me permite la metáfora, dos "tránsitos" o dos "recorridos inferenciales"? Resulta evidente que no advierte o no le interesa algo que hoy cualquier estudiante de lógica proposicional podría reconocer: alcanza con establecer uno de los condicionales (pues el otro es su contraposición). Esta idea se retomará más adelante. Por ahora, baste señalar algo que sí es difícil admitir que no registrara Vaz: la relación lógica establecida por esa condición es más débil que la contradicción (es decir, es implicada por ésta). Excluye la verdad de ambos, pero no la falsedad de ambos; es, precisamente, la relación de contrarios. Veamos dos pasajes ejemplares. Cuando discute el primer caso retrata la oposición falsa de la siguiente forma:

> [S]i la unión de los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, libertad, etcétera, y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, como si hubiera oposición. (*Lógica viva*, pp. 39–40)

Cuando el filósofo analiza el segundo caso, identifica la oposición falsa así: "si fueron los primeros, no fueron los segundos; si fueron los segundos, no fueron los primeros" (*Lógica viva*, p. 40).

En tal sentido, podría pensarse que "oposición" se entiende exclusivamente en términos de contrariedad. ¿Importa a cuál de las relaciones lógicas se refiere? Hay al menos dos razones claras que respaldan una respuesta positiva. Si se quiere aislar la estructura lógica de las argumentaciones analizadas, en cuanto correlato lo más fiel posible a la realidad psicológica relevante, no resulta indiferente si se entiende que se tratan de contradictorios o contrarios. Además, los "recorridos inferenciales" admisibles varían si se opta por una u otra alternativa, afectando así la extensión del concepto "falsa oposición". ¿No es este conflicto entre lecturas alternativas apenas una posibilidad imaginada? No. Véase, por ejemplo, el modo disímil en que se representa el primer caso de falsa oposición que ofrece Vaz en *Lógica viva*, en algunos trabajos: Seoane 2003, Seoane 2015 y Piacenza 2011. En los dos primeros, la oposición se entiende como contradicción; en el tercero, los opuestos aparecen como contrarios.[5] En un análisis reciente de la perspectiva de Nelson sobre las falacias en filosofía, se evocan estos esfuerzos de Vaz Ferreira y la oposición se interpreta como contradicción.[6] Sin embargo, ¿debe optarse necesariamente por una u otra alternativa?

La clasificación del texto de Morelli de las "inferencias inmediatas" sugiere una solución muy atractiva: ¿no podría entenderse "oposición" en aquel sentido hospitalario que permite hacer referencia a las tres relaciones, es decir, a la contradicción, a la contrariedad y a la subcontrariedad? Esta alternativa posee una virtud metodológica notable: permite recoger dos "trayectos inferenciales" que lucen perfectamente

[5] En la sección IV se reproducen las dos reconstrucciones alternativas de la estrategia argumental referida; el lector ansioso puede asomarse inmediatamente a ellas. En Piacenza 2011 se llama la atención sobre este asunto en una nota al pie: "Nótese que 'contradictorio' no parece estar tomado en el sentido estricto en que se dice que dos proposiciones son contradictorias cuando es imposible que ambas sean conjuntamente verdaderas o conjuntamente falsas, sino en el más general de incompatibilidad. Los juicios contrarios, en el cuadrado aristotélico de la oposición, no son contradictorios, pues ambos pueden ser a la vez falsos, pero sí incompatibles pues no pueden ser a la vez verdaderos. Sin embargo, esto es irrelevante para el problema que estamos considerando" (Piacenza 2011, pp. 2–3).

[6] Leal, en su introducción a la obra de Nelson, señala al pasar la conexión entre ambos autores con base en el estudio de "uno de los más claros ejemplos de un error en el razonamiento" que es, en su terminología, "el dilema falso". En forma inequívoca (aunque no es explícito) interpreta la oposición vazferreiriana como contradicción; véase Leal 2016.

compatibles con el paralogismo analizado. Es decir, supuesta una falsa oposición, el pasaje de la verdad de uno de los términos a la falsedad del otro, o el tránsito desde la falsedad de uno de los términos a la verdad del otro. Como el lector advierte, en el primer caso alcanza como respaldo la contrariedad, en el segundo basta la subcontrariedad y, si "oposición" se entiende como contradicción, cualquiera de los dos "trayectos" es legítimo. Podría decirse que, según el tramo argumental en cuestión y a partir de otros indicios pertinentes, puede intentarse identificar finamente, en cada oportunidad, la relación lógica adoptada en tal contexto; en todos los casos cabría hablar de "oposición", pero podrían diferir, por decirlo en términos metafóricos, en la "acepción" lógica del término.

III

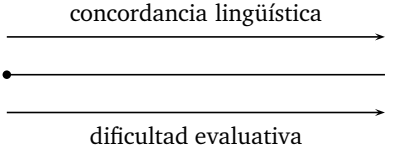
Antes de comenzar a discutir los diversos casos de falsa oposición, Vaz señala: "Empecemos por algunos ejemplos simples, a veces hasta groseros, tomados, como todos los otros, de la realidad, y que servirán para comprender la naturaleza del paralogismo" (*Lógica viva*, p. 39).

Al parecer, hay tres aspectos relevantes en este pasaje para el lector atento. El primero es la sugerencia de un *orden* en la exposición de los casos por considerar. Los ejemplos numerosos de falsa oposición que Vaz analiza se encontrarían luego ordenados de acuerdo con un criterio de complejidad creciente. Primero, se tratarán los más "simples", "groseros", luego los algo más "sutiles"... ¿Cómo entender esa progresión en términos de complejidad? En Seoane 2003 se sugirió representar la clase de argumentos pertenecientes al paralogismo en cuestión como una semirrecta:

En esa semirrecta, los puntos representarían argumentos. Vale la pena resaltar que la analogía posee sus límites: permite captar, desde el punto de vista intuitivo, la noción de continuo pero, por ejemplo, no atribuye ninguna relevancia a la cardinalidad del conjunto de puntos.[7]

[7] Los diagramas se encuentran en Seoane 2015. La explicación que sigue reproduce, esencialmente, lo que se afirma en el texto citado con una diferencia destacable: se explicita aquí que, aun en aquellos casos más "simples", tal simplicidad no se deriva de una constatación algorítmica de coincidencia con el esquema, sino de un proceso reflexivo más tal constatación.

Los argumentos se encuentran ordenados y el orden respeta estas condiciones:



La "concordancia lingüística" se refiere al grado en que la expresión lingüística de un raciocinio refleja sus rasgos o propiedades argumentalmente relevantes. Adoptada la perspectiva vazferreiriana, podría decirse: el grado de proximidad entre el *proceso psicológico* y la *expresión verbal*. En la figura anterior, la concordancia lingüística disminuye a medida que se avanza hacia la derecha. "Dificultad evaluatoria", por otra parte, alude al grado de dificultad que supondría especificar y evaluar, en cada caso, ciertas cualidades argumentales relevantes. En la figura anterior, la dificultad evaluatoria aumenta a medida que se avanza hacia la derecha. La mayor proximidad al polo de alta concordancia lingüística supone que el error es más susceptible de caracterización estructural y, en consecuencia, la evaluación argumental podría realizarse en clave más formal. En tal sentido, la tecnología lógica tradicional puede ponerse a trabajar a plenitud. El distanciamiento de este polo supone una pérdida o disminución en la capacidad del recurso estructural a la hora de caracterizar el error argumental: los recursos formales se muestran, entonces, impotentes y es necesario apelar más bien a las dimensiones semánticas y pragmáticas.

Sin embargo, aun en los ejemplos de alta proximidad al polo lingüístico, la identificación mecánica como instancia de un esquema no basta para caracterizar el paralogismo; tal coincidencia sintáctica o gramatical no basta para que se configure el caso de "manual"; es necesario ir más allá: asegurar la concordancia plena entre lo dicho y lo pensado. El asunto es la adopción acrítica de esa concordancia —tal como Vaz piensa que ocurre en la perspectiva tradicional—. Luego, en cualquier caso, la diferencia es de grado: en algunos ejemplos resulta más pertinente el recurso formal (aunque no exclusivo) y en otros resulta más pertinente el recurso semántico y/o pragmático (aunque no necesariamente excluyente). La idea de *complementariedad* que Vaz atribuye a su proyecto parece adquirir así un sentido preciso. Pero debe repararse en que, para nuestro filósofo, resulta empíricamente indiscutible que los casos más frecuentes y relevantes en la práctica argumental (entendida en su acepción más amplia) se encuentran alejados del polo

de alta concordancia lingüística. Luego, el escaso aporte práctico de la lógica tradicional se debe entender en una suerte de clave doble: porque (aun en los casos más "simples") su aplicación no puede hacerse mecánicamente y porque la mayoría de los argumentos escapan de sus redes (por la insubsanable impotencia de la caracterización puramente estructural o formal). Quizá convenga agregar que la racionalidad de la progresión de los casos estudiados implica desplazarse en la semirrecta en el sentido de ambas flechas, desde los casos más "simples" a los más "complejos".

El segundo aspecto atinente al pasaje supone un contraste en el *tipo* de ejemplos utilizados en la lógica tradicional y en la lógica viva. El filósofo subraya que estos razonamientos iniciales se extraerán, "como todos los otros" que se consideran, "de la realidad". El punto de partida de la selección no se hará de ejemplos "fabricados" para ilustrar un fenómeno argumental; no se trata de construir ejemplos pedagógicos, hechos a la medida. Contrastan pues con los ejemplos tradicionales de la teoría lógica, podría decirse, en su *génesis*. Unos deben su origen exclusivamente al objetivo didáctico del manual de lógica, otros surgen de la vida, de la práctica argumental.

El tercer aspecto quizá encierre cierta dificultad interpretativa. Más allá de la diferencia *genética*, Vaz parece atribuir a los ejemplos una diferencia *funcional* (en relación con aquellos a los cuales recurre el lógico tradicional); he aquí nuestro segundo enigma. Si se acepta la descripción de Vaz de la factura de los ejemplos de falacia del manual de lógica, ¿qué novedad cabría esperar de éstos en relación con la caracterización de la falacia? En el mejor de los casos, revelar dificultades vinculadas con la aplicación o identificación. Cuando, por ejemplo, se caracteriza la falacia de afirmación del consecuente, la suma de ejemplos cumpliría apenas ese papel. Ahora bien, ¿podría reflejar esa articulación tradicional entre esquemas y ejemplos la captación de la "naturaleza" de la falacia tal cual manifiesta Vaz? La respuesta (sospecho) debería ser negativa. Al parecer, el filósofo aspira a que los casos cumplan, en la economía expositiva, una función original, novedosa, que contraste con aquella propia de la perspectiva tradicional. Los ejemplos sirven para comprender, en el contexto de su lógica viva, la "naturaleza" del error argumental.

¿Cuál es tal papel novedoso? Podría conjeturarse que se trata de contribuir a la *especificación* de la colección argumental. Aquella dependería de manera crucial del establecimiento y la captación de una suerte de *parecido de familia* entre los componentes de la colección referida; el papel de la progresión de los estudios de casos sería, precisamente, per-

mitir tal especificación. "Experimentar" una serie de errores prácticos argumentales (seleccionados y analizados metódicamente para cumplir tal propósito) es la única vía de aprehensión de la clase argumental. Así, su presentación no posee una función meramente *didáctica*, sino, por decirlo de una forma provocativa, *metodológica*. Esta formulación podría parecer exagerada —más propia quizá de un desarrollo que de una interpretación—. En contraste, las siguientes observaciones de Vaz —que inician el "Apéndice a la primera edición. Algunos ejemplos de malos razonamientos (tomados de la realidad). Cuestiones y ejemplos utilizables para ejercicios de lógica"— quizá persuadan al lector escéptico de cierta posibilidad interpretativa: "(Los cito sin mayores explicaciones, y sin preocupación alguna de orden ni método, solo como sugestiones para una enseñanza viviente de la lógica, o como ejercitación del lector)" (*Lógica viva*, p. 216).

Los ejemplos reunidos en el apéndice se citan sin explicarlos, sin orden, sin método, mientras que los que se discuten en el capítulo correspondiente no se introducen de igual forma. Si todo el asunto, parece sugerir el filósofo, se restringiera a ofrecer una lista de ejercicios, ¿por qué tomarse el trabajo del orden, del método, de la explicación? Probablemente atribuir de inmediato a Vaz un compromiso con la construcción o definición de "clases argumentales" es excesivo como *interpretación*, aunque ese énfasis es perfectamente legítimo como herramienta de un *desarrollo* vazferreiriano. Sin embargo, una lectura que identifica una articulación diferente entre la definición y los ejemplos en la concepción de Vaz y en la lógica tradicional resulta verosímil. Esta interpretación subyace en el modelo de análisis argumental, inspirado en las ideas de Vaz, propuesto en Seoane 2003 y refinado en Seoane 2015, que adopta como desafío metodológico fundamental las estrategias de especificación de las diversas clases de paralogismos, construidas a través de cierta exposición ordenada y reflexiva de ejemplos. Aquello que caracterizaría al paralogismo y permitiría aprehender la clase en cuestión sería tal experimentación reflexiva, no meramente una definición esquemática.

IV

Vaz Ferreira presenta su primer ejemplo de esta manera:

> La unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas. (*Lógica viva*, p. 39)

Y en seguida comenta:

> He aquí un párrafo como tantos otros que se lee naturalmente todos los días, sin que nada en ellos, a primera vista, nos llame la atención; contiene sin embargo (si se lo toma literalmente), una falacia grosera: falacia de falsa oposición. (*Lógica viva*, p. 39).

No hay indicadores elocuentes que permitan identificar la falsa oposición; nada "llama la atención" a un lector no avisado. Si nos quedamos con la "primera vista", no captamos el problema. Sin embargo, el pasaje encierra una falacia. Así, para advertirla, pareciera que hay que superar la recepción espontánea del texto. Hay aún un aspecto más enigmático: el texto no produce *por sí solo* tal falacia. ¿Por qué? Porque Vaz condiciona el surgimiento de aquella: el error argumental aparece sólo si el pasaje se toma "literalmente". Luego, la expresión lingüística es ambigua: permite al menos dos lecturas (literal, no literal), y sólo la literal genera el paralogismo. Por lo tanto, la producción de la falacia no queda totalmente determinada por la semántica del texto, sino que en su constitución participa en forma decisiva el intérprete o, quizá si se expresa en términos más generales, el contexto. En un sentido muy natural, podría decirse que el objeto discursivo (el texto) no es falaz, sino que es una cierta *interpretación* del texto lo que es falaz. El predicado "ser falaz" no se aplicaría así (como en la perspectiva tradicional) al argumento, sino a la interpretación del argumento.

De inmediato dos preguntas desafían al intérprete: ¿cuál es la lectura literal? ¿Cuál es la lectura no literal? He aquí, pues, un tercer enigma por descifrar: ¿cómo interactúan, en este contexto, las dimensiones literal y no literal? Algunos teóricos de la metáfora distinguen, en la expresión metafórica, entre "foco" y "marco".[8] Más allá de matices, podría decirse que el "foco" es el componente que se usa no literalmente y el "marco" es el componente que se usa literalmente.[9] Por ejemplo, consideremos dos delicados versos de Benavides:

> Si vuelvo de tu arrimo de azucenas
> *sillas y mesas se me vuelven liras*.

[8] Véase Black 1954 y, en especial, Black 1979.

[9] Esta interpretación de Black se desarrollará en un trabajo futuro; sin embargo, no es necesario aceptarla aquí para beneficiarse de su capacidad explicativa —bastaría considerarla, por ejemplo, apenas una lectura posible de aquel autor—.

Concentrémonos en la expresión metafórica que aparece en cursivas. En dicha expresión "liras" podría considerarse el foco, y "sillas y mesas se me vuelven" el marco. Es decir, la primera se entiende de manera no literal y la segunda literalmente. ¿Existe algo equivalente al foco y al marco en la expresión argumental de Vaz? Si se explota la analogía, podría aventurarse una conjetura: tómese como marco la expresión "sino que" o, para ser más precisos, las expresiones "no. . . sino que. . .". Si esta estructura expresiva compleja no se toma en su sentido literal, se "desactiva" lógicamente, entonces la oposición (falsa) se desvanece y, en consecuencia, se elimina la lectura paralogística. En lugar de una contradicción, la expresión total podría adquirir así una interpretación *retórica* que supone un subrayado, un énfasis, una prevalencia, pero no una contradicción. Por ejemplo, algo similar a: no exclusivamente. . ., sino que también. . . Vaz agrega: "*La unión entre los pueblos no la forma la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge*. . ., etcétera. Para el que escribió, y para el que lee desprevenido, hay oposición entre estas cosas" (*Lógica viva*, p. 39).

Ésta es, evidentemente, la lectura literal. En ella, nuestro antiguo marco ya no es tal; ahora la expresión se toma literalmente, se le confiere así toda su contundencia lógica y aparece rampante la falacia. Merece anotarse que Vaz considera la aparición de la falacia en ambos actores de la comunicación: el emisor y el receptor.

¿Es siempre la lectura literal la responsable del surgimiento del error argumental? La respuesta es no. Vaz esclarece explícitamente el detalle en una nota al pie:

> Así (como se vería meditando los ejemplos del texto) a veces hay paralogismo en la expresión literal y no en el pensamiento; otras veces lo hay en el pensamiento aunque no lo haya propiamente en la expresión literal; y, más todavía, ni siquiera hay que creer que aun en una misma persona (en el autor, por ejemplo, o en un mismo lector), habrá en todos los momentos estados iguales. De aquí resultan cosas complejísimas: cambios, grados, tendencias o paralogismos, que he procurado sugerir, aunque la profundización de todo esto no es posible en el plano didáctico. (*Lógica viva*, p. 42)

Esta observación del filósofo muestra con elocuencia la relevancia de la dimensión pragmática en la identificación del paralogismo. Sólo un análisis del uso de las expresiones lingüísticas involucradas puede permitirnos discernir (con un nivel mayor o menor de certeza, según los casos) si nos encontramos ante una falacia.

Un aspecto digno de subrayar es que este énfasis hace evidente cómo se modifica, en la perspectiva vazferreiriana, la unidad de análisis del error argumental. De manera condensada, podría decirse que tal modificación se produce por profundización y por ampliación. Por una parte, se profundiza: no alcanza con el nivel puramente (para usar la expresión vazferreiriana) "discursivo"; es necesario apelar a un nivel "subdiscursivo". Algunos intérpretes han insistido en particular en este aspecto.[10] Por otra parte, tal unidad se "extiende": no basta prestar atención al texto específico, sino que hay que atender un contexto más vasto, que con frecuencia incluye un marco textual más amplio o un intercambio dialógico. Algunos intérpretes han subrayado específicamente la atención al diálogo y a la controversia.[11]

V

Vaz culmina sus comentarios al primer ejemplo de falsa oposición así:

> En realidad, la unión de las naciones es formada, o podría ser formada, por todas esas cosas juntas, en proporciones diversas: podrían entrar todos esos elementos, en proporciones variadas; podrían entrar solamente algunos de ellos; pero no hay oposición entre unos y otros. Es un mal razonamiento. (*Lógica viva*, p. 40)

El análisis del pasaje admite dividirlo en dos partes. En primer término, el filósofo transita por una ruta clásica: dado que ya se ha ocupado de la relación aparente o ilusoria (es decir, la oposición), corresponde ahora detenerse en la relación real. Como se dijo antes, se trata de la *complementariedad*. Puede darse en diversos grados. Esta gradación indica un aspecto fundamental de ella: no es susceptible de caracterización puramente lógica, es necesario, para aprehenderla, el auxilio de recursos semántico-pragmáticos. No obstante, resulta evidente que respeta una condición lógica: los supuestos contradictorios no son tales. Esta condición, ciertamente, no admite grados: o son contradictorios o no lo son. Y es claro que, si son complementarios, no son contradictorios. Pero no basta que sean no contradictorios o consistentes entre sí para ser complementarios. Hay relaciones empíricas involucradas entre los términos del ejemplo; éstas hacen que pueda considerarse relevante la conjunción de los enunciados correspondientes; no es meramente que

[10] Véase, por ejemplo, el excelente estudio Paladino 1962. Puede consultarse asimismo la reseña de Manuel Claps de tal trabajo en Claps 1963.

[11] Véase, por ejemplo, Vega Reñón 2008.

éstos sean consistentes entre sí. Determinar la complementariedad supone luego el concurso del análisis de los significados y, por supuesto, su contexto. Vaz parece hablar esencialmente de la complementariedad de los términos y, en forma derivada, de cierta forma de compatibilidad entre los enunciados correspondientes (que supone más que la mera consistencia). "La luna es un queso" y "la luna es azul" no son contradictorios, pero parece difícil pensar que Vaz considerara que "ser un queso" y "ser azul" fueran predicados complementarios, al menos en el sentido del ejemplo discutido.

En segundo lugar, Vaz culmina categóricamente este párrafo con las palabras "Es un mal razonamiento". El lector puede preguntarse legítimamente por el cuarto enigma: ¿cuál es el "razonamiento" referido?

La discusión de las ideas anteriores prepara la respuesta. Identificar el razonamiento en cuestión supone tomar partido en la interpretación de la "oposición" en obra. Si se la entiende como contradicción, la estructura del razonamiento será una; si se la entiende como contrariedad, será otra. He aquí ambas alternativas.

En Seoane 2003 y, en forma más pulida, en Seoane 2015 se la entiende como contradicción y el razonamiento se reconstruye (parcialmente) así:[12]

- La unión entre los pueblos no la forman la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones.
- O bien la unión entre los pueblos la forman la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones o bien la unión entre los pueblos la forman la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.
- Por lo tanto, la unión entre los pueblos la forman la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.

O, si se quiere formalizarlo en lógica de orden uno, puede lucir así:

1. $\sim P(s)$
2. $P(s)\ w\ Q(s)$

[12] Debe recordarse que, en la perspectiva de este ensayo, un argumento no se agota en su expresión discursiva; luego, la representación de la trama argumental no puede reducirse a esta estructura lógica. Puesto en los términos del modelo M, éste es apenas el componente formal. La caracterización requiere, además, la explicitación del componente no formal.

3. $Q(s)$

Más adelante, cuando Vaz analiza el segundo ejemplo de falsa oposición, conceptualmente nefasto como él mismo advierte, formula la oposición en términos que se podría pensar que son muy cercanos a la formulación que se ofrece en la premisa 2 de arriba: "o fueron los políticos y los hombres de Estado, o fueron los industriales y los millonarios".

En Piacenza 2011 se interpreta como contrariedad. Su reconstrucción es la siguiente:

- La unión entre los pueblos surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.
- Si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etc., y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones.
- Luego, la unión entre los pueblos no es formada hoy día por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones.

O, si se quiere formalizar en lógica de orden uno, puede lucir así:[13]

1. $Q(s)$
2. $Q(s) \rightarrow \sim P(s)$
3. $\sim P(s)$

Como puede apreciarse, la discrepancia respecto de cómo entender la oposición influye no sólo en cómo se formula la premisa crítica (es decir, 2), sino en qué se toma como premisa y qué como conclusión. Es decir, el contraste interpretativo respecto de la oposición (al desempeñar un papel esencial en la reconstrucción paralogística) puede generar un contraste interpretativo en relación con la identificación de la trama argumental. Si se piensa preferible la opción de la contradicción, puede optarse por la primera reconstrucción; si, por el contrario, se considera más sólida la opción de la contrariedad, la opción será la segunda.

[13] Las dos versiones (en lenguaje natural y en el lenguaje proposicional) aparecen en Piacenza 2011. Aquí se ofrece una versión en orden uno simplemente para facilitar la comparación.

Como es evidente, quien opta por la alternativa de la contradicción puede elegir cuál de las reconstrucciones le resulta más descriptiva del tránsito inferencial paralogístico; quien entiende que la oposición es la relación de contrariedad sólo puede escoger la última reconstrucción. ¿Hay intuiciones fuertes respecto de qué es premisa y qué conclusión en la lectura de Vaz de estos casos? La respuesta es sí. La reconstrucción de Piacenza encuentra importante evidencia textual, *i.e.*, podríamos decir que es superior *qua interpretación* a su rival. Por ejemplo, el tercer caso de falsa oposición que estudia Vaz es relativamente explícito: interpreta la expresión que sucede al "sino que" como si fuera una premisa del raciocinio. Sin embargo, la idea de adoptar una lectura como contradicción (*qua desarrollo*) parece apuntar en forma torpe a una cuestión más básica, a saber, la posibilidad de proveer un esquema capaz de permitir reconstruir, a partir de la misma falsa oposición, diversas variantes argumentales potenciales. En algunas ocasiones el texto es explícito en relación con tales opciones, en otras puede no serlo. En cualquier caso, la intuición fundamental sería que un caso de falsa oposición se identifica por la adopción de un "dilema falso" que se incardina argumentalmente en un elenco de variantes diversas (valiosas para la comprensión, aunque no comprometen la identidad del fenómeno falaz). Como se discutirá en la última sección de este trabajo, existe una forma más precisa de reconstruir esta situación.

VI

La falacia en el "tratamiento estándar" muestra una suerte de dualidad. En su clásica obra *Fallacies*, Hamblin la describe así: "Un argumento falaz, como nos explica casi todo enfoque desde Aristóteles hasta hoy, parece válido pero no lo es" (Hamblin 1970, p. 12); es decir, se trata, por una parte, de un argumento que no es válido y, por otra, de uno que simula eficientemente la validez. Es razonable pensar que Vaz entendía esta definición (en relación con la fuerza lógica del argumento) en un sentido más amplio: el argumento es incorrecto, pero parece correcto —no necesariamente debe tratarse de corrección deductiva—. Algunos autores han sido críticos de diversos aspectos en esta definición.[14] En particular, este último rasgo ha sido blanco de importantes objeciones:

[14] Un resumen rápido y preciso de los problemas detectados en esta definición tradicional pueden encontrarse en van Eemerem 2001, p. 135; la referencia se encuentra en el inicio del capítulo 6, dedicado a una breve pero valiosa historia de las falacias.

> [E]sta definición vuelve la propiedad "ser falaz" demasiado subjetiva. Considérese un argumento *A* y supóngase que es inválido (sin importar cómo se haya establecido esto). Supóngase además que a *X* (un lógico entrenado) *A* le parece inválido, mientras que a *Y* (un estudiante de la clase de lógica de *X*) *A* le parece válido. Luego, de acuerdo con este enfoque de las falacias, se seguirá que para *X* el argumento *A* no es falaz, mientras que para *Y* es falaz. (Johnson 1989, p. 412)

Vaz no responde directamente la cuestión de ¿le parece correcto a quién? Dado que el uso del argumento es el que es falaz, nuestro filósofo quizá pudiese responder que no se genera un paralogismo en el caso del profesor de lógica y se genera un paralogismo en el caso del estudiante. En general, las falacias estudiadas por Vaz, según este filósofo, suelen entramparnos a todos, en mayor o menor grado. Incluso a los autores de libros sobre falacias.[15] Quizá corresponda, entonces, preguntarse el porqué de tal éxito. En particular, el porqué de la relativa ubicuidad de la falsa oposición. Éste será el quinto enigma interpretativo.

Una estrategia para aproximarse al problema es abordar la pregunta más amplia ¿cómo entender la dualidad arriba referida? Comencemos con las falacias formales (cuya estructura es más límpida).[16] Por ejemplo, la falacia de afirmación del consecuente posee la estructura siguiente:

$$\begin{array}{l} A \to B \\ B \\ \hline A \end{array}$$

O la de negación del antecedente:

$$\begin{array}{l} A \to B \\ \sim A \\ \hline \sim B \end{array}$$

El error aparece captado, manifiestamente, por la paráfrasis lógica del texto argumental. La dimensión aparente o ilusoria no aparece evidenciada. Su explicación (como se ha sugerido) se vincula, respectivamente, con dos estructuras inferenciales válidas muy populares:[17]

[15] El propio Vaz comenta que, por ejemplo, la primera edición de su obra "Curso expositivo de psicología elemental" presenta "muchos ejemplos de falsa precisión"; véase Vaz Ferreira 2008, p. 216.

[16] Aunque existen objeciones a la distinción, se considera instructivo adoptar aquí la clasificación para los fines presentes. El lector interesado en tales objeciones puede consultar Vega Reñón 2008, p. 8.

[17] Véase, por ejemplo, Vega Reñón s.f., p. 39.

Modus ponens

$$\begin{array}{l} A \rightarrow B \\ A \\ \hline B \end{array}$$

Modus tollens

$$\begin{array}{l} A \rightarrow B \\ \sim B \\ \hline \sim A \end{array}$$

Quizá estos errores se originan en una percepción "confusa" del condicional. Es decir, puede que no se distinga en forma precisa la diferencia o especificidad de la relación caracterizada por el condicional y que se termine por adoptar la relación clave en un argumento dado (a saber, aquella que expresa, precisamente, dicho conectivo) como si se tratase de un bicondicional:

$$\begin{array}{l} A \leftrightarrow B \\ B \\ \hline A \end{array}$$

Y:

$$\begin{array}{l} A \leftrightarrow B \\ \sim A \\ \hline \sim B \end{array}$$

Tal vez el razonador atrapado por las falacias podría oscilar, en cada caso, entre las "dos" lecturas relevantes. Luego podría ensayarse la siguiente respuesta básica: las falacias argumentales citadas persuaden por una suerte de "proximidad" o "parentesco" estructural con, respectivamente, dos construcciones válidas, surgida de una intelección equivocada o ambigua de la condición crítica. Esta equivocación propicia una confusión o solapamiento de aquellas inferencias incorrectas con las que expresan, respectivamente, las correspondientes construcciones válidas.

¿Qué ocurre con las falacias informales? Tómese, por ejemplo, el caso de las *ad hominem*. Una forma de aislar su estructura es la siguiente:[18]

[18] En términos generales, al caracterizar estas falacias informales, sigo un enfoque que aparece en diversos manuales; por ejemplo, en Gensler 2016.

S posee tales y tales características y afirma *p*, luego no *p*.

O el caso de la apelación a la autoridad:

S es una autoridad en tal o cual sentido y afirma *p*, luego *p*.

De nuevo, la explicación del error se muestra de cierta forma en este plano pero, como se señaló pertinentemente, los esquemas anteriores no permiten, por sí solos, asegurar que sus instancias sean falaces. Algunos autores llegan a proponer cierta neutralidad de tales esquemas: a veces dan lugar a instancias falaces, a veces no. No obstante, se reconoce que, desde el punto de vista tradicional, el esquema bastaba para la caracterización de la falacia. Y, como se ha señalado, ésta es la disconformidad metodológica básica de Vaz con el enfoque tradicional de las falacias. Nuestro filósofo podría esgrimir que el error no se puede captar a través de una paráfrasis lógica o estructural del texto argumental en un lenguaje formal. Más aún, en un esquema verbal. En los casos en que se produce la falacia, por supuesto, de la premisa no se sigue la conclusión, pero esta constatación no se apoya en aquella estrategia metodológica tradicional. En relación con la comprensión de su poder persuasivo, quizá en cada tipo de falacia opere un mecanismo de simulación específico. Si se adopta el punto de vista contemporáneo, y se entiende que existen ciertos argumentos (como los *ad hominem*) que no son necesariamente casos de argumentos falaces, podría conjeturarse que quizá sean, precisamente, las versiones "buenas" las que se solapan con las "malas", generando el efecto persuasivo ilegítimo.[19] Esta alternativa resulta afín a Vaz.

Volvamos ahora a la falsa oposición. Veamos cómo se enfrenta, en este caso, la naturaleza dual de la falacia. ¿Cómo falla? ¿Cómo entrampa? El primer contraste importante con los casos anteriores reside en qué se coloca en el primer plano del análisis paralogístico. Empecemos por la primera pregunta. La naturaleza del error no puede captarse con una estructura formal; su especificación requiere recursos que van más allá del instrumental de la lógica. En tal sentido, se aproxima a las falacias informales. Pero Vaz es más radical: un esquema como los propuestos para tales raciocinios falaces no puede dar cuenta en forma

[19] Para una exposición de este enfoque de las falacias, donde se enfatiza la duplicidad de comportamientos de ciertos esquemas argumentales, puede consultarse Tindale 2007. Sin embargo, no se pretende atribuir la conjetura acerca del origen de la capacidad engañadora al autor citado. Los esquemas argumentales de este tipo poseen, en esta perspectiva, cierta neutralidad, de manera que pueden originar instancias correctas e instancias falaces.

adecuada de ellos. Se ha discutido mucho el asunto algunos párrafos antes. En cierto sentido, Vaz parece aproximarse así a la sensibilidad contemporánea no reduccionista. Se podría ensayar una respuesta a la segunda cuestión que aproxima el tratamiento de la falsa oposición a los casos anteriores. La persuasión se originaría en la confusión de cierta estrategia inferencial errónea con una estrategia inferencial válida, susceptible esta última de descripción lógica. Es decir, resulta de la "similitud" o el "parentesco" entre dos estrategias, sustentados en la confusión entre dos relaciones protagónicas. En los casos de las falacias formales anteriores, podría decirse que se trata de la confusión entre el condicional y el bicondicional. Y en el caso de la falsa oposición entre la oposición (o la acepción lógica preferida) y la complementariedad. Pero, ¿en qué sentido son similares esas relaciones? ¿Cómo pueden confundirse, por ejemplo, "complementariedad" y "contradicción"? Para explicarlo, Vaz recurre en algunas ocasiones a ciertos aspectos que facilitan la confusión: ciertas tendencias "psicológicas" o las ambigüedades de algunas formulaciones lingüísticas (por ejemplo: no *A* sino *B*). En una primera aproximación, podría decirse que las estructuras válidas anteriores son a las falacias formales correspondientes lo que la formalización del paralogismo de falsa oposición (por ejemplo, en su formulación en orden uno de la sección anterior) es al respectivo paralogismo. En ambos tipos de falacias, una estructura deductiva válida explica el encanto persuasivo; la diferencia radica en que en las primeras tal estructura no es la contrapartida formal del argumento y en la segunda sí lo es. Más aún, en el caso de las falacias formales la reconstrucción lógica provee una estructura inválida, mientras que en el caso de Vaz, la reconstrucción proveería... ¡una estructura válida! La opción ha desconcertado a algunos intérpretes. Sin embargo, hay dos razones que la tornan (desde mi punto de vista) perfectamente comprensible.

En primer lugar, como se expresó antes, existe una enorme diferencia entre el papel del recurso lógico *qua* representación en uno y otro caso: mientras que en las falacias formales e informales (según el punto de vista tradicional) tal herramienta representacional es autosuficiente, en Vaz es insuficiente. Por ende, para comprender el argumento, no basta esta representación. Dicho en forma breve: aquí puede colaborar, en grados diversos según el caso, en la intelección de ambas dimensiones del fenómeno paralogístico. En particular, en la comprensión de su poder seductor. En segundo lugar, desde la perspectiva tradicional, los esquemas (dependiendo de si se trata de falacias formales o informales poseerán una formulación diversa) debieran enseñar en qué anda

mal el argumento, evidenciar su realidad, retratar su aspecto oculto. En cambio, en los paralogismos que analiza Vaz la situación se invierte: el esquema inicial ilustra por qué seduce, explica la apariencia, y es el análisis informal el que revela por qué las cosas andan mal. Adviértase que este contraste de los papeles del esquema lógico entre el punto de vista tradicional y el vazferreiriano se aprecia no sólo en relación con las falacias formales, sino también con las informales; en unas y otras el esquema explícito se vincula con la razón estructural por la cual el argumento es incorrecto, en la perspectiva de *Lógica viva* nos instruye acerca de su capacidad persuasiva. Esta disimilitud encaja perfectamente con la desemejanza en relación con la representación del argumento: desde el punto de vista tradicional, la dimensión discursiva lo es todo, en la perspectiva de Vaz Ferreira, la dimensión subdiscursiva es esencial. Si quisiera describirse en grandes trazos la originalidad de su punto de vista, quizá podría decirse que en Vaz (en el contexto del análisis paralogístico) la representación lógica explica, fundamentalmente, la persuasión y sólo parcialmente el error. Un aspecto interesante es que, aun si se adoptara el punto de vista contemporáneo en relación con la insuficiencia de identificar el esquema o la estrategia argumental en cuestión para clasificar un argumento como falaz, quizá una nota distintiva de al menos algunos de los paralogismos de Vaz (por ejemplo, la falsa oposición) residiría en el hecho de que tal estrategia es deductiva.

En el desarrollo elaborado en Seoane 2015 se intenta captar esta dinámica y se señala que la interacción es clave del modelo propuesto; en este sentido, tal desarrollo se beneficiaría de una interpretación como la descrita. En Piacenza 2011 se defiende una visión radicalmente diferente: la falsa oposición no puede ser un argumento defectuoso porque, precisamente, es un argumento válido. El problema es que posee una premisa falsa (la premisa 2 en la reconstrucción propuesta por el autor), pero su falsedad no es una cuestión de lógica, es un problema cuya solución correspondería, en última instancia, a los especialistas en el tema del cual versa la premisa. Luego, concluye este autor, no estamos frente a un argumento lógicamente defectuoso. Esta interpretación posee así una razón obvia para despreocuparse de explicar el porqué del éxito persuasivo del argumento. Su tesis es, simplemente, que no hay argumento.

En la perspectiva de este trabajo, el resultado de la reconstrucción lógica no abona la idea de la inexistencia del argumento. La razón es que el esquema formal *no* es el argumento, sino una *representación parcial* de éste. Y esa representación difícilmente corresponde a la realidad

inferencial. Es posible que el razonador oscile entre variantes del esquema lógico; quizá éste por momentos se perciba y por momentos se diluya. El poder (es decir, el encanto) de la falacia reside, precisamente, en esa elusiva ambigüedad. Cuando se disuelve la niebla e impera la luz solar, la falacia se desvanece. Pero, ¿no ocurre algo similar con al menos algunas falacias tradicionales?

VII

Puede haber una interpretación sin desarrollo; no puede haber desarrollo sin un núcleo interpretativo que lo anime y sustente. Algunas de las opciones interpretativas que he defendido aquí forman parte de ese núcleo, en relación con un desarrollo muy específico: el modelo o guía heurística M. Es decir, el problema no es el valor de M como recurso resolutorio de los enigmas, sino como exigencia de explicitación en relación con ellos. Pero la adopción de tal modelo nos obliga a volver al texto vazferreiriano para interrogarlo con un espíritu renovado y defender ciertos desarrollos prometedores. Se genera así una estimulante "espiral" o "interacción" entre desarrollo e interpretación. Por ejemplo, resolver la naturaleza lógica de la oposición es un desafío interpretativo que reivindica M; asimismo, contemplar explícitamente diversas variantes de tal relación quizá pueda entenderse como un desarrollo enriquecedor.

Si bien he planteado preguntas específicas sobre la falsa oposición, tales enigmas no son exclusivos de este paralogismo; sugieren interrogantes más generales. En cada caso de paralogismo podrían (en la medida pertinente) plantearse las cuestiones antes discutidas. Expuestas en forma aproximada, serían: ¿cuál es la naturaleza de la relación lógica protagónica? ¿Cuál es el papel de la ejemplificación? ¿Es la lectura literal o la lectura no literal responsable del surgimiento del paralogismo? ¿Cómo reconstruir la o las tramas argumentales correspondientes? ¿Dónde reside la capacidad persuasiva del paralogismo? Por supuesto, la interacción entre la interpretación y el desarrollo adoptará formas específicas en cada caso; los párrafos que siguen ilustran algunos aspectos de tal interacción en este contexto particular.

Dicho en pocas palabras, el modelo M procura ser una herramienta que colabore en el análisis de la argumentación falaz, articulando los planos estructural o sintáctico, semántico y pragmático, con base en la teoría lógica. Su objetivo es caracterizar ciertas clases argumentales de un modo alternativo al de la teoría lógica tradicional. Tales colecciones no serán conjuntos clásicos; sus fronteras serán difusas y lábiles; no

obstante, permitirán una aproximación valiosa, desde el punto de vista práctico, al fenómeno en cuestión.[20]

En particular, dicho modelo reúne un componente *formal o estructural* y un componente *no formal*. El componente *formal o estructural* intenta captar la estructura básica del paralogismo, adoptada como idealización constructivamente útil. El componente *no formal* albergará las orientaciones semánticas y pragmáticas. Si se toma como ejemplo el caso de la falacia de falsa oposición y se pretende una modelización apegada a la presentación de Vaz, ésta podría lucir así:[21]

Modelo M aplicado a la falsa posición

Componente formal

$$\frac{Q(s)\qquad \forall x(P(x)\ w\ Q(x))}{\sim P(s)} \qquad \text{o} \qquad \frac{Q(s)\qquad P(s)\ w\ Q(s)}{\sim P(s)}$$

Componente no formal

- Q no es opuesto a P.
- Q posee la relación R con P (en el caso particular analizado por Vaz, R es la complementariedad).
- Propiedades del "desplazamiento" en la semirrecta de concordancia lingüística/dificultad evacuatoria.

Esta descripción del componente no formal quizá pueda resultar más útil si se sintetiza su aporte en la elaboración de las respuestas a las siguientes cuestiones:

[20] El modelo M se propone como desarrollo del enfoque vazferreiriano y se ofrece una primera aplicación suya en Seoane 2008 —aunque estas ideas habían circulado restringidamente mediante una prepublicación, Seoane 2003. En Seoane 2015 se ofrece una reformulación del modelo. Asimismo, en Seoane 2016 se desarrolla otra aplicación de M; en ese caso, al paralogismo denominado por Vaz Ferreira "trascendentalización ilegítima".

[21] Como ya dije, una exposición detallada del modelo se encuentra en Seoane 2015. Sin embargo, allí se formula la premisa 2 de una forma diversa, aunque equivalente. La formulación que presento ahora (apoyada en la disyunción exclusiva) parece más cercana a la intuición vazferreiriana: un dilema falso. Asimismo, he optado por la reconstrucción argumental propuesta por Piacenza (por considerarla más fiel al texto de Vaz), pero advirtiendo que también la otra variante paralogística podría entenderse como un caso del mismo fenómeno.

– ¿Q no es opuesta a P?

– ¿Q es complementaria de P?

– ¿Cuáles son los mecanismos que caracterizan el desplazamiento en la semirrecta referida?

Es evidente que satisfacer el componente formal no transforma el argumento en un caso de falsa oposición: es necesario que pueda responderse positivamente (en forma adecuada) a la cuestión 1. La elaboración de las cuestiones 2 y 3 permite contribuir a explicar la mecánica del caso paralogístico, en particular, a desmontar y elucidar (parcialmente) su eficacia persuasiva. Tal esfuerzo puede auspiciar la identificación de "mecanismos de desplazamiento" (en la semirrecta) de naturaleza general. Ahora quizá se pueda responder de forma muy clara a una cuestión decisiva: ¿en qué sentido M es *fecundo*? Podría decirse que la contribución de M redunda en una mejor comprensión del funcionamiento de los ejemplos de Vaz y, en consecuencia, en una mejor capacidad de identificación e intelección de casos en el futuro.

Una versión más general y más informativa de este enfoque podría recoger, en su componente formal, las tres acepciones lógicas de la oposición, permitiendo en cada caso escoger la que se ajuste mejor al caso argumental en consideración —para lograr eso bastaría agregar las dos opciones siguientes al componente formal—, es decir, además de la oposición como contradicción, caracterizada arriba, podríamos sumar:

b) Oposición como contrariedad:

$$\frac{Q(s)\qquad \forall x(Q(x) \rightarrow \sim P(x))}{\sim P(s)} \qquad \text{o} \qquad \frac{Q(s)\qquad Q(s) \rightarrow \sim P(s)}{\sim P(s)}$$

c) "Oposición" como subcontrariedad:

$$\frac{\sim P(s)\qquad \forall x(\sim P(x) \rightarrow Q(x))}{Q(s)} \qquad \text{o} \qquad \frac{\sim P(s)\qquad \sim P(s) \rightarrow Q(s)}{Q(s)}$$

La expresión de la oposición en las formulaciones anteriores pretende usar el lenguaje lógico como *herramienta conceptual*, no como paráfrasis clarificadora o traducción privilegiada de una expresión correlativa del lenguaje ordinario. Es decir, se procura captar una *relación* que tiene

lugar (explícita o implícitamente) en diversos contextos inferenciales particulares. Además, se procura que posea la máxima flexibilidad. Por eso se explicitan las tres versiones correspondientes a distintas, por así decirlo, "acepciones lógicas" de la oposición. Asimismo, se ofrecen, en paralelo, dos variaciones de la premisa crítica; de hecho, podría agregarse alguna otra. La idea es la siguiente: la oposición "ilusoria" puede resultar diversa en algunos aspectos sin afectar la sustancia identitaria de la falsa oposición. Más aún, el mismo fenómeno paralogístico puede subyacer en diversas "variantes" argumentales. Este aspecto resulta especialmente interesante, pues explicaría de modo satisfactorio la doble versión del condicional esgrimido por Vaz para defender la interpretación de la oposición como contrariedad. ¿Por qué? Porque el filósofo podría querer retratar, en forma simultánea, la ruta argumentativa particular y las dos variantes en juego (inherentes al mismo paralogismo): si la convicción "básica" es acerca de la verdad de $P(s)$ o acerca de la verdad de $Q(s)$. Adviértase que (desde el punto de vista del desarrollo) la opción por la contradicción permite identificar el paralogismo a través, ya no de dos, sino de cuatro variantes: las dos anteriores más los casos en que la convicción "básica" sea $\sim P(s)$ o sea $\sim Q(s)$. Así pues, se podría conciliar la identificación general de un fenómeno de falsa oposición con la descripción detallada del caso particular. Dicho de otra forma: la identificación del caso particular de falsa oposición define más bien una suerte de repertorio o constelación de variantes argumentales, determinada por la estructura lógica particular de la oposición falsa. Lo común a todas estas variaciones es la oposición falsa particular; su estructura lógica provee la diversidad. La especificidad del caso no se asocia a ninguna de las variantes en particular, sino que subyace en todas ellas (aunque en el análisis particular pueda poseer cierto interés describir la variante concreta). Tal enfoque parece ayudar a comprender mejor la economía del paralogismo, contribuyendo tanto a evitar dicho error como a detectarlo cuando se presenta en el razonamiento ajeno.

En un sentido análogo, y al estimular descripciones más detalladas de los distintos casos particulares del paralogismo, las dos alternativas consideradas respecto de los recursos lógicos utilizados en la representación de las variantes argumentales permitirán un mejor análisis de dónde reside primordialmente la oposición. Por ejemplo, Juan considera contradictorias dos proposiciones en virtud de que representan los predicados como incompatibles, sea cual sea el argumento en cuestión —si éste fuera el caso parece mejor representada su inferencia por la formulación "cuantificada" de la premisa crítica—. Pedro considera contradictorias dos proposiciones en razón de que los predicados

resultan incompatibles, dado cierto individuo en particular —en este caso, la inferencia por falsa oposición quedaría mejor representada por la opción "no cuantificada"—. El lector seguramente puede imaginar otras opciones.

No obstante, es necesario retener dos ideas. La naturaleza de la oposición es contingente, esto es, la verdad de tal premisa no depende exclusivamente de la semántica de las constantes lógicas. Ese primer aspecto está bien contemplado en ambas variantes. La relación crítica se sitúa, originalmente, en el nivel predicativo más que en el nivel oracional. Este segundo aspecto parece asimismo reflejado en forma adecuada en ambas formulaciones. ¿Cuál de las dos formulaciones capta mejor la idea vazferreirirana? No encuentro elementos para justificar una preferencia neta; por la argumentación anterior, la pluralidad aludida resulta más fecunda. Estas últimas observaciones sugieren una idea nítida de la *fecundidad* de M: éste afina el nivel de generalidad de la caracterización del fenómeno y enriquece las herramientas disponibles para la reconstrucción minuciosa de los casos específicos.

VIII

El modelo M auspicia también una comprensión abiertamente metaargumental de la reflexión vazferreiriana.[22] En general, todo esfuerzo conceptual de segundo orden supone un primer orden o nivel básico. Dos desafíos cruciales de proyectos de este tipo son: a) cómo se representan (en el orden superior) los objetos y, a partir de tal codificación, b) cómo se representan las propiedades (del nivel básico) de éstos. El ejemplo paradigmático es la metamatemática. Pero no es esta actividad la única que muestra, entendido en un sentido amplio, este carácter reflexivo. En particular, si se piensa que la teoría lógica posee tal propiedad, su nivel básico estaría compuesto por los argumentos y sus propiedades relevantes. M ubica sin duda (como ya se dijo) la reflexión vazferreiriana en un plano metaargumental y sugiere así cierta "agenda" interpretativa para *Lógica viva*. Por ejemplo, ¿cómo se representan los argumentos? ¿Cómo se determina su propiedad relevante, a saber, "ser falaz"?

Podría decirse que, en relación con esas interrogantes, el punto de vista vazferreiriano exhibe una doble ruptura con el tratamiento tradicional de las falacias. Por una parte, el filósofo entiende los argumentos

[22] Esta idea aparece ya en Seoane 2008; el párrafo que sigue recoge (en forma libre) algunas observaciones que se encuentran en ese texto.

de una manera decididamente alternativa en relación con este último: para Vaz, los argumentos no se reducen a su expresión, al nivel discursivo. Es decir, el punto de vista tradicional y el vazferreiriano difieren en el modo de *representar los argumentos*. Mientras que desde el punto de vista tradicional la dimensión discursiva es suficiente, ésta es, desde la perspectiva del filósofo, apenas la parte más accesible del iceberg argumental.[23] La porción más valiosa y más difícil de alcanzar es la dimensión "submarina". Representar un argumento supondrá intentar captarla. Por otra parte, la propiedad relevante en este contexto ("ser falaz" o "ser paralogístico") se caracteriza de modo distinto al punto de vista tradicional: mientras que la teoría lógica representa tal propiedad explotando una metodología exclusivamente "esquemática" o "sintáctica", la metodología que bosqueja Vaz supone un rechazo al reduccionismo esquemático.[24] Así, se plantea la apertura a recursos semánticos y pragmáticos. Es decir, el punto de vista tradicional y el vazferreiriano, difieren también en el modo de *representar las propiedades argumentales relevantes*. Esta forma de concebir el contraste entre ambos puntos de vista supone una forma radicalmente metodológica de entender la crítica de Vaz a la teoría lógica tradicional.[25] Como el lector seguramente ya advirtió, tal contraste no agota la relación entre ambas perspectivas y, en especial, dista mucho de permitir una ubicación adecuada del programa vazferreiriano en la trama histórica de los intentos por caracterizar las falacias.[26]

En suma, si bien los desarrollos orientados a resolver los enigmas interpretativos anteriores son *inspiraciones* para la construcción del modelo, éste ha estimulado una *perspectiva de lectura* de la obra del filósofo y sugiere ciertas pistas sobre posibles desarrollos. Las propuestas de in-

[23] Uso la feliz expresión de Vega Reñón; véase Vega Reñón 2008.

[24] En un sentido estricto, la metodología objeto de crítica no es "sintáctica". Sin embargo, en un sentido amplio, podría denominársela así: es razonable suponer que Vaz entiende que, desde el punto de vista tradicional, las falacias resultan identificables por poseer una estructura gramatical más o menos estable. Por supuesto, algunos autores contemporáneos discreparían con tal caracterización; puede consultarse al respecto, como se ha visto arriba, Tindale 2007. Pero estos autores quizá coincidirían en que tal modo de interpretación fue el tradicional y, en consecuencia, que la crítica de Vaz habría identificado adecuadamente su blanco.

[25] En un trabajo reciente, Seoane 2017, se ofrece una reconstrucción detallada de la crítica de Vaz Ferreira al punto de vista lógico tradicional; en dicho trabajo se discute en detalle esta afirmación y se ofrece una visión contrastante en algunos aspectos, con la excelente reconstrucción de Paladino 1962.

[26] Un esfuerzo minucioso y erudito por ubicar a Vaz Ferreira en el desarrollo histórico puede leerse en Vega Reñón 2013, pp. 241–259.

terpretación debieran sustentarse por sí solas, con independencia del desarrollo, pero la suerte del último depende, necesariamente, de la puntería de las primeras. Sin embargo, la interpretación y el desarrollo no deberían concebirse como territorios bien definidos y rigurosamente delimitados, sino más bien como regiones inestables que se entrecruzan y solapan.[27]

BIBLIOGRAFÍA

Black, M., 1954, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*, *New Series*, vol. 55, pp. 273–294.

———, 1979, "More about Metaphor", en Ortony 1979, pp. 19–41.

Claps, M., 1963, "Julio Paladino. La *Lógica viva* y la teoría de los sofismas", *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, tomo II, pp. 186–187.

Copi, I., 1976, *Introducción a la lógica*, trad. N.A. Miguez, Eudeba, Buenos Aires.

Eemeren, F.H. van, 2001, *Crucial Concepts in Argumentation Theory*, Amsterdam University Press, Ámsterdam.

Gensler, H., 2016, *Introdução à lógica*, trad. C. Marcel de Amorim, Paulus, São Paulo.

Hamblin, C., 1970, *Fallacies*, Methuen, Londres [versión al castellano: *Falacias*, trad. H. Marraud, Palestra, Lima, 2016].

Johnson, R., 1989, "Massey on Fallacy and Informal Logic: A Reply", *Synthese*, vol. 80, no. 3, pp. 321–345.

Kneale, W. y Kneale, M., 1972, *El desarrollo de la lógica*, trad. J. Muguerza, Tecnos, Madrid.

Leal, F., 2016, "Introduction", en Nelson 2016, pp. 1–20.

Morselli, E., 1928, *Principios de lógica*, trad. G. Fingerman, Gleizer, Buenos Aires.

Nelson, L., 2016, *A Theory of Philosophical Fallacies*, Springer, Cham, Suiza.

Ortony, A. (comp.), 1979, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Paladino, J., 1962, *La lógica viva y la teoría de los sofismas*, Universidad de la República, Montevideo.

Piacenza, E., 2011, "Un análisis de la falsa oposición", en J. Seoane (comp.), *Vaz Ferreira: en homenaje*, Universidad de la República/Comisión Sectorial de Investigación Científica, Montevideo, pp. 69–84.

Sasso, J., 1980, "Vaz Ferreira y la tradición positivista: el caso de las falacias verbo-ideológicas", *Fragmentos*, no. 7, pp. 57–74.

[27] Deseo expresar mi agradecimiento a las valiosas críticas y observaciones de dos árbitros anónimos que me permitieron mejorar una versión preliminar de este trabajo. Los errores subsistentes son, como es obvio, de mi exclusiva responsabilidad.

Seoane, J., 2003, "Un modelo vazferreiriano de análisis argumental", *Papeles de Trabajo* (colección de prepublicaciones), FHCE-Universidad de la República, Montevideo, pp. 1–17.
———, 2008, "Introducción a *Lógica viva*: ¿es posible desarrollar el análisis argumental vazferreiriano?", en Vaz Ferreira 2008, pp. 11–31.
———, 2015, "Revisitando *Lógica viva*. Un modelo de análisis argumental", *Signos Filosóficos*, vol. 17, no. 34, pp. 58–77.
———, 2016, "Trascendentalizaciones ilegítimas: un análisis vazferreiriano", *Élenkhos*, vol. 1, no. 1, pp. 109–126.
———, 2017, "El programa lógico de Vaz Ferreira, *Versión Cero*, vol. 1, disponible en <http://www.versioncero.fhuce.edu.uy/index.php/versioncero/issue/view/1>.
Tindale, C.M., 2007, *Fallacies and Argument Appraisal*, Cambridge University Press, Cambridge.
Vaz Ferreira, C., 2008, *Sobre lógica. Textos de Carlos Vaz Ferreira*, Biblioteca Nacional/Departamento de Publicaciones-FHCE, Montevideo.
Vega Reñón, L., 2008, "Sobre paralogismos: ideas para tener en cuenta", *Crítica*, vol. 40, no. 119, pp. 45–65.
———, 2013, *La fauna de las falacias*, Trotta, Madrid.
———, s.f., *Las falacias: una introducción*, disponible en <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:lvega-falacias/Documento.pdf>.

Recibido el 12 de agosto de 2017; revisado el 10 de septiembre de 2018; aceptado el 19 de diciembre de 2018.

Diderot y La Mettrie, lectores de Séneca
[Diderot and La Mettrie, Readers of Seneca]

ADRIÁN RATTO
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
rattoadrian@gmail.com

Resumen: El objetivo de este trabajo es elucidar el sentido de las críticas que Diderot dirige a La Mettrie en su *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, que resultan llamativas en la medida en que los filósofos compartieron una visión materialista de la realidad y una profesión de ateísmo. Se demuestra, por otra parte, que los cuestionamientos presentan algunos puntos débiles que generan dudas acerca de su alcance. A partir de uno de ellos se saca a la luz un problema metodológico que provoca tensiones en el texto y pone en riesgo el objetivo que Diderot se había propuesto alcanzar en el escrito, a saber, defender la imagen de Séneca de sus detractores antiguos y modernos.
Palabras clave: Siglo de las Luces, virtud, hedonismo, felicidad, pirronismo

Abstract: The aim of this paper is to elucidate the meaning of Diderot's criticisms of La Mettrie in his *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, which are particularly noteworthy as both philosophers shared a materialistic view of reality and professed atheism. Furthermore, I show how those objections present certain weak points which raise concerns about their scope, and how one of them brings to light a methodological issue that leads to tensions in the text and jeopardizes the objective Diderot had resolved to reach, that is, to defend the image of Seneca before his old and modern detractors.
Key words: Enlightenment, virtue, hedonism, happiness, Pyrrhonism

1 . *Introducción*

En 1979 Paolo Casini señalaba con aflicción la falta de una edición crítica del *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* de Denis Diderot, publicado en 1778 y reeditado pocos años después, en 1782, con agregados y respuestas a las críticas que el texto había recibido hasta ese momento (Casini 1979, p. 238). Los motivos que llevaban a Casini a deslizar esta queja eran "los múltiples objetivos que se entrecruzan y superponen en el texto", "la frondosa vegetación de citas, apóstrofos y máximas *à la Séneca*", que entorpecen la lectura, y la falta de un trabajo que presentara al lector "un estudio en profundidad de las variantes que existen entre las dos ediciones" (Casini 1979, p. 238).

Diánoia, vol. 64, no. 82 (mayo–octubre de 2019): pp. 115–130 • ISSN: 0185-2450
DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1637

Han pasado más de tres décadas desde la publicación del texto de Casini y por fortuna ya contamos con la edición crítica del escrito que éste reclamaba.[1] Sin embargo, lo complejo del *Essai* provoca aún perplejidad entre los especialistas, tal como se puede advertir, por ejemplo, en las palabras de Didier Masseau en la introducción a un *dossier* dedicado hace pocos años al libro: "Asistimos [en alusión al *Essai*] a una intensa circulación de temas, vertiginosa por momentos, y podemos observar una enorme cantidad de repeticiones, agregados e insertos de pasajes de la *Réfutation d'Helvétius*, las *Observations sur le Nakaz* y el *Supplément au Voyage de Bougainville*" (Masseau 2012a, p. 3).

Como consecuencia, de las dificultades que presenta esta obra (en la que Diderot interpreta la vida y los escritos de Séneca, reflexiona acerca de la cuestión del lugar del sabio en la ciudad, pero también ajusta cuentas con sus coetáneos y, quizá, consigo mismo) probablemente se observan todavía lagunas en los estudios acerca del texto y problemas que aún no han sido suficientemente analizados por los especialistas.[2] Considero que uno de esos temas es —si se excluyen algunos pasajes breves de un trabajo de Aram Vartanian de hace varios años (Vartanian 1983)— la crítica severa que el editor de la *Encyclopédie* hace a Julien Offray de La Mettrie en el § 6 de la segunda parte del escrito. Ese cuestionamiento puede resultar llamativo en la medida en que los filósofos compartieron una visión materialista del universo y una profesión de ateísmo que llevó a varios de sus coetáneos a confundir sus obras y atribuir a uno de ellos los trabajos del otro; tal es el caso, por ejemplo, de Georges-Pierre Polier de Bottens quien, en sus *Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les* Pensées philosophiques (1747), asigna los *Pensées philosophiques* (1746) de Diderot a La Mettrie (Polier de Bottens 1747, pp. 3–4).

El propósito de este trabajo es reconstruir los diferentes intereses y polémicas que se entrecruzan en las críticas que Diderot dirige a La Mettrie en el *Essai*. Además, se evalúa el alcance de los cuestionamientos y, a la luz de ese análisis, se ponen de relieve ciertas tensiones que

[1] Me refiero a la edición de 1986 de Annette Lorenceau con prefacio de Jean Ehrard e introducción y comentarios de Jean Deprun, realizada en el marco de la edición de las *Œuvres complètes de Diderot* (Hermann), dirigida por Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot. Ésta es la edición de la obra que utilizaré en este trabajo. Todas las traducciones son mías.

[2] En este sentido, hace algunos años en la presentación de una serie de ensayos dedicados a esta obra, Pierre Chartier afirmaba que: "a pesar de algunos trabajos de gran calidad, en particular aquellos de Hisayasu Nakagawa (en su mayoría en japonés), los especialistas no parecen haber advertido aún la importancia del *Essai*, donde Diderot parece echar el resto" (Chartier 2004, p. 5).

atraviesan el *Essai* y hacen peligrar el objetivo que Diderot se había propuesto alcanzar.

La estructura del artículo es la siguiente: en primer lugar, examino la naturaleza de la articulación entre la interpretación de Diderot del escrito de la figura de Séneca y su ataque al autor de *L'homme machine*; luego, reviso el alcance y los límites de las críticas del editor de la *Encyclopédie*; por último, indago, a la luz de lo desarrollado en la sección 3, un problema metodológico que recorre el *Essai* y parece afectar su estructura.

2. *La recepción de la obra de Séneca en el* Essai *de Diderot*

La figura de Séneca ha generado controversias desde su muerte en el siglo I. A partir de ese instante fueron motivo de discusión su relación con Nerón, sus escritos, sus vínculos con el estoicismo, la problemática articulación entre sus principios y sus acciones, etc. Los siglos que van del XVI al XVIII no fueron la excepción. La imagen del filósofo romano se inscribe en ese periodo en el marco de un neoestoicismo y de un retorno del interés por la Antigüedad en general que surge en un contexto político y religioso de luchas, sufrimiento e inquietud frente al cual el saber escolástico con sus disputas entre facciones y sus vanas querellas se revelaba estéril, inútil.[3]

En ese marco se inscribe el interés de los integrantes del salón del barón d'Holbach por la figura de Séneca. Ellos encargarían a Diderot una vida de Séneca para coronar la traducción al francés de las obras del filósofo romano realizada por Nicolas Lagrange (helenista y latinista francés, preceptor de los hijos del barón d'Holbach) y el mismo Naigeon, quien reemplazó a Lagrange luego de su fallecimiento en 1775. La figura de Séneca ofrecía a Diderot y a sus amigos, a la *coterie holbachique*, la posibilidad de presentar una moral laica, atea, independiente de los valores religiosos. Como sostiene Jean Ehrard, la traducción de los escritos de Séneca encargada a Lagrange y el trabajo de Diderot deben verse como parte de una estrategia de conjunto que tuvo sus bases en el *Système de la nature* (1770) y *La Morale univer-*

[3] Con respecto a la recepción de la figura y los escritos de Séneca entre los siglos XVI y XVIII, véanse Zanta 1975 y Conroy 1975 (en particular el capítulo "The Tradition of Seneca's Studies", pp. 25–33). Para una visión de conjunto de las diferentes interpretaciones de la figura de Séneca desde la Antigüedad hasta nuestros días, véase el volumen colectivo Heil y Damschen 2013 (en particular la sección "Images of Seneca from Antiquity to Present", pp. 53–95).

selle (1776) de d'Holbach (Ehrard 1986, p. 6).[4] "¡Oh, Séneca! Tú eres y serás por siempre, junto a Sócrates y todos los ilustres desdichados, junto a los grandes hombres de la Antigüedad, uno de los dulces lazos que me une a mis amigos", exclamaría Diderot en el trabajo (Diderot 1986, p. 39), que se publicó en diciembre de 1778 con el título de *Essai sur Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* en el tomo VII de las *Œuvres de Sénèque traduites en français par feu M. Lagrange* y se reeditó en 1782, con agregados y respuestas a las críticas a la primera edición vertidas principalmente en *l'Année littéraire* y el *Journal de Paris*, con el nombre de *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque, pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*.

El objetivo de Diderot en el libro, que se divide en dos partes, la primera consagrada a la vida de Séneca y la segunda al análisis de sus obras, es hacer una "apología de Séneca", "vengar" al discípulo de Zenón de sus críticos, tanto antiguos como modernos: "esos cobardes que han arruinado tu memoria [la de Séneca]", se queja (Diderot 1986, pp. 38, 39 y 97). Es decir, no se trata de un frío tratado académico, erudito, sino de una obra polémica,[5] para cuya redacción Diderot no sólo utilizó las traducciones al francés de las obras de Séneca que el mismo Lagrange había preparado para *Les Œuvres de Sénèque, le philosophe*, en el marco de las cuales su escrito se publicaría a modo de epílogo, sino también traducciones de versiones antiguas como los dos volúmenes de las *Œuvres morales et mêlées de Sénèque*,[6] traducidas en 1595 por Si-

[4] También el barón d'Holbach alude a la figura y las obras de Séneca en diferentes pasajes de su célebre *Système de la nature*. Véase Holbach 1770, pp. 288, 318. Además de Diderot y el barón d'Holbach, conformaron aquello que Jean Deprun llama el "atelier Séneca" los naturalistas franceses Jean d'Arcet (1724–1801) y Nicolas Desmarest (1725–1815), quienes colaboraron anotando la edición de las *Naturales quaestiones*, y los ya mencionados Naigeon y Lagrange (Deprun 1986, p. 19).

[5] Tampoco el estilo del texto corresponde al que se espera encontrar en el trabajo de un erudito. El autor no duda en introducir o detenerse en temas ajenos a la vida y las obras de Séneca: las duras críticas que ofrece en la primera parte contra su antiguo amigo Jean-Jacques Rousseau, las observaciones acerca de la situación política de su época, la Francia de Luis XVI y la revolución norteamericana, etc. Además, las referencias a la vida y los escritos de Séneca a menudo se acumulan sin orden lógico o cronológico y adoptan el estilo de *pensées détachées*, que ya había utilizado en otras obras como *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* (1774) o *Pensées détachées sur la peinture* (1776). Acerca del papel de la erudición en el siglo XVIII, véase Barret-Kriegel 1996.

[6] Como buen latinista, Diderot era capaz de leer las obras de Séneca en su idioma original; sin embargo, por razones prácticas utilizó, en general, para la redacción

mon Goulart, las obras *Annales* y *De vita caesarum* de los historiadores romanos Tácito y Suetonio, respectivamente, así como los comentarios de Justo Lipsio y Joseph Ansquer de Ponçol, entre otros textos.

La defensa que Diderot realiza de la figura de Séneca se articula mediante dos ejes: i) la valoración positiva de su papel junto a Nerón y ii) la crítica a las interpretaciones incorrectas de su vida y sus escritos.

En cuanto a la primera estrategia, Diderot busca justificar el papel de Séneca en la corte de Nerón, o sea, dar cuenta de la vida de un filósofo, un moralista, que pasó gran parte de su vida como asesor de un déspota. Su defensa es un intento por articular el interés particular con el de la sociedad, una preocupación que se remonta por lo menos a la entrada "droit naturel", que había redactado para el tomo VII (1755) de la *Encyclopédie*. Allí, tras interrogarse sobre la naturaleza de la "justicia" y vincularla con la "voluntad general" y con la "especie humana", había concluido que "el hombre que no escucha más que su voluntad particular es el enemigo del género humano" y que la "voluntad general es la regla que dicta el comportamiento que se puede exigir de un individuo hacia otro y hacia la sociedad" (Diderot 1755, pp. 115–116).[7] El tema reaparece en el § 67 de la segunda parte del *Essai*, donde afirma que "nuestro filósofo [Séneca] había encontrado las verdaderas bases de la moral": "no hay más que un deber, ser feliz"; "no hay felicidad sin virtud" y "no hay más que una virtud, la justicia" (Diderot 1986, p. 344). Sobre esta base Diderot convierte a Séneca en alguien que sacrifica su interés particular en beneficio del general. Así, explica que librar a Nerón, a sus perversos deseos, hubiera representado "una falta grave" del filósofo, mientras que, al conservar su puesto, veló por el bienestar general (Diderot 1986, pp. 92 y 93). "Cuanto más desordenado, ignorante, disoluto y feroz es el príncipe, más valioso es el papel del sabio comprometido", afirma poco después (Diderot 1986, p. 92). Ante los asesinatos de Burro y Agripina, señala en un tono similar: "era útil que permaneciera [Séneca] allí [junto a Nerón] por su familia, por sus amigos, por los buenos ciudadanos" (Diderot 1986, pp. 140, 141).

del *Essai*, traducciones al francés. A propósito del trabajo de documentación que realizó para redactar el escrito, véase Deprun 1986, p. 23.

[7] Poco después retomaría el tema de la naturaleza de la "justicia" en las *Réflexions sur le livre de l'Esprit* (1758), donde ataca a Claude-Adrien Helvétius, quien en su tratado materialista *De l'esprit* (1758) había negado la existencia de una idea absoluta de justicia. Allí afirma que la inexistencia de tal concepto es una idea falsa, pues "es posible encontrar en nuestras necesidades naturales, en nuestra vida, en nuestra existencia [. . .] una base eterna para las ideas de justo e injusto". Si bien su contenido puede responder a diferentes intereses, explica Diderot, su forma, su "esencia es independiente de ellos" (Diderot 1875b, p. 270).

Defiende de este modo la tarea de aquel que se implica en los asuntos de la ciudad para modificar o, en todo caso, moderar las decisiones extraviadas de los malos príncipes para proteger a sus conciudadanos (Diderot 1986, pp. 93, 94).

De esta manera, supera la aparente contradicción entre la acción y la teoría en la vida de Séneca, que había llevado a muchos a acusarlo de hipocresía —una crítica que ya se escuchaba entre sus coetáneos y que había llegado hasta el siglo XVIII—. Él mismo había aceptado ese lugar común durante su juventud. En una extensa nota al pie al final del temprano *Essai sur le mérite et la vertu* (1745), cuestiona a Séneca el "vergonzoso silencio" frente a los terribles actos cometidos por Nerón, así como su preocupación por "aumentar su riqueza" antes que por enseñar a su pupilo a actuar de una manera acorde a la virtud (Diderot 1875a, p. 118). En el *Essai* lamenta ese error de juventud: "un joven autor que estimo y a quien puedo dirigirme sin rodeos, ha publicado la crítica más lacónica y violenta que se haya hecho a Séneca". Luego de reproducir algunos pasajes de la nota al pie de página escrita por él mismo en el trabajo de 1745, exclama:

> ¿De dónde has tomado todo esto? ¿Sobre qué apoyas tus críticas? [...] Cuando sientas en el propio cuerpo la lucha del sabio, te sentirás turbado por las injurias que has lanzado contra el más virtuoso y, yo agregaría, el más desdichado de los hombres, si es que se puede ligar la virtud a la desdicha. (Diderot 1986, p. 204)

Con respecto a la segunda maniobra, Diderot se propone defender al filósofo romano combatiendo las lecturas o interpretaciones erróneas de su vida, su época y sus escritos. Afirma que su lectura sería "más sólida" que la de los "detractores" del filósofo romano (Diderot 1986, p. 182) y que lo que se puede recoger en su escrito "es suficiente para conocer bien al hombre y al autor" (Diderot 1986, p. 394).

En efecto, en la segunda parte del *Essai*, donde Diderot se detiene en los escritos de Séneca tras ocuparse de su vida en la primera parte, se aborda la cuestión de la lectura y la interpretación de sus textos y su época. Diderot considera que éstos han sido mal interpretados y que éste ha sido el motivo de las críticas. Así, por ejemplo, lamenta en el § 101 que Saint-Réal no haya escrito más que "ficciones" acerca de la vida de Séneca, alterando la verdad (Diderot 1986, p. 394), y remarca en el § 102, al referirse a un diálogo entre Séneca y el césar a propósito de los bienes del filósofo y de su deseo de conservarlos, que "él ha leído

y releído el discurso de Séneca [. . .] y no ha encontrado nada de lo que dicen los comentaristas" (Diderot 1986, p. 184).

En este último terreno se inscriben las críticas de Diderot a La Mettrie, quien había publicado en 1748 un trabajo sobre el filósofo romano junto a la traducción al francés de uno de sus textos, realizada por él mismo. En cualquier caso, como veremos a continuación, los cuestionamientos presentan algunos puntos débiles y no se agotan en el plano de la hermenéutica de los textos de Séneca.

3 . *Las críticas de Diderot a La Mettrie en el* Essai

La figura de Séneca, como ya señalé, se convirtió durante el siglo XVIII en motivo de controversias. Su imagen no sólo tuvo defensores, sino también detractores. El abate Henri-Simon-Joseph Ansquer de Ponçol, quien publicó en 1776 un *Analyse des traités* Des bienfaits *et* De la clémence *de Sénèque*, se refiere de la siguiente manera a la polémica que se había generado en torno a las representaciones del filósofo romano:

> Algunos admiradores desmesurados han elevado hasta las nubes su persona [a Séneca] y sus escritos; otros, de un carácter más moderado, asombrados por la austeridad de su moral, lo han tratado de ambicioso, hipócrita, de escribir libros sobre la virtud para adquirir gloria y fortuna. [. . .] Se observa tanto de una parte como de la otra desmesura, celos y fanatismo. (Ansquer de Ponçol 1776, pp. IX–X)

En ese marco, La Mettrie se ocupa de traducir la obra de Séneca *De vita beata*, que se publicó en Potsdam en 1748 con un prefacio de su autoría con el título de *Traité de la vie heureuse, par Sénèque, avec un Discours du traducteur sur le même sujet*; el prefacio se reedita en 1750 y en 1751 como un texto independiente con el nombre de *Anti-Sénèque ou Le souverain bien*.

A diferencia de lo que ocurre en el *Essai* de Diderot, La Mettrie no parece interesado en defender la figura del filósofo romano, como puede advertirse ya en el título de la obra en las ediciones de 1750 y 1751. En efecto, sobre la base de una filosofía materialista, que había desarrollado en su *L'homme machine*, cuya publicación en 1747 había provocado un seísmo en la República de las letras y lo había obligado a abandonar Leiden y a buscar refugio en la corte de Federico II de Prusia, desarrolla en el *Anti-Sénèque* una moral hedonista, que lo lleva a enfrentar la imagen de Séneca y el estoicismo en general. Séneca, "el más ilustre de los estoicos", explica, desarrolla una filosofía antihedonista, contraria a la

naturaleza y los sentidos (La Mettrie 1987, p. 237).[8] Luego de señalar que el bien buscado por Séneca y los estoicos en general implica, entre otras cosas, "despreciar el placer y la voluptuosidad" y "menospreciar la vida" (La Mettrie 1987, p. 237), exclama:

> ¡Qué antiestoicos seremos! Ellos son filósofos tristes, severos, duros; nosotros seremos alegres, dulces, complacientes. Todo alma, ellos hacen abstracción de su cuerpo; todo cuerpo, nosotros haremos abstracción de nuestra alma. Ellos se muestran inaccesibles al placer y al dolor; nosotros nos gloriamos de sentir una cosa y la otra. [...] Nosotros no dispondremos en absoluto de lo que nos gobierna, ni ordenaremos nada a nuestras sensaciones: reconociendo su imperio y nuestra esclavitud, trataremos de serles agradables, persuadidos de que es allí donde yace la felicidad de la vida. (La Mettrie 1987, p. 238)

En este terreno se inscriben las primeras críticas que Diderot dirige a La Mettrie en el § 6 de la segunda parte del texto. En efecto, éstas aluden a la interpretación que el médico de Saint-Malo había hecho de la obra del filósofo romano. Acusa a La Mettrie de "hablar de la filosofía de Séneca sin conocerla"; afirma que es "falso" el vínculo que establece entre su filosofía y "la severidad de los estoicos" (Diderot 1986, pp. 246, 247) y señala que confunde "los pesares del sabio con los tormentos que aquejan al hombre ruin" (Diderot 1986, p. 247).

Se podría objetar que Diderot no fundamenta sus acusaciones. No explicita, en todo caso, cuáles son los criterios metodológicos y epistemológicos que le permitirían afirmar que La Mettrie se ocupó de la filosofía de Séneca y su época sin conocerlas adecuadamente. Además, como veremos en la siguiente sección, lo que se puede encontrar en el resto de la obra acerca de este tema no hace sino generar dudas e incertidumbre en torno al asunto. Por otra parte, resulta por lo menos

[8] No obstante, La Mettrie parece matizar por momentos sus cuestionamientos a Séneca y al estoicismo en general y les reconoce ciertos méritos. En efecto, explica que cuando un individuo atraviesa por circunstancias desafortunadas puede utilizar las recetas de la filosofía estoica, a saber, el intento de disminuir el dolor del alma, a modo de "remedio" (La Mettrie 1987, p. 265): "el tan calumniado estoicismo nos presta así sus armas; nos ofrece una ensenada donde reparar nuestro navío dañado por la tormenta" (La Mettrie 1987, p. 265). Cabría, en todo caso, preguntarse si el comentario se dirige a los hombres bien constituidos, capaces de alcanzar lo que denomina "felicidad orgánica", aquellos a quienes según su teoría debería bastar el temperamento para atravesar los momentos de infortunio, o a una elite de individuos instruidos y de *buen gusto*, a la que, probablemente influenciado por la literatura libertina del siglo XVII, parece orientar su escrito.

llamativo que critique a La Mettrie por el vínculo que establece entre la filosofía de Séneca y el rigor del estoicismo, en cuanto que él mismo realiza en varias ocasiones una asociación idéntica (Diderot 1986, pp. 251, 374).

Sea como fuere, los ataques al autor de *L'homme machine* no se agotan en el plano de la hermenéutica de los textos de Séneca. Diderot extiende de inmediato las críticas a la persona de La Mettrie: lo llama "hombre sin juicio", "loco" y lo acusa de ser un "adulador", un hombre "disoluto", un "cortesano" y un "bufón" (Diderot 1986, pp. 247, 248). Además, afirma que "murió como debía morir, víctima de su intemperancia y locura" (Diderot 1986, p. 248).[9]

Estos agravios no pueden responder a desavenencias de carácter personal, ya que Diderot y La Mettrie, quien había fallecido hacía ya casi tres décadas al momento de la redacción del *Essai*, no habían tenido contactos de ese tipo; más bien, parecen haber estado motivados por cuestiones coyunturales. Por una parte, Diderot intenta tomar distancia de un hombre cuyos escritos habían causado un escándalo en la época y habían puesto en peligro la empresa de *les philosophes*. Así, lamenta "la constante inclinación de los enemigos de la filosofía a ubicarlo [a La Mettrie] entre hombres instruidos, que dedican su tiempo a la búsqueda de la verdad y la práctica de la virtud" (Diderot 1986, p. 246).[10] La Mettrie se convierte así en un individuo sin juicio, cuyos excesos lo habrían conducido a la muerte. Por otra parte, Diderot ataca al hombre que vivió durante sus últimos años en la corte de Federico II de Prusia[11] calificándolo de adulador y bufón, preocupado, quizá, por su propio papel junto a la emperatriz Catalina II de Rusia en los

[9] La Mettrie murió en 1751 en Prusia como consecuencia de una indigestión tras ingerir una gran cantidad de paté de faisán con trufas en un banquete celebrado en su honor en la casa del embajador de Inglaterra M. Tyrconnel.

[10] Por ejemplo, Louis-Mayeul Chaudon afirmaba en su *Dictionnaire anti-philosophique* (1767) que la locura y la ignorancia habían llevado a La Mettrie a despreciar los valores sagrados y que "fue uno de esos filósofos que han diseminado en sus libros el germen de la sedición" (Chaudon 1767, pp. 211, 212). En un sentido similar, el abate Sabatier de Castres colocaría algunos años después, en 1773, la obra de La Mettrie entre "los escritos impíos, sediciosos y peligrosos para la sociedad", que consideraba que no podían tolerarse (Sabatier de Castres 1779, pp. 106, 107). A propósito del combate entre *les philosophes* y sus críticos, véase Masseau 2000.

[11] La Mettrie vivió entre 1748 y 1751, año en el que muere, en la corte de Federico II de Prusia, adonde llegó por intermedio de su amigo Pierre-Louis Moreau de Maupertuis y donde permaneció como lector y miembro de la Academia Real de Ciencias de Berlín hasta su muerte. En 1752 Federico II leyó un *Éloge de La Mettrie* en la Academia.

años previos a la redacción del *Essai*.[12] Diderot juzgaría a Federico II un déspota y lo atacaría con virulencia en su *Lettre de M. Diderot sur l'examen de l'Essai sur les préjugés*, redactada en 1771 y publicada de manera póstuma en 1937 bajo el título *Pages contre un tyran*.[13] Estos embates, como cualquier argumento *ad hominem*, carecen de valor desde el punto de vista lógico.

Por último, Diderot se dirige contra la filosofía de La Mettrie. El editor de la *Encyclopédie* afirma que éste se equivoca al colocar "fuera de la naturaleza de los seres la regla de sus deberes y la fuente de la felicidad", que sus escritos parecen proteger el "crimen" y el "vicio", que se confunde al suponer que "el hombre es malo por naturaleza" y que los "sofismas groseros" que recorren sus páginas muestran que es un escritor que "no conoce los verdaderos fundamentos de la moral" (Diderot 1986, p. 247).

Estas arremetidas pueden sorprender al lector porque los autores, como se sabe, compartieron una visión materialista y una profesión de ateísmo.[14] En todo caso, no parece ser la ontología del médico de Saint-Malo el objeto de la reacción de Diderot, sino la moral que se desprende de sus escritos.[15] Como señalé, el editor de la *Encyclopédie* pretendía articular su visión de la naturaleza con una ética de la virtud y la justicia —no sin generar, por cierto, tensiones en sus escritos, un problema que

[12] La relación entre Diderot y la emperatriz Catalina II había comenzado en 1762, cuando ésta le había ofrecido terminar en Rusia la *Encyclopédie*, cuya publicación había sido prohibida en Francia. Años más tarde, en 1773, Diderot realiza un viaje a Rusia para visitar a la emperatriz Catalina II, su protectora. Jean Ehrard cuestiona la interpretación según la cual el *Essai* se apoya en la experiencia rusa de Diderot, un lugar común entre los especialistas. Ehrard afirma que, antes que a la realidad rusa, el trabajo remite a la política francesa de los primeros años del reinado de Luis XVI. El autor considera que los "Séneca de la actualidad se llaman Necker y Turgot" (funcionarios de Luis XVI) y el "moderno Nerón", Luis XV, predecesor de Luis XVI (Ehrard 1986, pp. 11–12).

[13] A propósito de la relación entre Diderot y Federico II, véase Hytier 1964.

[14] Vartanian 1983 analiza los puntos en común entre las teorías materialistas de los autores y sus influencias mutuas. Véase también Thomson 1985.

[15] Las críticas que el barón d'Holbach realiza en su *Système de la nature* (1770) parecen responder a un motivo similar. Al abordar la cuestión de la relación entre ateísmo y moral, sostiene que "el autor del *L'homme machine* razonó sobre las costumbres como un verdadero frenético" (Holbach 1770, p. 348). También en el terreno de la moral y la política se inscriben los cuestionamientos de Voltaire, quien lo ataca en su correspondencia. En una carta del 27 de enero de 1752 al duque de Richelieu, en alusión a La Mettrie, dice que "existe una gran diferencia entre combatir la superstición de los hombres y romper los lazos de la sociedad y las cadenas de la virtud" (Voltaire 1832, p. 14).

excede los límites de este trabajo—. De allí que haya intentado tomar distancia de un tipo de hedonismo radical, que parecía poner en duda esos valores, llegando a justificar incluso, según su interpretación, el vicio y el crimen.[16]

4. *El problema del conocimiento del pasado en el* Essai

La segunda parte del *Essai* gira en torno a la lectura de los textos de Séneca, que no puede separarse, según Diderot, de una interpretación del pasado en general (Diderot 1986, p. 139). Corregir esas malas lecturas de sus escritos y presentar una aproximación adecuada es, como ya se indicó, una de las estrategias que emplea Diderot para defender al filósofo romano. Por lo tanto, se trata de oponer a los detractores de Séneca su lectura, que es, dice, "más sólida" que la de ellos (Diderot 1986, p. 182).

Las primeras críticas que Diderot dirige a La Mettrie, como puede observarse en la sección anterior, remiten a este asunto: La Mettrie habló de Séneca y de su época sin conocerlas lo suficiente. Sin embargo, no es La Mettrie el único autor cuestionado en este tema. En efecto, en el § 102 de la segunda parte, al que ya me referí, subraya acerca del diálogo entre Séneca y el césar sobre los bienes del filósofo y de su deseo

[16] La interpretación de los escritos de La Mettrie como amorales no parece haber perdido vigencia. Pierre Naville, al intentar mostrar la distancia entre Diderot y el barón d'Holbach con respecto a La Mettrie, defiende que este último "invita al individuo a gozar sin preocuparse por las leyes" (Naville 1967, p. 181). Asimismo, Robert Mauzi afirma en su célebre trabajo *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au* XVIII *siècle*, refiriéndose al lugar que ocupa el placer en la obra de La Mettrie, que éste "sin preocuparse en ninguna medida por la sociedad y sus leyes, rechaza toda regla que lo contradice" (Mauzi 1965, p. 249). En un trabajo más reciente, Céline Spector señala que La Mettrie defiende a los "apologistas del vicio" (Spector 2016, p. 100). Sin embargo, se podría señalar que, en diferentes pasajes del *Discours*, La Mettrie intenta evitar en forma expresa un hedonismo radical, ya sea advirtiendo que la "felicidad", cuya consecución debe ser el fin del individuo, no se puede reducir a la "voluptuosidad" ("no pretendo hacer consistir la felicidad en la voluptuosidad" (La Mettrie 1987, p. 282)), ya sea poniendo límites a la acción de aquellos que se tornan peligrosos para la sociedad, educándolos para ponerlos al servicio del "bien público" (La Mettrie 1987, p. 251) o reprimiendo sus acciones. En estos últimos casos, dice, se debe consultar el "interés público" y castigar al delincuente, "así como se debe encadenar a los locos, matar a los perros rabiosos y aplastar a las serpientes" (La Mettrie 1987, p. 265). El trabajo de Kathleen Wellman, que ofrece una interpretación que matiza la lectura tradicional de la ética del autor del *L'homme machine*, no pasa por alto estos últimos aspectos de su obra (Wellman 1992, en particular pp. 246–272).

de conservarlos que "él ha leído y releído el discurso de Séneca [...] y no ha encontrado nada de lo que dicen los comentaristas" (Diderot 1986, p. 184); menciona que los críticos leen y traducen mal porque no conocen el latín (Diderot 1986, p. 195); explica que quienes acusaron al filósofo romano de falta de sensibilidad no hubieran dicho lo mismo si hubieran sido capaces de escrutar algunas páginas del texto *De consolatione ad Helviam matrem* (Diderot 1986, p. 254); indica que quienes encontraron una autocrítica en sus *Epistulae morales ad Lucilium* "no hubieran hecho decir a Séneca, con un poco de rigor y reflexión, lo que no dice" (Diderot 1986, p. 257); afirma, frente a quienes cuestionan los escritos del filósofo romano por una falta de organización, que "Séneca tiene estilo y orden y que para advertirlo es suficiente seguir los pasajes de uno de sus trabajos más extensos, el que gira en torno a la cólera" (Diderot 1986, p. 258); lamenta que los detractores del filósofo romano no apoyen en general sus cuestionamientos con citas del autor (Diderot 1986, p. 261); etc. Diderot se acusa aun a sí mismo, como se ha señalado, de haber malinterpretado en su juventud las obras de Séneca por "haber confundido el orden de los hechos", "haber juzgado a Séneca según un modelo fantástico" y haber leído mal incluso aquello que Tácito dice acerca de Séneca (Diderot 1986, pp. 204–206).

Por otra parte, advierte acerca de la necesidad de dejar de lado los trabajos en los que reina el espíritu polémico o la mala fe, que desvían al autor de la verdad, así como también aquellos cuyo propósito es meramente estético. En ese marco, acusa a Dion Casio de haber utilizado en sus *Historiae romanae*, "enceguecido por el odio" y con el fin de "difamar" la memoria de Séneca, datos "desmentidos incluso por los infames cortesanos del más infame de los príncipes" (Diderot 1986, pp. 154–155) y critica a Louis de Sacy por preocuparse "por embellecer una frase" antes que por la verdad (Diderot 1986, p. 194).

¿Cuáles serían entonces los parámetros epistemológicos y metodológicos adecuados para abordar los escritos de Séneca y los relatos acerca de su época? El editor de la *Encyclopédie* afirma que la interpretación de los datos que utiliza el autor resulta afectada por las "circunstancias" que los rodean (Diderot 1986, p. 139) —por esa razón decide, como se advierte en el título de la obra, no separar la figura de Séneca del contexto en el que vivió, a saber, el reinado de Nerón y la Roma del siglo I— y por aspectos ético-políticos. Por este último motivo, considera que "juzgará mal" aquel que no posea un "doble tacto", que no comprenda que "la historia de los tiempos calamitosos no se escribe de la misma manera que la de los reinados venturosos" (Diderot 1986, p. 423), que no se puede juzgar de igual modo una "acción bella" y un "acto igno-

minioso" (Diderot 1986, p. 82). Por otra parte —sobre la base de una epistemología sensualista proveniente de la filosofía de John Locke, la cual le llega a través del *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) de Étienne Bonnot de Condillac, y lo lleva en otro sitio de la obra a criticar la "manía de los sistemas" y a reconocer la "debilidad de nuestras facultades de conocimiento" (Diderot 1986, p. 389)— señala que "los resultados que arrojan los hechos son limitados" y que, por lo tanto, es inevitable caer en la historia en el terreno de las "conjeturas" (Diderot 1986, p. 431).

No debería asombrarnos, entonces, que Diderot apoye abiertamente el pirronismo en el terreno de la interpretación del pasado y adopte una posición que hunde sus raíces en el escepticismo y el libertinismo erudito de los siglos XVI y XVII, en las obras de, entre otros, Montaigne, François de La Mothe-Le-Vayer y Pierre Bayle —algunos de ellos mencionados en forma explícita por Diderot en el texto—, y ponga en cuestión, como se sabe, la posibilidad de alcanzar un conocimiento seguro en el dominio de la historia (Diderot 1986, p. 82).[17]

Sobre esas bases parecen apoyarse las sorprendentes palabras que Diderot ofrece en el último apartado del libro:

> Luego de tantas lecturas enfrentadas [. . .] decidme, lector, ¿cuál debe ser la conclusión? ¿Séneca y Burro fueron personas honestas o viles cortesanos? ¿Séneca fue un hombre de genio o no fue más que un falso *bel esprit*? ¿Habló acerca de la virtud con conocimiento o como un hipócrita? [. . .] ¿Conozco o no mi propia lengua? ¿Soy un razonador o un sofista? ¿Tiene mi discurso algún tipo de solidez o no es más que una frívola declamación? ¿Tiene o no mi pensamiento consistencia e ideas originales? ¿He hecho un buen o un mal libro? [. . .] Convenid, lector, que *tú no sabes nada acerca de eso, pero nada en absoluto*. (Diderot 1986, pp. 430–431)[18]

Para extrañeza del lector, el texto no concluye con una rehabilitación de la figura de Séneca, sino con un discurso sobre la imposibilidad de alcanzar una conclusión firme y segura acerca del tema.

[17] A propósito del pirronismo histórico en los siglos XVII y XVIII, véase Matytsin 2015.

[18] Las cursivas son mías. Acerca de la relación entre el autor y el lector en los escritos históricos del *siècle des Lumières*, y en particular en aquellos de Diderot, véase Penke 2000, p. 517 y ss. Esta autora afirma que el carácter subjetivo o militante de las obras históricas de la época lleva a los escritores a ensayar diferentes estrategias como, por ejemplo, unir de manera ficticia sus voces a las de los lectores con el fin de conseguir la aprobación del contenido del texto (Penke 2000, p. 518).

De esta manera queda en entredicho, entre otras cosas, la crítica que Diderot dirige a La Mettrie a propósito de su incorrecta interpretación de los escritos de Séneca y su época, en la medida en que no parece haber un parámetro seguro desde el punto de vista epistemológico para evaluarlos.

5 . *A modo de conclusión*

El neoestoicismo que recorre el *siècle des Lumières* impregna los trabajos de Diderot y La Mettrie. He intentado en este trabajo mostrar que las críticas que el editor de la *Encyclopédie* dirige al médico de Saint-Malo en el *Essai* no se agotan en el terreno de la interpretación de la vida y los escritos del autor de *De vita beata*, y que incluso en ese caso están motivadas por intereses que van más allá del plano de la erudición.

Por otra parte, algunos de esos cuestionamientos presentan debilidades que no sólo ponen en entredicho su alcance, sino también arrojan luces sobre ciertas dudas e inquietudes acerca de la imagen de Séneca que asaltan a Diderot en las conclusiones del libro y amenazan la consistencia de la obra, un aspecto del trabajo que no parecen haber advertido los especialistas, quienes, en general, consideran que el editor de la *Encyclopédie* defiende sin reservas la figura del filósofo romano.[19]

En otro orden de cosas, el artículo abre algunos interrogantes sobre temas que exceden los límites de este trabajo. Entre ellos, la al parecer problemática articulación entre el interés de Diderot por la historia (en el *Essai*, pero también en diferentes entradas que redactó para la *Encyclopédie* o en su colaboración a la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes* (1770), del abate Raynal) y el pirronismo que confiesa en el texto acerca de ese tipo saber. En todo caso, este asunto se ubica más allá de los márgenes de este escrito.

[19] Eric Gatefin, en un trabajo donde examina el diálogo que subyace en el *Essai* entre Diderot y Rousseau, califica la actitud del editor de la *Encyclopédie* frente a la figura de Séneca, su intento de justificar la imagen del filósofo romano, en términos de "apología sin reservas de ningún tipo" (Gatefin 2007, p. 8), y Russell Goulbourne sostiene que las figuras de "Diderot y Séneca se fusionan" (Goulbourne 2011, p. 24). Asimismo, Didier Masseau afirmó hace pocos años que Diderot se convierte en la obra en "el defensor incondicional de Séneca" (Masseau 2012b, p. 149).

BIBLIOGRAFÍA

Ansquer de Ponçol, H.-S.-J., 1776, *Analyse des traités* Des bienfaits *et* De la clémence *de Sénèque*, Barbou, París.

Barret-Kriegel, B., 1996, *L'Histoire de l'âge classique. La défaite de l'érudition*, Presses Universitaires de France, París.

Casini, P., 1979, "Diderot apologiste de Séneque", *Dix-Huitième Siècle*, vol. 11, pp. 235–248.

Chartier, P., 2004, "Présentation", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol. 36, pp. 5–6.

Chaudon, L.-M., 1767, *Dictionnaire anti-philosophique*, Girard y Seguin, Aviñón.

Conroy, W.T., 1975, *Diderot's Essai sur Sénèque*, Voltaire Foundation, Oxford.

Deprun, J., 1986, "Introduction", en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust y J. Varloot, Hermann, París, vol. 25, pp. 19–26.

Diderot, D., 1755, "Droit naturel", en D. Diderot y J. d'Alembert (comps.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, Briasson/David/Le Breton/Durand, París, vol. V, pp. 115–116.

———, 1875a, *Essai sur le mérite et la vertu*, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Assézat y M. Tourneux, Garnier Frères, París, vol. I.

———, 1875b, *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Assézat y M. Tourneux, Garnier Frères, París, vol. II.

———, 1986, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, ed. A. Lorenceau, pref. J. Ehrard, intr. J. Deprun, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust y J. Varloot, Hermann, París, vol. 25 [versión al castellano de la edición de 1778: *Ensayo sobre la vida de Séneca*, trad. G. Cantera, Losada, Buenos Aires, 2004].

Ehrard, J., 1986, "Pourquoi Sénèque?", en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust y J. Varloot, Hermann, París, vol. 25, pp. 3–18.

Gatefin, E., 2007, *Diderot, Sénèque et Jean-Jacques: un dialogue à trois voix*, Rodopi, Ámsterdam.

Goulbourne, R., 2011, "Diderot and the Ancients", en J. Fowler (comp.), *New Essays on Diderot*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 13–30.

Heil, A. y G. Damschen (comps.), 2013, *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden.

Hytier, A., 1964, "Le Philosophe et le despote. Histoire d'une inimitié: Diderot et Frédéric II", *Diderot Studies*, vol. 6, pp. 55–87.

Holbach, P.-H.-T. barón de, 1770, *Système de la nature*, s.e., Londres [versión al castellano: *El sistema de la naturaleza*, trad. N. Bacín, M. Estapé y J.M. Bermudo, Editora Nacional, Madrid, 1982].

La Mettrie, J.-O. de, 1987, *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, en *Œuvres philosophiques*, ed. F. Markovits, Fayard, París, vol. 2 [versión al castellano:

Discurso sobre la felicidad, trad. D. Tatián, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005].

Masseau, D., 2000, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, París.

———, 2012a, "Avant-propos", *Diderot Studies*, vol. 32, pp. 3–24.

———, 2012b, "L'Enjeu d'une polémique: la figure de Sénèque dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*", *Diderot Studies*, vol. 32, pp. 149–164.

Matytsin, A., 2015, "Historical Pyrrhonism and Historical Certainty in the Early Enlightenment?, en É. Argaud *et al*. (comps.), *Pour et contre le scepticisme: théories et pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Honoré Champion, París, pp. 243–259.

Mauzi, R., 1965, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au* XVIII *siècle*, Armand Colin, París.

Naville, P., 1967, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Gallimard, París.

Penke, O., 2000, "La Représentation de l'énonciateur et du destinataire dans le discours historique?, *Dix-Huitième Siècle*, vol. 32, pp. 503–520.

Polier de Bottens, G.-P., 1747, *Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les* Pensées philosophiques, s.e., Ruan.

Sabatier de Castres, A., 1779, *Les Trois Siècles de la littérature française, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I, jusqu'en 1773*, Moutard, París, vol. 3.

Spector, C., 2016, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Seuil, París.

Thomson, A., 1985, "L'Unité matérielle de l'homme chez La Mettrie et Diderot", en A.-M. Chouillet (comp.), *Denis Diderot 1713–1784. Colloque international*, s.e., París, pp. 61–68.

Vartanian, A., 1983, "La Mettrie and Diderot Revisited: An Intertextual Encounter", *Diderot Studies*, vol. 21, pp. 155–197.

Voltaire, 1832, *Correspondance*, en *Œuvres de M. Arouet de Voltaire*, ed. M. Beuchot, Lefèvre/Firmin Didot Frères, París, vol. LVI.

Wellman, K., 1992, *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*, Duke University Press, Londres.

Zanta, L., 1975, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Slatkine, Ginebra.

Recibido el 26 de enero de 2017; revisado el 30 de mayo de 2018; aceptado el 5 de octubre de 2018.

Husserl y Villoro: reflexiones en torno a los bienes comunes, la sabiduría, la ciencia y el sentido de la filosofía para la vida

[Husserl and Villoro: Reflections on Common Goods, Wisdom, Science, and the Meaning of Philosophy for Life]

Esteban Marín Ávila
Pennsylvania State University
esteban.marin.avila@gmail.com

Resumen: Este artículo aborda aspectos centrales del pensamiento de Luis Villoro que se desprenden de su relación crítica con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. Algunos se refieren al sentido de la reflexión filosófica en los contextos vitales y sociales concretos en los que se desarrolla, así como la tarea de la filosofía misma, los temas sobre los que no puede dejar de hablar y el tipo de conocimiento al que debe aspirar. En la parte final sugiero que las perspectivas que se abren con el estudio comparativo de estos dos pensadores son importantes para reivindicar la tarea crítica de la filosofía respecto de la realidad en la que se cultiva.
Palabras clave: fenomenología trascendental, pensamiento mexicano, axiología, racionalidad práctica, ética

Abstract: This article approaches central aspects of Luis Villoro's thought that are a consequence of his critical relation to Edmund Husserl's transcendental phenomenology. These include his inquiries into the meaning of philosophical reflection in the social and vital contexts in which it is developed and the task of philosophy itself, the topics that it cannot avoid addressing and the kind of knowledge it should strive for. In the final part I suggest that the perspectives opened with the comparative study of these two thinkers are important to reclaim the critical task of philosophy in relation to the reality in which it is furthered.
Key words: transcendental phenomenology, Mexican thought, axiology, practical rationality, ethics

El propósito principal de este artículo es retomar varias objeciones de Luis Villoro a la tesis de Edmund Husserl de que la filosofía es un saber impersonal, pues me parece que son de gran relevancia para que la fenomenología trascendental pueda desarrollarse como una forma de filosofía capaz de pensar con profundidad y responsabilidad en el mundo actual. Dichas objeciones son inseparables de la pregunta por el sentido de la reflexión filosófica en los contextos vitales y sociales concretos en los que se lleva a cabo.

A su vez, la pregunta de Villoro por el sentido de la reflexión filosófica en los distintos contextos donde se cultiva gira en torno al problema

del conocimiento filosófico de los valores y de los bienes prácticos. La cuestión es, en cierta medida, paradójica. Por un lado, estas preocupaciones hicieron que el pensador mexicano se alejara de la propuesta de Husserl de practicar la filosofía como una ciencia estricta. Por el otro, las respuestas de ambos a este problema parecen coincidir en aspectos importantes. Villoro no llegó a conocer los escritos más sustanciales de axiología y filosofía práctica de Husserl porque se editaron y publicaron muchos años después de que dejó de interesarse mucho por la fenomenología.[1] Con todo, las investigaciones que realizó por su cuenta para abordar en términos filosóficos estos temas lo condujeron a matizar con el tiempo la postura que originó en primera instancia su abandono de la fenomenología. Lo asombroso es que, sin saberlo, estos matices lo acercaron a la posición que el propio Husserl defendió en sus lecciones de ética de 1908 a 1914 y de 1920 a 1924 (Husserl 1988 y 2004).

Así, un segundo propósito de este artículo es mostrar que ciertas ideas de Husserl en torno a los valores pueden desarrollarse a la luz de las investigaciones de Villoro; y, a la inversa, que ciertas ideas de Villoro pueden afianzarse y explicitarse de forma más amplia en el marco de las investigaciones de Husserl. Esto compete de manera muy señalada al problema de la argumentación sobre los bienes básicos y los bienes comunes, problema que, en mi opinión, es central para abordar problemáticas sociales y políticas desde una perspectiva fenomenológica.

Por lo demás, pienso que la posibilidad de acercar las obras de estos pensadores puede ser muy atractivo para quienes hacemos filosofía en México. La fenomenología trascendental de Husserl proporciona un método y una manera de entender la tarea de la filosofía que me parece que deberían alejarla del academicismo excesivo y del mero juego de palabras. Esta tarea consiste justo en explicitar el sentido que tiene el mundo para nosotros antes de todo filosofar (Husserl 1996, p. 221). Por otra parte, Villoro puso toda su inteligencia en la tarea de pensar sobre nuestra realidad concreta con todos los problemas que ésta nos plantea: injusticias, exclusiones, desigualdades, relaciones de dominación y encubrimientos ideológicos que aquí se hacen más patentes que en otras partes del mundo. Como filósofo, buscó pensar lo universal

[1] Sobre la influencia de Husserl en el pensamiento de Villoro, véase Zirión Quijano 2003, pp. 308–330. En años recientes, Javier San Martín ha puesto de relieve que el pensador mexicano aún defendía la filosofía de Husserl cuando su maestro José Gaos empezaba a tomar una mayor distancia de ella (San Martín 2015, pp. 47–49).

sobre y desde nuestras circunstancias concretas.[2] En esa medida, creo que su obra es a la vez ejemplo de un pensamiento comprometido con los grandes problemas de la vida en la que se despliega y una guía para empezar a aproximarse a algunos de los temas que más nos preocupan a quienes compartimos con él la circunstancia de habitar en esta parte del mundo. Por lo tanto, un acercamiento de la obra de estos dos pensadores es relevante en la medida en que hace posible pulir y ampliar nuestras herramientas conceptuales para reflexionar filosóficamente sobre nuestra realidad concreta.

I

Empecemos por el desencuentro entre Villoro y Husserl a propósito de la idea misma de filosofía. En una conferencia de 1959, publicada dos años después con el título de "Ciencia radical y sabiduría",[3] Villoro hace referencia a un texto relativamente temprano de Husserl: *La filosofía, ciencia rigurosa* (de 1910). En este escrito, el pensador moravo discute a su vez con Dilthey y considera errónea la pretensión de entender la filosofía como cosmovisión. A su juicio, esta concepción conduce a un relativismo autocontradictorio y, en última instancia, al escepticismo: la tesis de que no hay verdades universales, sino sólo verdades históricas, tiene ella misma una pretensión de universalidad. Por lo demás, se trata de una crítica paralela a la que este pensador hace del psicologismo en ésta y otras obras, y que gira en torno a la idea de que es necesario distinguir las cuestiones de hecho de las cuestiones de principio. La gran variedad histórica de concepciones filosóficas que se contradicen entre sí es una cuestión de hecho que no prejuzga la posibilidad de que haya una filosofía científica (Husserl 2009a, pp. 60–64).

Para Husserl, el saber que tiene forma de cosmovisión es tradicional y remite a una idea de "sabiduría" que se entiende como un conocimiento sobre todo práctico y que se deriva de la historia personal y comunitaria. Se trata de creencias, valoraciones y disposiciones prácticas que se adquieren fundamentalmente a través del hábito. El filósofo reconoce la importancia de esta sabiduría en la medida en que nos permite lidiar

[2] Véase la "Advertencia" escrita por Luis Villoro, Víctor Flores y Alejadro Rossi a manera de prólogo de Portilla 1984.

[3] En su *Historia de la fenomenología en México*, Antonio Zirión narra las circunstancias en las que se llevó a cabo dicho congreso, organizado por José Gaos, en homenaje al centenario del nacimiento de Edmund Husserl. Además de Villoro, en él participaron Ricardo Guerra, Alejandro Rossi y Emilio Uranga, entre otros (Zirión Quijano 2003, pp. 322–330).

con los grandes problemas humanos que la filosofía científica aún no es capaz de abordar de manera satisfactoria, aquellos que Dilthey denominó metafísicos y que giran en torno al poder del azar, la caducidad de todo, la presencia constante de la muerte y el sentido de la vida (Dilthey 1945). Como quiera que sea, sostiene que una filosofía que pretenda plantear estos problemas sobre la base de la sabiduría histórica y personal no podría ser una forma de saber radicalmente crítica, como es el saber al que aspira la filosofía. En su calidad de conocimiento de los orígenes de todas las cosas, la filosofía tiene que esclarecer y someter a crítica el contenido de la sabiduría, pues ésta se basa en el hábito ciego (Husserl 2009a, pp. 84–86).

A partir de lo anterior es fácil comprender por qué para Husserl la tarea de la filosofía como ciencia estricta, radical, está en conflicto con el anhelo de hacer filosofía como cosmovisión. De ahí que no afirme que sea necesario rechazar el saber que tiene forma de cosmovisión, sino sólo la idea de una filosofía entendida como cosmovisión, la cual consistiría en la articulación conceptual de la sabiduría no filosófica.[4] En otras palabras, para Husserl aceptar que la filosofía es una cosmovisión implica renunciar a la radicalidad epistémica o científica.

La crítica de Villoro a esta serie de ideas contenidas en "Ciencia radical y sabiduría" ofrece varias ideas muy agudas. La que quiero destacar aparece en conexión con el valor y el sentido de la filosofía en los contextos históricos y personales en los que ésta surge.[5] Para Villoro la filosofía es una actividad hasta cierto punto paradójica, pues tiene que adoptar la forma de conocimiento de la sabiduría, enraizada en la tradición, así como la forma de conocimiento de la ciencia, que pretende ser crítica de la tradición. Si la filosofía fuera pura sabiduría, devendría "religión o mito, sentido común o conseja popular, apólogo o poesía", pero si fuera pura ciencia carecería de sentido y se volvería "teoría de una región objetiva, técnica o simple juego teórico" (Villoro 1975, p. 148).

¿Por qué la filosofía carecería de sentido y devendría mero juego teórico si rechazara por completo la forma de conocimiento de la sabiduría? Para decirlo en pocas palabras, porque las cuestiones relativas

[4] En Zirión Quijano 2016, el autor aclara este punto y expone con mucha lucidez la forma en que Husserl entendía la relación entre sabiduría y filosofía como ciencia estricta. Al respecto, véase también Pérez Gatica 2013.

[5] Otra de ellas, en la que no es posible profundizar aquí, arroja luz sobre el sentido en que habría que interpretar la pretensión de la fenomenología de ser una ciencia sin supuestos. Esta pretensión sólo puede entenderse como una tarea infinita y no como un punto de partida.

a los valores y a los fines y, por consecuencia, la cuestión del sentido de la filosofía para la vida no son accesibles a la ciencia, sino sólo a la "sabiduría", a esa forma de conocimiento que se vincula de manera más íntima con el hábito y la tradición.

Aunque en este texto Villoro parece sugerir que en las cuestiones sobre valores no hay otra maestra que la tradición, matiza su posición más adelante cuando acuña el concepto de "conocimiento personal" en *Creer, saber, conocer* y en *El poder y el valor*. A la luz de esta noción se puede retomar su postura y agudizarla. Creo que con ello se hace patente un problema muy interesante que se desprende también de las propias consideraciones de Husserl en torno al valor: el de las limitantes y condicionantes de las reflexiones filosóficas sobre las cuestiones del sentido y del sinsentido de las acciones humanas, lo cual incluye las que constituyen la realidad social en el sentido más amplio del término.

II

En distintas obras, entre las cuales destacan las lecciones de ética que mencioné, Husserl distinguió con rigor entre las cuestiones de creencia, de valor y prácticas. La intencionalidad relativa a la creencia, la relativa a la valoración y la relativa a la acción son irreductibles entre sí. Por lo demás, estas tres formas de intencionalidad remiten a tres dimensiones de la realidad y a tres formas de razón que son también irreductibles entre sí (Melle 1990, Husserl 1988 y 2013, pp. 312–315).

El concepto de racionalidad de Husserl es inseparable del de evidencia y ambos remiten a su doctrina de la intencionalidad. De acuerdo con ésta, toda vivencia es intencional; esto es, toda vivencia se refiere a algo y lo aprehende con una determinada forma. Por ejemplo, toda percepción lo es de algo percibido: un paisaje, un escritorio o el alboroto de la calle; todo juicio lo es de una situación juzgada: que dos más dos es igual a cuatro, que probablemente llueva o que cierta premisa de un argumento es falsa; todo recuerdo lo es de algo recordado: el café que bebí ayer por la tarde, el viaje que hice hace algunos años, etc. Sin embargo, las vivencias intencionales pueden ser más o menos vacías porque pueden mentar objetos o situaciones que no están presentes y, en los casos más extremos, que ni siquiera lo están en la forma de evocaciones como imaginaciones o recuerdos. Puedo tener conciencia intencional del viaje pasado en un vacío, esto es, refiriéndome a él a través de meras palabras pero sin revivirlo de ninguna manera en el recuerdo: sólo hablo de él sin representarlo. E incluso, si lo revivo en

el recuerdo, puedo hacerlo con más o menos detalle. Del mismo modo, puedo juzgar algo de manera vacía o hacerlo mientras tengo presente la situación juzgada y vivo dicho juicio ante la presencia imaginativa, perceptiva o ideal del estado de cosas juzgado (Husserl 2009b, pp. 207–228, 263–281).

De acuerdo con Husserl, son racionales en un sentido primario las vivencias intencionales que tienen a sus referentes dados de forma evidente o plena y son racionales en un sentido derivado los juicios o las intenciones vacías que se pueden verificar en vivencias evidentes en las cuales se dan las cosas mismas en cuestión (Husserl 1996, p. 108): un juicio en el que se afirma que algo es real se verifica en última instancia con percepciones categoriales —que combinan la sensibilidad con la intelección—, un juicio en el que se afirme una propiedad ideal se verifica con intelecciones y un juicio en que se afirme que algo es posible se puede verificar con imaginaciones. Un juicio correcto sólo es parcialmente racional mientras le falte el carácter de evidente a la vivencia del juzgar.

Asimismo, cabe hacer para las vivencias intencionales axiológicas y prácticas esta distinción entre vivencias evidentes, en las que el correlato noemático intencional está dado como "en persona", y las vivencias vacías, en las que ese correlato se mienta como en ausencia.[6] Somos conscientes de los valores en las vivencias en las que los estimamos, ponderamos y preferimos o postergamos. Estas vivencias pueden ser vacías o pueden tener un carácter análogo al de la percepción en la medida en que tienen como dados "en persona" los valores a los cuales se refieren. Por lo demás, así como en la percepción aprehendemos objetos con formas determinadas sobre la base de sensaciones, en la captación originaria de valores aprehendemos sobre la base de sentimientos cualidades positivas, negativas o neutras con formas determinadas, como la belleza de una planta, la injusticia de una situación, el buen sabor de un platillo, la cobardía de una acción, etc. En la captación del valor estamos ante el objeto mismo sintiendo (Husserl 2005, p. 39).

También es posible hacer esta distinción en el ámbito de la voluntad entre vivencias plenas y vacías. Poner algo como objeto de la voluntad significa ser consciente de eso como algo que se hará realidad

[6] *Noema* significa aquí lo mentado en la vivencia intencional, esto es, el objeto intencional tal y cómo se determina en la vivencia que se refiere a él. Prefiero usar esta expresión en lugar de la de "objeto intencional" porque en sentido estricto los correlatos de vivencias axiológicas y prácticas no son objetos, sino cualidades de objetos y metas o acciones cumplidas, respectivamente.

a través de esa misma vivencia intencional. Un objeto intencional volitivo es una meta que puede describirse como la obra actualizada por una acción o, lo que es igual, como la acción concebida en el modo del futuro perfecto: haber escrito un texto a través de acciones como golpear las teclas de mi computadora, consultar libros o reflexionar sobre ciertos asuntos; o haber realizado un viaje a una ciudad a través de acciones como reservar una habitación, tomar un vuelo, realizar allí ciertas actividades, cancelar otras ocupaciones, etc. Si bien los objetos volitivos se plenifican a través de acciones, pueden ser también correlatos de intenciones prácticas vacías. Tal es el caso de la decisión o de la mera resolución de hacer algo en el futuro. Así, puedo decidir escribir un texto sobre cierto tema, pero esa decisión precede a la acción de escribirlo, o puedo tomar la resolución de hacer un viaje a una ciudad el próximo año. Estas decisiones o resoluciones son algo distinto de meras representaciones o de meras fantasías dóxicas: son intenciones prácticas vacías que se verifican en acciones posteriores. La ponencia y el viaje se actualizan en acciones, pero nacen de estas intenciones vacías (Husserl 1988, pp. 108–109).

¿Qué pasa con la racionalidad que concierne a las valoraciones y a las acciones? De nuevo aquí son racionales en un primer sentido las estimaciones que tienen frente a sí las propiedades de valor como dadas "en persona", así como ciertas intenciones prácticas que efectivamente se llevan a cabo. En un sentido derivado son racionales las estimaciones que pueden verificarse en aprehensiones evidentes y ciertas intenciones prácticas que pueden plenificarse, respectivamente.

El asunto de estas racionalidades es más complejo que el de la relativa a la mera creencia al menos por dos motivos. En primer lugar, porque la racionalidad práctica supone a la axiológica, y ésta a su vez supone a la dóxica. En otras palabras, para valorar bien no basta con sentir bien; hay que percibir, entender o juzgar bien aquello respecto de lo cual se aprehende la propiedad de valor. Asimismo, para que una intención práctica sea racional no sólo es necesario que sea eficiente, sino también que su meta se aprehenda como valiosa para el agente (Husserl 1988, p. 105).

En segundo lugar, el asunto de estas racionalidades es más complejo porque tanto las cualidades de valor como la factibilidad de las acciones varían según las circunstancias en las que se encuentre el sujeto en cuestión. Las fuentes de estas variaciones son múltiples; algunas de ellas las estudió Husserl con algo de detalle en sus lecciones de ética de 1908–1914. (Por lo demás, creo que cabe complementarlas con los desarrollos de Max Scheler en su *Formalismo en la ética y la ética*

material del valor).[7] De manera importante se desprenden del hecho de que los bienes, males y adiáforas[8] se hallan en relaciones de "jerarquía" que se ponen de manifiesto en las vivencias axiológicas en las que preferimos o postergamos unas cosas a otras, así como del hecho de que lo factible varía de circunstancia en circunstancia y de sujeto en sujeto. Si seguimos a Franz Brentano, Husserl y Scheler pretendieron pensar leyes generales que tuvieran en consideración estas peculiaridades. Me limitaré aquí a enunciar algunas a modo de ejemplos: cuando dos cosas con propiedades de valor desiguales no pueden existir al mismo tiempo, la existencia de la que tiene menor valor adquiere un valor negativo derivado; cuando algo que tiene valor positivo es causa de algo que tiene un valor negativo, puede ocurrir que lo primero adquiera un valor negativo derivado; la existencia de dos bienes es mejor que la de uno solo de ellos; es irracional querer lo imposible, etc. (Husserl 1988, pp. 90–125; Scheler 2001, p. 74; Brentano 2002).

Observar la relevancia de las circunstancias para determinar el valor de una situación y la racionalidad de una acción nos conduce a una tesis curiosa: las "cosas mismas" a las que se refieren las vivencias prácticas y de valor son circunstanciales. Con esto no quiero decir sólo que aprehendemos las cosas y las situaciones que nos hacen frente en nuestras respectivas vidas como si poseyeran cualidades de valor y determinaciones prácticas que sólo se exhiben en ciertas circunstancias. Esto es verdad también para las cosas y situaciones en las que creemos. La creencia de que sobre la mesa de mi cocina hay un objeto que tiene determinadas características físicas sólo se puede verificar en ciertas circunstancias como, por ejemplo, aproximándose al lugar indicado para tratar de observarlo, olerlo o tocarlo. Estas circunstancias pueden incluir la necesidad de apoyarnos en instrumentos como microscopios

[7] Es pertinente mencionar que esta obra de Scheler se publicó en 1916, después de que Husserl había dictado las dos importantes lecciones sobre ética formal aquí mencionadas. A pesar de la influencia de Husserl sobre Scheler, hay en ellas diferencias significativas, sobre todo en lo que atañe a la postura realista del segundo. Por otro lado, en *El poder y el valor* el propio Villoro se apoya directamente en los desarrollos de axiología de Husserl en *Ideas* II (Villoro 1997, pp. 18–28). De ahí que la relación entre Scheler y Villoro no sea tan directa como la que es posible establecer entre este último y Husserl.

[8] Con el concepto de "adiáfora", de origen estoico, Husserl se refiere a aquello que tiene signo de valor neutro. Según él, sólo llegamos a ser conscientes del valor neutro de algo al ponderarlo en vivencias axiológicas evidentes (Husserl 1988, p. 84). Por ejemplo, al ponderar cierta costumbre me doy cuenta de que no tiene ni valor positivo ni valor negativo, tal como sucede en el caso de la costumbre de conducir por el lado derecho de la calle en lugar de hacerlo por el lado izquierdo.

o en pruebas con reacciones químicas y cosas por el estilo si lo que deseamos es conocer ciertos detalles del objeto que no son accesibles a través de la percepción llana y simple. De igual forma, la estimación de que dicho objeto tiene ciertas características valiosas y el reconocimiento de que forma parte de un entramado práctico factible y deseable sólo se pueden verificar en éstas y otras circunstancias adicionales.

Con todo, las circunstancias desempeñan un papel distinto en los ámbitos del valor y de la voluntad al que desempeñan en la verificación de meras creencias. Una creencia puede verificarse en distintas circunstancias, pero estas verificaciones no cambian su valor de verdad. El objeto al que se refiere la creencia puede darse en distintos tipos de percepciones; ahora en el puro olfato, en otro momento a través de la pura vista. Sin embargo, la afirmación de que en determinado momento un objeto con tales características se encuentra en la mesa de mi cocina es o bien verdadera o bien falsa. Si una persona afirma esto y otra persona afirma lo contrario, entonces una de las dos se equivoca. En contraste, en cuestiones axiológicas la cualidad de valor depende de las circunstancias en las que se da y, de igual manera, la racionalidad de las acciones depende de las circunstancias en las que se pretenda llevar a cabo. La misma situación de disponer de tal objeto en la cocina, a saber, una caja con botellas de vino y destilados, puede tener valor positivo, negativo o neutro para distintas personas en distintas circunstancias. Una persona que estima de manera positiva esta situación y otra que la estima como algo negativo o neutro no necesariamente se contradicen. Todo depende de otras premisas como, por ejemplo, si son o no los únicos líquidos que tienen para beber, si es bueno para su salud hacerlo en ese momento, si la tentación de beberlas puede llevar a que dejen de cumplir con sus responsabilidades de esa tarde, si son un regalo de una amistad o de alguien de cuyas intenciones se desconfía o incluso si le pertenecen o si se las dieron a guardar. Asimismo, sólo en algunos casos será racional beber las botellas, y no sólo porque la deseabilidad de hacerlo varía de caso en caso, sino porque también varía su factibilidad y no es racional querer lo que se sabe imposible: es irracional querer beber una botella que no se puede abrir o que se rompió en el intento de abrirla.[9]

Lo anterior guarda relación con cómo trata Husserl de comprender un análogo del principio de no contradicción para la esfera axiológica. Este principio axiológico rezaría así: “En un mismo objeto de valor se

[9] Un análisis agudo de la dimensión corporal y sus condiciones socioculturales en algunas valoraciones y disposiciones prácticas racionales se ofrece en Venebra 2018.

excluyen las cualidades positiva, negativa y neutra en relación con la misma categoría axiológica, siempre y cuando dicho objeto de valor se halle bajo los mismos supuestos" (Husserl 1988, p. 87; la traducción es mía). Además, al hablar de la posibilidad de determinar objetivamente —esto es, con validez reconocible por cualquiera— la racionalidad de una acción el filósofo moravo afirma lo siguiente:

> Las posibilidades prácticas se refieren esencialmente al sujeto volitivamente capaz. Que un hacer es posibilidad práctica para un sujeto, o si lo es, eso está determinado en sí. El sujeto puede juzgar de manera incorrecta sobre ello, puede tener por prácticamente posible algo que en verdad no lo es en absoluto. En esa medida tenemos aquí un algo objetivo. Pero la objetividad de la posibilidad práctica está en esencia atada al sujeto en cuestión, y lo mismo vale para el ámbito práctico total del sujeto en cada momento de su obrar posible. (Husserl 1988, p. 149; la traducción es mía)

En suma, todo juicio que se pretenda objetivo sobre el valor de algo o la racionalidad de una acción tiene que responder a las siguientes preguntas: ¿para quién y en qué contexto es valiosa una cosa? ¿Para quién y en qué contexto es racional que lleve a cabo una acción?

Husserl afirma que cabe determinar en forma objetiva las cualidades de valor de las situaciones, pero sólo al considerar todos los supuestos con los que se lleva a cabo dicha valoración. También sostiene que cabe determinar en forma objetiva la racionalidad de las acciones, pero sólo a condición de tomar en cuenta el ámbito práctico total del sujeto para cada momento de su obrar posible. Ambas afirmaciones aparecen en el contexto de un intento por desarrollar una axiología y una práctica formales que serían análogas de la lógica formal y que conformarían los cimientos de teorías materiales del valor y de teorías éticas que abordaran problemáticas concretas. Pienso que de ello se sigue que una ética que aborde problemas relativos a las valoraciones y acciones concretas tiene que empezar por hacerse algunas de las siguientes preguntas: ¿cómo determinar los supuestos o las circunstancias que son en cada caso especialmente relevantes respecto de la forma en que se valora algo o respecto de la racionalidad de una acción propia o ajena? ¿De qué manera y en qué medida se puede comunicar la forma de un valor o el sentido de una acción que se tiene por racional? ¿Cómo cabe argumentar en torno a valores y acciones presuntamente racionales tomando en cuenta que éstas dependen siempre de contextos concretos indescriptibles en su totalidad?

III

Aquí quiero volver a Villoro, quien, en *El poder y el valor*, desarrolla una concepción del valor que, si bien no es idéntica a la de Husserl, sí coincide con ella en puntos centrales. Los valores se piensan allí como términos de actitudes positivas, como los deseos. Además, en esa obra tardía, el criterio último para determinar la autenticidad de un valor es determinar si el hecho se da en una valoración originaria (Villoro 1997, pp. 63–67). Aunque estas valoraciones originarias pueden tener la forma del disfrute, Villoro observa que es mucho más común que tengan la forma negativa de la carencia (Villoro 1997, pp. 31–33, 52). En otras palabras, cuando nos percatamos del valor de algo, por lo general ello ocurre por tratarse de algo de lo que carecemos.

Hay que decir que la posibilidad de ser conscientes de valores positivos por el hecho de padecer su falta como algo negativo es compatible con la propuesta de Husserl 2002 (pp. 8–9, 32). Con todo, el fenomenólogo tiende a enfatizar la posibilidad contraria, a saber, que llegamos a ser conscientes de los valores al captarlos en el disfrute. Este cambio de énfasis tiene consecuencias trascendentales, porque nos permite prestar atención a cuestiones que de otro modo pasan fácilmente desapercibidas.

Una de estas cuestiones es la de que hay cierto grupo de bienes básicos que se pueden deducir a partir de la determinación de las necesidades elementales de todo ser humano. Según Villoro, estas necesidades tendrían que ver con la posibilidad misma de sobrevivir, de pertenecer a una comunidad y de poder orientar la vida propia a partir de lo que se considera bienes. No se deducen directamente de valoraciones, sino que tienen que ver con las condiciones de posibilidad de valorar y de llevar una vida orientada racionalmente a partir de lo que se valora (Villoro 1997, pp. 52–59). En esta medida, tenemos razones para suponer que todo sujeto que no tenga estas necesidades satisfechas padecerá su situación y deseará satisfacerlas. La posibilidad de deducir y argumentar de esta forma sobre ciertos bienes básicos universales se relaciona con el problema de la justificación de los derechos humanos. No ahondaré en este tema. Sólo quiero destacar que es esencial no perderlo de vista, pues acota de manera importante las consecuencias epistémicas de que los valores y las acciones racionales sólo sean determinables en circunstancias concretas.[10]

Quiero llamar la atención sobre un aspecto de la teoría del valor de Villoro que me parece en particular interesante porque se relaciona

[10] Desarrollo esta idea en Marín Ávila 2018a.

de forma directa con las preguntas que formulé párrafos antes sobre la posibilidad de argumentar acerca de cuestiones de valor y de praxis una vez que se reconoce que dependen siempre de circunstancias concretas. En *Creer, saber, conocer* y en *El poder y el valor*, el filósofo mexicano vuelve sobre la idea de que no se puede conocer de manera científica lo relativo a los fines y valores. Desde luego que esto excluye al conocimiento de bienes básicos al que me acabo de referir, que es más bien una forma de conocimiento indirecto que tiene que ver con las condiciones de posibilidad de valorar y de actuar racionalmente. Sin embargo, en todos los demás casos el problema de la determinación de bienes auténticos y de fines racionales sólo puede ser objeto de un tipo de conocimiento "personal", cuyo cultivo coincide, a grandes rasgos, con lo que décadas antes había denominado "sabiduría".[11] Según Villoro, el "conocimiento personal" no puede transmitirse igual que el saber científico. Además, sólo puede ser provisional y depende en gran medida del diálogo efectivo (Villoro 1989, pp. 226–244 y Villoro 1997, pp. 63–67).

Las peculiaridades del conocimiento personal derivan en gran parte de las características de la comunicación en torno a valores. Creo que es un acierto de Villoro señalar que comunicar valores equivale a colocar al otro en una situación de poder captarlos, es decir, mostrar dónde radica el valor de algo y qué forma tiene precisamente ese valor (Villoro 1997, p. 64). Esto no es siempre posible y, cuando lo es, suele implicar dificultades considerables. En ocasiones esta comunicación puede apoyarse en el ejemplo de una vida o puede consistir en dar indicaciones sobre un camino que hay que seguir, esto es, en incitar a alguien a acceder a las experiencias vitales que son necesarias para percatarse de dicho valor (Villoro 1997, p. 59). Esto no sólo se refiere a ciertos valores morales y religiosos, de los que podríamos percatarnos, según Villoro, siguiendo el ejemplo de hombres rectos o los caminos indicados por las religiones, respectivamente; también puede referirse al disfrute de una obra de arte, como una pieza de música clásica que hay que aprender a escuchar o incluso de ciertos platillos o bebidas que hay que aprender a degustar para poder valorarlos de manera plena. En relación con esta idea, Villoro señala también la atención sobre la relevancia del testimonio para el conocimiento de los valores. Sabemos de los valores que no hemos experimentado de manera originaria gracias a testimonios ajenos. Así, todo aquel que se pregunte críticamente sobre la autenticidad

[11] A propósito del lugar del concepto de "sabiduría" en el pensamiento de Villoro, véase Pereda 2003.

de estos valores tiene que empezar por cuestionarse sobre las razones que tiene para suponer que proceden de testimonios válidos, esto es, de personas que, en efecto, tuvieron la experiencia originaria de dicho valor (Villoro 1989, pp. 212–216 y Villoro 1997, pp. 62–63).

Todo esto apunta de nuevo a un tema que vimos al inicio de esta exposición: la idea de Villoro de que el conocimiento del valor no puede desentenderse de la tradición. En *El poder y el valor*, vuelve a insistir en la tesis diltheyana de que, aunque las valoraciones socialmente aceptadas varían de un grupo a otro, cada cultura comparte ciertas creencias básicas en torno a los valores supremos (Villoro 1997, pp. 62–63, *cfr.* Dilthey 1945). Estas creencias básicas en ocasiones obstruyen como prejuicios nuestra capacidad de percibir valores y en ocasiones guían nuestra atención hacia lo pertinente para hacerlo.

> Las pautas de belleza reconocidas pueden obstruir la apreciación espontánea de una obra de arte, pero suelen también guiar la visión del espectador hacia cualidades que sería incapaz de descubrir por sí mismo; las doctrinas religiosas o morales incitan a ejercer las virtudes, aunque también impongan comportamientos adocenados e inauténticos; la aceptación general de ciertos hábitos políticos crea un ámbito de moralidad socialmente aceptada en que cada quien puede vivir valores ciudadanos y, al mismo tiempo, consagra formas de dominación. Por eso es tan importante, en la percepción personal de los valores, el ejemplo social y la educación. No porque substituyan la experiencia personal, sino porque crean el marco en que puede llevarse al cabo. Lo logran si en lugar de imponer pautas de valor, las comunican para orientar a cada quien en su visión personal de lo valioso. (Villoro 1997, pp. 66–67)

Por lo que hemos visto sobre la circunstancialidad del valor y sobre la comunicación de los valores, no puede extrañar que el ejemplo social y la educación creen el marco para la captación de muchos de ellos: son medios de inducir a la serie de experiencias relevantes que hay que tener para hacerlo.

Al igual que Husserl, Villoro sostiene que es posible argumentar acerca de la objetividad de los valores y las metas prácticas. De acuerdo con él, que un valor o una meta práctica sean objetivos no significa que sean aceptados por todos, sino que sean aceptables para cualquiera que esté en la situación de tener la misma experiencia. Pero si bien Husserl desarrolla con mucho mayor detalle los aspectos formales del conocimiento del valor y de las acciones racionales, Villoro avanza en una dirección distinta: en el problema de la determinación real de los valores y los fines objetivos a partir de circunstancias concretas. Los problemas que

he mencionado pueden entenderse como resultado de este esfuerzo. Y lo mismo puede decirse del problema del bien común, donde se hace patente, quizá con mayor claridad que en cualquier otro, la centralidad del diálogo para una teoría de la racionalidad práctica que preste atención a las circunstancias.

Antes de avanzar hacia este último tema es conveniente hacer una advertencia. Al tratar de adoptar los desarrollos de Villoro en el marco de la ética husserliana hay que tener en cuenta una diferencia importante en la terminología a la que ya me referí de pasada. Para Villoro los bienes objetivos son aquellos que no son exclusivos, esto es, aquellos que no son estimados como bienes solamente por una persona en particular, sino que en principio pueden ser estimados como tales por cualquiera. Asimismo, los fines objetivos son aquellos objetos o situaciones que pueden ser temas de la voluntad y que no son ni exclusivos ni excluyentes. Esto último remite a que la consecución o conservación de un bien objetivo por parte de una persona no excluya la posibilidad de que otra persona también lo pueda disfrutar (Villoro 1997, pp. 41–48, 59–63).

Villoro hace referencia a la cuestión de los bienes y fines compartidos por un grupo de personas con el concepto de "bien común". Es inevitable abordar el problema del bien común si se ha reconocido que para el desarrollo de una teoría mínima de la racionalidad práctica es indispensable referirse a la cuestión de la racionalidad del modo de proceder y de los fines perseguidos por las distintas asociaciones sociales o políticas en las que los hombres viven y actúan de modo concertado. En primer lugar, es necesario abordar este problema porque en muchos casos sólo es factible actuar de la forma más racional posible en el marco de la interacción con otras personas: la vida en sociedad multiplica las posibilidades prácticas. En segundo lugar, hace falta abordarlo porque las circunstancias en las que de hecho nos vemos obligados a actuar implican frecuentemente conflictos de interés que limitan mucho lo que es factible.

El problema del bien común es entonces ineludible para una ética entendida como una filosofía práctica que pretende hablar de la vida conjunta de los seres humanos y, en ella, de la vida específicamente política. Cabe mencionar que el propio Husserl vio en el origen de lo social formas de interactuar basadas en actos comunicativos que llamó actos sociales de nivel superior y que incluyen promesas, órdenes, peticiones, etc.[12] ¿Cómo dar cuenta de la racionalidad de la acción en un mundo

[12] Husserl menciona y a veces describe en forma breve estos actos sociales, que

social, esto es, en un mundo constituido a través de la vida conjunta, que a la vez está plagado de intereses no sólo plurales, sino muchas veces en conflicto?

Villoro hizo bien en subrayar la centralidad del diálogo efectivo para la determinación de la objetividad de los valores y fines que no quepa derivar del tipo de necesidades básicas ya mencionadas, así como de todo lo que pretenda ser un bien común. El filósofo habla de esto en términos de cómo acceder a una postura desprendida de deseos excluyentes a través de un proceso de comunicación. Desde una perspectiva husserliana, podemos decir que valoramos y actuamos siempre en un marco de circunstancias concretas que no podemos esclarecer a cabalidad, pues supondría esclarecer la totalidad de nuestros supuestos teóricos, axiológicos y prácticos, así como el mundo circundante concreto con el que se correlacionan. Al pensar en este problema en términos de cómo desprendernos de nuestros deseos excluyentes, Villoro agrega la propensión a ser víctimas de encubrimientos ideológicos: sólo mediante el diálogo podemos desengañarnos cuando creemos por error que tiene valor para cualquiera en general lo que sólo tiene valor para alguien en determinadas circunstancias.

> El principal peligro de que la experiencia del valor sea una ilusión subjetiva y no muestre una realidad, es su distorsión por deseos y creencias individuales. [...] La búsqueda de objetividad es pues un proceso de *catarsis*, depuración de los deseos y creencias individuales que distorsionan la experiencia; tomar las cosas como se dan y en los límites en que se dan, recomendaba el método fenomenológico.
>
> De parecida manera, con los fines que proyectamos. Si queremos descubrir su valor objetivo, la única vía es la depuración de todo interés excluyente de los intereses de los otros. Si queremos perseguir fines "dignos de ser deseados por cualquiera", tenemos que descartar los que sepamos incapaces de satisfacer a otros sujetos distintos de nosotros mismos. [...]
>
> El desprendimiento de nuestros deseos exclusivos y excluyentes permite poner entre paréntesis la visión de los valores enturbiados por los apetitos individuales. Entonces estamos en posición de ver el mundo desde el punto de vista valorativo de cualquier otro miembro de la asociación, que no coincidiera con nuestros deseos. [...] La postura desprendida abre al diálogo y a la comprensión de las posiciones ajenas. Mediante un proceso

en ocasiones llama "actos yo-tú" (*Ich-Du Akte*) (Husserl 2013 y Husserl 1996, los artículos de Husserl 2002, los textos 8 y 9 de Husserl 1973a y el texto 29 de Husserl 1973b, entre otros). Su alumno Adolf Reinach desarrolló este concepto, muy afín al de "acto de habla" de John L. Austin y John Searle, con más detalle en Reinach 2010. Véase también Marín Ávila 2015a y Marín Ávila 2018b.

> de comunicación, en que los interlocutores dejaran de lado sus intereses excluyentes, se puede entonces llegar a determinar lo que sería objeto de una aceptación general. [. . .]
>
> Acceder a una postura desprendida no es fácil. Nunca se alcanza a plenitud. El peso de los deseos y opiniones excluyentes es muy fuerte y difícilmente eliminable. De allí la necesidad de la comunicación con los demás para ir descubriendo los intereses que pueden coincidir con los ajenos y para cobrar conciencia de nuestros propios deseos excluyentes. Se trata de un ideal al cual podemos acercarnos progresivamente. (Villoro 1997, pp. 60–61)

Por otro lado, pensar en los valores a partir de su relación con carencias actuales o posibles le permite al filósofo mexicano mostrar con más claridad que sólo a través del diálogo podemos conocer valores que son captables en circunstancias distintas de las nuestras (Villoro 1997, pp. 59–63, 240–243). La tesis de Villoro de que la sensibilidad para ciertos bienes se relaciona con el hecho de carecer de ellos implica que quienes están en circunstancias muy desfavorables en algún respecto pueden ser más sensibles a ciertos bienes que serían igualmente valiosos para los demás miembros de la misma sociedad.

> Es razonable suponer que los campesinos pobres serán más sensibles a los valores de subsistencia que quienes tienen garantizado el sustento, o que los profesionistas tendrán mayor inclinación hacia las libertades culturales que los obreros manuales, y éstos, a su vez, apreciarán más la igualdad social que los grandes empresarios. Los intereses de cada clase y grupo están condicionados en gran medida por sus situaciones. [. . .]
>
> Sin embargo, las valoraciones de los distintos grupos sociales [. . .] tienen la pretensión de ser objetivas. Nadie piensa que sean ilusorios los bienes que remediarán sus privaciones; todos intentan distinguir frente a sus demandas pasajeras, necesidades reales. Lo que es más importante: los valores que proyectan, aun respondiendo a su interés particular, pretenden ser benéficos para la sociedad en su conjunto; se presentan como un bien general. [. . .] En todos los casos, los proyectos de un grupo no pueden entenderse sin su pretensión de sostener un bien común. (Villoro 1997, p. 78)

De esta posición se sigue que no es posible aspirar a descubrir bienes comunes mediante meros ejercicios de abstracción o imaginación.[13] Así,

[13] Uno de estos ejercicios de abstracción sería el "velo de ignorancia" propuesto por Rawls 2002, pp. 119–182.

por ejemplo, es un error querer determinar el bien común sólo en términos de cuáles cosas o situaciones que se nos presentan como bienes pasan la prueba de que podamos imaginarlos como deseables en el caso de que nos pongamos en el lugar de otros miembros de nuestra sociedad. No es posible determinar satisfactoriamente por mera abstracción, desde una posición filosófica, científica o técnica privilegiada, los bienes presuntamente comunes que tendrían que estar en la base de las leyes, instituciones, políticas públicas, reformas, programas, procedimientos de gobierno, etc., que se pretende que sean benéficos para una población o un grupo de personas. En materia de bienes comunes, prescindir del diálogo es un error epistémico.

Quiero dedicar la última parte de este artículo a abordar de manera breve dos contribuciones significativas para las investigaciones fenomenológicas sobre el valor y la praxis que creo que pueden desprenderse del pensamiento de Villoro. Por un lado, el pensador mexicano aporta elementos suficientes para concluir que el desarrollo de la ética de Husserl tiene que tomar el cauce de una fenomenología del diálogo que aborde el problema de la determinación concreta, esto es, atenta a las circunstancias, de los bienes comunes. Ello implica, entre otras cosas, que la reflexión filosófico-fenomenológica sobre la ética conduce a la política. Por otro lado, aporta elementos para replantear cómo se debe entender la cientificidad de la propia fenomenología.

Sobre el primer punto cabe añadir a lo ya expuesto que, en *Meditaciones cartesianas*, Husserl sostiene que una parte de la tarea de la fenomenología consiste en elucidar el sentido que tiene el mundo para nosotros antes de todo filosofar (Husserl 1996, p. 221). Creo que esta definición se debe ampliar y se tiene que decir que la tarea de la fenomenología incluye también describir los sinsentidos axiológicos y prácticos del mundo social en el que nos tocó vivir: acciones y relaciones sociales irracionales, instituciones irracionales y dinámicas sociales irracionales. El propio legado conceptual de Husserl y de algunos de sus colaboradores cercanos, como Adolf Reinach, puede convertirse en una herramienta bastante útil para abordar con profundidad problemáticas de filosofía social y política, y para reintroducir en el centro del debate otros aspectos y aristas del tema de racionalidad social y política, del que se ocupó Villoro (Marín Ávila 2015b, Reinach 2010, Schuhmann 2009 y Villoro 2007).

Respecto del segundo punto: está claro que lo que Husserl entendía por ciencia remitía al imperativo de ceñirse a las cosas mismas (Husserl 2013, pp. 119 y 129), así que su idea de cientificidad no coincide con la de Villoro, quien pensaba en el modelo de las ciencias experimen-

tales modernas. En su obra más tardía, Husserl sostiene que la crisis de las ciencias modernas y de la filosofía de su época consiste en lo fundamental en que adoptan un concepto de razón empobrecido, que ha ocasionado que carezcan de significatividad para la vida (Husserl 1991, pp. 7–10). Sin embargo, en *La filosofía, ciencia rigurosa* caracteriza a la ciencia como un saber impersonal. Ahí señala lo siguiente:

> La filosofía como visión del mundo enseña tal y como enseña la sabiduría: una personalidad se dirige a otra personalidad. Por tanto, al estilo de *esta* filosofía sólo puede dirigirse enseñando al círculo amplio del espacio público el que posee esta vocación por su modo de ser y por una sabiduría propia especialmente señalados, o el que está al servicio de altos intereses prácticos —religiosos, éticos, jurídicos, etc.—. La ciencia, en cambio, es impersonal. Los que trabajan en ella en colaboración no precisan sabiduría sino aptitudes teóricas. (Husserl 2009a, p. 84)

El problema es que, según lo que he expuesto a partir de Villoro, captar valores sí supone en buena medida experiencias personales e incluso experiencias comunitarias, pues tiene lugar en el marco de la cultura propia, de la educación que se recibe y de los ejemplos sociales de que se dispone. Una filosofía que fuera completamente impersonal y en cuya elaboración no se precisara de sabiduría sería incapaz de hablar de los valores y fines prácticos que cabe encontrar en el mundo, o sólo podría referirse a ellos de manera formal. No digo que la fenomenología no pueda o no deba abordar ciertos problemas en una forma de saber impersonal, pero no es posible atajar de esta manera todos los problemas que nos importan o que nos deberían importar a quienes hoy en día nos dedicamos de manera profesional a desarrollar el pensamiento crítico, incluidos no sólo los sociales y políticos, sino también el de la racionalidad de la propia filosofía. En suma: es necesario desvincular esta idea de cientificidad de la de saber impersonal.

Desde una perspectiva fenomenológica, todas las cuestiones de racionalidad práctica remiten a cuestiones de valor: también, por lo tanto, la del sentido de la filosofía misma. Hablar del sentido práctico de la filosofía no implica suponer que tenga que ser algo útil. Sin embargo, para no ser dogmática, la filosofía tiene que dar cuenta también de por qué es un tipo de actividad racional, y para ello tiene que indicar dónde radica su valor. Sin embargo, como toda argumentación en torno a los valores, esta indicación no puede tener lugar en la forma de un saber impersonal.

Por lo demás, si renunciara a abordar las cuestiones de valor, la filosofía no podría pasar de ser "un mero juego intelectual". Pienso que las

circunstancias concretas en las que hacemos filosofía en México nos motivan de manera muy acusada a no resignarnos a esto. La filosofía tiene que hablar de las cosas que importan. Husserl y Villoro lo entendieron: el primero, en la turbulenta Europa de las guerras y los totalitarismos del siglo pasado; el segundo, en la realidad muchas veces conflictiva y contradictoria de nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

Brentano, F., 2002, *El origen del conocimiento moral*, trad. M. García Morente, Tecnos, Madrid.

Dilthey, W., 1945, "Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas filosóficos", en *Obras VIII. Teoría de la concepción del mundo*, trad. E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México.

Husserl, E., 1952, *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. M. Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya.

———, 1973a, *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*, ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.

———, 1973b, *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*, ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.

———, 1976, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya.

———, 1977, *Husserliana III–1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband*, ed. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, La Haya.

———, 1988, *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, ed. U. Melle, Kluwer, La Haya.

———, 1991, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona.

———, 1996, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México.

———, 2002, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. A. Serrano de Haro, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, México.

———, 2004, *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ed. H. Peucker, Kluwer, Dordrecht.

———, 2005, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Zirión Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Husserl, E., 2009a, *La filosofía, ciencia rigurosa*, trad. M. García Baró, Encuentro, Madrid.

———, 2009b, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. L. Villoro y A. Zirión Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

———, 2013, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, ed. A. Zirión Quijano, trad. J. Gaos, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México.

Marín Ávila, E., 2015a, "Social Acts as Intersubjective Willing Actions", en M. Wehrle y M. Ubiali (comps.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, Cham, pp. 245–261.

———, 2015b, *Del acto social al deber social. Bases fenomenológicas para una ética social y política*, tesis de doctorado en filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

———, 2018a, "Los derechos humanos como discursos y realidades. Perspectivas desde la fenomenología", *Stoa*, vol. 9, no. 18, pp. 79–101.

———, 2018b, "Sobre la racionalidad del deber social. Reflexiones sobre el deber social con base en observaciones de Edmund Husserl y Adolf Reinach", en M. Crespo (comp.), *Filosofía transcendental, fenomenología y derecho natural*, Olms, Hildesheim, Alemania, pp. 87–110.

Melle, U., 1990, "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", en S. Ijsseling (comp.), *Husserl-Aufgabe und Husserl Forschung*, Kluwer, Dordrecht, pp. 35–49.

Pereda, C., 2003, "Villoro y la sabiduría", *Logos. Revista de Filosofía*, no. 59.

Pérez Gatica, S., 2013, "Anexo I. Filosofía como ciencia, mundo de la vida y mundo uno", en *Intersubjetividad: facticidad, cosmovisión y fenomenología*, tesis de maestría en filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 139–145.

Portilla, J., 1984, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rawls, J., 2002, *La justicia como equidad. Una reformulación*, trad. A. de Francisco, Paidós, Barcelona.

Reinach, A., 2010, *Los fundamentos* a priori *del derecho civil*, trad. M. Crespo, Comares, Granada.

San Martín, J., 2015, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.

Scheler, M., 2001, *Ética*, trad. H. Rodríguez Sanz y J.M. Palacios, Caparrós, Madrid.

———, 2014, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Felix Meiner, Hamburgo.

Schuhmann, K., 2009, *Husserl y lo político*, trad. J. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires.

Venebra, M., 2018, "Alteración e intoxicación: fenomenología del cuerpo adicto", *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, no. 8, pp. 159–183.

Villoro, L., 1975, “Ciencia radical y sabiduría”, en *Estudios sobre Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, pp. 137–149.
———, 1989, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
———, 1997, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, México.
———, 2007, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México.
Zirión Quijano, A., 2003, *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia.
———, 2016, “Filosofía, ciencia y sabiduría. Villoro ante Husserl”, en G. Leyva Martínez y J. Rendón Alarcón (coords.), *Homenaje a Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Gedisa, México, pp. 91–108.

Recibido el 5 de diciembre de 2016; revisado el 2 de julio de 2018; aceptado el 5 de octubre de 2018.

Karl Marx y la cuestión colonial
[Karl Marx and the Colonial Question]

Omar S. Herrera Rodríguez
Investigador independiente
omsahero@gmail.com

Resumen: Este trabajo es una respuesta a dos críticas desarrolladas por la teoría poscolonial y decolonial a la posición de Karl Marx sobre la cuestión colonial: 1) la idea de que la historia se mueve de manera progresiva y lineal y 2) la idea de que Marx analiza la cuestión de las colonias desde una mirada eurocéntrica, con el fin de demostrar las limitaciones de ambas críticas para la comprensión de la obra de Marx sobre este problema.
Palabras clave: marxismo, colonialismo, eurocentrismo, progreso, multilineal

Abstract: This paper is a response to two critiques developed by the postcolonial and decolonial theory of Karl Marx's position on the colonial question: 1) the idea that history moves in a progressive and linear way and 2) the idea that Marx analyzes the question of the colonies from a eurocentric point of view, in order to demonstrate the limitations of both critics for the understanding of Marx's work on this problem.
Key words: Marxism, colonialism, eurocentrism, progress, multilineal

Introducción

El presente artículo se suma a las respuestas que desde el marxismo se han realizado a las críticas poscoloniales y decoloniales en torno al carácter eurocéntrico de la obra de Karl Marx al definir su posición sobre los procesos de colonización y liberación nacional en distintas partes del mundo. La consecuencia extrema de esta crítica es la inhabilitación del marxismo como teoría para pensar el conjunto heterogéneo de realidades que se dan en los países periféricos.

Por esta razón, pretendo abordar el problema desde dos ejes temáticos. El primero es una respuesta a la tendenciosa reducción de los análisis históricos de Marx a una matriz lineal y progresiva de grandes momentos históricos que desembocarían ineludiblemente en el comunismo, previo tránsito por el capitalismo.

El segundo examina la posición de Marx sobre las colonias y las luchas nacionales, mostrando la evolución del pensamiento del autor sobre este tema, las correcciones que realizó a sus propias posiciones y las dificultades que implica tachar el pensamiento de Marx como eurocéntrico sin más.

Diánoia, vol. 64, no. 82 (mayo–octubre de 2019): pp. 153–176 • ISSN: 0185-2450
DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1639

La crítica a Marx

La crítica realizada contra Marx como pensador eurocéntrico suele partir de dos supuestos problemáticos: 1) la incorporación de Marx sin más al canon de grandes pensadores de la Modernidad, y 2) la reducción a un pequeño grupo de trabajos de la etapa temprana o de juventud del autor, haciéndolos pasar por el culmen de su reflexión sobre la cuestión de una teoría de la historia.

El punto inaugural del primer supuesto se encuentra en el ya canónico trabajo de Edward Said: *Orientalismo*, donde a partir de un escaso conocimiento de la obra de Marx (limitado a unos cuantos escritos de 1853, como el mismo Said refiere), indica: "Hemos señalado cómo, durante el siglo XIX, en escritores como Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx y Lamartine, las generalizaciones sobre 'Oriente' adquirieron poder a partir de la presumida representatividad de todo lo oriental" (Said 2015, p. 308).[1]

No deja de resultar conflictiva la incorporación de Marx por tres razones: 1) el carácter crítico de la obra del autor respecto de la Modernidad, sobre todo de la racionalidad moderna, como bien apuntan Berman 1989 y García 2006, 2) el hecho de que los dos referentes que nutren principalmente el marco teórico de Said, como indica Achcar 2016, sean marxistas: Anouar Abdel-Malek y Maxime Rodinson, y 3) la imprecisión de Said, como anota Ahmad 2000, de concebir a Marx al lado de literatos, cuando su pensamiento dista mucho de ellos en forma y fondo.

Lo anterior debió al menos llevar a Said a sospechar que en la obra de Marx habría "algo más" respecto del problema de las colonias y que la matriz marxiana podría contener elementos de valor para pensar situacionalmente las hibridaciones del modo de producción capitalista con otras formaciones sociales. Asimismo, como mostraré más adelante, el propio Marx reformula su posición a propósito de los países asiáticos.

A pesar de que desde 1979, año en que se publicó *Orientalismo*, se han desarrollado múltiples críticas a propósito de esta reducción de Said, el pensamiento decolonial ha proseguido con este imaginario, tal como podemos ver en los trabajos de dos de sus representantes más importantes: Ramón Grosfoguel y Walter Mignolo.

El primero dice: "Al igual que los pensadores occidentales que le antecedieron, Marx participa del racismo epistémico, en el cual sola-

[1] Hay otras dos referencias en esa tónica dentro de la obra en las páginas 147 (primera parte, capítulo IV) y 277 (tercera parte, capítulo I) de la edición utilizada aquí.

mente existe una sola epistemología con capacidad de universalidad, y ésta sólo puede ser la tradición occidental" (Grosfoguel 2007, pp. 69–70). Esta afirmación se sigue de una inapropiada homogeneización del *proletariado* con el *yo*, *el hombre* y *el sujeto trascendental*, a pesar de que Marx representa una crítica profunda a la tradición del idealismo alemán y su esencialismo.

El segundo escribe: "El problema está en la pregunta, no en la respuesta: la Modernidad (tanto cristiana como secular, liberal y marxista) nos acostumbró a pensar que existe una única manera de leer la realidad" (Mignolo 2009, pp. 253–254), reproduciendo básicamente la matriz enunciada por Said treinta años antes.

Valdría la pena señalar sólo como contraejemplo a lo interno del propio canon decolonial, el cuidado que Quijano guarda respecto de estas puntualizaciones, pues al articular una crítica al eurocentrismo-marxista delimita con claridad que se refiere: "a la más eurocéntrica de las versiones de la heterogénea herencia de Marx" (Quijano 2007, p. 97), lo que nos retrotrae a una especificación de gran trascendencia dicha veinte años antes por Balibar y Wallerstein 1991 al indicar que, sobre el problema de la historia, existen al menos dos Marx y los analistas tienden a conceder mayor importancia a las ideas más dudosas de éste, en lugar de a las más robustas, complejas y revolucionarias.

Lo cierto del caso es que la incorporación sin más de Marx al canon de pensadores europeos-occidentales-modernos implica el ocultamiento, por una mala abstracción, de la crítica de Marx a su época y al amplio cuerpo de matrices explicativas de la Modernidad y de su desenvolvimiento histórico: el empirismo y la economía política inglesa, el racionalismo cartesiano, el socialismo francés, el idealismo alemán, entre otras.

En este sentido, la caracterización del apelativo "modernistas negativos", con que Berman 1989 y García 2006 distinguen a Marx, Nietzsche y Freud de otros pensadores modernos, permite visualizar con mayor facilidad la existencia de una distancia real y las debilidades que conlleva hablar de pensadores modernos sin ninguna especificación.

El segundo supuesto también está presente en la obra de Said: "Artículo tras artículo volvía cada vez con mayor convicción a la idea de que incluso destruyendo Asia, Gran Bretaña estaba posibilitando allí una verdadera revolución" (Said 2015, p. 212). Con estas palabras critica la idea romántica del destino comunista ineludible que demanda como condición de posibilidad la instalación del capitalismo en la India.

Una lectura similar se encuentra en Grosfoguel, quien reproduce el lugar común respecto del análisis de Marx sobre la historia:

> El mismo problema "etapista" y "lineal" que discutimos en Lenin se encuentra también en Marx cuando describe las etapas de la acumulación de capital. Primero, surge la acumulación originaria, que según Marx es la forma más violenta y sangrienta de acumulación correspondiente a los orígenes del capitalismo; luego sigue la plusvalía absoluta, correspondiente a las primeras fases de la manufactura; finalmente, surge la plusvalía relativa o reproducción ampliada del capital correspondiente a las fases más "avanzadas" del capitalismo industrial. (Grosfoguel 2008, p. 20)

En las siguientes páginas me ocuparé de la respuesta a la crítica de una teoría etapista, lineal y progresista de la historia en la obra de Marx, con el fin de examinar los alcances y límites de esta lectura.

El joven Marx y la historia como progreso

Said no se equivoca en cuanto a sus apreciaciones respecto de los escritos de 1853 sobre la India. Pedro Scaron, en su introducción de *Materiales para la historia de América Latina* (Marx y Engels 1972), distingue cuatro etapas en el pensamiento de Marx a propósito de la cuestión colonial, las cuales no fueron un simple devenir armonioso de lo planteado en el *Manifiesto del Partido Comunista* sobre la cuestión nacional, sino todo lo contrario, hubo cambios complejos en la forma de concebir y abordar este problema.

La primera etapa, que comprende los trabajos realizados por Marx entre 1847 y 1856, se caracteriza, según Scaron, por un rechazo moral al colonialismo, acompañado de su justificación teórica, donde algunas naciones eran las portadoras del progreso histórico. Como señala Achcar 2016, esta concepción es muy propia de un Marx ilustrado y apegado a los valores e ideales de la *Aufklärung*.

Es en este periodo de la producción intelectual de Marx donde se escriben los dos trabajos más representativos de la exposición de una teoría de la historia lineal y progresiva: *La ideología alemana* (1846) y *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). En el primero Marx presenta un modelo histórico etápico que comienza por la propiedad de la tribu, seguido por la antigua propiedad comunal y estatal, que evolucionan a la propiedad feudal, que desemboca por sus propias contradicciones (campo/ciudad) en el capitalismo.

El comunismo se constituye a partir de la acción "'coincidente' y simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado" (Marx 1973, p. 37), en otras palabras, para que el comunismo pueda constituirse como momento histórico efectivo demanda del

capitalismo como etapa previa que conforma sus condiciones sociohistóricas de posibilidad.

En menor medida, encontramos este modelo de análisis al inicio del *Manifiesto del Partido Comunista*, cuando el autor indica que en todas las etapas anteriores a la moderna sociedad burguesa se presentan diferenciaciones de clase y cita la antigua Roma y la Edad Media; también precisa que la sociedad burguesa emerge de las *ruinas* de esta última (Marx 1974).

De este modo, en este periodo podemos observar una versión de los trabajos de Marx movidos por lo que Achcar 2016 ha denominado "eurocentrismo epistémico", que se manifiesta sobre todo en una concepción del desarrollo teleológico de la historia y en la convicción de que Europa contendría un impulso progresivo para el resto del mundo. Ambas posiciones son producto de las evidentes limitaciones bibliográficas con que se contaba en ese momento. Sin embargo, el proceso de reflexión de Marx y Engels no se detuvo ni se redujo a esta posición.

Inflexión y ruptura con el mito del progreso

Como señala García 2013, llama poderosamente la atención que hayan sido los textos de Marx previos a la década de los cincuenta y los del primer lustro de ella los que consultaron los representantes de la crítica poscolonial y decolonial, pero no así los posteriores, donde se refleja una importante inflexión de la teoría marxiana sobre el desarrollo de la historia de las distintas formaciones sociales, la cuestión nacional y el colonialismo.

Más llamativo todavía es que la crítica en contra de Marx se haya lanzado de forma general sobre el conjunto de su obra, cuando en realidad toca apenas unos cuantos escritos (unos más elaborados que otros) de una etapa específica en el proceso de pensamiento —y sus cambios consecuentes— por el que atraviesa todo intelectual.

En *Formas que preceden a la producción capitalista*, contenido en los *Grundrisse* del 57–58, podemos identificar que Marx consideró la existencia de distintas formaciones sociales precapitalistas, cuyo elemento distintivo más trascendente es el tipo de propiedad que se manifiesta dentro de la comunidad y que configura su modo de producción.

De acuerdo con Marx 2011b, existe una forma de comunidad originaria que se caracteriza por el nomadismo, los matrimonios mixtos y la colectividad tribal. Una vez que ésta se asienta (sedentarismo), comienzan las distintas formas de apropiación de la tierra; Marx habla de tres comunidades o formaciones sociales precapitalistas. La primera se

denomina *forma asiática* y su peculiaridad es la propiedad de la tierra comunitaria y en ella se combina la manufactura con la agricultura, lo cual hace que una parte del plustrabajo pertenezca a la colectividad superior. Esta apropiación del plustrabajo produce que la comunidad oscile entre una forma despótica —en la medida en que destina más recursos a la colectividad superior con fines bélicos (las comunidades eslavas y rumanas)— o más democrática, en cuanto la apropiación es colectiva (México, Perú, las comunidades celtas y algunas tribus de la India).

La segunda forma concentra la agricultura y las viviendas en la ciudad, se organiza para la guerra, la propiedad comunal estatal del suelo está separada de la propiedad privada de los individuos que, aunque comparten el suelo, son individuos privados (la comunidad romana o antigua).

La tercera y última forma es la germánica, la cual no se concentra en la ciudad, sino en la vida rural, que es el domicilio de los trabajadores y también el centro de conducción de la tierra. Todo parece indicar que esta forma de producción generaría las condiciones de producción del capitalismo:

> [L]a Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, historia cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la [historia] moderna es urbanización del campo, no, como entre los antiguos, ruralización de la ciudad. (Marx 2011b, p. 442)

Esta interpretación se suma a la crítica de la tradicional lectura etapista de autores como Godelier 1969, quien ve una evolución escalonada y unilineal de las distintas formaciones sociales precapitalistas examinadas por Marx; pero también se distancia de la lectura de Melotti 1974, la cual, aunque multilineal (y con ello, desmitificadora de la supuesta lectura de la historia etapista, progresiva y evolutiva realizada por Marx), posee varias imprecisiones a la hora de interpretar este texto; por ejemplo: la exclusión de México y Perú del esquema, la visualización de cinco formaciones sociales precapitalistas y no tres como Marx indica con claridad y la evolución de la Antigüedad a la época feudal (propia del imaginario eurocéntrico constituido en el siglo XVII), cuando Marx únicamente lo señala respecto de las comunidades germánicas, como también lo demuestra Anderson:

> Entre las primeras tribus germánicas, aisladas por grandes distancias en los bosques, la comuna no era permanente, sino más bien un encuentro periódico para celebrar una reunión comunitaria. Aquí, la comuna era solo "un

> complemento de la propiedad individual" (*Grundrisse*, 483). Esta formación social se convirtió en la base del sistema feudal de la Europa medieval, sugiere Marx. (Anderson 2010, p. 158)

Esto no sólo responde a la crítica que hasta aquí he debatido, sino que nos regresa al problema de sumar sin más a Marx al conjunto del *canon* de pensadores modernos, puesto que no existe una relación lineal entre la Antigüedad grecorromana y el capitalismo, ni Asia constituye una prehistoria europea. Como Amin 1989 y Dussel 2000 han demostrado, ambas ideas forman parte del imaginario moderno sobre su propio desenvolvimiento histórico y pueden encontrarse con claridad en el recorrido que el Espíritu hegeliano hace por el mundo. Sobre este punto, el propio Marx indica:

> Pero la mera existencia del patrimonio-dinero, e incluso el que éste gane por su parte una especie de supremacy, no basta de ningún modo para que esa *disolución* resulte en *capital*. Si no, la antigua Roma, Bizancio, etc., hubieran concluido su historia con trabajo libre y capital o, más bien, hubieran comenzado una nueva historia. (Marx 2011b, p. 468; las cursivas son del original)

Es evidente que el modo de producción asiático no puede ser la antesala de la producción de capital, porque la comunidad como *unidad omnicomprensiva* está por encima de todos los particulares, de ahí que la propiedad sea comunitaria y no privada (condición de posibilidad del capital). Pero tampoco lo es la Antigüedad grecolatina porque, a pesar de establecerse en la ciudad, generar una ruptura con la forma comunal de propiedad de la tierra y tener cierto grado de individuación, tiende a la ruralización de la ciudad.

El desarrollo de cada una de las formas indicadas es distinto. Así, por ejemplo, tanto la Antigüedad grecorromana como la época germánica, señala Marx 2011b, acentuaron los procesos de individuación a partir de la desaparición paulatina de la propiedad comunal. Esto dio paso a la presencia de fenómenos como la esclavitud o la servidumbre, los cuales no aparecieron en el modo de producción asiático precisamente por la forma comunal de apropiación del suelo.

Lo anterior conduce necesariamente, dentro de la propuesta marxiana, a una comprensión compleja y amplia del desarrollo de las distintas formaciones sociales a partir de sus particularidades, y no a la confor-

mación de un modelo unitario omniabarcante de todas las formaciones sociales anteriores al capitalismo.[2]

Esto demuestra, como bien advierten Hobsbawm 2009 y Anderson 2010, que ya en 1857 encontramos en los trabajos de Marx la presencia de una explicación multilineal y compleja del avance histórico del capitalismo y de otros modos de producción; por lo que no es viable catalogar su obra desde este momento y en torno a este tópico como un modelo lineal, teleológico y progresivo sin más. Asimismo, corrige el prejuicio sobre el modo de producción asiático que era calificado como *despótico*, en la medida en que, como señalé, existe su variación democrática, según la forma de apropiación del plustrabajo de los miembros de la comunidad. Esta consideración ha sido recuperada, en años recientes, en un extenso y detallado estudio de Kevin Anderson:

> En términos de ejemplos históricos de la formación asiática, [Marx] presenta su red muy ampliamente, mencionando aquí no sólo a la India, sino también a países fuera de Asia como Rumania, México y Perú. En contraste con sus escritos de 1853, donde menciona sólo el "despotismo oriental", ahora toma una posición más imparcial, refiriéndose a la posibilidad de "una forma más despótica o más democrática de este sistema comunal". (Anderson 2010, p. 157)

Por último, el pensamiento de Marx en esta segunda etapa ya intuye la complejidad de la formación originaria del capital, pues hace referencia a una acumulación primera que no se asocia de manera directa con la época germánica o medieval:

> Además, esto suscita la impresión de que debe haber ocurrido previamente una acumulación —una acumulación previa al trabajo y no surgida de éste— por parte del capitalista, la cual lo capacita para poner a trabajar a los obreros y para mantenerlos efectivamente, para mantenerlos como capacidad viviente del trabajo. (Marx 2011b, p. 466)

En realidad, esta *acumulación originaria*, como la denominó en el capítulo XXIV del primer tomo de *El Capital*, ya la había considerado en el *Manifiesto*:

> El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de

[2] Al respecto de esta anotación metodológica sobre las formaciones sociales, véanse Sayer 1979 y García 2017.

> la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición. (Marx 1974, p. 112)

Por lo tanto, el capitalismo surgido en Europa no es un producto exclusivamente endógeno del desarrollo autónomo de las sociedades feudales (previamente la comunidad germánica), sino el resultado de una conjunción de múltiples relaciones de las naciones europeas con el resto de los pueblos del mundo. Estas relaciones se caracterizan, como indica Marx, por el "pillaje y la matanza" (Marx 2008, p. 640) en las Indias orientales, "la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen" (Marx 2008, p. 638), "la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros" (Marx 2008, p. 638) y los procesos sistemáticos de expropiación (robo) de la tierra del campesinado inglés para su posterior persecución mediante leyes de arrendamiento de la tierra y contra la mendicidad.

En otras palabras, la idea de progreso lineal criticada por las teorías poscoloniales y decoloniales da poca cuenta de la complejidad y profundidad del análisis de Marx sobre el origen del modo de producción capitalista y del metabolismo social del capital que le sirve de condición.

Por el contrario, los trabajos de Marx que siguen a los *Grundrisse* del 57–58 (la segunda etapa de la evaluación intelectual de Marx sobre la cuestión colonial propuesta por Anderson, que fusiona la segunda y tercera etapas propuestas por Scaron) pueden pensarse mejor a partir del concepto de *desarrollo desigual y combinado*, en el que la expansión del capitalismo en las grandes metrópolis apareja procesos de colonización, explotación y usurpación en las periferias.

¿Capitalismo como condición de posibilidad del comunismo?

Hasta el momento he demostrado que no es posible etiquetar la elaboración sobre el desarrollo histórico de las formaciones sociales en la obra de Marx como progresista, lineal y etápica, pues hacer esto conllevaría desconocer la mayor parte de la obra del autor, donde se incluyen sus trabajos más importantes.

Sin embargo, queda por debatir un problema. Si bien he desmentido la idea de un desarrollo lineal evolutivo hasta las sociedades capitalistas, esto no implica que se pueda criticar que la emergencia del comu-

nismo se comporte de manera teleológica en Marx y que demande del capitalismo como etapa previa o condición necesaria de posibilidad.

Esta idea, por ejemplo, ha sido divulgada por Shanin 1990, Dussel 1990 y Dussel 1994, quienes pusieron énfasis en que fue hasta la publicación del primer tomo de *El Capital* y el posterior viraje del trabajo de Marx hacia el examen de la cuestión rusa durante la década de los setenta que éste rompió con una visión unilineal y desarrollista del mundo.

Hasta aquí resulta evidente el yerro que cometen ambos autores, puesto que, como muestra el reciente estudio Anderson 2010, ya desde los *Grundrisse*[3] y durante la década de los sesenta, Marx poseía una posición multilineal sobre la historia de las formaciones sociales humanas.

Tanto Shanin como Dussel justifican esta posición mediante la mención de un solo párrafo del primer prólogo de 1867 a *El Capital*, donde Marx dice: "El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro" (Marx 2017, p. 44).[4] Según ellos, esto demostraría que en 1867 Marx todavía reproducía una visión unilineal y desarrollista de la historia humana.

En realidad, dicha interpretación es poco atinada, puesto que la observación es fundamentalmente metodológica. Si se mira con cuidado, su estructura es la que utilizó casi una década antes en la *Introducción*: "La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono" (Marx 2011a, p. 305), para dar a entender que el capitalismo es la clave de lectura de todas las formas de organizaciones sociales previas, en cuanto es la sociedad más compleja históricamente concretada por la humanidad.

Asimismo, Marx señala en el prólogo de *El Capital* que su interés radica en el análisis de las leyes y tendencias del capitalismo *de por sí* (recordemos que el primer tomo se caracteriza por su alto grado de abstracción), las cuales históricamente tienden a su universalización. Si consideramos este dato —que es ontológico y no teleológico— como

[3] Resulta necesario llamar la atención acerca de que, en Dussel 2016, el capítulo denominado "Épocas de los 'modos de apropiación' " es básicamente descriptivo y reconstructivo en su sentido técnico, lo cual pudo haber inhibido la posibilidad de que Dussel llegara a la conclusión de Hobsbawm 2009 y Anderson 2010 de que este texto es fundamental para mostrar la comprensión multilineal del desarrollo histórico en Marx.

[4] Hay que añadir que Dussel aporta dos ejemplos más, uno sacado del *Manifiesto del Partido Comunista* y el otro sobre la India. Ambos son anteriores a la redacción de los *Grundrisse*, por lo que la tesis que aquí defiendo no se ve afectada por ninguno.

clave de lectura del párrafo, podemos interpretar que Marx está explicando cómo las leyes y tendencias del capitalismo, visibles en los países más industrializados, acabarán por impactar en los países menos avanzados.

De hecho, esta interpretación estaría a tono con el primero y segundo borradores de la carta de respuesta a Vera Zasúlich, redactados en 1881 y recogidos en Shanin 1990, cuando Marx escribe:

> Desde un punto de vista histórico, el único argumento serio [que puede invocarse] en favor de la inevitable disolución de la propiedad comunal en Rusia es el siguiente: la propiedad comunal existía en toda Europa occidental y desapareció con el progreso de la sociedad [¿Por qué su destino sería diferente en Rusia?] [¿Cómo, entonces, podría escapar al mismo destino en Rusia?]. (Shanin 1990, p. 134)[5]

Ahora bien, Marx nunca especifica en *El Capital* que esta universalización generaría procesos de desarrollo unilineales, sino todo lo contrario, que el desarrollo se dio y se da de forma desigual y combinada, como se observa en los capítulos dedicados a la ley general de la acumulación capitalista y la acumulación originaria de capital y, posteriormente, en el tomo III. Esto resuelve el primer punto.

Sobre el segundo punto (la transición inevitable del capitalismo al comunismo y por ende, la necesidad del primero para conformar el segundo), Aricó 1982, Boersner 1983, Jiménez 1984, Sánchez 1988, Anderson 2010, Bosteels 2013, Kohan 2003 y Kohan 2016 muestran cómo desde la década de los sesenta, Marx había modificado su posición acerca de las periferias como *locus* revolucionario, sobre todo gracias a los casos polaco e irlandés.

Para este momento, Marx se dedicó al estudio del desarrollo desigual de la acumulación capitalista, por lo que desplazó "el centro de la revolución de los países de Europa occidental hacia los países dependientes y coloniales" (Aricó 1982, p. 68), poniendo atención especial a los procesos de proletarización en España,[6] la India y Turquía, así como a los casos de las luchas nacionales en Argelia, Polonia e Irlanda, los cuales expondré en la sección "A propósito del cambio de visión sobre la cuestión colonial".

[5] Factores como la lejanía posibilitaron que la comuna agraria permaneciera por largo tiempo en Rusia, a diferencia de lo que sucedió en los países europeos occidentales.

[6] Años antes, como se aprecia en Löwy 1978, Marx también tuvo cambios drásticos en un breve periodo (entre 1854 y 1856) respecto de la cuestión nacional en España.

Es importante señalar por ahora que la reorientación de Marx sobre el papel de la periferia en los procesos revolucionarios no surgió en la década de los setenta con su estudio del caso ruso, como Shanin o Dussel han sugerido, sino que comenzó con el viraje comprensivo de las formas precapitalistas de producción examinadas en los *Grundrisse* y se extendió a lo largo de la década de los sesenta.

El acercamiento al análisis de estas experiencias y el cambio en la forma de comprenderlas conforman el antecedente necesario para que Marx pensara la cuestión rusa y planteara con mayor profundidad la posibilidad de una transición al comunismo en sociedades no capitalistas.

Por otro lado, podemos cuestionar la lectura que adjudica a Marx el rasgo de *inevitabilidad histórica* en la transición del capitalismo al comunismo después de los *Grundrisse*, ya que hemos puesto de manifiesto cómo, a partir de 1857, su comprensión del desarrollo histórico de distintos modos de producción se había abierto a nuevas tendencias explicativas; en específico, con la incorporación de una concepción multilineal de dichos procesos.[7] Además, porque su análisis del caso polaco e irlandés le hizo entender el papel fundamental que desempeñaron las luchas de liberación nacional en las posibilidades de cualquier emergencia revolucionaria en los países europeos occidentales, incluso si éstas no eran efectuadas por movimientos obreros.

Por último, la crítica no es válida porque el método dialéctico desplegado a lo largo de las páginas de *El Capital* se encuentra en las antípodas de cualquier mecanicismo progresista. Si bien el capitalismo posee contradicciones fundamentales y provee condiciones objetivas para el surgimiento de un proceso revolucionario, siempre es necesaria la intervención de las condiciones subjetivas o conciencia revolucionaria de la lucha de clases para potenciar y construir cualquier transformación social.

No obstante, podemos coincidir con Dussel y Shanin en que el caso ruso es fundamental para demostrar que Marx planteó efectivamente la posibilidad de una transición al comunismo directamente en países no capitalistas. Sus escritos sobre Rusia en la década de los setenta e inicios de los ochenta proveen insumos de gran valor para reflexionar sobre este problema teórico-político.

Mencionaré aquí los tres escritos más importantes. El primero es una carta redactada (nunca enviada) por Marx en 1877, analizada en

[7] Vale la pena mencionar que en los borradores de las cartas a Vera Zasúlich, Marx constantemente entrecomilla la expresión "inevitabilidad histórica".

Aricó 1982 y Kohan 2003, a la revista rusa *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la patria], con el fin de corregir una interpretación hecha por Konstantinovich Mijailovski a su obra *El Capital*.

En dicha carta, Marx aclara que no es correcto, desde su método, interpretar que el capitalismo occidental europeo debía conducir necesariamente al comunismo; en cambio, dice, es con la combinación de otra serie de factores y circunstancias que la comunidad rural rusa podría desarrollar directamente la producción colectiva a escala nacional sin pasar por el capitalismo.

El método de Marx no consiste en una mirada suprahistórica de la totalidad de los pueblos; por el contrario, demanda el análisis de las particularidades de cada uno para encontrar las claves de los fenómenos sociales de cada pueblo. Lo contrario, como el propio Marx señala en esta carta, conllevaría el alto costo de proletarizar a los campesinos rusos, sin que eso signifique de ninguna manera el salto a un proceso revolucionario.

El segundo texto corresponde al intercambio epistolar que mantuvo Marx con la militante comunista rusa Vera Zasúlich, fechado en 1881,[8] donde muestra el papel revolucionario de la comuna rural en un país en el que el capitalismo no se encuentra desarrollado. Dice Marx:

> El análisis presentado en *El Capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo. (Kohan 2003, p. 265)

Precisamente, como establece Kohan, la empresa inacabada de *El Capital* nunca se pretendió que fuera la imposición de un marco de categorías para configurarlas en las etapas "que debían irreversiblemente sucederse en las formaciones sociales de la periferia que todavía no habían pasado por los estadios históricos y las relaciones sociales expresadas en las categorías marxianas" (Kohan 2003, p. 243), sino más bien la necesidad de pensar las particularidades que caracterizan a cada formación social para, a partir de ahí, comprenderla y emprender la tarea de una lucha por la emancipación.

[8] Véase Shanin 1990.

El tercer y último documento es el *Prefacio a la segunda edición rusa de 1882* del *Manifiesto del Partido Comunista*, firmado por Marx y Engels, donde concluyen con la respuesta a una pregunta que ellos mismos formulan:

> Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del fraude capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la comunidad rural rusa —forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra— pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?
>
> La única repuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista. (Marx 1974, p. 102)

Las palabras de Marx son contundentes a propósito de la posibilidad de otros modos de producción distintos al capitalista para generar una transición al comunismo. Por supuesto, una gran cantidad de limitaciones materiales impidieron que pudiera realizar un estudio pormenorizado de este tema; sin embargo, con estos tres escritos queda al descubierto el cambio rotundo en cuanto a la posición de la primera etapa del pensamiento de Marx, cuando consideraba inevitable el paso por el capitalismo para forjar las condiciones necesarias para una revolución proletaria y por lo cual justificó en varios casos la invasión de las naciones europeas occidentales en los países periféricos.

Marx y la cuestión colonial

Antes de ingresar propiamente a la cuestión colonial en la obra de Marx —de la cual la sección anterior ya dio luces sobre los cambios sustantivos en la posición de Marx a lo largo de su trayectoria intelectual—, Achcar 2016 propone una interrogante que puede servir de ingreso a la segunda cuestión que he planteado aquí examinar: ¿era Marx eurocentrista?

La respuesta, según Achcar 2016, demanda una precisión. No cabe duda de que el periodo temprano de la producción de Marx estuvo marcado por un eurocentrismo epistémico, pero no por ello se puede calificar a Marx de eurocentrista etnocéntrico.

Esta precisión no es menor. El desprecio de Marx hacia las capacidades de distintas naciones para constituir procesos revolucionarios radicales comprende a todas las naciones y pueblos preindustriales, europeos o no europeos;[9] no obstante, conforme avanzó en estudios sobre la cuestión de las colonias y los modos de producción no europeos, cambió su opinión respecto del tema. De hecho, la ausencia de un eurocentrismo etnocéntrico fue lo que le permitió dar un salto comprensivo a partir de los casos irlandés y polaco al de otros países fuera de Europa que enfrentaban también luchas de liberación nacional.

Dividiré esta sección en tres partes. En la primera, revisaré el cambio de pensamiento de Marx sobre Oriente y Asia; en la segunda, expondré varios casos de la crítica de Marx a la empresa colonialista de los países industriales y, por último, analizaré la visión de Marx sobre América Latina.

Marx y Oriente

He señalado que la crítica de Said a los escritos de Marx de 1853 sobre la situación de la India es, en todo, acertada y pertinente; sin embargo, como critican Ahmad 2000 y Achcar 2016, la actitud de apoyarse sobre dichos escritos para formular juicios generales es totalmente incorrecta.

Cuando Marx escribe el 10 de junio de 1853 *La dominación británica en la India*, combina un tono de conmiseración romántico ante la destrucción generada por el comercio y la industria inglesas con la validación del mismo proceso en cuanto promotor de la *única revolución social* para transformar un pueblo cuya vida "sin dignidad, estática y vegetativa" (Marx y Engels 1974, p. 24) se encontraba fundamentada en el *despotismo*. Por eso Marx cierra diciendo: "entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución" (Marx y Engels 1974, p. 25).

Esta posición se refuerza en el escrito del 22 de junio de ese año titulado *Futuros resultados de la dominación británica en la India*, al establecer que la conquista de la India por parte de Inglaterra responde al destino de un pueblo que, durante toda su historia, ha sido sometido una y otra vez a conquistas. La gran diferencia provenía esta vez de la superioridad inglesa respecto de todos los pueblos conquistadores del pasado:

[9] Véanse Ahmad 2000 y Achcar 2016.

> Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia.
>
> Los árabes, los turcos, los tártaros y los mongoles que conquistaron sucesivamente la India fueron rápidamente hinduizados. De acuerdo con la ley inmutable de la historia, los conquistadores bárbaros son conquistados por la civilización superior de los pueblos sojuzgados por ellos. Los ingleses fueron los primeros conquistadores de civilización superior a la hindú, y por eso resultaron inmunes a la acción de esta última. (Marx y Engels 1974, p. 48)

El lenguaje metafísico con el que Marx pretendió explicar y justificar "históricamente" la colonización inglesa en la India da muestras de la influencia hegeliana en el marco categorial desde el cual se mira y piensa a los pueblos no europeos, al establecer un *telos* en los procesos históricos cuyo desencadenamiento conduce de forma inevitable a la occidentalización de las demás naciones, para que éstas ingresen a un nivel superior del desarrollo de la humanidad.

La mirada ingenua con que Marx se enfrentó a la cuestión de la colonización de la India combinó también el ideologema de la historia como progreso, el cual encontró en la Europa industrializada su momento positivo de mayor alcance. De ahí que los demás pueblos sólo tengan dos opciones ante el carácter ineluctable de este proceso: sumarse o perecer. Por esta razón, la destrucción no sólo de las costumbres y tradiciones, sino también de los modos de producción y formas de organización política, se puede considerar un *sacrificio necesario* en beneficio de la instauración de un régimen superior de vida social.

Aricó 1982, Jiménez 1984 y Achcar 2016 ponen énfasis en el papel de Polonia, Irlanda, Argelia, Turquía y Rusia en el cambio de opinión de Marx sobre las colonias, pero no dicen nada respecto de Oriente mismo. En el tercer tomo de *El Capital*, Marx abandona el espíritu optimista sobre la situación de Oriente al analizar las relaciones comerciales entre Inglaterra y sus colonias (Marx 1999).

En la India no ocurrió el proceso de occidentalización (modernización) en términos económicos que Marx creía observar en 1853 como condición de necesidad del tránsito al comunismo; sino todo lo contrario. Mientras Inglaterra obtenía exorbitantes sumas de dinero a través del saqueo de metales, la venta de mercancías y los impuestos, la India recibía a cambio *"buenos gobiernos"* (las comillas del original denotan el sarcasmo) y un monto insignificante por concepto de remesas.

Para este momento, Marx tiene claridad y conocimiento del desarrollo desigual y combinado que el capitalismo provoca en todo el mundo;

por supuesto, esto lo lleva a rechazar el imaginario ilustrado del progreso lineal infinito. De esta manera, encontramos un Marx muy distinto que, en lugar de apelar al inminente desarrollo de la India debido a la colonización, que a la postre activaría una revolución social, ahora mira el grado de subordinación y subdesarrollo al que ha sido condenada la India como colonia del Imperio inglés y la necesidad que dicha subordinación representa para la sostenibilidad de la economía inglesa.

A propósito del cambio de visión sobre la cuestión colonial

Algunos breves escritos como *Las atrocidades inglesas en China* (22 de marzo de 1857), *Investigación de las torturas en la India* (29 de agosto de 1857) y *La revuelta India* (4 de septiembre de 1857) revelan un Marx dedicado a la crítica y denuncia de las acciones llevadas a cabo por Inglaterra en contra de los pobladores de Oriente. La explotación, las torturas, las violaciones de los pactos comerciales establecidos, entre otros, son temas que están en la pluma del autor y que ponen de relieve al menos un rechazo moral ante tales acontecimientos.

Según Achcar 2016, son tres las experiencias que marcan principalmente el punto de quiebre de Marx respecto de la cuestión colonial: los casos de Argelia, Polonia e Irlanda. Sobre el primero, Engels y Marx expusieron una posición crítica acerca de los actos de barbarie cometidos por los franceses en su proceso de conquista, como puede verse en el siguiente texto de Engels fechado en 1857:

> Desde la primera ocupación de Argelia por los franceses hasta el presente, este desdichado país ha sido arena de incesantes derramamientos de sangre, rapiñas y violencias. Cada ciudad, grande y pequeña, ha sido conquistada palmo a palmo a costa de innumerables vidas. Las tribus árabes y las cabilas, que estiman la independencia y ponen el odio a la dominación extranjera por encima de la propia vida, han sido aplastadas y destrozadas por terribles incursiones, durante las cuales han sido incendiadas y destruidas sus viviendas y bienes, arrasadas sus cosechas, y los malhadados supervivientes, exterminados o sometidos a todos los horrores de la depravación y la brutalidad. Los franceses persisten, contra todos los dictados de la humanidad, la civilización y la cristiandad, en aplicar este bárbaro sistema de hacer la guerra. (Marx y Engels 1974, pp. 84–85)

La crítica de estos años a la conquista francesa de Argelia se suma a algunas notas redactadas en 1879, en las cuales, como señala Anderson 2010, Marx ve cierta vitalidad en las formas comunales del pueblo argelino, en la medida en que poseen cierto potencial de resistencia

al colonialismo (al igual que en la India y América Latina), pero con un menor grado que en Rusia, nación que ocupará gran parte de sus reflexiones a lo largo de este último periodo, como ya he precisado.

Este cambio representa una inflexión importante en su posición original sobre el caso argelino, pues durante la década de los cuarenta Marx tenía una opinión sobre Argelia similar a la que presentaba sobre la India en 1853: la conquista de Argelia por el Imperio francés confirmaba el progreso de la civilización, como demuestra Anderson 2010.

El segundo caso es el de Polonia. Como anota Anderson 2010, ya desde 1856 Marx simpatizaba con las luchas de la causa polaca por restaurar su independencia nacional, y mantuvo esa posición a lo largo de la década de los sesenta.

Como puntualiza Anderson 2010, cabe resaltar que el punto de vista de Marx sobre Polonia como *termómetro externo* de la revolución ha solido permanecer en silencio entre los estudiosos, debido al énfasis que se ha dado al apego de Marx a movimientos de clase obrera, los cuales no existían todavía en una Polonia agraria.

Por último, también según Anderson 2010, desde finales de la década de los cuarenta y durante los cincuenta, Marx y Engels escribieron diversos artículos en el periódico *Tribune* sobre la represión y la explotación del pueblo irlandés por parte de Gran Bretaña; sin embargo, es a partir de 1867 que la atención de Marx se centró en la cobertura y análisis de los movimientos nacionalistas por la liberación irlandesa, en específico, del movimiento feniano, puesto que, desde 1865, los fenianos comenzaron a ganar mayor fuerza entre los inmigrantes irlandeses en Gran Bretaña y Estados Unidos.

Así, por ejemplo, destacan las fuertes palabras en *El gobierno inglés y los presos fenianos* (de 1870) con las que Marx criticó el trato denigrante sufrido por los presos políticos fenianos. Asimismo, sobresale otra publicación fechada el 28 de marzo de 1870, en la que indicó:

> En Irlanda la operación es cien veces más fácil porque la lucha económica ahí está exclusivamente concentrada en la propiedad de la tierra, porque esta lucha es allí, al mismo tiempo, nacional, y porque el pueblo es allí más revolucionario y está más exasperado que en Inglaterra. El landlordismo se mantiene en Irlanda exclusivamente con las bayonetas inglesas. (Marx y Engels 1974, p. 128)

La apatía con que Marx miraba las posibilidades revolucionarias en cualquier país precapitalista años antes contrasta aquí con la comparación que realiza entre el pueblo irlandés y el inglés, reconociendo en

el primero una mayor actitud revolucionaria, la cual provenía de las luchas por su liberación nacional.

El viraje es significativo, como advierte Aricó 1982, pues, mientras en una primera etapa Marx y Engels pensaban que la independencia de Irlanda sería una consecuencia de la Revolución inglesa, ahora, la lucha de emancipación nacional irlandesa sería una condición necesaria para la emancipación social inglesa.

Precisamente es el caso irlandés el que expresa el cambio de enfoque respecto del que había exhibido Marx a propósito de la India o el que Engels había sostenido sobre Argelia décadas antes. La idea de que la invasión y colonización inglesa y francesa, respectivamente, contribuirían al desencadenamiento de las luchas de emancipación nacional y social en estos países se abandona para colocar a las luchas de liberación nacional en el lugar de condición de necesidad para una emancipación social.

De lo anterior se sigue el rompimiento de Marx con la posición eurocéntrica ilustrada con que avizoraba el germen del progreso y la revolución a través de las invasiones de las grandes metrópolis del capitalismo en las periferias. Esto puede verse con mayor claridad en la dedicación de Marx en el estudio de Rusia durante sus últimos años.

Marx y América Latina

Al adentrarse al trabajo de Anderson 2010, considerando su actualidad y nivel de profundidad, llama la atención que el caso latinoamericano no ocupe un lugar individualizado en su investigación. Las menciones a los estudios de Marx sobre América Latina versan predominantemente sobre la propiedad del suelo y su condición de formación social precapitalista.

Esto contrasta con la importancia y el papel que a lo largo de la historia ha ocupado América Latina en la configuración de Europa, amén de la explosión de luchas nacionales de independencia a lo largo del siglo XIX que se llevaron a cabo por toda América Latina.

La explicación es que Marx se ocupó poco de América Latina. El porqué de esto fue trabajado por Aricó a inicios de la década de los ochenta, aunque, como señala Kohan 2003, al menos diez años antes, Jorge Abelardo Ramos había llegado a la misma conclusión que Aricó: tanto los infortunados comentarios de Marx sobre América Latina (entre los que se incluyen su valoración positiva sobre la invasión de Estados Unidos a México o la reseña despectiva y sesgada sobre Simón Bolívar), como la ausencia de un tratamiento más amplio de los acontecimientos

políticos del subcontinente, se debieron a la influencia del clima general de desprecio de Europa hacia América Latina.

En palabras textuales de Aricó:

> En síntesis, puede afirmarse que fue a través del privilegiamiento del carácter arbitrario, absurdo e irracional del proceso latinoamericano —a causa de la imposibilidad de visualizar en él la presencia de una lucha de clases definitoria de su movimiento real y por tanto fundante de su sistematización lógico-histórica— que Marx se vio conducido a reflotar la noción, siempre presente en el trasfondo de su pensamiento, de "pueblos sin historia". (Aricó 1982, p. 127)

Este sesgo sobre América Latina permaneció a lo largo de la obra de Marx, no como en el caso de la India a través de sus análisis, sino a través del soslayamiento e invisibilización de los acontecimientos latinoamericanos particulares en cuanto objeto de análisis.

Como indica Aricó 1982, está claro que la causa de este olvido es el papel que el pensamiento de Hegel desempeñó en el propio Marx y la mirada que el maestro del idealismo alemán lanzaba a aquellos pueblos que, según su parecer, no habían alcanzado el estatus de formación política, de ahí que no tuvieran historia.

Además de estar influido por dicho sesgo, Marx no identifica en las luchas nacionales desatadas durante el siglo XIX en América Latina un auténtico carácter de lucha de clases, objeto privilegiado de sus intereses y reflexiones en su trayectoria intelectual.

Ahora bien, en contra de las posiciones comunes del pensamiento poscolonial y decolonial, las cuales rechazan el pensamiento de Marx como posible marco categorial interpretativo de las realidades de las colonias y sus procesos de colonización y liberación nacional, el cuestionamiento de Aricó rescata el valor de ese ejercicio crítico como "una más de las múltiples formas que puede y debe adoptar el marxismo para cuestionarse a sí mismo" (Aricó 1982, p. 142)

Aquello que la pluma de Marx olvidó tratar a detalle, pero que al mismo tiempo brindó un aparato crítico del europeísmo como premisa sesgada de ingreso a la compleja realidad social de los distintos pueblos del orbe, en lugar de aminorar el valor del marxismo, le abre las puertas por caminos que el propio Marx no transitó.

No está de más señalar que Marx reformuló en 1861 —ya influido por las luchas independentistas y nacionalistas de Irlanda y Polonia— su posición sobre las invasiones a México: "La proyectada intervención en México por parte de Inglaterra, Francia y España es, en mi opinión,

una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional" (Marx y Engels 1972, p. 256).

Esa opinión contrasta con la que expone Engels en *La tutela de los Estados Unidos*, de 1847:

> En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. (Marx y Engels 1972, p. 183)

Puede apreciarse el cambio sustantivo en la manera de comprender la realidad mexicana como caso particular. Lo mismo puede verse a la hora de examinar las cartas que Marx envió a Engels a propósito de la insurrección de los negros en Jamaica contra el Imperio inglés durante 1865, en las que Marx critica con vehemencia las acciones de los soldados ingleses con calificativos como "perruna bajeza" o las "aberrantes infamias" que acontecen en Jamaica (Marx y Engels 1972).

Así, también para el caso latinoamericano, a pesar de los limitados escritos de Marx sobre una tierra llena de conflictos del más elevado interés para la comprensión de la dinámica del capitalismo, puede identificarse el cambio en la postura de ingreso a la cuestión colonial.

Conclusiones

Con base en lo presentado aquí, puede concluirse que la crítica poscolonial y decolonial en torno a la obra de Marx como eurocéntrica y marcada por un análisis que considera a la historia una secuencia lineal y progresiva en términos generales es imposible de defender, salvo mediante la supresión de la mayor parte de los trabajos del autor, en especial, los de su etapa de madurez.

Asimismo, se puede identificar que, a partir de la década de los sesenta, Marx corrige buena parte de las posturas que había sostenido en la década de los cuarenta y cincuenta en torno a las colonias de las metrópolis europeas, lo que lo condujo a dedicarse con especial interés, durante sus últimos años, a la evolución de la comunidad rural rusa y sus potencialidades revolucionarias.

El examen de la cuestión colonial y las luchas nacionales brindó a Marx una mejor comprensión del desarrollo del capitalismo europeo,

principalmente el inglés, al estudiar las relaciones comerciales entre Inglaterra y sus colonias y demarcar con ello el mapa de ruta de una teoría del desarrollo desigual y combinado del capital.

Si bien los sesgos hegelianos sobre América Latina no desaparecieron del todo en la obra de Marx, sí hay un avance significativo respecto de la influencia ilustrada al momento de realizar análisis históricos. La incorporación de un esquema multilineal del desarrollo de distintas formaciones sociales y del capitalismo europeo en particular, así como la apertura a la posibilidad de la transición al comunismo a partir de otros modos de producción distintos al capitalismo, dotan al marco categorial de Marx de una riqueza incomparable respecto de cualquiera de sus coetáneos, así como de un aparato crítico de las matrices de pensamiento predominantes en su tiempo.[10]

BIBLIOGRAFÍA

Achcar, G., 2016, *Marxismo, orientalismo, cosmopolitismo*, trad. J.M. Marcén, Bellaterra, Barcelona.

Ahmad, A., 2000, *In Theory. Classes, Nations and Literatures*, Verso, Londres/Nueva York.

Amin, S., 1989, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, trad. R. Cusminsky de Cendrero, Siglo XXI, México.

Anderson, K., 2010, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago University Press, Chicago.

Aricó, J., 1982, *Marx y América Latina*, 2a. ed., Alianza, México.

Balibar, É. e I. Wallerstein, 1991, *Raza, nación y clase*, IEPALA, Madrid.

Berman, M., 1989, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 3a. ed., trad. A. Morales, Siglo XXI, Buenos Aires.

Boersner, D., 1983, "Marx, el colonialismo y la liberación nacional", *Nueva Sociedad*, vol. 66, pp. 80–89.

Bosteels, B., 2013, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional/Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz.

Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de* El Capital, Siglo XXI, México.

———, 1994, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Mayor de San Andrés/Plural, La Paz.

[10] El autor agradece al compañero Bernal Herrera Montero, quien solidariamente discutió y criticó este trabajo.

Dussel, E., 2000, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 41–54.

———, 2016, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse, Siglo XXI, México.

García, G., 2006, *La posmodernidad y sus modernidades: una introducción*, Escuela de Estudios Generales-Universidad de Costa Rica (Cuadernos de Historia de la Cultura, 19), San José.

———, 2013, "Sobre Marx y América Latina (otra vez). A propósito de un artículo de Hermann Güendel", *Praxis. Revista del Departamento de Filosofía*, vol. 70, pp. 11–30.

———, 2017, *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*, tesis de doctorado en filosofía, Kingston University, Londres.

Godelier, M., 1969, *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca, Barcelona.

Grosfoguel, R., 2007, "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 63–78.

———, 2008, "Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: 'fases superiores' del eurocentrismo", *Universitas Humanística*, vol. 65, pp. 15–26.

Hobsbawm, E., 2009, *Formaciones económicas precapitalistas*, 2a. ed., trad. M. Murmis, Siglo XXI, México.

Jiménez, R., 1984, "Marx y su teoría de la revolución para el mundo subdesarrollado", *Cuadernos Políticos*, no. 41, pp. 4–32.

Kohan, N., 2003, *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, 2a. ed., Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.

———, 2016, "Marxismo y la cuestión nacional", *De Raíz Diversa*, vol. 3, no. 5, pp. 125–140.

Löwy, M., 1978, *Dialéctica y revolución*, 2a. ed., trad. A. Garzón, Siglo XXI, México.

Marx, K., 1973, *La ideología alemana*, 4a. ed., trad. W. Roces, Pueblos Unidos, Buenos Aires.

———, 1974, *Manifiesto del Partido Comunista*, 8a. ed., Progreso, Moscú.

———, 1999, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo III, 2a. ed., trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México.

———, 2008, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo I, 3a. ed., trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México.

———, 2011a, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. P. Scaron, Siglo XXI, Madrid.

———, 2011b, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857–1858*, tomo I, 2a. ed., trad. P. Scaron, Siglo XXI, Madrid.

Marx, K., 2017, *El Capital. Crítica de la economía política*, libro primero, trad. P. Scaron, Siglo XXI, Madrid.
Marx, K. y F. Engels, 1972, *Materiales para la historia de América Latina*, trad. P. Scaron, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba.
———, 1974, *Acerca del colonialismo*, Progreso, Moscú.
Melotti, U., 1974, *Marx y el Tercer Mundo. Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*, trad. A. Bignami, Amorrortu, Buenos Aires.
Mignolo, W., 2009, "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", *Revista Crítica y Emancipación*, no. 2, pp. 251–276.
Quijano, A., 2007, "Colonialidad del poder y clasificación social", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 93–121.
Said, E., 2015, *Orientalismo*, 7a. ed., trad. M.L. Fuentes, Debolsillo, Barcelona.
Sánchez, A., 1988, "El marxismo en América Latina", *Dialéctica*, no. 19, pp. 1–20.
Sayer, D., 1979, *Marx's Method. Ideology, Science and Critique in Capital*, The Harvester Press Limited, Sussex.
Shanin, T., 1990, *Marx y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, 3a. ed., trad. G. Baravalle, Revolución, Madrid.

Recibido el 30 de diciembre de 2017; revisado el 3 septiembre de 2018; aprobado el 26 de diciembre de 2018.

Nota crítica

El matrimonio entre el cine y la filosofía: apuntes sobre la metafilosofía de Stanley Cavell

[The Marriage between Film and Philosophy: Notes on Stanley Cavell's Metaphilosophy]

JAVIER RUIZ MOSCARDÓ
Universitat de València
ruizmos2@uv.es

Resumen: En este trabajo expongo brevemente algunas características fundamentales de la concepción de la filosofía defendida por Stanley Cavell, con especial atención en su reivindicación del cine como agente filosófico de pleno derecho. Mi intención es presentar las claves del planteamiento metafilosófico de Cavell, con el objetivo de desarrollar posteriormente su concepción del arte cinematográfico como un tipo de praxis filosófica particular, fundada en la tesis de que el cine puede concebirse como un "medio de pensamiento" adecuado para afrontar algunos problemas filosóficos.
Palabras clave: cine-como-filosofía, filosofía del cine, perfeccionismo moral, Stephen Mulhall, estética

Abstract: In this paper, some fundamental characteristics of the conception of philosophy defended by Stanley Cavell will be briefly explained, with special attention to his claim of cinema as a philosophical agent. The aim of the article is to expose synthetically some keys of Cavell's metaphilosophical approach, in order to develop his conception of film art as a type of particular philosophical praxis, based on the fact that cinema can be conceived as an adequate "medium of thought" capable of dealing with many philosophical problems.
Key words: film-as-philosophy, philosophy of film, moral perfectionism, Stephen Mulhall, aesthethics

1. *Stanley Cavell, el primer defensor del "cine-como-filosofía"*

Recientemente, algunos filósofos del cine han mantenido un estimulante debate que ha llegado a conocerse como la polémica del "cine-como-filosofía" ("film-as-philosophy"). Tal discusión se activó a raíz de la propuesta de Stephen Mulhall (*cfr*. Mulhall 2007 y Mulhall 2008) de actualizar ciertas nociones establecidas por Stanley Cavell a propósito de la relación entre la filosofía y el cine. El objetivo de Mulhall, *grosso modo*, consistió en reivindicar el cine como una auténtica "filosofía en acción" ("philosophy in action"), fórmula en la que concentró la ambiciosa idea de que ciertos filmes pueden considerarse legítimamente

agentes de pensamiento, al mismo nivel que la escritura filosófica. Con esta idea rebasó la tradicional perspectiva que se limita a tratar el cine como un amplio reservorio de ejemplos didácticos. Pese a las palpables diferencias, hay un hilo que conecta a los defensores actuales de la idea del "cine-como-filosofía" con el razonamiento pionero del profesor de Harvard, a saber: la convicción de que la defensa del componente filosófico del cine exige una aclaración previa de la posición metafilosófica que uno sostenga. Sólo algunas versiones de la naturaleza y funciones de la filosofía casan con el tratamiento filosófico del cine; sin duda, Cavell fue el primero en descubrir que para confiar en el valor (filosófico) del cine resulta necesario presentar primero una explicación sobre el alcance y los objetivos de la propia filosofía. En lo que sigue, pues, trataré de esbozar su posición al respecto de qué tipo de concepción metafilosófica resulta congruente con la defensa de algunos filmes como genuinamente filosóficos; al mismo tiempo, habrá que aclarar qué requisitos y condiciones se imponen al cine para que pueda competir en pie de igualdad con la escritura filosófica en el tratamiento de algunas problemáticas. Estos dos vértices, haz y envés de la misma cuestión, son los que han dominado el debate contemporáneo del "cine-como-filosofía"; en consecuencia, sirvan las próximas páginas para reivindicar a Cavell como el digno inventor de una línea de pensamiento que habrá de traer con el tiempo importantes novedades.[1]

2. *El valor (vital) de la filosofía*

En una entrevista aparecida en 1989, nuestro filósofo desliza una clave importante que puede servirnos como punto de partida: "si hay algún lugar en el que el espíritu humano se permita a sí mismo estar bajo su propio cuestionamiento, es en la filosofía; cualquier cosa, de hecho, que permita que tal interrogación suceda *es* filosofía" (cit. en Conant 1989, p. 59).[2] Adviértase la originalidad de Cavell al rehuir preguntas esencialistas que persigan una definición perenne de nuestro quehacer

[1] Prescindiré, en lo que sigue, de cualquier referencia filmográfica, por considerar que el recurso a obras concretas nos alejaría de la panorámica metodológica que aspiro a precisar. Con todo, debe resaltarse que el planteamiento cavelliano no se origina en la abstracción teórica, sino que se construye con base en la experiencia particular de determinados filmes. Aquí pretendo invertir la propia lógica de Cavell para esclarecer su pensamiento, quizá traicionando la génesis de su posición en beneficio de la claridad didáctica. Para consultar directamente los ejemplos fílmicos de nuestro autor, *cfr*. Cavell 1981 y Cavell 1996.

[2] Todas las traducciones de las citas textuales son mías.

(por ejemplo: "¿qué es y para qué sirve la filosofía?"), para focalizarse en los impulsos existenciales que están en el origen de todo filosofar (*i.e.*, "¿por qué *nos* importa la filosofía y en qué consecuencias *vitales* detectamos su valor?"). El resultado de este cambio de perspectiva expande el restringido concepto de filosofía hacia un campo más amplio de prácticas y disciplinas, pues todo aquello capaz de compartir motivación y objetivos con aquélla será digno de considerarse, cuando menos, potencialmente filosófico. Tales prácticas devendrán, en síntesis, en algo similar a una filosofía por otros medios. Y cierto cine será uno de los mejores candidatos al título.

Esta estrategia *expansiva* en la cuestión metafilosófica acarrea una consecuencia central, al dejar atrás una concepción "teoreticista" de la filosofía en beneficio de una suerte de "pluralismo metafilosófico" (véase Sinnerbrink 2014, pp. 57–60). Por teoreticismo ha de entenderse el tipo de filosofía que parte de axiomas corroborados, utiliza la argumentación detallada a la búsqueda de conclusiones metodológicamente acertadas, se apoya en las ciencias empíricas como punto de referencia para evitar la arbitrariedad, diluye el estilo literario en la objetividad aséptica del investigador y exhibe veleidades sistemáticas. El pluralismo metafilosófico, por su parte, no ha de leerse como la simple inversión de este paradigma doctrinario, en la línea de quienes para contrarrestar el cientificismo han reivindicado la idea de que la filosofía no es más que un género literario; Robert Sinnerbrink, en este punto, ofrece una estimulante descripción de las intenciones de Cavell:

> En manos de Cavell la filosofía no es ni ciencia ni poesía, aunque existe ambiguamente entre ambas: un cuestionamiento más que una afirmación, una reflexión más que una conclusión. La prosa de Cavell invita al lector a experimentar el mundo bajo una luz diferente, a pensar de manera diferente en lugar de sólo correctamente. (Sinnerbrink 2014, p. 58)[3]

Ni mera creación poética ni disciplina subordinada a alguna ciencia que funcione como modelo cognitivo; ni completa autonomía —en la medida en que los límites con la literatura son ciertamente borrosos—

[3] Permítasenos añadir otra paráfrasis complementaria a cargo de Rupert Read, que quizá sirva para redondear las intenciones cavellianas: "[no es tanto] una influencia no expresable de forma útil en términos de un conjunto estable de proposiciones, sino más bien en términos de una concepción distintiva de la filosofía: como una actividad no doctrinal. Como un conjunto de métodos para interrogar cualquier cosa que pueda ser exitosamente cuestionada y teniendo cuidado de no cuestionar seriamente o literalmente cualquier otra cosa" (Read y Goodenough 2005, p. 31).

ni dependencia metodológica de algún modo falible de investigación. La de Cavell es una filosofía que existe en la *tensión* entre estas dos vías que han polarizado el quehacer filosófico contemporáneo, realizando equilibrios sin más guía que la necesidad de aproximar una respuesta a ciertas cuestiones existenciales irrenunciables. Así las cosas, antes que una disciplina, una teoría o una doctrina, la filosofía se aparece como un *medio de pensamiento* ("a medium of thought"; *cfr*. Cavell 2006, p. 29). No será el único posible, y de ahí las aptitudes de registros como el cine; pero sí posee algunas particularidades que conviene señalar, pues insisto en que no se trata de disolver la filosofía en algún rótulo más general (el arte, la literatura, el pensamiento. . .) del que no resultaría más que una subdivisión.[4]

La secuencia del filosofar cavelliano se encadena en la siguiente sucesión: primero es necesario partir —volvamos a decirlo con Sinnerbrink— de un determinado "*pathos* existencial", de un cierto "estado de ánimo fundamental" y de una suerte de "ajuste moral con el mundo" (*cfr*. Sinnerbrink 2014, p. 54); este tono vital exige, en segundo lugar, la comparecencia de un medio de exploración que en el caso de la filosofía no podrá ser otro que el lenguaje. Ahora bien, la elaboración conceptual del medio filosófico ha de trascender el punto de vista de la filosofía del lenguaje ordinario, según el cual nuestra disciplina no sería más que una técnica de clarificación del uso de conceptos en diferentes contextos; por el contrario, y aquí reluce la crítica cavelliana a la filosofía oxoniense de corte analítico y su reivindicación de la motivación creativa y la dimensión biográfica como notas dirigentes de una filosofía sugestiva, el *estilo* de la escritura deviene de inmediato un componente esencial de la propia filosofía y sus aspiraciones. En consecuencia, desaparece la concepción del estilo como mero ornato decorativo y surge la cuestión de las diferentes posibilidades (estilísticas) del lenguaje como tema estrella de la indagación filosófica. En el fondo, el estilo del pensador *es ya* parte integral del medio de pensamiento que la narrativa filosófica exhibe; una narrativa, digámoslo ya, capaz de modificar "la iconografía de la conversación intelectual" (Cavell 2006, p. 29).

Este viraje conduce a la que quizá sea, para nuestro pensador, la pregunta metafilosófica por antonomasia:[5] "¿Cómo se escribe la filosofía?"

[4] "No niego que haya diferencias entre ellas, y diferencias entre filosofía y literatura o entre filosofía y crítica literaria [. . .]. En diversos momentos me dirigí a enfatizar distinciones entre la filosofía y varios de sus competidores, diversos intereses y compromisos y gustos con los cuales, en diferentes momentos en la historia, la filosofía se confundió" (Cavell 1976, p. xviii).

[5] Aunque en estas páginas esté utilizando el rótulo "metafilosofía" por mor de

(Cavell 1976, p. xxiii). Una vez que la escritura filosófica aparece como el elemento central de la propia filosofía, esta última toma un nuevo camino y se nos presenta bajo otra luz. ¿Qué habrá de pretender, entonces, el estilo filosófico como medio de pensamiento? ¿Qué habrá de manifestarse, revelarse o desvelarse en el uso filosófico del lenguaje? ¿Cómo entender, volviendo a la máxima citada párrafos antes, ese *cuestionamiento del propio espíritu humano* que puede surgir, la filosofía mediante? Vuelve a ser Sinnerbrink quien ayuda a clarificar la nueva situación:

> Cavell apunta a la escritura filosófica que trata de dirigir un modo de proceder entre la argumentación formal y el puro poeticismo, en el que se alcanza la convicción filosófica por medio del carácter reflexivo de la propia prosa. En otras palabras, podríamos llamar a esto un argumento a través de la redescripción perspicua y evocativa [. . .]: [una argumentación] a través de la propuesta estética e imaginativa de formas de descripción con capacidad de ampliar y complejizar nuestros horizontes de comprensión [y] la manera en que damos sentido a un fenómeno (como un filme o una idea). (Sinnerbrink 2014, p. 58)

Puede ser útil traer a colación la noción de "vías de pensamiento" ("pathways for thinking"), una fórmula de la que Stephen Mulhall, inspirado en las meditaciones cavellianas, se apropió para legitimar su proyecto. En términos de Nathan Andersen —que Mulhall admite como propios— puede definirse como sigue: "un espacio abierto en el que el pensamiento tiene lugar, permitiendo nuevos modos de organizar y dar sentido a la experiencia y el conocimiento" (cit. en Mulhall 2007, p. 286). En resumen: la filosofía ha de renunciar a su autoconcepción como directriz precisa de clarificación de fenómenos y conceptos para apostar por un "espacio abierto de pensamiento" capaz de reelaborar las posibilidades y el significado tanto del *conocimiento* como de la *experiencia* (dos conceptos, por cierto, prácticamente interdependientes en el filosofar de Cavell). Tal espacio concurre especialmente en la prosa filosófica por su carácter reflexivo, perpetuamente dedicada a

la claridad, debemos hacer notar que Cavell excluye la separación entre "filosofía" y "metafilosofía" por considerar tal demarcación un producto de quienes observan la filosofía como una ciencia necesitada de un discurso de segundo orden que la legitime: "Si niego una distinción, es la distinción todavía de moda entre filosofía y metafilosofía, la filosofía de la filosofía. [. . .] Pero alguien que piense que la filosofía es una forma de ciencia puede no aceptar esa definición, porque su imagen es la de una diferencia entre, digamos, hablar sobre física y hacer física" (Cavell 1976, p. xviii).

problematizar tanto sus presupuestos conceptuales como sus condiciones de posibilidad. La filosofía es una disciplina eternamente insatisfecha, condenada a no dar por válido ningún marco conceptual estable e incapaz de apoyarse en certeza alguna que le permita ir avanzando en suelo firme. ¿Y no es este conjunto de desesperantes atributos, a la postre, el que a su vez caracteriza a la condición humana? Si el ser humano —vale decir: su identidad personal— comparte con la genuina prosa filosófica este rasgo de apertura constante y perdurable insatisfacción, ¿no aparecerá dicha prosa como el mejor medio para captar ciertas claves de nuestro *modo de ser*?

Por decirlo con el afamado binomio popularizado por Reinhart Koselleck, la narrativa filosófica parece el mejor modo de (re)describir nuestro *espacio de experiencia* y sugerir un nuevo *horizonte de expectativas* que haga justicia a las esperanzas y frustraciones de un *yo* siempre inacabado y un *mundo* siempre por hacer.[6] Cavell añade que no hay argumentación posible que pueda convencer de su propuesta —y con ello renuncia a una metafilosofía entendida como discurso de segundo orden que justifique sus intenciones—, sino que todo el recorrido se legitima por una suerte de poder de atracción del estilo reivindicado:

> No se trata de que haya una forma retórica, más de lo que hay una forma emocional, en la que espero que ocurra la convicción [. . .] sino que la intuición de que no hay otra cosa aquí que pueda resultar convincente más que esta prosa, tal y como pasa ante nuestros ojos, es uno de los pensamientos que impulsa la forma de lo que hago. (cit. en Conant 1989, p. 59)

Del mismo modo que el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, según lo expresa el austriaco en el prólogo, sólo resulta convincente a quien de algún modo ya "haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos" (Wittgenstein 2003, p. 47), también el filosofar cavelliano persuadirá a quien simpatice previamente, aunque de modo difuso o intuitivo, con el sentido de la propuesta. Lo mismo sucederá, inevitablemente, con los géneros cinematográficos que Cavell reivindica en sus obras sobre cine (las *comedias de reconciliación matrimonial* y los *melodramas de la mujer desconocida*).

[6] He abundado en las prospecciones éticas de Cavell en otro lugar (*cfr*. Ruiz Moscardó 2016). Allí puede consultarse el desarrollo cavelliano de ese posible horizonte de expectativas que cierto cine es capaz de abrir.

3 . *El valor (filosófico) del cine*

Tras esta remembranza de la peculiar metafilosofía cavelliana, es necesario señalar algunos aspectos del fértil encuentro entre la filosofía y el cine a ojos de nuestro autor para perfilar el mapa. A nuestros efectos resultan importantes los tres siguientes ejes: a) la dialéctica entre la experiencia cinematográfica y la escritura filosófica, b) la concepción del cine como un medio de pensamiento, y c) la variante cavelliana de la posición ética que Noël Carroll ha rotulado como "consecuencialismo moral".

El primer eje nos obliga a señalar el giro ético del "realismo" cinematográfico cavelliano, presentado básicamente en *The World Viewed* (1979). Allí, en los pasajes destinados a reflexionar sobre la ontología del filme, nuestro autor rechaza la perspectiva esencialista que se propone caracterizar las propiedades definitorias y específicas del medio de expresión cinematográfico (y así se distancia de la célebre pregunta que popularizó el crítico André Bazin: "¿qué es el cine?");[7] por el contrario, la cuestión central para nuestro filósofo resulta otra bien distinta: ¿qué es la *experiencia cinematográfica* y qué nos puede esclarecer sobre la condición humana? Así condensa Cavell la directriz metodológica que asume en su ontología del filme y que servirá de base para sus propuestas morales ulteriores: "Interesarse en un objeto es interesarse por la experiencia propia del objeto" (Cavell 1981, p. 7). Una vez que la experiencia cinematográfica —concretada en la propia vivencia particular, con su barniz biográfico y subjetivo— se torna el proceso central del análisis del filme, la filosofía deberá hallar una forma de rastrear las implicaciones y consecuencias de ese tipo de experiencia estética. Por eso, la experiencia cinematográfica obliga a la filosofía —primera transformación del cine sobre ésta— a ensayar un tipo de escritura que amplíe nuestra comprensión acerca de lo que un filme puede sugerirnos e inspirarnos. Si el cine *piensa*, es necesario adaptar la escritura filosófica al modo de pensamiento que el filme ejerce; tal será la única manera de trascender la tradicional "filosofía del cine" en dirección a la concepción del "cine-como-filosofía" que Cavell aspira a precisar. El primer modelo deja a la filosofía *como estaba*: mantendrá sus inercias, presupuestos y estilo, y tomará al cine como un objeto al que deba aplicar ciertos esquemas conceptuales previos; pero el segundo modelo obliga a la filosofía a replantearse su estilo para abordar el pensamiento cinematográfico. El cine *reta* a la filosofía al fomentar una interacción entre imágenes y conceptos "que podría permitirnos explorar diferentes

[7] El planteamiento del crítico y teórico francés puede encontrarse en Bazin 2012.

maneras de pensar o diferentes maneras de hacer filosofía" (Sinnerbrink 2014, p. 51).

El segundo eje nos lleva a explicar cuál es el medio de pensamiento cinematográfico, habida cuenta de que Cavell, como ya lo insinué, no acepta *in toto* el rígido marco de lo que ha dado en llamarse "especificidad cinematográfica".[8] La imbricación entre la concepción metafilosófica que acabamos de reseñar y la atribución de un modo de pensamiento privativo del cine queda hilada en la forma en que Richard Eldridge ha planteado la tesis cavelliana: "algunas películas logran abordar algunos de los más profundos e importantes problemas de la vida humana en modos que son específicos del medio de las imágenes fotográficas en movimiento" (Eldridge 2014, p. 3). ¿En qué consiste, pues, el medio de las imágenes fotográficas en movimiento? ¿Cómo detectar sus procedimientos sin recaer en un esencialismo que anteponga las propiedades específicas del medio a la experiencia concreta de la proyección fílmica? ¿De qué modo articular sus propuestas sin hacerlas depender del bagaje filosófico al que solemos recurrir para la interpretación? Como tentativa de respuesta, Cavell se distancia (parcialmente) de la especificidad cinematográfica mediante dos estrategias: a) niega que las posibilidades del cine sean reducibles a las propiedades físicas del medio (lo que conviene buscar, antes bien, son sus "posibilidades estéticas", que no son directamente dependientes de los atributos materiales de su base tecnológica; *cfr*. Cavell 1979, p. 30), y b) asume que esas posibilidades estéticas, a diferencia de lo que han colegido los pensadores más cercanos al marco de la especificidad del medio, no están dadas invariablemente, sino que han sido creadas mediante operaciones artísticas que trascienden la vocación realista que *prima facie* cabe suponer que es propia de un artilugio fotográfico, esto es, concede "importancia a las posibilidades específicas de la presentación fotográfica a través del encuadre, la iluminación, la puesta en escena, los cortes, la edición, etc." (Cavell 1979, p. 30). Los procedimientos creativos de diversa índole,

[8] La doctrina de la "especificidad del medio" postula que todo medio artístico posee características particulares que marcan sus posibilidades estéticas; por lo tanto, resulta una estrategia normativa capaz de marcar las líneas creativas que el artista debiera explorar partiendo de las características materiales de su medio de expresión. En el caso del cine, con frecuencia se ha defendido que la naturaleza fotográfica del cinematógrafo, como base material del cine, enclaustra al medio fílmico en un tipo de arte reproductivo que revalida la idea de mímesis. Esta última perspectiva, fundada en el análisis de la tecnología cinematográfica, es la que Cavell cuestionará. Para una aproximación a la cuestión de la especificidad cinematográfica, véase Carroll 2008.

en definitiva, trascienden y completan las limitaciones tecnológicas del aparato cinematográfico.

Cavell concluye a partir de estas premisas que el cine, al conjugar todas esas técnicas artísticas con el funcionamiento fotográfico del medio, hace aparecer el mundo con un *aspecto* que nos obliga a ajustar nuestra *atención* de un modo filosóficamente relevante: cuando la realidad se *proyecta* en la pantalla —y la proyección ha de entenderse como un modo de aparición distinto de la "representación", la "reproducción" y la "descripción"—, el espectador responde de una manera que lo obliga a replantearse su modo de ser. Entonces, el cine *activa* ciertas predisposiciones del observador y pone en *acción* el espacio reflexivo en el que, parafraseando a nuestro filósofo, el espíritu humano se pone en cuestión. La pregunta fértil no es, por lo tanto, "¿qué sucede con las cosas en la pantalla?", sino "¿qué ocurre en el espectador cuando ve el mundo a través de la proyección?" Y lo que acontece es justamente la apertura del espacio de la autorreflexión, el bloqueo de las inercias cognitivas de la percepción ordinaria poniendo nuestra actitud natural entre paréntesis, la puesta en marcha del motor existencial que impulsa la experiencia filosófica y la plena toma de conciencia de la distancia escéptica entre el "yo" y el "mundo" (¡y "los otros"!) que define a la condición humana moderna. El cine alcanza entonces el "estado de la filosofía", requisito clave para merecer un tratamiento filosófico:

> [El cine] existe en el estado de la filosofía: es inheremente autorreflexivo, se toma a sí mismo como una parte inevitable de su anhelo por la especulación; uno de sus géneros seminales exige la representación de la conversación filosófica, de modo que se compromete a retratar una de las causas de la disputa filosófica. (Cavell 1981, p. 14)

El siguiente eslogan, por último, nos permite cerrar el círculo y conectar la dimensión ontológica con las preocupaciones morales: "Al margen del deseo por la individualidad [*the wish for selfhood*] (y de ahí también la siempre simultánea concesión de la alteridad), yo no entiendo el valor del arte" (Cavell 1979, p. 22). Ni del cine. Ni, por descontado, de la filosofía. Parece que pensar equivale, a la postre, a pensar*nos* (y pensarnos, a considerar también la otredad).

Si el verdadero valor del arte reside en el deseo de alcanzar una auténtica individualidad, entonces resulta diáfano por qué la ética pasa a un primer plano en la obra de nuestro filósofo. Pasemos, pues, a la concreción de estos mecanismos en la relación entre el cine y la ética. Noël

Carroll ha denominado *consecuencialismo* a la perspectiva que sostiene que el arte de masas en general, y el cine como su mejor expresión en particular, es capaz de provocar efectos morales en el espectador. En su didáctica síntesis, el consecuencialismo defiende "que las obras de arte de masas tienen consecuencias causales, previsibles, en la conducta moral de espectadores, oyentes y lectores. La exposición al arte de masas influye o forma la conducta" (Carroll 2002, p. 251). Pues bien: es posible englobar a Cavell en este consecuencialismo, ya que nuestro autor se compromete con la idea de que (cierto) cine es capaz de edificar el carácter del espectador promocionando el *perfeccionismo moral*. El presupuesto clave que me interesa destacar aquí reza como sigue en palabras de Eldridge: "nuestra respuesta a algunas películas muestra que seguimos aspirando a una vida que las encarne" (Eldridge 2014, p. 3). En efecto, esto último nos permite completar el ciclo: primero, el estudio de la ontología del filme ha determinado a la experiencia cinematográfica como la base del análisis filosófico del cine y nos ha llevado a concluir que tal experiencia revela *algo* importante sobre nuestro modo de ser; en segundo lugar, la directriz de esa experiencia se funda en que la proyección fílmica hace aparecer el mundo con un aspecto que permite activar las predisposiciones del sujeto a abrir el espacio reflexivo de la experiencia y el conocimiento; y, por último, cierto tipo de películas magistrales permiten que las respuestas del observador se focalicen en la imitación de modelos de conducta que caminan muy cerca del perfeccionismo moral, demostrando que *el cine puede hacernos mejores*.

Convincente o no, el proyecto de Cavell fundó un escenario de encuentro entre el cine y la filosofía que continúa vigente en la filosofía contemporánea; reivindicar al profesor de Harvard como fundador de esta "film-philosophy" y presentar los pilares metafilosóficos de su propuesta han sido los modestos objetivos que espero haber cumplido con éxito.

BIBLIOGRAFÍA

Bazin, A., 2012, *¿Qué es el cine?*, trad. J.L. López Muñoz, Rialp, Madrid.

Carroll, N., 2002, *Una filosofía del arte de masas*, trad. J. Alcoriza Vento, Antonio Machado Libros, Madrid.

———, 2008, *The Philosophy of Motion Pictures*, Blackwell, Oxford.

Cavell, S., 1976, "Foreword: An Audience for Philosophy", en *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. xvii–xxix.

Cavell, S., 1979, *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*, Harvard University Press, Cambridge.
———, 1981, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Harvard.
———, 1996, *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, The University of Chicago Press, Chicago.
———, 2006, "The Future of Possibility", en N. Kompridis (comp.), *Philosophical Romanticism*, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 21–31.
Conant, J., 1989, "An Interview with Stanley Cavell", en R. Fleming y M. Payne (comps.), *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press, Lewisburg.
Eldridge, R., 2014, "How Movies Think: Cavell on Film as a Medium of Art", *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, vol. 51, no. 1, pp. 3–20.
Mulhall, S., 2007, "Film as Philosophy: The Very Idea", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 107, no. 3, pp. 279–294.
———, 2008, *On Film*, Routledge, Nueva York.
Read, R. y J. Goodenough (comps.), 2005, *Film as Philosophy: Essays in Cinema after Wittgenstein and Cavell*, Palgrave MacMillan, Nueva York.
Ruiz Moscardó, F.J., 2016, "El cine, ¿puede hacernos peores? Stanley Cavell y el perfeccionismo moral", *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, pp. 51–70.
Sinnerbrink, R., 2014, "Cavellian Meditations: How to Do Things with Film and Philosophy", *Film Philosophy*, vol. 18, pp. 50–69.
Wittgenstein, L., 2003, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid.

Recibido el 16 de junio de 2017; revisado el 26 de junio de 2018; aceptado el 24 de agosto de 2018.

Reseñas bibliográficas

Laura Benítez Grobet, *La filosofía natural del teólogo Samuel Clarke*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos, 76), México, 2017, 105 pp.

La compilación de artículos de Laura Benítez que se publicó recientemente bajo el título *La filosofía natural del teólogo Samuel Clarke* representa un esfuerzo valioso por comprender la génesis de la ciencia moderna desde el corazón mismo de las discusiones científicas y filosóficas que le dieron origen, en específico, durante el periodo que va de finales del siglo XVII a comienzos del siglo XVIII. Se trata de artículos publicados antes por la autora (a excepción del séptimo) que pueden leerse de forma independiente o en conjunto, aunque esta última es, a mi juicio, la única manera de hacerse una idea completa del pensamiento de Benítez.

Mediante una argumentación compleja, pero precisa y rigurosa, la autora ofrece a lo largo de los siete capítulos que integran el libro un panorama muy completo de los cambios que experimentaron durante la época algunas de las nociones centrales del pensamiento científico tales como el espacio, el tiempo, la fuerza y la materia de la mano de autores tan diversos como Descartes, Newton, Leibniz, Rohault y, por supuesto, Clarke.

Ya desde la introducción se anticipan de forma puntual y sintética algunas de las tesis que encontraremos a lo largo de la obra, al mismo tiempo que se deja ver la propuesta interpretativa que se utiliza. También en la introducción Benítez advierte que los tres primeros capítulos deben leerse como un solo bloque, cuyo objetivo es mostrar "el interés de Samuel Clarke por la ciencia nueva y la necesidad de conciliarla con sus preocupaciones teológicas". En los siguientes cuatro capítulos, que corresponden a la segunda parte o segundo bloque del libro, se trata de "comentar con cierto detalle la estructura y fundamentación de la nueva ciencia como la conciben Newton y Clarke" (p. 8).

En el primer capítulo, "Clarke y la física de Rohault", Benítez se ocupa de la recepción crítica del *Sistema de filosofía natural* del cartesiano Jacques Rohault por parte del newtoniano Clarke. Más que un prurito historiográfico, la delimitación de las respectivas influencias interesa porque permite ubicar la discusión como parte de los esfuerzos modernos por explicar el mundo natural prescindiendo de los supuestos escolásticos, en lo que la autora ha tenido a bien llamar la "controversia entre newtonianismo y cartesianismo". Esta controversia volverá a aparecer en varios momentos del libro. Particularmente significativo en este capítulo es el señalamiento de las limitaciones de la teoría cartesiana de los vórtices para dar cuenta de la acción entre los cuerpos, lo cual de algún modo explica el rápido ascenso de la teoría de la gravitación universal de Newton.

En el segundo capítulo, "El argumento de la simplicidad y los conceptos de espacio y tiempo en Samuel Clarke", la autora desarrolla uno de los argumentos centrales de su propuesta interpretativa del pensamiento de Clarke y del

Diánoia, vol. 64, no. 82 (mayo–octubre de 2019): pp. 189–192 • ISSN: 0185-2450
DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1641

pensamiento moderno en general: el "argumento de la simplicidad". Se refiere básicamente al hecho de que, para Clarke, la idea de Dios está presente en nuestra mente como una idea "primaria y simple", esto es, independiente de toda causa externa y de toda composición, y es anterior a todas nuestras explicaciones del universo. Lo interesante es que, al ser definidos como "propiedad o consecuencia" de la existencia de Dios y, por lo tanto, simples, el espacio y el tiempo adquieren un estatus ontológico *sui generis*. Así, el espacio se considera "una entidad [. . .] que no está ni en el reino de lo contingente material (como todo lo creado) ni en el de lo necesario divino, pero que sirvió de base a ciertos desarrollos de la ciencia físico-matemática" (p. 35). Lo mismo vale, desde luego, para el caso del tiempo. De este capítulo destaca asimismo la exposición de motivos con que abre:

> Así, en mi opinión, la filosofía de Clarke es importante no sólo en función de su decidido apoyo y difusión de las ideas de Newton, sino porque su compromiso científico, con una propuesta de vanguardia en torno a la materia, se vincula a tres interesantes y no necesariamente ortodoxas propuestas metafísicas, a saber: 1) La simplicidad del espacio y el tiempo; 2) Un matizado y peculiar dualismo materia-espíritu, y 3) Una interesante concepción de la libertad del espíritu. (p. 29)

Sin duda habría sido excelente que Benítez ahondara de igual manera en todos los puntos.

El capítulo III, "El universo físico y la vía de la reflexión crítica en la correspondencia Leibniz-Clarke", es sin duda uno de los más interesantes y propositivos. La autora aborda la correspondencia entre Leibniz y Clarke con la intención de confrontar a estos dos colosos del pensamiento en lo que respecta a la fundamentación del conocimiento del mundo natural. Sin embargo, lo que obtiene de esta confrontación es mucho más que un cuadro de teorías antitéticas: identifica a Leibniz con el cartesianismo, entre otras cosas por su defensa del espacio como un pleno, y a Clarke, como ya sabemos, con el newtonianismo; logra poner a prueba su propuesta de las vías del conocimiento (especulativa y apriorística para el caso de Leibniz, empírica y crítica para el caso de Clarke); desarrolla la idea de la pujanza por una nueva ontología en la base de la filosofía natural de Clarke, lo cual sitúa a éste en un lugar privilegiado respecto de la tradición (en contraste con Leibniz, todavía preso de la metafísica); por último, logra hacer ver la insuficiencia del cartesianismo para explicar los fenómenos naturales, mientras que, por otro lado, demuestra la potencia del esquema newtoniano.

Lo que en capítulos anteriores se anuncia como el proyecto de una nueva ontología a la base de la filosofía natural de Clarke, logra por fin cristalizar en el capítulo IV, "La nueva ontología tras la filosofía natural de Newton-Clarke". Se trata, según Benítez, de "principios ontológico fuertes" (p. 65) que Clarke toma de Newton, si bien se sirve de ellos en un contexto mucho más amplio que

abarca la filosofía natural y la teología. En primera instancia está el principio de simplicidad —al cual ya me referí—, por medio del cual se busca explicar la existencia necesaria de Dios, de la que depende la existencia necesaria, pero limitada, del espacio (y también del tiempo). Cabe considerar además a la materia como una entidad "compuesta y corruptible, por ende, contingente" (p. 67). La paradoja surge al tratar de estipular hasta qué punto "Newton espacializa a Dios o diviniza el espacio [puesto que ha concedido al espacio el atributo de la necesidad]" (p. 67). Lo cierto es que se trata de una falsa paradoja, puesto que lo que Newton y sus seguidores defienden no es ninguna identificación entre Dios y el espacio (o tiempo), sino, como segundo principio, una gradación ontológica en función de la mayor necesidad o contingencia. Así, "lo que marca la absoluta novedad ontológica que introdujeron los newtonianos es el *nivel intermedio* de las entidades que no son ni sustancias ni accidentes, pero que son más cercanas a la sustancia necesaria que a los entes contingentes, aunque no compartan la necesidad estricta del ser divino" (p. 71). Esto se traduce en el siguiente párrafo, que resulta una lección magistral de ontología:

> [E]n el universo coexisten espacio, tiempo y fuerzas simples, más necesarios que los entes contingentes y anteriores ontológicamente a éstos, como sus condiciones de posibilidad. Espacio infinito y tiempo eterno son el telón de fondo común a todos los cuerpos materiales que no son sino extensiones impenetrables, definidas, a las que Dios asocia fuerzas y las cuales sólo pueden estar en un tiempo y en un lugar a la vez. (p. 72)

En el capítulo V, "Samuel Clarke: espacio infinito e infinita duración y su relación con las ideas newtonianas", se abunda en la influencia de Newton sobre Clarke. Benítez demuestra cómo Clarke se sirve del argumento teológico de la simplicidad de Dios para la fundamentación de la filosofía natural o, más bien, cómo de la demostración de la existencia necesaria de Dios se sigue su extensión al infinito y su omnipresencia. Luego, la infinitud no es un atributo exclusivo de Dios, sino que se relaciona también y sobre todo con el orden de lo espacial y lo temporal. Es un uso peculiar del argumento de la simplicidad que permite explicar por qué el espacio (infinito) y el tiempo (eterno) son condición de posibilidad de los cuerpos materiales, y tiene la ventaja de evitar identificar a Dios con el espacio (y con el tiempo).

El capítulo VI, "El argumento de la simplicidad y los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía de Clarke y los textos científicos no publicados de Newton", puede leerse como una ampliación del capítulo II, si bien con la interesante variación de que en él la autora se detiene a considerar la influencia de Newton en el pensamiento de Clarke.

Por último, en el capítulo VII, "Balance final de la filosofía natural del teólogo Samuel Clarke", texto inédito que se concibió especialmente para la presente compilación, la autora aprovecha para redondear algunas de las ideas que por alguna u otra razón no quedaron plasmadas en su momento. Pero se

atreve a dar un paso más y propone que Clarke se sirve de demostraciones *a priori* en sentido ontológico y epistemológico para probar la existencia de Dios, con lo cual se adelanta a algunos de los postulados básicos del criticismo kantiano. Una tesis ciertamente polémica pero verosímil.

La lectura que he hecho por capítulos no busca sugerir que, de hecho, así debe leerse el libro (lo cual, no obstante, ciertamente es factible y hasta provechoso). Como ya sugerí, la obra alcanza cierta unidad y equilibrio interno que es igualmente valioso atender. Este último acercamiento es, en definitiva, el único modo de hacerse una idea cabal de la propuesta interpretativa de Benítez.

El lector especializado puede estar seguro de que se encuentra frente a una obra seria y concienzuda, oportunidad de un diálogo fecundo; por su parte, el lector menos avezado aprenderá mucho del camino que desde hace más de dos décadas recorre con inigualable maestría la doctora Benítez en torno a este periodo de la historia del pensamiento occidental, tan intrincado y apasionante como necesario para comprender el presente y futuro de nuestras ciencias.

JOSUÉ ALEXIS CISNEROS ARCIGA
Universidad Nacional Autónoma de México
ja.cisneros@outlook.com

Niels Engelsted, *Catching Up with Aristotle. A Journey in Quest of General Psychology*, Springer (Springer Briefs in Psychology), Copenhague, 2017, 157 pp.

Este libro es un intento de rehabilitación de la psicología general, *i.e.*, de una teoría comprensiva y sistemática de la psique humana. El autor, Niels Engelsted, se propone rehabilitar la psicología general a través, por un lado, de la filosofía de Aristóteles y, por el otro, de la historia de la psicología.

Este proyecto responde a lo que se ha llamado desde principios del siglo XX "la crisis de la psicología": si la psicología es una ciencia —al menos con esas pretensiones se fundó en la década de 1870—, ¿cómo se puede explicar su estado de "incoherencia teórica" y de "incomprensión y conflicto" (p. 5)? ¿Cómo es que han proliferado tantas escuelas y tantas teorías inconmensurables entre sí, creando lo que George Miller llamó un "zoológico intelectual"? Engelsted denuncia el despropósito de intentar construir una ciencia sin abordar el problema de cuál es exactamente su objeto, lo cual implica determinar también cuál es el lugar que ocupa dentro de las ciencias de la naturaleza. El proyecto de Engelsted no es alcanzar una psicología general verdadera o bien fundada, sino más bien proveer a la psicología de un mapa "de la arquitectura de su dominio" (p. 6).

¿Por qué recurrir a la filosofía de Aristóteles para rehabilitar la psicología general? Según Engelsted, por más que muchos de los contenidos de la psicología aristotélica hayan sido falseados, está más adelantada que la psico-

Diánoia, vol. 64, no. 82 (mayo–octubre de 2019): pp. 192–195 • ISSN: 0185-2450
DOI: https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1540

logía contemporánea desde la perspectiva de su "alcance y su intención". La taxonomía que Aristóteles propone en sus tratados sobre la naturaleza es una "psicología general que traza la arquitectura del dominio psicológico desde las funciones animales más básicas hasta los rasgos propiamente humanos" (p. 10). Aunque no es evolutiva, la concepción aristotélica de la naturaleza supone una continuidad entre todos los seres vivos y exige una explicación sistemática de todas las funciones atribuidas al alma. Según Engelsted, en la aproximación aristotélica a la psicología está la solución a la crisis de la psicología: sólo hay que "ponerse al día con Aristóteles", como reza el título del libro.

El autor ofrece un repaso de la historia de la psicología y reconoce en ella tres episodios fundacionales: primero, el nacimiento de la psicología en el siglo IV a.C., obra de Aristóteles, en el contexto de la oposición entre el naturalismo de Demócrito y el idealismo metafísico de Platón; segundo, en el contexto de la revolución científica del siglo XVII, el surgimiento de una psicología mecanicista, muy influida por Galileo y que se atribuye, sobre todo, a Hobbes; en tercer lugar, el surgimiento de tres corrientes psicológicas en la década de 1870: la psicología experimental de Wundt, la ciencia experimental del cerebro de Sechenov y la fenomenología empírica de Brentano. Según Engelsted, la crisis de la psicología se debe a la estricta separación entre estas diferentes corrientes psicológicas que se concentran en un ámbito o una perspectiva particular del fenómeno psicológico y cierran la posibilidad de que éste se estudie desde otro punto de vista o en otro nivel de análisis. Lo que propone es desarrollar una psicología general que sea al mismo tiempo materialista y biológica, fenomenológica y epistémica, y cognitiva en un sentido amplio —que incluya lo emotivo y lo conativo—: que sea al mismo tiempo una fenomenología real y una epistemología naturalizada (p. 20). Para ello, hay que integrar en una visión unificadora todas las manifestaciones de la psique en sentido aristotélico: ¿cómo se puede conectar, por ejemplo, el conductismo animal con el constructivismo social? Según Engelsted, la clave está en recuperar la taxonomía biopsicológica de Aristóteles y establecer cuatro subdominios independientes pero interrelacionados: el subdominio de la sintiencia (seres vivos), el subdominio de la intencionalidad (animales), el subdominio de la mente (los mamíferos) y el subdominio de la conciencia (los seres humanos).

Por "sintiencia" Engelsted no entiende lo que Aristóteles llamó αἴσθησις o Kant *Wahrnemung*, sino más bien una capacidad presente en todos los organismos en el nivel celular que les permite a las células recoger información del entorno e interactuar con él. Asegura que este nivel de análisis psicológico es en la actualidad el más misterioso de todos y sólo puede accederse a él desde la mecánica cuántica. De acuerdo con esto, el sistema nervioso de un ser vivo no produce la sintiencia, sino que sólo la procesa —y todo organismo, en la medida en que tiene células, es sintiente, incluso si no tiene sistema nervioso—.

Engelsted aborda los temas de la intencionalidad, la mente y la conciencia con las directrices propuestas por Aristóteles en *De anima*, los *Parva naturalia* y los tratados biológicos, pero con el lenguaje y los contenidos de la ciencia moderna. Las funciones del alma sensitiva se explican en términos de inten-

cionalidad, mientras que la mente se describe como una máquina informática con *inputs* y *outputs* —según Engelsted, esto no se distancia demasiado de lo que Aristóteles observa en los animales que poseen φαντασία—. La mente es, entonces, una internalización de la intencionalidad (p. 51). Por su parte, la conciencia es un rasgo propiamente humano, algo que hace de los humanos seres cualitativamente diferentes al resto de los animales: en contra de la opinión de Darwin, Engelsted cree que los procesos evolutivos no sólo producen diferencias de grado entre los seres vivos, sino también diferencias cualitativas gracias a las cuales podemos hacer distinciones tajantes entre algunas especies y otras y afirmar que en algunas se dan rasgos o capacidades *propias*. La conciencia, según esto, no se da en ningún otro animal, ni siquiera en un grado menor.

Engelsted se propone explicar el surgimiento de la conciencia humana a través de la búsqueda de un suceso detonante: según esto, un grupo de protohumanos —ya predispuestos biológicamente— se habría visto obligado a despertar a la vida de la conciencia como una forma de adaptarse a una situación particular. La conciencia no fue el producto de una actividad determinada —la socialización, la filantropía, el trabajo, la caza en manada—, sino sólo el ejercicio de una capacidad adquirida por vía mutativa y que trajo de manera inmediata enormes ventajas para la supervivencia y la proliferación de la especie. De acuerdo con el autor, lo que detonó el surgimiento de la conciencia humana fue lo absurdo de la situación a la que debieron enfrentarse los primeros homínidos que reservaron la caza para los machos y la recolección para las hembras. De acuerdo con esta forma de organización, el macho habría adquirido el papel de proveedor y protector, pero tarde o temprano habría tenido que presentarse ante la hembra en busca de alimento. La conciencia habría surgido entonces como respuesta a lo paradójico e incluso humorístico (p. 95) de esta situación. Mediante el aparato conceptual de los idealistas alemanes, Engelsted explica en forma dialéctica el origen de la conciencia: volverse cazador implica para el adolescente negar su condición de niño dependiente de la hembra, pero luego la necesidad lo hace regresar a esta condición, sólo que ya no en su estado original, sino a través de la negación de la negación. Tal situación, asegura Engelsted, habría sido posible gracias a la plusvalía generada por la recolección de los grupos de hembras: su capacidad de recolectar más de lo que se necesitaba para la mera supervivencia habría hecho posible que los machos se dedicaran a la caza sin poner en riesgo la supervivencia de la horda, pues cuando los machos no conseguían carne de todas maneras todos podían seguir alimentándose sólo con lo que recolectaban las hembras.

Una vez que Engelsted ha resuelto, al menos en su opinión, el misterio del origen de la conciencia, se propone explicar cómo fue que las protosociedades tribales se transformaron a medida que descubrían el lenguaje, el matrimonio, la agricultura, la esclavitud, etcétera. En la última parte del libro Engelsted combina conocimientos de antropología social, lingüística, filosofía política, social y económica, e incluso bioarqueología, lo que resulta en varios capítulos confusos y poco rigurosos en los que se trata de manera superficial y un tanto

desarticulada un sinfín de materias, como la situación actual de la mujer en el mundo y la defensa de sus derechos, la práctica del canibalismo en algunas sociedades primitivas, la práctica del totemismo y el origen de los tabúes, entre otras.

El libro de Engelsted es, me parece, una prueba fehaciente de lo complejo que es hacer hoy en día una antropología filosófica, pues en realidad lo que quiere hacer no es una "psicología general", sino, me parece, una antropología filosófica, es decir, una teoría integral del ser humano que considere lo que sabemos sobre él a partir de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. Se trata de integrar la filosofía, la biología, la historiografía, la sociología, la psicología y cualquier disciplina que pueda decir algo relevante sobre el ser humano. Incluso si un proyecto semejante es posible, el libro de Engelsted no contribuye a mostrarlo. El resultado final es una colección de tesis desarticuladas y a veces pobremente argumentadas. El autor reconoce que lo importante de su libro no es tanto el contenido, sino el proyecto que propone: el trazo del "mapa de la arquitectura del dominio de la psicología general". Sin embargo, nunca se eleva a un plano metateórico para dibujar tal mapa y explicar así, por contraste, el origen de la crisis de la psicología; tampoco reflexiona sobre el método o el conjunto de métodos que harían posible la psicología general. Afirma que habría que ponernos al día con Aristóteles para avanzar en la dirección correcta, pero nunca queda muy claro en qué consistiría eso exactamente —y al final el espacio dedicado a Aristóteles es mínimo, lo cual no necesariamente representa un problema en sí mismo, pero sí cuando "Aristóteles" está en el título del libro—. Con todo, creo que el libro de Engelsted es valioso como un recorrido ameno y erudito por algunos momentos clave de la historia de la psicología. Resultará informativo para quien desee tener un panorama muy general de los diversos problemas científicos y filosóficos que provocaron el surgimiento de la psicología moderna y resultará sugestivo para quien esté interesado en la posibilidad de una antropología transdisciplinar.

JOSÉ MARÍA LLOVET ABASCAL
Universidad Panamericana
Departamento de Humanidades
jllovet@up.edu.mx