

DIÁNOIA

Volumen 67 Número 89 Noviembre 2022–abril 2023

DOI: <http://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2023.89>

SUMARIO

ARTÍCULOS

- María José Pietrini Sánchez, *¿Es la gestación subrogada comercial moralmente inadmisibile? La objeción de la mercantilización [Is Commercial Surrogacy Morally Inadmissible? The Commodification Objection]* 3–38
- José Seoane, *Estilo polimodal en la demostración euclidiana [Polymodal Style in Euclidean Proof]* 39–65
- Paulo Sergio Mendoza Gurrola, *El problema mente-cuerpo en las Fuerzas vivas de Kant y en su ambiente intelectual: un enfoque desde la historia intelectual [The Mind-Body Problem in Kant’s Living Forces and in its Intellectual Environment: An Approach from Intellectual History]* 67–89

SIMPOSIO DEL LIBRO *EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA*.

ESTUDIOS SOBRE JOSÉ GAOS DE ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

- José Lasaga Medina, *El Gaos de Ziri6n [Ziri6n’s Gaos]* 91–101
- Pedro Stepanenko, *La soberbia del fil6sofo: comentarios al libro El sentido de la filosofía. Estudios sobre Jos6 Gaos de Antonio Ziri6n Quijano [The Philosopher’s Arrogance: Comments on El sentido de la filosofía. Estudios sobre Jos6 Gaos by Antonio Ziri6n Quijano]*..... 103–111
- Josué Alexis Cisneros Arciga, *Por un Gaos riguroso. Comentario a El sentido de la filosofía. Estudios sobre Jos6 Gaos de Antonio Ziri6n Quijano [A Quest for a Rigorous Gaos. Commentary on Antonio Ziri6n’s El sentido de la filosofía. Estudios sobre Jos6 Gaos]* 113–122
- Antonio Ziri6n Quijano, *Comentarios y respuestas [Comments and Answers]* 123–147

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Ángeles Eraña, <i>De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)</i> [Iván Eliab Gómez Aguilar]	149–156
Winston Black, <i>Medicine and Healing in the Premodern West. A History in Documents</i> [Carmen Silva].....	156–161
Jean Grondin, <i>La belleza de la metafísica</i> [Jorge Benito Torres]	161–163

¿Es la gestación subrogada comercial moralmente inadmisibles? La objeción de la mercantilización*

[Is Commercial Surrogacy Morally Inadmissible? The Commodification Objection]

MARÍA JOSÉ PIETRINI SÁNCHEZ
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas
mjpietrinisanchez@gmail.com

Resumen: ¿Qué hay de malo en la subrogación comercial como para justificar su prohibición? Este artículo explora cómo se ha utilizado el argumento de la mercantilización para fundamentar la condenación moral y legal de la subrogación comercial. Discuto tres argumentos filosóficos: (i) el argumento de la inconmensurabilidad, (ii) el de la alienación y (iii) el argumento a partir de sus efectos negativos. Introduzco un cuarto argumento: (iv) el de los contratos de consumo. Sostengo que mientras que (i), (ii) y (iii) no ofrecen razones morales fuertes que justifiquen la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial, (iv) sí lo hace. El argumento de los contratos de consumo sostiene que la distribución asimétrica entre los derechos y las obligaciones que justifica el modelo de contratos de consumo hace que los padres-madres intencionales y las agencias de subrogación (si las hay) se beneficien injustamente a expensas de las gestadoras subrogadas. Argumento que (iv) aporta razones para la intervención por parte del Estado, pero no para la prohibición de la subrogación comercial.

Palabras clave: derechos parentales; reproducción asistida; inconmensurabilidad; alienación; filosofía feminista

Abstract: What is wrong with commercial surrogacy that justifies its prohibition? This article explores how the commodification argument has been used in the philosophical literature to substantiate the moral and legal condemnation of commercial surrogacy. I discuss three arguments available in the literature: (i) the incommensurability argument, (ii) the alienation argument, and (iii) the negative effects argument. I introduce a fourth argument: (iv) the consumer contract argument. I argue that while (i), (ii), and (iii) cannot offer strong moral reasons to justify the moral inadmissibility of commercial surrogacy, (iv) can. The consumer contract argument holds that the asymmetric distribution between rights and obligations that justifies the

* Este artículo fue escrito durante mi estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Agradezco al Programa de Becas Posdoctorales por su increíble apoyo para la investigación. Deseo agradecer a los dos dictaminadores anónimos por sus comentarios, recomendaciones y discusión de las ideas de este texto.

consumer contract model results in the intended parents and the surrogacy agencies (if any) unfairly benefiting at the expense of surrogates. I argue that (iv) provides reasons in favor of state intervention, but not in favor of a ban on commercial surrogacy.

Keywords: parental rights; assisted reproduction; incommensurability; alienation; feminist philosophy

1. Introducción

La distinción entre la subrogación comercial y la subrogación altruista ha influido en gran medida en la valoración moral y las políticas públicas de muchos países. La subrogación comercial a menudo se considera inmoral y muchos países la prohíben y criminalizan alegando que implica la explotación de las gestadoras subrogadas,¹ involucra la mercantilización de la labor reproductiva de las mujeres y la compraventa de bebés. En contraste, la prohibición de la subrogación con fines altruistas muchas veces se considera inaceptablemente paternalista, razón por la cual muchos países la toleran y, a veces, incluso la fomentan.²

En la última década se ha visto una tendencia entre las jurisdicciones que antes permitían la subrogación comercial a adoptar en forma gradual esquemas más restrictivos: prohibir la subrogación comercial por completo y sólo permitir la subrogación con fines altruistas exclusivamente para parejas nacionales. Esta tendencia se puede explicar, al menos en parte, por los problemas que surgen de la conjunción de dos factores: la rápida expansión de la gestación subrogada combinada con una regulación legal pobre, lo que ha dado lugar a varios casos de prácticas abusivas. Por ejemplo, en 2015 Tailandia prohibió la subrogación comercial después de dos casos escandalosos: uno en el que una pareja australiana abandonó a un bebé con síndrome de Down con su gesta-

¹ Utilizo el término “gestadora subrogada” para referirme a las personas que prestan sus úteros y capacidades reproductivas con la intención de que terceras personas se conviertan en padres-madres. Esta expresión se utiliza porque se considera más apropiado desde la perspectiva de los derechos humanos. Para una discusión interesante sobre los diferentes términos que se utilizan en la estudios especializados y sus implicaciones conceptuales, véase Beeson, Darnovsky y Lippman 2015. Uso pronombres femeninos porque la mayoría de las gestadoras subrogadas son mujeres.

² Algunas jurisdicciones que toleran la subrogación altruista mientras que prohíben la subrogación comercial son Reino Unido, Canadá (excepto la provincia de Quebec), Australia (excepto el Territorio del Norte), Bélgica, Dinamarca, Hungría y Holanda.

dora subrogada tailandesa y otro en el que se descubrió que un hombre japonés había engendrado al menos 16 bebés a través de gestadoras subrogadas tailandesas. Otro ejemplo es el cambio drástico del gobierno de la India en su posición sobre la gestación subrogada. En 2018 prohibió la subrogación comercial para sólo permitir la subrogación altruista a parejas indias (Schurr y Militz 2018).

Sin embargo, sorprende que algunas jurisdicciones que antes prohibían la subrogación comercial hoy están considerando seriamente permitirla. Por ejemplo, la ley de gestación subrogada del Reino Unido está bajo revisión actualmente por la Comisión Jurídica de Inglaterra y Gales y la de Escocia. Se estima que las nuevas leyes adoptarán una postura más liberal y se inclinarán por permitir algún tipo de subrogación comercial para aumentar la oferta y mitigar el impacto de la subrogación transnacional (Barn 2020, p. 137). Otro ejemplo es el cambio reciente en la percepción de la legalidad de la subrogación comercial en las leyes de gestación subrogada de México. Hasta ahora únicamente dos estados permiten la gestación subrogada: Tabasco y Sinaloa.³ En 2016 el gobierno de Tabasco prohibió la subrogación comercial para sólo permitir la subrogación altruista para parejas nacionales heterosexuales. Sin embargo, en junio de 2021 la Suprema Corte de Justicia de la Nación dictaminó que la subrogación comercial no es contraria al orden público y que restringir la gestación subrogada contra extranjeros y parejas del mismo sexo es inaceptablemente discriminatorio. La aprobación de la Suprema Corte sugiere que es posible que cada vez más estados incorporen leyes que permitan la subrogación comercial. No obstante, esto ha desatado fuertes críticas y resistencia por parte de grupos feministas, de académicas, la sociedad civil y algunos gobiernos estatales.

Este artículo explora la pregunta *¿qué hay en la subrogación comercial que la hace moralmente inadmisibile?* Discute los argumentos que se han ofrecido en la bibliografía filosófica para fundamentar la inmoralidad de la mercantilización de la labor reproductiva de las mujeres con

³La restrictiva ley de Sinaloa ha dificultado que florezca el mercado de la subrogación en ese estado porque prohíbe la gestación subrogada a personas del mismo sexo y a extranjeros. Por el contrario, la ley de Tabasco era mucho más permisiva: el artículo 92 de su Código Civil permitía que se registrara a los bebés nacidos de una gestación subrogada a condición de presentar el certificado de nacimiento del menor y el contrato de subrogación notariado ante un juez, sin mencionar nada acerca de la nacionalidad o el estado civil de los padres-madres intencionales. Esto contribuyó a que Tabasco se convirtiera en un destino internacional de la gestación subrogada.

el objetivo de proveer fundamentos morales para la prohibición legal de la subrogación comercial. La pregunta que explora se aborda desde un contexto en el que se da por sentado que la subrogación altruista es moral y legalmente permisible.

El artículo se centra en una objeción que se utiliza con frecuencia en la filosofía para fundamentar la condenación moral y legal de la subrogación comercial: *el argumento de la mercantilización*.⁴ En términos generales, este argumento establece que vender y comprar ciertos bienes y servicios es moralmente problemático. Sostengo que, si bien el argumento de la mercantilización identifica aspectos moralmente preocupantes de la subrogación comercial (muchos de los cuales ameritan la intervención del Estado), no justifica la prohibición legal de la subrogación comercial. Pueden existir otras razones para fundamentar su prohibición como, por ejemplo, razones pragmáticas o prudenciales o razones morales, pero son de otro tipo.

El presente artículo busca hacer avanzar la discusión filosófica sobre el argumento de la mercantilización. Los estudios disponibles sobre este tema se han centrado en responder a la pregunta sobre *qué cosas no se deberían vender y comprar*. Este artículo propone cambiar el enfoque de la discusión hacia la pregunta sobre *cómo la organización de los mercados de ciertas cosas cambia su carácter moral*. Mi trabajo es novedoso en este sentido porque aborda la objeción de la mercantilización desde un enfoque que ha sido poco explorado.

En la segunda sección ofrezco una revisión del argumento de la mercantilización y distingo dos formas que esta objeción usualmente toma en los estudios filosóficos: el argumento no contingente y el argumento contingente. Además, retomo de esos estudios tres criterios que prometen evaluar el valor moral de la mercantilización de ciertos bienes y servicios: el argumento de la inconmensurabilidad, el argumento de la alienación y el argumento sobre sus consecuencias desfavorables. En las secciones 3–5 discuto la aplicabilidad de cada uno de estos criterios para el caso de la subrogación comercial. Sostengo que ninguno de estos argumentos puede ofrecer razones morales fuertes que justifiquen la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial. A lo largo del artículo entenderé por *razones morales fuertes* las razones morales que son muy persuasivas, razonables, exactas o acertadas, que tienen un poder explicativo alto o son verificables mediante la evidencia empírica disponible. En contraste, entenderé por *razones morales débiles* a las

⁴Utilizo el término “mercantilización” como traducción del término en inglés *commodification*.

razones morales que son poco persuasivas, poco razonables, inexactas o equivocadas, tienen un poder explicativo bajo o son susceptibles de ser desacreditadas mediante la evidencia empírica disponible. En la sexta sección introduzco un cuarto criterio: el argumento de los contratos de consumo. Sostengo que este argumento capta las preocupaciones de los argumentos anteriores y es capaz de ofrecer razones morales fuertes para la inadmisibilidad moral de las prácticas actuales de subrogación comercial. En la séptima sección sugiero que el argumento de los contratos de consumo ofrece razones para la intervención por parte del Estado, pero no para la prohibición de la subrogación comercial. En la octava sección presento mis conclusiones.

2. El argumento de la mercantilización

En los estudios filosóficos el término “mercantilización” se utiliza de forma peyorativa para indicar la desaprobación de la expansión de la esfera mercantil, como en las discusiones sobre la “mercantilización de la educación superior” o la privatización de bienes públicos. En su forma más básica, el argumento de la mercantilización sugiere que la compraventa de ciertos bienes y servicios que no son aptos para venderse y comprarse es moralmente problemática. Entre los trabajos disponibles, las versiones de Anderson 1990, Anderson 1993, Radin 1987 y Radin 1989 han sido particularmente influyentes. Ambas autoras intentan explicar *por qué* la mercantilización de ciertos bienes y servicios es moralmente problemática. Mientras que sus dos versiones difieren en su enfoque, ambas comparten una misma estructura: consisten en la combinación de un argumento no contingente (una teoría de los valores) con un argumento contingente (un argumento sobre sus efectos negativos).

Anderson 1993 ofrece una teoría plural de los valores de acuerdo con la cual es apropiado usar distintos modos de valoración para distintos tipos de bienes. Ella distingue entre dos tipos de bienes: *bienes intrínsecos* y *bienes extrínsecos*. De acuerdo con Anderson, las cosas que tienen *valor de uso* son un tipo de bien extrínseco; por ejemplo, “el dinero y muchas cosas que se venden y se compran en el mercado” (Anderson 1993, p. 168). Ella argumenta que, cuando un bien intrínseco se trata como si tuviera valor de uso, su valor intrínseco se corrompe, quien lo vende se degrada y su comercialización envilece su valor intrínseco para terceras partes.⁵ Sostiene que el ejemplo paradigmático de

⁵ Anderson 1993, p. 154.

mercantilización es la “prostitución”:⁶ vender sexo corrompe su valor intrínseco, degrada a la “prostituta” y afecta cómo los hombres valoran la sexualidad femenina tanto en la esfera personal como en la esfera del mercado.

La versión del argumento de la mercantilización de Radin tiene un enfoque distinto. Sostiene que algunos bienes y servicios son una parte integral de nuestra identidad, son importantes para nuestra *personalidad*⁷ y florecimiento humano. Por lo tanto, entender estos bienes y servicios como algo completamente separable de nuestro ser y como algo monetizable es “hacer violencia a nuestro entendimiento más profundo de lo que significa ser humano” (Radin 1987, p. 1906). Ella afirma que “una vez que algo tiene un precio, el dinero debe ser parte de la interacción, y la razón o explicación para la interacción, cuando ese algo cambia de manos. Una venta no puede ser simultáneamente un regalo” (Radin 1989, p. 175). Radin 1987 (p. 1912) sostiene que la versión mercantilizada de un bien o servicio destruye su versión altruista. Afirma que la mercantilización es una “pendiente resbaladiza”: funciona como una línea formada por fichas de dominó en la que empujar la primera ficha ocasiona que todas las demás caigan. Para ella, la mercantilización de algunos bienes y servicios conduce a la degradación total del valor de otras instancias de esa cosa.

Los enfoques de Anderson y Radin ofrecen un entendimiento más o menos razonable del argumento de mercantilización y avanzan afirmaciones particulares, como la idea de Radin de que la compraventa de algunos bienes y servicios desplaza el altruismo o la idea de Anderson de que la mercantilización degrada la dignidad de quien lo vende. Sin embargo, la noción básica de mercantilización que discuto en este artículo no está necesariamente comprometida con éstas u otras afirmaciones fuertes que se podrían encontrar en los estudios pertinentes. De aquí en adelante me referiré al argumento de la mercantilización de una forma amplia y recurriré a las versiones de Anderson y de Radin sólo cuando sea necesario.

Una vez dicho esto, un entendimiento general del argumento de la mercantilización puede formularse de la siguiente manera:

Un bien o servicio X se mercantiliza cuando:

⁶ Utilizo el término “prostitución” porque es el mismo que Anderson usa.

⁷ Radin 1987 (p. 1882) entiende la “personalidad” como la forma en que nos constituimos como entidades personales continuas en el mundo.

1. *X* comúnmente se relaciona con el tipo de cosas que son íntimas, sagradas, integrales al ser o importantes para la *personalidad* y el florecimiento humano.
2. *X* se compra y vende o convierte en o trata como si fuera un bien o servicio que se puede comercializar por un precio.
3. La mercantilización de *X* produce un agravio o degradación al valor de las cosas o personas involucradas en el proceso y/o produce efectos negativos para terceras partes.

Para ilustrar la formulación anterior, consideremos el siguiente ejemplo:

En una sociedad democrática liberal, vender nuestros votos al mejor postor es malo porque:

1. Votar es una expresión de autonomía cívica y una responsabilidad pública.
2. Cuando los votos se mercantilizan se tratan como si fueran propiedad privada y se usan para intereses personales estrechos, pero no como responsabilidades públicas.
3. Por lo tanto, la mercantilización de los votos corrompe el valor del voto porque amenaza la democracia misma al interferir con la capacidad de contar con el voto popular como una medida del apoyo de la gente a las políticas gubernamentales potenciales, socava la autonomía de los votantes porque los aleja de una forma de autoexpresión y perpetúa la corrupción en el sistema porque es probable que el mejor postor no promueva los fines correctos del gobierno.

La fuerza del argumento de la mercantilización se basa en la veracidad de las premisas establecidas antes y en la capacidad para excluir de su aplicación las versiones no comerciales del bien o servicio en cuestión. Por ejemplo, el argumento debe aplicarse exclusivamente a la compraventa de riñones, pero no a su donación. Sin embargo, es importante señalar que el argumento de la mercantilización no implica que la versión altruista de algunos bienes y servicios sea en forma automática moralmente permisible o benigna. La versión altruista de un bien o servicio en particular podría ser moralmente reprochable, pero por diferentes razones. Por ejemplo, en un sistema democrático liberal es moralmente inadmisibles que te regale mi voto. El problema en este

caso no es la mercantilización de los votos, sino la alienación de una forma de autoexpresión.

Una preocupación constante en el debate filosófico es si la mercantilización de ciertos bienes y servicios es moralmente problemática de manera intrínseca o no. Por ejemplo, el argumento de la corrupción en Sandel 2012 sostiene que los bienes tienen un valor moral particular que es intrínseco. Su mercantilización es problemática porque involucra no valorar en forma adecuada ese bien o valorarlo *menos*. Sin embargo, la idea de que los bienes y servicios tienen un valor intrínseco ha sido criticada por algunos teóricos quienes afirman que la mercantilización de ciertos bienes y servicios no es mala *per se*, sino que es mala sólo bajo ciertas condiciones o únicamente en un contexto particular.⁸ El argumento no contingente pierde fuerza cuando cambia el contexto o la situación de las personas involucradas en la transacción. Sin embargo, tanto el argumento no contingente como el argumento contingente son razonables. Un ejemplo del argumento no contingente sería la mercantilización de los Premios Nobel: “Tratar los Premios Nobel como algo que se puede vender y comprar quebrantaría el bien honorífico que le da su valor a los Premios Nobel” (Sandel 2012, p. 94). Un ejemplo del argumento contingente es la compraventa de órganos. La compraventa de órganos puede estar mal no porque los órganos tengan un valor intrínseco, sino porque el contexto de pobreza de los proveedores pudo haberlos orillado a vender sus órganos, lo que hace que su consentimiento sea cuestionable. Una teoría satisfactoria de la evaluación moral del argumento de la mercantilización tiene que ser capaz de captar tanto consideraciones contingentes como no contingentes.

Sobre este asunto, McLeod y Baylis 2006 (p. 3) ofrecen tres criterios para evaluar cuándo una instancia de mercantilización es moralmente problemática y cuándo no lo es:

- (i) El valor intrínseco de lo que se comercializa es incompatible con el hecho de que se mercantilece;
- (ii) la existencia de cualquier restricción moral de alienar las cosas de las personas;
- (iii) las consecuencias favorables y desfavorables de mercantilizar un bien o servicio.

En el análisis de McLeod y Baylis, estos tres criterios pueden aplicarse de forma conjunta o independiente. De acuerdo con ellas, es su-

⁸ Por ejemplo, véase Satz 2010; Brennan y Jaworski 2015.

ficiente que una instancia de mercantilización satisfaga cualquiera de estos tres criterios para ser considerada moralmente problemática. Este análisis ofrece una interpretación moderada del estatus ético de la mercantilización que no depende necesariamente de supuestos esencialistas y es capaz de captar consideraciones contingentes y no contingentes. Sin embargo, aunque atractivo, el enfoque de McLeod y Baylis tiene algunas limitaciones.

Una limitación está en el criterio (i), pues sugiere que el valor de lo que se mercantiliza es incompatible con su versión mercantilizada. Sin embargo, esta interpretación del argumento de la mercantilización está equivocada. Es común encontrar en los estudios especializados afirmaciones como la de que la mercantilización del amor y de la amistad son ejemplos paradigmáticos de la objeción de la mercantilización. Sin embargo, la mercantilización del amor no es amor, así como la mercantilización de la amistad tampoco es amistad. Dicho de otra forma, hay una incongruencia conceptual en buscar comprar amor o en buscar comprar amistad. Y, si es así, entonces no está claro por qué comprar amor o comprar amistad es moralmente inadmisibles. El criterio (i) del análisis de McLeod y Baylis hace referencia al argumento de la inconmensurabilidad, pero no lo presentan de una forma adecuada. Un mejor entendimiento del argumento de la inconmensurabilidad podría formularse de la siguiente manera:

El valor de X es inconmensurable con su versión comercial ya sea porque su valor va más allá de cualquier pago monetario —por lo que el pago monetario nunca será suficiente— o porque es inapropiado comparar, representar o medir a X con valores monetarios o porque la introducción de valores monetarios en X hace que se pierda algo valioso.⁹

Hasta ahora he ofrecido una descripción general del argumento de la mercantilización y he distinguido dos formas suyas: el argumento no contingente y el argumento contingente. Asimismo, he retomado de la discusión contemporánea tres criterios que prometen evaluar el valor moral de la mercantilización de ciertos bienes y servicios: el argumento de la inconmensurabilidad (i), el argumento de la alienación (ii) y el

⁹Eyal y Tieffenbach 2016 discuten siete concepciones de inconmensurabilidad o nociones similares: “no hay mejor o igualdad”, “no hay una escala común”, “no hay una base para la comparación”, “ocasión de arrepentimiento racional”, “mejor independientemente de los números”, “incompatibilidad” y “diferencia de estatus”. La definición de inconmensurabilidad que propongo en este artículo retoma algunas de estas concepciones.

argumento sobre las consecuencias desfavorables (iii). En las siguientes tres secciones discutiré la aplicación de estos tres criterios al caso de la subrogación comercial. Argumentaré que ninguno de ellos puede ofrecer razones morales fuertes que justifiquen su inadmisibilidad moral. Después, en la sexta sección, introduciré un cuarto criterio: *el argumento de los contratos de consumo*. Sostengo que este argumento sí ofrece razones morales fuertes que justifican la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial.

3. *El argumento de la inconmensurabilidad*

Por lo común se utilizan dos versiones del argumento de la inconmensurabilidad para argumentar en contra de la subrogación comercial:

- (a) El significado o el valor de la labor reproductiva es inmensamente superior al valor del dinero, por lo que su intercambio corrompe o degrada el valor de la labor reproductiva.
- (b) La introducción de valores comerciales en la esfera de la reproducción desplaza el altruismo y la generosidad.

La diferencia entre (a) y (b) está en que la primera sugiere que, con respecto a dos portadores de valor (*i.e.*, la labor reproductiva y el dinero) dentro de un rango dado, el valor de la labor reproductiva es siempre inmensamente mejor o superior que cualquier cantidad de dinero. Esta objeción sostiene que ofrecer dinero a cambio de la labor reproductiva es un acto indignante, degradante u ofensivo. También pueden encontrarse otras versiones de este argumento para explicar por qué algunas instancias de mercantilización como la esclavitud, la compraventa de esposas y los secuestros son moralmente objetables: estas formas de mercantilización degradan el valor de las personas, pues implican la negación de su autonomía y tratarlas como meros instrumentos para los fines de otros.

En contraste, (b) se basa en la idea de que la labor reproductiva y el dinero se encuentran en dos esferas inconmensurables: la labor reproductiva pertenece a la esfera de las relaciones sociales íntimas, mientras que el dinero pertenece a la esfera de la eficiencia y lo económico o calculador. (b) sostiene que la introducción de dinero en la esfera de la labor reproductiva desplaza el altruismo y la generosidad. Este tipo de argumento se ha utilizado para presentar objeciones en contra de la mercantilización de la sangre y de los órganos. Por ejemplo, Titmuss 1970 sostiene que la mercantilización de la sangre hace que se pierda

algo valioso en las motivaciones del donante como su sentido de comunidad o su expresión de altruismo o generosidad.

En lo que sigue, discutiré estas dos versiones del argumento de la inconmensurabilidad y mostraré que ninguna puede ofrecer razones morales fuertes que justifiquen la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial.

- (a) El significado o el valor de la labor reproductiva es inmensamente superior al valor del dinero, por lo que su intercambio corrompe o degrada el valor de la labor reproductiva.

Anderson 1993 ofrece un argumento basado en este entendimiento. La autora afirma que “algunos bienes son incomparablemente superiores en valor que otros” y que “sería racional prohibir ciertos intercambios de bienes superiores por bienes inferiores” (p. 70), pues expresan una consideración inapropiada hacia el bien superior. Señala que el acto de comercializar algo es expresivo de una forma de valorar los bienes. Anderson 1993 (p. 144) afirma que, en nuestra cultura, ese acto es indicativo de que ciertos bienes se valoran como meras mercancías. El argumento de Anderson no sólo sugiere que la mercantilización de la labor reproductiva genera una representación falsa de su valor verdadero (*i.e.*, el valor de la labor reproductiva como equivalente al valor del dinero), sino que también es un acto ofensivo y degradante.

Anderson critica la subrogación comercial sobre la base del significado denigratorio que tiene el mercado. Para ella, la subrogación comercial es degradante para las gestadoras subrogadas porque “la aplicación de normas comerciales en la labor reproductiva reduce a las gestadoras subrogadas de ser personas dignas de respeto y consideración a objetos de mero uso” (Anderson 1990, p. 80). De acuerdo con ella, esto ocurre porque las normas comerciales suprimen, manipulan y trivializan la perspectiva personal de las gestadoras subrogadas sobre sus embarazos impidiendo que formen lazos emocionales con sus fetos (que son propios del amor parental) y que, en cambio, tomen la perspectiva de un trabajador por contrato.¹⁰

Sin embargo, el argumento de Anderson no ofrece razones morales fuertes que justifiquen la inadmisibilidad moral de la subrogación

¹⁰La idea de que lo propio de la labor reproductiva de las mujeres es formar vínculos emocionales con sus fetos es una idea controvertida. Sin embargo, en aras de la presente discusión, sostengo que, aunque ese fuera el caso, el argumento de Anderson está equivocado porque las normas del amor parental no son inconmensurables con las normas del mercado como ella sostiene.

comercial. La base que ofrece para su argumento —que las normas del amor parental son incompatibles con las normas comerciales— es falsa. Como veremos en la cuarta sección, las normas comerciales que gobiernan la subrogación comercial promueven un doble discurso: por un lado, se fomenta la “desmaternalización” en el embarazo (como Anderson sostiene). Por otro lado, se anima a que las gestadoras subrogadas formen vínculos de cuidado con sus fetos, ya sea para que lleven sus embarazos a término (véase Pande 2010) o para que se hagan cargo de los bebés cuando los padres-madres intencionales cambian de opinión (véase Parks y Murphy 2018). Este segundo discurso es compatible con lo que Anderson identifica como las normas del amor parental. Para ella, “el amor parental se puede entender como un compromiso apasionado e incondicional para la crianza del hijo, brindándole el cuidado, la afección y la guía que necesita para desarrollar sus capacidades hacia la madurez” (Anderson 1990, p. 75).

Los estudios pertinentes ofrecen otra base para argumentar que la subrogación comercial es moralmente inadmisibles que se fundamenta en el significado denigratorio de esta práctica. Algunas filósofas feministas argumentan que la subrogación comercial es moralmente problemática porque involucra un uso inaceptable del cuerpo.¹¹ Este argumento se basa en el carácter especial del cuerpo. El argumento sostiene que los actos que involucran el cuerpo son de una naturaleza peculiar, de manera que ameritan un trato especial, incluida la preservación de un derecho a la inviolabilidad total del cuerpo.

El argumento de Pateman 1988 ha sido particularmente influyente en esta discusión. Ella afirma que los contratos de subrogación plantean una forma intensificada de subordinación, pues otorgan a los padres-madres intencionales y a las agencias de subrogación (si las hay) el control sobre el uso del cuerpo de las gestadoras subrogadas. Pateman 1988 (p. 327) argumenta que las gestadoras subrogadas se venden a sí mismas cuando entran en un contrato de subrogación comercial dado el papel que desempeña el cuerpo en la subrogación. Esto es incompatible con tratar a las gestadoras subrogadas como personas, incluso aunque hayan consentido a dicho tratamiento. Según su argumento, las gestadoras subrogadas no pueden separar su cuerpo de su trabajo, pues su cuerpo es el mismo *locus* de su trabajo. Tampoco pueden separarse a sí mismas de su trabajo, pues el cuerpo es inseparable de la persona. Para ella, el papel del cuerpo en la subrogación hace que la subrogación sea equiparable a la esclavitud. Sostiene que la subrogación es mo-

¹¹ Por ejemplo, Pateman 1988; Radin 1996; Phillips 2013.

ralmente inadmisibles incluso aunque las gestadoras subrogadas hayan consentido libremente a semejante tratamiento, de la misma forma en que la esclavitud voluntaria es moralmente inadmisibles.

Es verdad que muchas prácticas de subrogación comercial tratan a las gestadoras subrogadas con menos del respeto que merecen como personas, por lo que la ley no debería permitir estas prácticas.¹² Sin embargo, es exagerado afirmar que la subrogación comercial es equiparable con la esclavitud (si se entiende la esclavitud como la renuncia completa de los derechos sobre uno mismo) y es inadecuado decir que involucra la mercantilización de las gestadoras subrogadas.

Las gestadoras subrogadas venden el acceso a sus capacidades reproductivas, pero no otorgan derechos ilimitados sobre sí mismas a los padres-madres intencionales y a las agencias de subrogación (si las hay). Por ejemplo, algunos contratos de subrogación comercial prohíben obligar a las gestadoras subrogadas a tener un aborto en contra de su voluntad o a continuar con el embarazo en contra de sus deseos. Asimismo, las gestadoras subrogadas no se venden a sí mismas, sino que venden un servicio, un servicio que implica otorgar a los padres-madres intencionales un acceso a su cuerpo con propósitos reproductivos por un periodo de tiempo determinado. Siguiendo a Phillips 2013 (p. 68), podemos decir que esta descripción se asocia más con la de la renta del cuerpo (o de una parte del cuerpo) y no con la venta de una persona. Si esto es correcto, entonces podemos decir que la permisibilidad moral de la subrogación depende en cierta medida de los derechos y protecciones que tengan las gestadoras subrogadas sobre sus cuerpos. Diré más sobre esto en la sección séptima. Ahora procederé con la segunda formulación del argumento de la inconmensurabilidad:

- (b) La introducción de valores comerciales en la esfera de la reproducción desplaza el altruismo y la generosidad.

Sandel ofrece un argumento de este estilo. Afirma que la subrogación comercial es moralmente objetable porque “se trata la capacidad reproductiva como una herramienta para la ganancia monetaria y no como un regalo o como un fideicomiso para ser ejercido de acuerdo con las normas de cuidado y responsabilidad” (Sandel 2012, p. 46). Este argumento pretende que explica por qué la subrogación comercial es moralmente objetable, mientras que la subrogación altruista no lo es.

De acuerdo con (b), la subrogación altruista se basa en la retórica de la “relación de regalo”: la gestadora subrogada, motivada por amor o

¹²Diré más sobre esto en la sección séptima.

altruismo, acepta gestar un bebé para las madres-padres intencionales (Brazier, Golombok y Campbell 1997, par. 4.36). Muchas veces la subrogación altruista se ve como una práctica socialmente valiosa porque expresa benevolencia y solidaridad hacia los padres-madres intencionales, y establece una relación personal valiosa entre las gestadoras subrogadas y los padres-madres intencionales que permite el entendimiento mutuo y la interacción personal recíproca (Baker 1996). Por el contrario, la subrogación comercial promueve el interés individual a expensas de los motivos altruistas. Es así como la introducción de dinero en los servicios de gestación subrogada causa que algo valioso se pierda; por ejemplo, en las motivaciones de la gestadora subrogada como su empatía por los padres-madres intencionales o su expresión de altruismo o generosidad. Este argumento sugiere que una sociedad en la que las personas con capacidad de gestar están dispuestas a donar su labor reproductiva a quienes la necesitan es mejor que una sociedad en la que las gestadoras subrogadas sólo lo harían a cambio de dinero.¹³

Sin embargo, (b) presenta algunas limitaciones que ponen en duda su fuerza para justificar la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial. Una limitación está en la idea de que la introducción de dinero en la esfera de lo altruista provoca necesariamente que se pierdan motivaciones de empatía y generosidad, pero esto no siempre ocurre así. Por ejemplo, varios estudios etnográficos revelan que, aunque muchas de las gestadoras subrogadas que se dedican a la subrogación comercial lo hacen por motivos económicos, a menudo desarrollan una retórica altruista durante el proceso, como la de que la subrogación es una “labor de regalo” o de “hermandad” o una “misión” (Ragoné 1994; Teman 2010; Pande 2011; Hovav 2019; Olavarría 2018a). Lejos de desplazar el altruismo de la labor reproductiva, esta retórica lo promueve, pues a menudo se utiliza para minimizar el aspecto pecuniario de la transacción (Hovav 2019).

Otra limitación está en la idea de que la donación y su versión comercial no pueden coexistir, sino que la mercantilización de un bien o

¹³ Este argumento sigue la misma estructura que el argumento que ofrece Titmuss 1970, quien sostiene que el mercado de sangre en Estados Unidos desalentó la donación voluntaria. Según su estudio, se donó menos sangre en un sistema híbrido de lo que se hubiera hecho en un sistema puramente voluntario (Gold 2019, p. 168). Concluyó que, con la introducción de dinero, se perdió algo valioso en las motivaciones del donante, como su sentido de comunidad o la expresión de altruismo (Gold 2019, p. 168). De acuerdo con Titmuss, una sociedad en la que las personas están dispuestas a donar es mucho mejor que aquella en la que sólo se ofrece sangre a cambio de dinero.

servicio siempre desplaza o reduce su versión altruista. Pero esto no siempre es el caso. Por ejemplo, en sus estudios etnográficos sobre la subrogación en México, Olavarría 2018b (p. 18) cita el caso de una señora que actuó como gestadora subrogada para su hijo y su pareja de una forma completamente altruista en un contexto en el que la subrogación comercial era accesible. Dada la informalidad que puede tomar la subrogación altruista, existen pocos casos documentados que muestren que la subrogación comercial no desplaza la subrogación altruista. Sin embargo, es fácil imaginar casos de personas con capacidad de gestar que ofrecen sus úteros a familiares o amistades de una forma completamente altruista en contextos en los que la subrogación comercial está disponible. Por ejemplo, podemos imaginar el caso de una gestadora subrogada que establece un acuerdo privado con familiares o amistades y se insemina artificialmente en su casa para evitar los gastos asociados con las clínicas de reproducción asistida.

Aunque la distinción entre subrogación altruista y subrogación comercial no ha sido definida adecuadamente y su justificación legal y moral tampoco está clara, esto no significa que no podamos señalar una diferencia entre ellas. Muchas jurisdicciones que prohíben la subrogación comercial a la vez que toleran la subrogación altruista, como el Reino Unido o Canadá, establecen que la diferencia está en el tipo de pago: la subrogación altruista sólo permite pagos de reembolso o compensación por los gastos incurridos por actuar como gestadora subrogada y prohíbe cualquier otro tipo de pago. Sin embargo, esto ha llevado a algunos a identificar estos pagos como formas implícitas de subrogación comercial (Jackson 2016).¹⁴ Otros han señalado que, en realidad, los casos de subrogación altruista son raros y que sólo ocurren entre familiares y amistades que no reciben ningún tipo de pago por sus servicios y que entran a la subrogación por el deseo desinteresado de ayudar a los padres-madres intencionales a tener su propia familia (Banerjee 2013; Baker 1996).

Dado que la objeción de la mercantilización descansa en parte en la distinción entre la subrogación altruista y la comercial, resulta importante mantener esta diferencia. Para efectos del presente artículo,

¹⁴Según un estudio en el Reino Unido, la cantidad de dinero que una gestadora subrogada recibe por un proceso de subrogación altruista en el Reino Unido puede ser igual o mayor al que una gestadora subrogada recibe por un proceso de subrogación comercial en la India. El mismo estudio demuestra que los padres-madres intencionales gastan más dinero en promedio por un proceso de subrogación altruista en el Reino Unido que por un proceso de subrogación comercial en la India (véase Horsey *et al.* 2015).

supondré que la subrogación altruista es compatible con la idea de que no sea la gestadora subrogada ni su familia quienes tengan que cargar con los gastos incurridos durante la gestación y el embarazo, y es incompatible con la idea de que la gestadora subrogada reciba un salario por su trabajo con la expectativa de lucrar como resultado de su participación en la subrogación. Aclarado esto, podemos estar de acuerdo en que, así como en muchas sociedades coexisten mercados comerciales y mercados altruistas,¹⁵ también es posible que la subrogación comercial y la subrogación altruista puedan coexistir.

En esta sección mostré que los argumentos que se basan en la incommensurabilidad no ofrecen razones morales fuertes que justifiquen la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial. Por un lado, quienes defienden la idea de que la mercantilización de la labor reproductiva es un acto indignante u ofensivo no aportan una base sólida que fundamente su argumento. Por el otro lado, la evidencia empírica muestra que se equivocan quienes defienden la idea de que la introducción de valores comerciales en la esfera de la labor reproductiva hace que se pierdan motivaciones de generosidad y empatía o que se desplace su versión altruista.

4. *El argumento de la alienación*

En los estudios sobre la moralidad de la subrogación destacan dos concepciones distintas de la noción de alienación. Una tiene sus raíces en la noción marxista de alienación entendida como la separación problemática entre un ser y otro que propiamente pertenecen juntos (Leopold 2018). La otra la define la filosofía del derecho como la transferencia de un pedazo de propiedad o la transferencia de derechos de propiedad de una persona a otra. Aunque es común encontrar que ambas concepciones se usen de forma más o menos mezclada para argumentar en contra de la subrogación comercial, es importante abordarlas de forma separada pues, como veremos en esta sección, encierran consideraciones morales diferentes. Comenzaré con los argumentos que se anclan en la tradición marxista.

El argumento de la alienación de raigambre marxista se ha formulado de la siguiente manera: *Algo se mercantiliza indebidamente cuando su compraventa enajena importantes atributos de la persona o relaciones*

¹⁵ Por mencionar un ejemplo, después del terremoto de 2017 en la Ciudad de México miles de ciudadanos salieron a las calles para ayudar a los damnificados ofreciendo de forma gratuita y desinteresada, entre otras cosas, alimentos, cobijas y medicamentos que normalmente se venden en el mercado.

personales (Radin 1987, p. 1904). Algunas filósofas feministas han advertido que este tipo de argumento se debe tomar con mucho cuidado para no involucrar enfoques esencialistas sobre la maternidad que pudieran amenazar algunos compromisos feministas como el derecho al aborto o el derecho a dar en adopción cuando se trata de un embarazo no deseado.¹⁶ Como afirma Brenda Baker, “la idea de que la experiencia reproductiva es normativamente inalienable parece reforzar una imagen de las mujeres comprometidas con la procreación y crianza de los hijos” (Baker 1996, p. 47, n. 9).

Anderson 1990 (p. 81) ofrece un argumento de la alienación marxista que se basa en los lazos emocionales que se forman entre la madre y el feto durante el embarazo. Es cuidadosa cuando argumenta que la subrogación comercial requiere que la gestadora subrogada suprima cualquier amor maternal que sienta por la o el hijo, por lo que las normas comerciales convierten la labor reproductiva en trabajo alienado. Anderson no afirma que las mujeres embarazadas “naturalmente” amen a sus fetos, sino más bien que las prácticas sociales del embarazo se organizan de tal forma que facilitan y promueven el vínculo materno-filial. Desde su punto de vista, la subrogación comercial es alienante porque la gestadora subrogada debe desviar su experiencia del embarazo del fin que las prácticas sociales promueven correctamente: un vínculo emocional de la mujer embarazada con su feto. Este argumento ha sido usado por otras filósofas feministas que se oponen a la subrogación comercial. Por ejemplo, Ekman 2013 (pp. 170–171) señala que las gestadoras subrogadas que cambian de opinión y reclaman la custodia de las o los hijos amenazan “las ideologías fundacionales de la subrogación”.

Aunque atractivo, el argumento de la alienación explica en forma parcial por qué las prácticas actuales de subrogación comercial son moralmente objetables. Como veremos en la sexta sección, cuando consideramos las prácticas actuales de subrogación comercial podemos observar que lo que las hace moralmente objetables es la manipulación y el control que muchas agencias de subrogación ejercen sobre las gestadoras subrogadas para sus propios fines y no sólo la alienación del vínculo materno-fetal.

Las agencias de subrogación usan un doble discurso (uno alienante y otro no alienante) para facilitar el cumplimiento del contrato:

¹⁶Aunque la adopción en realidad se trata de un derecho que tienen las niñas y los niños en necesidad de cuidados parentales, es posible defender la idea de que una persona que gestó y dio a luz a un bebé tiene derecho a renunciar a sus derechos parentales siempre y cuando coloque al menor a cargo de un adulto competente que desee hacerse responsable o de una institución que sirva para tales efectos.

por un lado, incitan a las gestadoras subrogadas a suprimir cualquier sentimiento maternal hacia sus fetos. Por el otro, se les dice que deben cuidar y alimentar a sus fetos (como señalé en la tercera sección). Las investigaciones de Amrita Pande sobre la subrogación comercial en la India dan cuenta de este fenómeno. Describe la subrogación comercial como un “proyecto disciplinario” que busca producir “trabajadoras disciplinadas” que entregarán al bebé inmediatamente después del parto. Pande 2010 (p. 977) observa que las agencias de subrogación ofrecen sesiones de asesoramiento a las gestadoras subrogadas en las que les reiteran que su papel es el de una “vasija” y que no son madres de los bebés porque no tienen conexiones genéticas con ellos. Hasta aquí, podemos decir que las investigaciones de Pande apoyan el argumento de la alienación marxista. Sin embargo, Pande 2010 (p. 976) señala que la subrogación comercial promueve simultáneamente que las gestadoras se vean a sí mismas como madres desinteresadas que no usarán la subrogación como un negocio lucrativo. Parks y Murphy 2018 argumentan algo parecido. Señalan que, por un lado, la subrogación comercial promueve la “desmaternalización” de las gestadoras subrogadas y, al mismo tiempo, “mantiene bajo reserva el estatus maternal de las gestadoras subrogadas para ser usado como una red de seguridad cuando los padres-madres intencionales rechazan a los bebés” (Parks y Murphy 2018, p. 554). Por ejemplo, cuando los bebés tienen defectos congénitos o los padres-madres intencionales cambian de opinión sobre sus deseos procreativos. Este doble discurso daña la autonomía reproductiva de las gestadoras subrogadas porque les impide formar su propia perspectiva sobre sus embarazos. Como veremos en la sexta sección, el argumento de contratos de consumo puede captar mejor este doble discurso y usarlo como argumento para la inadmisibilidad moral de las prácticas actuales de subrogación comercial.

Tras este bosquejo de la noción marxista de la alienación, discutiré ahora la concepción contractual de la alienación.

La noción contractual de la alienación involucra, de una forma u otra, la capacidad para una propiedad o para un derecho de propiedad de ser transferido de una persona a otra, ya sea a través de un intercambio comercial o de una donación. Algunos autores sostienen que la alienación es un elemento crucial del argumento de mercantilización porque para que algo se mercantilice es necesario que se trate como una propiedad que se puede transferir a otros.¹⁷ Por ejemplo, Phillips 2013 (p. 65) escribe que, cuando se desarrolla un mercado de servicios

¹⁷ Por ejemplo, Dickenson 2007; Phillips 2013; Ekman 2013.

corporales íntimos, los cuerpos con los que se realizan dichas transacciones se llegan a considerar, en cierto sentido, propiedad y, por lo tanto, disponibles para el comercio.

La noción contractual de la alienación permite argumentar que la donación de partes del cuerpo —como la donación de sangre o de órganos— o de servicios corporales —como la subrogación altruista— es moralmente permisible, pero que su venta no lo es. Por ejemplo, Phillips 2013 argumenta que la donación fomenta la igualdad y la empatía, mientras que la comercialización impulsa actitudes individualistas. Sin embargo, el argumento de la alienación contractual colapsa en un argumento de inconmensurabilidad: la mercantilización de la labor reproductiva hace que algo valioso se pierda, como el sentido de comunidad o las motivaciones de empatía y generosidad. Como argumenté en la tercera sección, la evidencia empírica disponible desacredita este argumento de inconmensurabilidad. Por ejemplo, cuando observamos que los mercados altruistas y los mercados comerciales pueden coexistir o que las motivaciones económicas y las motivaciones de empatía y generosidad no son mutuamente excluyentes.¹⁸

En esta sección consideré dos maneras de entender la alienación que se utilizan para argumentar a favor de la condenación moral de la subrogación comercial: la alienación de tradición marxista y la alienación como una propiedad o derechos de propiedad que se transfieren a otros. Demostré que ninguna de estas concepciones aporta razones morales fuertes que justifiquen la inaceptabilidad moral de la subrogación comercial. Por un lado, los argumentos que se basan en la noción marxista de la alienación explican de manera parcial por qué la subrogación comercial es moralmente inadmisibile. Por otro lado, los argumentos que se apoyan en la noción contractual de alienación colapsan en un argumento de inconmensurabilidad que, como argumenté, no aporta

¹⁸ Se podría formular otro argumento basado en la noción contractual de alienación que se apoya en la idea de Dworkin 1983 y Eyal 2009 sobre la inviolabilidad del cuerpo o la idea de que las partes del cuerpo no deben emplearse como recursos sociales en absoluto. Sin embargo, la noción de que el cuerpo es especial o de que existe un “excepcionalismo corporal” que hace que esté moralmente prohibido considerar las partes del cuerpo o servicios corporales como un tipo de propiedad es un argumento poco atractivo porque puede ser demasiado incluyente. Por ejemplo, podría implicar que cualquier transferencia que involucre una parte del cuerpo o un servicio corporal como la donación de sangre o de órganos sea moralmente inaceptable, aunque se cuente con el consentimiento informado de la persona que transfiere o los costos para la persona que transfiere sean muy bajos y los beneficios para el receptor o para la comunidad sean muy altos.

razones morales fuertes para la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial.

5. *El argumento de las consecuencias desfavorables*

En los estudios especializados destacan dos argumentos sobre las consecuencias desfavorables de la subrogación comercial: el argumento de la desigualdad de género y el argumento sobre el impacto negativo en los niños y las niñas. En esta sección sostengo que ninguno de ellos ofrece razones morales fuertes para justificar la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial. Comenzaré por el primer argumento.

La desigualdad de género

Este argumento sugiere que la mercantilización de la labor reproductiva refuerza las jerarquías de género y, por lo tanto, produce un agravio importante a los intereses de las mujeres. En la medida en que se trata de un trabajo que sólo pueden realizar las personas con capacidad de gestar, la subrogación comercial dispara preocupaciones feministas importantes sobre la autonomía corporal, la vulnerabilidad, la desigualdad y los derechos reproductivos de las mujeres, entre otras. Este argumento sostiene que la subrogación comercial otorga a los hombres acceso y control considerables sobre los cuerpos de las gestadoras subrogadas (i.e., de las mujeres) en una sociedad que históricamente ha subordinado los intereses de las mujeres a los de los hombres, sobre todo a través del control de su sexualidad y su reproducción (Satz 2010, p. 125).

El argumento de la desigualdad de género parte de la observación de que la mayoría de las mujeres que ofrecen sus úteros en la subrogación comercial provienen de contextos que albergan las desigualdades profundas que comúnmente caracterizan la relación entre mujeres y hombres: los padres-madres intencionales son usualmente más ricos que las gestadoras subrogadas y la subrogación transnacional ocurre por lo general en países del llamado Sur Global, como India, Camboya, Ucrania y Georgia, entre otros, en los que la intersección de sexo, clase y raza la hace especialmente explotadora (Puleo 2017). El contexto de desigualdades profundas coloca a las gestadoras subrogadas en una posición en la que para ellas resulta irracional rechazar la oferta monetaria, pues el dinero que pueden ganar a través de la subrogación comercial es mucho mayor al que pueden ganar con otros trabajos accesibles para ellas, como el de empleadas domésticas, meseras, policías, enfermeras o supervisoras de fábricas (Olavarría 2018b).

El argumento de la desigualdad de género trae a la luz un aspecto moralmente preocupante sobre la industria de la subrogación comercial, a saber, que se moldea comúnmente por asimetrías de poder. Los padres-madres intencionales se aprovechan de la situación de pobreza y desesperación económica de las gestadoras subrogadas (que las induce indebidamente a ofrecer sus úteros a cambio de dinero) para satisfacer sus deseos procreativos. Sin embargo, este argumento no logra identificar correctamente qué es lo que hace que la subrogación comercial sea moralmente inadmisibile.

De acuerdo con el argumento de la desigualdad de género, la subrogación comercial es moralmente inadmisibile porque atrae a mujeres que viven en contextos de pobreza. Sin embargo, esto no es una razón moral fuerte en contra de la subrogación comercial. La subrogación comercial podría aumentar la autonomía de las mujeres que provienen de contextos de privación económica en la medida en que las ayudaría a incrementar sus ingresos y a mejorar su calidad de vida y la de su familia (Wertheimer 1992).¹⁹ En la sexta sección muestro que lo que está mal de la subrogación comercial es que los padres-madres intencionales y las agencias de subrogación (si las hay) tomen una ventaja injusta de la necesidad económica de las gestadoras subrogadas para imponerles términos y condiciones que de otra forma no aceptarían, especialmente cuando su participación en la subrogación comercial pone en riesgo sus posibilidades para llevar una vida mínimamente floreciente.

El impacto negativo en los niños y las niñas

Existen tres líneas de argumentación diferentes en apoyo de esta objeción. La primera sugiere que la subrogación comercial daña a las y los niños porque el conocimiento de que su madre gestacional los transfirió a otros a cambio de dinero puede producir un trauma emocional (véase Overall 1993). La segunda sugiere que la subrogación comercial daña a las o los hijos preexistentes de la gestadora subrogada porque podrían sentirse agraviados al ver que su madre está embarazada y luego ser testigos de cómo ella entrega el bebé a otra pareja para que lo críe. La tercera apunta a que los y las niñas nacidas como resultado de estos acuerdos corren el riesgo de ser abandonadas cuando los padres-madres intencionales cambian de opinión.

¹⁹El argumento de la desigualdad de género revela que la labor reproductiva de las mujeres está profundamente desvalorada en nuestra cultura. Mientras que el pago monetario es atractivo para inducir a mujeres pobres o en situación de vulnerabilidad económica, no lo es para atraer a mujeres de clases sociales más altas.

Sobre las dos primeras objeciones podemos decir que existen hasta la fecha pocas investigaciones sobre el impacto a largo plazo de la subrogación en los adultos e infantes involucrados y los estudios existentes concluyen que no hay evidencia definitiva que muestre que la subrogación produzca algún tipo de agravio a las y los niños. Por citar algunos ejemplos, Golombok *et al.* 2011 llevaron a cabo un estudio en el Reino Unido que examina el impacto de la subrogación en la relación materno-filial y su adaptación psicológica. Concluyen que las familias subrogadas funcionan bien durante los primeros años escolares. Sin embargo, hasta hoy no hay investigaciones sobre cómo funcionan estas familias cuando las hijas e hijos alcanzan la adolescencia o la edad adulta. Otro ejemplo es el estudio de Jadva e Imrie 2014, también conducido en el Reino Unido, que examina el impacto de la subrogación en las y los hijos preexistentes de las gestadoras subrogadas. Estas autoras concluyen que las y los hijos no son afectados negativamente por la decisión de su madre de trabajar como gestadora subrogada. Señalan que las familias de las gestadoras subrogadas desarrollan estrategias ingeniosas para lidiar con la subrogación en contextos en los que no es socialmente aceptada. Por ejemplo, Jadva e Imrie 2014 (pp. 90–96) mencionan que es común que las y los hijos preexistentes de las gestadoras subrogadas se refieran a quienes nacen de la subrogación como “primos” o “hermanos de madre subrogada”, y algunas veces llegan a establecer relaciones personales con ellos.

Podemos decir que la evidencia empírica que se tiene hasta hoy no aporta razones morales para justificar la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial. Sin embargo, la escasez y el alcance limitado de los estudios disponibles son razones para que se impulsen más investigaciones sobre este tema, en especial en contextos de subrogación comercial explícita.

Sobre la tercera objeción hay que decir que, por desgracia, se han documentado casos de abandono infantil en el contexto de la subrogación comercial. El caso del bebé Gammy es uno de los más escandalosos. En 2014, una pareja australiana contrató a una mujer tailandesa para que fuera su gestadora subrogada y quedó embarazada de gemelos no idénticos. En el séptimo mes de embarazo, se descubrió que el hijo varón (Gammy) tenía síndrome de Down. Después de que nacieron los gemelos, la pareja australiana se llevó sólo a la niña y abandonó al bebé Gammy en Tailandia. El rechazo de una sola de las partes a asumir la responsabilidad por el hijo o hija que han contribuido a traer a la existencia puede ser suficiente para colocar al bebé en un limbo legal, dejándole sin padres claramente definidos o, en algunos casos, apátri-

das (Parks y Murphy 2018). La falta de uniformidad en la asignación de responsabilidades parentales provoca en todo el mundo este riesgo de daño, y en especial cuando se trata de acuerdos transnacionales. Sin embargo, este perjuicio potencial no es una razón moral fuerte para fundamentar la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial, sobre todo cuando existen instancias de subrogación comercial que sí integran disposiciones para establecer las responsabilidades parentales de las partes en coordinación con las disposiciones legales de paternidad de las jurisdicciones pertinentes, como ocurre con las leyes de subrogación en Israel. Estas leyes integran salvaguardas que protegen el interés superior de los menores.

En esta sección mostré que el argumento sobre los efectos negativos de la subrogación comercial no aporta razones morales fuertes que justifiquen su inadmisibilidad moral. Primero, la idea de que la subrogación comercial fomenta la desigualdad de género es inexacta. Segundo, la evidencia empírica disponible para el argumento de que la subrogación comercial daña a las niñas y a los niños es insuficiente. Y, tercero, la subrogación comercial es compatible con la integración de salvaguardas que protejan el interés superior de los menores involucrados.

6. *El argumento de los contratos de consumo*

Hasta ahora he argumentado que los tres argumentos disponibles en los estudios filosóficos —el argumento de la inconmensurabilidad, el argumento de la alienación y el argumento sobre las consecuencias desfavorables— no ofrecen razones morales fuertes que justifiquen la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial. Esto es porque aportan razones morales poco persuasivas, con un poder explicativo bajo, razones equivocadas o que pueden desacreditarse mediante la evidencia empírica. En esta sección discuto el argumento de los contratos de consumo. Sostengo que este argumento sí brinda razones morales fuertes para justificar la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial.

El argumento de los contratos de consumo sugiere que las prácticas actuales de subrogación comercial son moralmente objetables porque la forma en la que se organizan estas prácticas justifica que los padres-madres intencionales y las agencias de subrogación (si las hay) se beneficien injustamente a expensas de los intereses de las gestadoras subrogadas. Las prácticas actuales de subrogación comercial se establecen según el modelo de los *contratos de consumo*, en el que los padres-madres intencionales son los clientes o consumidores y las gesta-

doras subrogadas son las proveedoras de servicios o vendedoras.²⁰ Estos contratos distribuyen de manera injusta los derechos y las obligaciones de las partes, con lo que perjudican la autonomía reproductiva de las gestadoras subrogadas e incrementan su vulnerabilidad.

La evolución histórica particular del modelo de contratos de consumo ha sido tal que se le otorgan mayores derechos y protecciones a los clientes y mayores obligaciones a los vendedores con un fin particular: *la satisfacción del cliente*.²¹ Si bien el uso del modelo de contratos de consumo es justo para regular muchas transacciones comerciales, no lo es cuando se trata de la subrogación comercial.²² La adopción incuestionada de este modelo en los acuerdos de subrogación comercial restringe y distorsiona nuestro análisis moral de esta práctica. Su uso enmascara la injusticia de los procesos que comúnmente se utilizan en las

²⁰ Se podría ofrecer un argumento similar para mostrar que el trabajo sexual es una forma de mercantilización moralmente problemática sobre la base de que la distribución del placer sexual es asimétrica.

²¹ En 1962 se integraron protecciones para los consumidores en el Molony Report del Comité para la Protección del Consumidor en Inglaterra. Después, el presidente J.F. Kennedy introdujo la Declaración de los Derechos del Consumidor, que fue reconocida y aceptada por muchos países. Posteriormente, la Asamblea de las Naciones Unidas, a través de las Directrices de las Naciones Unidas para la Protección del Consumidor (UNGCP, por sus siglas en inglés), adoptó el conjunto de ocho derechos que sustentan los principios generales para la protección del consumidor. Estas directrices fueron ampliadas por el Consejo Económico y Social (1999) y revisadas recientemente por la Asamblea General en la resolución 70/186 (2015), lo que dio como resultado un conjunto de once derechos del consumidor. En México, la ley reconoce siete derechos básicos del consumidor: a la información, a la educación, a elegir, a la seguridad y calidad, a no ser discriminados, a la compensación y a la protección.

²² Como veremos más adelante, el modelo de contratos de consumo supone que existe una asimetría de información entre los vendedores y consumidores en la que los primeros tienen información relevante de la transacción, pero no los segundos. Esta asimetría facilita que los vendedores puedan tomar ventaja de su posición al momento de la negociación o después de la negociación y que puedan actuar de forma oportunista; por ejemplo, generando problemas de selección adversa o de riesgo moral. El modelo de contratos de consumo supone que los consumidores son la parte vulnerable en la transacción y la justicia pide que se integren protecciones para los consumidores (como los que se establecen en los derechos del consumidor). Sin embargo, cuando se trata de la subrogación, es injusto usar este modelo. Dada la naturaleza de la gestación y el embarazo, son las gestadoras subrogadas (*i.e.*, las proveedoras del servicio) quienes asumen mayores riesgos de daño en la transacción, mientras que los padres-madres intencionales (*i.e.*, los clientes o consumidores) quedan a salvo de estos riesgos. En Pietrini-Sánchez 2020 (pp. 447–449), ofrezco un argumento más detallado desde este enfoque.

prácticas actuales de subrogación comercial: impone mayores deberes en las gestadoras subrogadas *qua* proveedoras de servicios o vendedoras, como la divulgación de información, transparencia, compensación, entre otros, pero no les otorga ningún derecho. Además, el uso de este modelo oscurece las *responsabilidades especiales* de los padres-madres intencionales y de las agencias de subrogación (si las hay) para con las gestadoras subrogadas.

En el campo de la filosofía, los argumentos que se han desarrollado en torno a la distribución injusta de derechos y obligaciones entre las gestadoras subrogadas y los padres-madres intencionales o las agencias de subrogación se han centrado en las condiciones previas a la transacción o en el resultado de la misma, pero muy poco se ha dicho sobre lo que ocurre durante el proceso. Por ejemplo, muchas discusiones hacen referencia a la situación de pobreza y desesperación económica que induce indebidamente a las gestadoras subrogadas a ofrecer sus úteros y capacidades reproductivas a cambio de dinero.²³ Otras discusiones hacen referencia a la idea de que obligar a una mujer a entregar al bebé que gestó en su vientre durante nueve meses a terceras personas es una injusticia grave.²⁴ Sin embargo, estos dos argumentos han sido cuestionados. El primero ha sido muy criticado porque no atiende el tipo de vulnerabilidad que el mismo argumento identifica, a saber, la vulnerabilidad económica de las gestadoras subrogadas (véase Straehle 2016). Además, se ha señalado que la subrogación comercial podría ayudar a las mujeres pobres a incrementar sus ingresos y mejorar su calidad de vida y la de sus familias (véase Wertheimer 1992).²⁵ Sobre el segundo argumento, podemos decir que no es inherente a la subrogación comercial que los contratos se consideren ejecutables. Un contrato de subrogación comercial puede ser anulable o simplemente

²³ Por ejemplo, véanse Puleo 2017; Satz 2010; Pateman 1988.

²⁴ Por ejemplo, véanse Anderson 1990; Fabre 2006; Field 1990; Cohen 1984.

²⁵ Sobre este asunto, Schurr 2019 señala que la industria de la gestación subrogada en México le promete a las gestadoras subrogadas ganar mucho dinero en poco tiempo (mucho más de lo que podrían ganar en otros trabajos a su alcance). Sin embargo, nota que, en el mejor de los casos, se trata de una solución superficial a corto plazo. Según sus investigaciones, las gestadoras subrogadas reciben entre doce mil y 16 mil dólares en total, que corresponde a la tercera parte de lo que llegan a gastar los padres-madres intencionales por todo el proceso. De acuerdo con Schurr, esto se debe en parte a que la ley en México establece que el pago que reciben las gestadoras subrogadas debe entenderse como una “compensación” de tal forma que la subrogación se pueda considerar una forma de altruismo.

se podría dejar decidir a la gestadora subrogada si entrega o no al bebé después de su nacimiento.²⁶

En esta sección me enfoco en lo que ocurre durante el proceso de selección, gestación y embarazo y dejo de lado los asuntos que tienen que ver con las condiciones previas a la transacción y sus resultados. Argumento que la aceptación incuestionada de los contratos de consumo como la forma en la que se organizan las prácticas actuales de subrogación comercial enmascaran un defecto en el proceso del cual se benefician injustamente los padres-madres intencionales y las agencias de subrogación (si las hay) a expensas de los intereses de las gestadoras subrogadas. En lo que sigue, ilustro cómo el modelo de los contratos de consumo organiza las prácticas actuales de subrogación comercial y mostraré cómo la distribución asimétrica de los derechos y obligaciones que se justifica con dicho modelo daña la autonomía reproductiva de las gestadoras subrogadas e incrementa su vulnerabilidad. Por cuestiones de espacio, sólo me concentraré en dos derechos: el derecho a la información y el derecho a compensación.

El derecho a la información

Los acuerdos de subrogación generalmente suponen que existe una asimetría en la información entre las gestadoras subrogadas y los padres-madres intencionales, en la cual las primeras tienen acceso a información crucial para la transacción, mientras que los segundos no. Este desequilibrio puede facilitar casos de fraude, engaño, coerción o extorsión. Por ello, la justicia requiere que se garantice el derecho a la información de los padres-madres intencionales, lo que a su vez genera mayores deberes para las gestadoras subrogadas, como los deberes de divulgación y transparencia.

Parece razonable y moralmente justificable que las gestadoras subrogadas revelen información clave para la transacción, como la descripción de sus servicios, los costos, información de contacto, identidad, localización geográfica, etc. Sin embargo, los procedimientos por los cuales la información se obtiene y administra encierran muchos daños a la autonomía reproductiva de las gestadoras subrogadas. Con frecuencia son las agencias de subrogación quienes se encargan de esos procedimientos. Aunque los procesos varían de agencia en agencia, es común

²⁶ Para discusiones interesantes sobre la no ejecutabilidad de los contratos de subrogación, véanse Cohen 1984; Field 1990; Fabre 2006; Phillips 2013; Pietrini-Sánchez 2020.

que sigan procedimientos similares tanto en el proceso de selección como en los procesos de evaluación médica, financiera y psicológica. Por ejemplo, Olavarría 2018a señala que los exámenes médicos generalmente requieren que las gestadoras subrogadas se sometan a una serie de procedimientos invasivos y dolorosos como la histeroscopia sin ninguna compensación o garantía de que serán seleccionadas. Además, es común que también evalúen la salud de su pareja (si la tiene) y de sus hijos o hijas. Las parejas de las gestadoras subrogadas generalmente se someten a pruebas de detección de enfermedades infecciosas como el VIH o la hepatitis y un pediatra evalúa a sus hijos o hijas para garantizar que la gestadora subrogada sea capaz de tener bebés sanos (Olavarría 2018a). A menudo las evaluaciones psicológicas que se utilizan son demasiado invasivas, intimidatorias y discriminatorias. Por ejemplo, las candidatas a gestadoras subrogadas pueden ser descalificadas por su opinión sobre el aborto. Además, en ocasiones, se evalúa psicológicamente a la pareja de la gestadora subrogada y a sus descendientes con la excusa de que esto garantiza que la gestadora subrogada cuenta con el apoyo de sus seres queridos.

Aunque algunas agencias de subrogación también examinan a los padres-madres intencionales —verifican, por ejemplo, sus antecedentes penales o les realizan pruebas psicológicas y evaluaciones domiciliarias si es necesario—, esta información casi nunca se revela a la gestadora subrogada. Además, estos procedimientos no son tan rigurosos como las evaluaciones que se aplican a la gestadora subrogada. Las gestadoras subrogadas deben dar por sentado que los padres-madres intencionales siempre actúan de buena fe, mientras que ellas mismas son vistas con sospecha.

El modelo de contratos de consumo justifica que sean las gestadoras subrogadas y no los padres-madres intencionales o las agencias de subrogación quienes tengan la carga de la prueba. Esto entraña que las gestadoras subrogadas no tengan autoridad para informarse sobre cuestiones cruciales para su autonomía reproductiva. Por ejemplo, se considera grosero que una gestadora subrogada interrogue a los padres-madres intencionales sobre situaciones difíciles que podrían ocurrir durante el proceso, como, por ejemplo, si la obligarán a continuar con el embarazo en contra de sus deseos o si le pagarán la cantidad acordada en caso de que pierda el feto.

Además, el modelo de contrato de consumo se utiliza como justificación para pasar por alto el derecho a la información de las gestadoras subrogadas. Un ejemplo extremo es el de las investigaciones de Pande. Esta autora encontró que la mayoría de los contratos de subrogación en

la India están escritos en inglés, un idioma que la mayoría de las gestadoras subrogadas no sabe leer (Pande 2010, p. 796). Aunque normalmente las agencias de subrogación les describen el contrato, lo hacen de una forma muy simplificada y les dan poca información sobre los posibles riesgos o las situaciones difíciles que podrían ocurrir durante el proceso. Además, Pande encontró que es común que las clínicas de subrogación usen de forma rutinaria una variedad de prácticas médicas discutibles, como la implantación de múltiples embriones seguida de reducciones fetales selectivas y que obligan a las gestadoras subrogadas a tener los nacimientos por cesárea.

El derecho a compensación

El derecho a compensación se refiere al derecho que tienen los consumidores a una retribución cuando el producto o servicio por el que pagaron no cumple sus expectativas o no se apega a la descripción del contrato de compraventa. La ley establece varios remedios para proteger los intereses de los consumidores, como la reparación o reemplazo del bien o servicio, la devolución total o parcial del dinero, una reducción del precio o descuentos en próximas adquisiciones.

En el contexto de la subrogación comercial, muchas agencias ofrecen “programas de subrogación garantizados”. Por ejemplo, una agencia de subrogación que opera en México y en otros países de Europa del Este ofrece un “programa de bebés garantizados” que promete entregar a los padres-madres intencionales un bebé sano en un tiempo específico. De acuerdo con la información de su página electrónica, el programa incluye lo siguiente:

Un bebé propio y sano o la devolución del dinero; satisfacción garantizada; implementación y planeación tranquila y eficaz; posibilidad de seleccionar una donante de óvulos de su base de datos; procedimientos FIV/ICSI ilimitados y nuevas donantes de óvulos si es necesario; cobertura de todos los programas de FIV, gastos del programa de donación de óvulos, costos en caso de aborto hasta alcanzar un embarazo exitoso y un bebé sano; cobertura ilimitada de los honorarios médicos.²⁷

Aunque no todas las agencias de subrogación ofrecen planes garantizados, el contrato de consumo se utiliza como justificación para que los padres-madres intencionales puedan reclamar su derecho a una compensación.

²⁷ <<https://www.newlifemexico.net/es/subrogacion-garantizada-en-mexico/>>.

Dado que las agencias de subrogación trabajan como intermediarias entre los padres-madres intencionales y las gestadoras subrogadas, no está claro cuál de las partes debe cargar con los costos de compensación y con qué fundamentos. Aunque pensemos que las agencias de subrogación son quienes se deben hacer responsables de los costos económicos, el contrato de consumo sigue imponiendo cargas físicas y emocionales desproporcionadas sobre las gestadoras subrogadas. Por ejemplo, los procedimientos de FIV o ICSI, además de ser invasivos y dolorosos, presentan riesgos para la salud de las gestadoras subrogadas como estrés, complicaciones en el procedimiento de extracción de óvulos, embarazos múltiples, abortos espontáneos, embarazos ectópicos, síndrome de hiperestimulación ovárica y cáncer de ovario. El derecho a compensación de los padres-madres intencionales aumenta estos riesgos de daño porque es posible que se requiera que las gestadoras subrogadas se sometan en repetidas ocasiones a estos procedimientos que amenazan su salud hasta que se logre el embarazo o, de lo contrario, corren el riesgo de no recibir su pago o ser reemplazadas por otra gestadora subrogada. Asimismo, el derecho de los padres-madres intencionales a una compensación pasa por alto los numerosos riesgos de daño físicos y emocionales que afectan a las gestadoras subrogadas, pues las colocan en una posición en la que tienen que decidir entre tener un aborto o asumir la responsabilidad parental de un bebé al que ellas tenían la intención de entregar a otros.

Las prácticas actuales de subrogación comercial se organizan de forma que los padres-madres intencionales y las agencias de subrogación (si las hay) se beneficien injustamente a expensas de las gestadoras subrogadas. En esta sección mostré que el argumento de los contratos de consumo ofrece razones morales fuertes que justifican la inadmisibilidad moral de las prácticas actuales de subrogación comercial: el modelo de contratos de consumo enmascara una injusticia en los procesos de subrogación por la cual los padres-madres intencionales y las agencias de subrogación (si las hay) obtienen un beneficio injusto a expensas de la vulnerabilidad de las gestadoras subrogadas. El modelo de contrato de consumo daña la autonomía reproductiva de las gestadoras subrogadas e incrementa su vulnerabilidad. Este argumento es razonable, persuasivo, tiene un alto poder explicativo y es verificable con la evidencia empírica disponible. Además, tiene la virtud de que puede captar las preocupaciones de los argumentos de inconmensurabilidad, alienación y efectos negativos y, al mismo tiempo, propone una mejor explicación de por qué la mercantilización de la labor reproductiva es moralmente inadmisibile.

7. *¿Se debería prohibir la subrogación comercial?*

En esta sección sostengo que la asimetría de los derechos y obligaciones que justifica el modelo de contratos de consumo brinda razones en favor de la intervención del Estado, pero no para la prohibición de la subrogación comercial. Según mi análisis, la intervención estatal abarca un rango amplio de acciones que pueden servir para mitigar o reducir los daños identificados en la sección anterior, pero no necesariamente implica la prohibición de la subrogación comercial.

Mi argumento en contra de la prohibición de la subrogación comercial es un argumento utilitario. Parte de la premisa de que la política que minimiza los daños de la subrogación comercial es la política correcta. La estrategia de este apartado consiste en sopesar los daños que la prohibición de la subrogación comercial podría ocasionar con los daños que ocasionaría no prohibirla. Después, sugiero algunas formas en las que el Estado podría intervenir para proteger mejor los derechos de las gestadoras subrogadas y los mejores intereses de los niños y niñas involucrados y señalo algunas implicaciones de esto.

A continuación, discuto en forma breve tres daños que la prohibición de la subrogación comercial puede causar o incrementar y muestro por qué pesan más que los daños asociados con no prohibirla.

El primer daño que provocaría la prohibición es el que se produciría en contra de las personas con capacidad de gestar. Por un lado, la prohibición de la subrogación comercial podría ser inaceptablemente paternalista para quienes deseen ofrecer sus úteros a cambio de dinero. Aunque en algunos casos el consentimiento de las gestadoras subrogadas para participar en este tipo de transacciones puede ser cuestionable (por ejemplo, cuando es resultado de la coerción económica como indiqué en las secciones quinta y sexta), esto no justifica la prohibición de la práctica. Sería injusto pensar que algunas gestadoras subrogadas no tienen la capacidad de formar estos deseos de forma genuina.²⁸ Además, la prohibición les cerraría una alternativa para ganar dinero e

²⁸ Alguien podría objetar que la “elección” de las personas de entrar en la subrogación comercial no es la única condición para la autonomía ni la más importante. Como señalé en la sexta sección, es verdad que existen ciertas condiciones materiales que afectan la estructura de las elecciones de las personas y que hacen que dichas elecciones no sean libres o benéficas, como cuando las elecciones de las gestadoras subrogadas son el resultado de injusticias previas y resultan en una desventaja. Esta objeción ofrece razones para que el Estado intervenga, pero no justifica la prohibición de la subrogación comercial. Como veremos en esta sección, se deben considerar otros daños asociados con una política prohibicionista.

incrementar sus ingresos en un mundo donde ya de por sí tienen pocas opciones económicas.²⁹

Por otro lado, la prohibición de la subrogación comercial haría que fuera más difícil satisfacer la demanda de personas con fuertes deseos de formar sus propias familias, pero que no pueden hacerlo si alguien no pone su útero a su disposición. Esto podría tener el efecto indeseable de que podría imponer presiones emocionales inaceptables a personas con capacidad de gestar para que ofrezcan sus úteros de forma altruista. La prohibición de la subrogación comercial podría exacerbar la explotación de las gestadoras subrogadas que son familiares o amigas cercanas con los padres-madres intencionales. Cuando se trata de subrogación altruista, es muy probable que las gestadoras subrogadas se sientan presionadas a aceptar peticiones particulares de los padres-madres intencionales que van desde cambiar sus hábitos alimenticios hasta aceptar intervenciones médicas invasivas y riesgosas para su salud y bienestar (Mullock, Romanis y Begović 2021).

El segundo tipo de daño consiste en que la prohibición de la subrogación comercial podría facilitar el desarrollo de un mercado negro. Así como con la prohibición de otros bienes y servicios que tienen una demanda como el alcohol, el trabajo sexual, las drogas y la pornografía, la prohibición de la subrogación comercial invita a la formación de un mercado negro que satisfaga esa demanda. Esto haría que las condiciones de trabajo sean más peligrosas para las gestadoras subrogadas, pues las agencias de subrogación operarían por debajo del agua sin ninguna vigilancia. Por otro lado, aun si suponemos que la prohibición fuera efectiva en un país, una política de este tipo podría conducir al incremento de la subrogación transnacional, lo que implica una violación a las leyes del propio país. Esto trasladaría los problemas asociados con la subrogación comercial a países con regulaciones pobres y podría fomentar lo que Puleo 2017 llama “extractivismo reproductivo”.

El tercer daño es el que produciría una política prohibicionista que criminaliza a los adultos. Por un lado, esta política dañaría a las gestadoras subrogadas que provienen de contextos de injusticias previas.

²⁹ La prohibición por sí sola no atendería el tipo de vulnerabilidad que hace cuestionable el consentimiento de las gestadoras subrogadas que provienen de contextos de privación económica. Una política prohibicionista debería acompañarse con otras acciones como, por ejemplo, ampliar las oportunidades laborales para las mujeres, garantizar sus derechos y procurar una mejor distribución de la riqueza. Sin embargo, como señalo en esta sección, una política prohibicionista produciría otros daños que no se aliviarían con sólo mejorar el contexto de vulnerabilidad de las gestadoras subrogadas.

La criminalización va acompañada con frecuencia de estigmas sociales y castigos penales, por lo que considerar a las gestadoras subrogadas como criminales incrementaría su vulnerabilidad. Por otro lado, una política de este tipo perjudicaría los mejores intereses de los niños y niñas, pues los colocaría en la posición altamente perjudicial de ser criados por criminales.

En resumen, la prohibición podría causar o incrementar los daños asociados con la subrogación comercial: (i) podría dañar los intereses de las personas con capacidad de gestar; (ii) no logra suprimir el uso de la subrogación comercial y fomenta indirectamente que se eluda la ley, ya sea través de la creación de un mercado negro o de la promoción indirecta de la subrogación transnacional; y (iii) la criminalización de la prohibición dañaría los intereses de las niñas y los niños involucrados en la subrogación e incrementaría la vulnerabilidad de las gestadoras subrogadas. La prohibición sería una apuesta riesgosa: podría reducir algunos de los daños identificados en el argumento de los contratos de consumo, pero podría producir o incrementar más daños.

El argumento antiprohibicionista es compatible con que se introduzca una regulación adecuada que mitigue los daños y los riesgos de daño de la no prohibición. Por ejemplo, una buena regulación debe proteger los derechos reproductivos de las gestadoras subrogadas garantizando su derecho a decidir si continuar o no con el embarazo, aunque esto contravenga los deseos de los padres-madres intencionales. También debe integrar salvaguardas para que las niñas y los niños no sean agraviados en estas transacciones. Por ejemplo, mediante el establecimiento de responsabilidades parentales desde un principio. Asimismo, una política que proteja los derechos de las gestadoras subrogadas debe procurar su derecho a la información y su derecho a reclamar una indemnización en caso de que los padres-madres intencionales y las agencias de subrogación no cumplan con sus obligaciones contractuales. De igual forma, debe asegurar que las cargas del derecho a una compensación de los padres-madres intencionales no recaigan sobre las gestadoras subrogadas.³⁰

Un acuerdo de subrogación comercial que incluya términos como los que se sugieren en el párrafo anterior podría no ser atractivo para los padres-madres intencionales, pues sus intereses no estarían garantizados. Esto podría ocasionar una reducción del mercado cuando estos

³⁰ Esto es compatible con que los padres-madres intencionales tengan un derecho a reclamar una compensación económica a las agencias de subrogación cuando el contrato falla.

términos se apliquen. Sin embargo, se trata de un costo que cualquier política que busque proteger los derechos de las gestadoras subrogadas debe asumir. Además, aunque la aplicación de estos términos podría provocar que el mercado emigrara a otros contextos con regulaciones pobres para las gestadoras subrogadas, ésta es también una razón a favor de procurar una regulación coordinada entre los países.³¹

8. Conclusión

¿Qué hay de malo en la subrogación comercial que justifica su prohibición? En este artículo examiné qué tan útil es el argumento de la mercantilización para justificar la condenación moral y legal de la subrogación comercial. Demostré que mientras que los argumentos de incommensurabilidad, alienación y el de los efectos negativos no ofrecen razones morales fuertes que justifiquen la inadmisibilidad moral de la subrogación comercial, el argumento de los contratos de consumo sí lo hace. Sin embargo, el argumento de los contratos de consumo no es suficiente para fundamentar la prohibición legal de la subrogación comercial. Los daños que podría producir la prohibición de estas prácticas pesan más que los daños de no prohibirlas. Sin embargo, sí aporta razones morales fuertes para procurar una mejor regulación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Elizabeth S., 1990, “Is Women’s Labor a Commodity”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1, pp. 71–92.
- Anderson, Elizabeth S., 1993, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Baker, Brenda M., 1996, “A Case for Permitting Altruistic Surrogacy”, *Hypatia*, vol. 11, no. 2, pp. 34–48. <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1996.tb00663.x>>
- Banerjee, Swapnendu, 2013, “Gestational Surrogacy Contracts: Altruistic or Commercial? A Contract Theory Approach”, *The Manchester School*, vol. 81, no. 3, pp. 438–460. <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9957.2011.02287.x>>
- Barn, Gulzaar, 2020, “Mary Warnock”, en Rebecca Buxton y Lisa Whiting (comps.), *The Philosopher Queens. The Lives and Legacies of Philosophy’s Unsung Women*, Unbound, Londres.
- Beeson, Diane, Marcy Darnovsky y Abby Lippman, 2015, “What’s in a Name? Variations in Terminology of Third-Party Reproduction”, *Reproductive Bio-*

³¹En Pietrini-Sánchez 2020 digo algo más sobre las posibles implicaciones de aplicar contratos de gestación subrogada que protejan la autonomía reproductiva de las gestadoras subrogadas y considero algunas objeciones potenciales.

- Medicine Online*, vol. 31, no. 6, pp. 805–814. <<https://doi.org/10.1016/j.rbmo.2015.09.004>>
- Brazier, Margaret, Susan Golombok y Alastair Campbell, 1997, “Surrogacy: Review for the UK Health Ministers of Current Arrangements for Payments and Regulations”, *Human Reproduction Update*, vol. 3, no. 6, pp. 623–628. <<https://doi.org/10.1093/humupd/3.6.623>>
- Brennan, Jason y Peter Jaworski, 2015, *Markets Without Limits. Moral Virtues and Commercial Interests*, Routledge, Londres.
- Cohen, Barbara, 1984, “Surrogate Mothers: Whose Baby Is It?”, *American Journal of Law and Medicine*, vol. 10, no. 3, pp. 243–285. <<https://doi.org/10.1017/S0098858800010042>>
- Dickenson, Donna, 2007, *Property in the Body. Feminist Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/9781316675984>>
- Dworkin, Donald, 1983, “Comment on Narveson: In Defense of Equality”, *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, no. 1, pp. 24–40. <<https://doi.org/10.1017/S0265052500003307>>
- Ekman, Kajsa Ekis, 2013, *Being and Being Bought. Prostitution, Surrogacy and the Split Self*, Spinifex Press, Melbourne.
- Eyal, Nir, 2009, “Is the Body Special? Review of Cécile Fabre, *Whose Body is it Anyway? Justice and the Integrity of the Person*”, *Utilitas*, vol. 21, no. 2, pp. 233–245. <<https://doi.org/10.1017/S09538208090003513>>
- Eyal, Nir y Emma Tieffenbach, 2016, “Incommensurability and Trade”, *The Monist*, vol. 99, no. 4, pp. 385–405. <<https://doi.org/10.1093/monist/onw012>>
- Fabre, Cécile, 2006, *Whose Body is it Anyway? Justice and the Integrity of the Person*, Oxford University Press, Oxford.
- Field, Martha A., 1990, *Surrogate Motherhood. The Legal and Human Issues*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Gold, Natalie, 2019, “The Limits of Commodification Arguments: Framing, Motivation Crowding, and Shared Valuations”, *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 8, no. 2, pp. 165–192. <<https://doi.org/10.1177/1470594X19825494>>
- Golombok, Susan, Jennifer Readings, Lucy Blake, Polly Casey, Alex Marks y Vasanti Jadva, 2011, “Families Created Through Surrogacy: Mother-Child Relationships and Children’s Psychological Adjustment at Age 7”, *Developmental Psychology*, vol. 47, no. 6, pp. 1579–1588. <<https://doi.org/10.1037/a0025292>>
- Horse, Kirsty, Natalie Smith, Sarah Norcross, Louisa Ghevaert y Sarah Jones, 2015, *Surrogacy in the UK: Myth Bursting and Reform. Report of the Surrogacy UK Working Group on Surrogacy Law Reform* (Surrogacy UK, November 2015). <https://www.familylaw.co.uk/docs/pdf-files/Surrogacy_in_the_UK_report.pdf>
- Hovav, April, 2019, “Producing Moral Palatability in the Mexican Surrogacy Market”, *Gender & Society*, vol. 33, no. 2, pp. 273–295. <<https://doi.org/10.1177/0891243218823344>>

- Jackson, Emily, 2016, “UK Law and International Commercial Surrogacy: ‘The Very Antithesis of Sensible’”, *Journal of Medical Law and Ethics*, vol. 4, no. 3, pp. 197–214.
- Jadva, Vasanti y Susan Imrie, 2014, “Children of Surrogate Mothers: Psychological Well-Being, Family Relationships and Experiences of Surrogacy”, *Human Reproduction*, vol. 29, no. 1, pp. 90–96. <<https://doi.org/10.1093/humrep/det410>>
- Leopold, David, 2018, “Alienation”, en Edward N. Zalta (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/alienation/>>
- McLeod, Carolyn y Françoise Baylis, 2006, “Feminists on the Inalienability of Human Embryos”, *Hypatia*, vol. 21, no. 1, pp. 1–14, Cambridge University Press. <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb00961.x>>
- Mullock, Alexandra, Elizabeth Chloe Romanis y Dunja Begović, 2021, “Surrogacy and Uterus Transplantation Using Live Donors: Examining the Options from the Perspective of ‘Womb-Givers’”, *Bioethics*, vol. 35, no. 8, pp. 820–828. <<https://doi.org/10.1111/bioe.12921>>
- New Life México, <<https://www.newlifemexico.net/es/>>.
- Olavarría, María Eugenia, 2018a, *Gestación para otros en México. Parentesco, tecnología y poder*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa, México. <<https://doi.org/10.4000/books.cemca.4610>>
- Olavarría, María Eugenia, 2018b, “La gestante sustituta en México y la noción de trabajo reproductivo”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 4, pp. 1–31. <<https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.144>>
- Overall, Christine, 1993, *Human Reproduction: Principles, Practices, Policies*, Oxford University Press, Toronto y Oxford.
- Pande, Amrita, 2010, “Commercial Surrogacy in India: Manufacturing a Perfect Mother-Worker”, *Signs*, vol. 35, no. 4, pp. 969–992. <<https://doi.org/10.1086/651043>>
- Pande, Amrita, 2011, “Transnational Commercial Surrogacy in India: Gifts for Global Sisters”, *Reproductive BioMedicine Online*, vol. 23, no. 5, pp. 618–625. <<https://doi.org/10.1016/j.rbmo.2011.07.007>>
- Parks, Jennifer y Timothy F. Murphy, 2018, “So Not Mothers: Responsibility for Surrogate Orphans”, *Journal of Medical Ethics*, vol. 44, no. 8, pp. 551–554. <<http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2017-104331>>
- Pateman, Carole, 1988, *The Sexual Contract*, Polity Press, Oxford.
- Phillips, Anne, 2013, *Our Bodies, Whose Property?*, Princeton University Press, Princeton.
- Pietrini-Sánchez, María José, 2020, “A Case for the Asymmetric Enforceability of Surrogacy Contracts”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 28, no. 4, pp. 438–454. <<https://doi.org/10.1111/jopp.12214>>
- Puleo, Alicia H., 2017, “Nuevas formas de desigualdad en un mundo globaliza-

- do. El alquiler de úteros como extractivismo”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, vol. 29, pp. 165–184.
- Radin, Margaret Jane, 1982, “Property and Personhood”, *Stanford Law Review*, vol. 34, no. 5, pp. 957–1015. <<https://doi.org/10.2307/1228541>>
- Radin, Margaret Jane, 1987, “Market-Inalienability”, *Harvard Law Review*, vol. 100, no. 8, pp. 1849–1937. <<https://doi.org/10.2307/1341192>>
- Radin, Margaret Jane, 1989, “Justice and the Market Domain”, *Nomos*, vol. 31, pp. 165–197.
- Radin, Margaret Jane, 1996, *Contested Commodities*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Ragoné, Helena, 1994, *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*, Westview Press, Boulder, Colorado.
- Sandel, Michael J., 2012, *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, Penguin Books, Reino Unido.
- Satz, Debra, 2010, *Why Some Things Should Not Be for Sale. The Moral Limits of Markets*, Oxford Political Philosophy, Nueva York. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311594.001.0001>>
- Schurr, Carolin, 2019, “Multiple Mobilities in Mexico’s Fertility Industry”, *Mobilities*, vol. 14, no. 1, pp. 103–119. <<https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1522881>>
- Schurr, Carolin y Elisabeth Militz, 2018, “The Affective Economy of Transnational Surrogacy”, *Environmental and Planning A: Economy and Space*, vol. 50, no. 8, pp. 1626–1645. <<https://doi.org/10.1177/0308518X18769652>>
- Shultz, Marjorie M., 1990, “Reproductive Technology and Intent-Based Parenthood: An Opportunity for Gender Neutrality”, *Wisconsin Law Review*, vol. 1990, no. 2, pp. 297–398.
- Straehle, Christine, 2016, “Is There a Right to Surrogacy?”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 33, no. 2, pp. 146–159. <<https://doi.org/10.1111/japp.12145>>
- Temam, Elly, 2010, *Birthing a Mother. The Surrogate Body and the Pregnant Self*, UCLA, Berkeley.
- Titmuss, Richard, 1970, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, George Allen and Unwin, Londres.
- Wertheimer, Alan, 1992, “Two Questions About Surrogacy and Exploitation”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21, no. 3, pp. 211–239.

Recibido el 25 de febrero de 2022; revisado el 30 de mayo y el 18 de agosto de 2022; aceptado el 27 de agosto de 2022.

Estilo polimodal en la demostración euclidiana*

[Polymodal Style in Euclidean Proof]

JOSÉ SEOANE

Universidad de la República

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Uruguay

seoanejose2010@gmail.com

Resumen: Una demostración matemática puede exponerse mediante el empleo secuencial de diversas modalidades o formatos expresivos; diremos que en tal caso se usa un *estilo polimodal*. Euclides se sirva de este recurso, pero ¿cuál podría ser la motivación subyacente? Esta cuestión interroga por una posible lógica, no por la hipótesis históricamente correcta —aunque la interrogante pueda, en algún caso, resultar útil al historiador—. Una respuesta inicialmente razonable podría apuntar a razones estéticas y pedagógicas. Sin embargo, la explotación metodológica del contraste entre *estructura* y *expresión* muestra las limitaciones de tal hipótesis: la modalidad expresiva, en determinadas circunstancias, resulta impuesta por la estructura de la prueba. El objetivo principal de este artículo es, en esencia, proveer una comprensión inicial del estilo polimodal en Euclides.

Palabras clave: razonamiento geométrico; Euclides; expresión; estructura; estilos expresivos

Abstract: A mathematical proof can be presented using, sequentially, various expressive modalities; we will say that in such a case it uses a *polymodal style*. Euclid uses this resource, but what could be understood as the underlying motivation? Such a question asks for a possible logic, not for the historically correct hypothesis —although this question may, in some cases, be useful to the historian. An initially plausible answer could point to aesthetic and pedagogical reasons. However, the methodological exploitation of the contrast between *structure* and *expression* shows the limitations of such a hypothesis: the expressive modality, in certain circumstances, is imposed by the structure of the proof. The main purpose of this article is therefore to provide an initial understanding of the polymodal style in Euclid.

Keywords: demonstration; Euclid; expression; structure; expressive style

Distinguir entre la *expresión* y la *estructura* de una demostración puede permitir disolver algunas confusiones filosóficas. Por ejemplo, evitar el error de trasladar (de manera inadvertida y acrítica) propiedades de la

*Deseo dejar constancia de mi agradecimiento por la lectura minuciosa, razonada y crítica de versiones anteriores de este trabajo que hicieron las o los árbitros anónimos; sus dictámenes me permitieron eliminar errores y pulir mis argumentos. Las deficiencias subsistentes son de mi exclusiva responsabilidad.

expresión o comunicación de la prueba a su estructura; quizá el caso más notable de tal ejercicio de contrabando intelectual sea la adopción de la exigencia de finitud para la demostración (*qua* estructura), con base en la obvia finitud de la demostración (*qua* expresión).¹ Ahora bien, una vez advertidos de la distinción entre la estructura y la expresión, otros fenómenos previamente invisibles surgen en nuestro horizonte intelectual. Así, dos demostraciones pueden tener la misma estructura y su comunicación puede presentar diferencias; casos triviales son la expresión de la demostración mediante idiomas distintos o con notaciones irrelevantemente diversas de las constantes lógicas. Además de situaciones nada interesantes como éstas, hay otras que merecen una atención reflexiva. Por ejemplo, cuando exponemos una demostración (y, en general, un argumento cualquiera) solemos adaptar el estilo al receptor y a nuestros propósitos. En relación con la demostración matemática, Chateaubriand señala específicamente:

Las demostraciones son parte de la actividad de las matemáticas; sirven para establecer resultados y para que la gente vea la configuración del terreno. Los *recursos* que se utilizan en las pruebas dependen mucho de la *audiencia* y del *propósito* de las demostraciones, pero generalmente son mucho más variados de los que se encapsulan en las demostraciones idealizadas de una teoría de la prueba. (Chateaubriand 2005, p. 305; las cursivas son mías.)

Más aún, la *modalidad* o el *formato* de la comunicación (entendiéndola como parte de los “recursos” que se señalan en la cita precedente) puede variar dependiendo del receptor y/o de los propósitos del agente matemático. Podemos dedicar atención a estas alteraciones adoptando como unidad de análisis la totalidad de la demostración.² Pero hay asimismo una variante en la apreciación de este fenómeno que surge al privilegiar como unidad de análisis los distintos “momentos” o “eta-

¹Por una discusión minuciosa de este asunto véase Chateaubriand 2005, cap. 19.

²Como se señaló, este enfoque aparece ya en Chateaubriand 2005 —y antes en Chateaubriand 1999—. Asimismo, conviene notar que en Lassalle Casanave 2008 se hace especial hincapié en la atención al auditorio y se desarrollan en tal dirección las ideas de Chateaubriand. Más recientemente, esta preocupación parece guiar la descripción de Hitchcock acerca de cómo exponen los matemáticos sus demostraciones: “son argumentos, diseñados para mostrar y persuadir, y deben adaptarse a la audiencia a la que están dirigidos, a los matemáticos en general en el caso de los artículos publicados en revistas, a los estudiantes en el caso de la educación matemática, a los subespecialistas en el caso de la investigación con pares” (Hitchcock 2014, p. 257).

pas” de la demostración. Es decir, podemos intentar analizar los formatos o los estilos comunicacionales (resultantes de la consideración del destinatario o de los propósitos del agente) correspondientes a dichos “momentos” expresivos. Luego, obtendríamos información relevante del, por así denominarlo, “estilo comunicacional” de la demostración considerada en su sentido global como combinación de aquellos modos o formas comunicacionales. Aunque estos formatos de los diversos tramos de una demostración singular pueden diferir en dimensiones distintas, me interesa estudiar aquí un caso particular, a saber, cuando la diferencia reside en el grado de explicitación descriptiva de la correspondiente estructura deductiva.³ Dicho de otra forma, me interesa explorar las razones que subyacen en la diversificación intencionada (en la comunicación de una demostración singular) de formas expresivas que contrastan en términos de su diferente nivel de explicitud en la descripción de los respectivos tramos deductivos. Como se sigue de esta caracterización, el nivel de explicitud no es *meramente* una cuestión de detalle expositivo, pues se trata de qué se describe y qué se omite (total o parcialmente) de la estructura de la demostración. En consecuencia, el talante expresivo posee un calado estructural relevante. Para simplificar la exposición, denominemos *polimodal* al estilo, a la expresión, a la comunicación (de la demostración matemática) que posea este rasgo.

¿Es este estilo una rareza? No lo creo. Si estoy, por ejemplo, explicando una demostración a mis estudiantes en clase, quizá opte por concentrarme en los pasajes que pienso que les pueden resultar más difíciles y me permita una referencia rápida a aquellos con un grado menor de dificultad. O, si se trata de una comunicación a colegas en un congreso, tal vez privilegie los trechos que considero relevantes y novedosos, despreocupándome de los menos creativos. En cualquier caso, la administración de las variadas modalidades expresivas es un recurso expositivo ordinario para comunicar una demostración; los motivos para usar tal expediente no se limitan, por supuesto, a los ejemplos que ofrezco aquí.

Ahora bien, encontrar entonces que Euclides se sirva de un estilo polimodal en sus *Elementos* no debiera resultar sorprendente —dada la relativa informalidad de su práctica deductiva—. Pero, ¿cuál podría ser

³El hecho de que me ocupe en este escrito únicamente de un tipo de contraste entre las formas comunicacionales de diferentes tramos demostrativos no equivale a desconocer la existencia de otros cuyo estudio reviste también interés filosófico —uno de ellos, ciertamente, es el que tiene lugar entre tramos puramente lingüísticos y tramos heterogéneos, es decir, que combina componentes gráficos y lingüísticos—.

la racionalidad subyacente en el uso de tal recurso representacional? O, habida cuenta de la decisiva interacción entre la estructura y la expresión, ¿cuál es la lógica explicativa de esa dinámica expresiva? Razonar sobre estas interrogantes, y específicamente en el contexto de la demostración euclidiana, es el objeto de este artículo.⁴

El itinerario expositivo será el siguiente. En el apartado 1 caracterizo y ejemplifico el estilo polimodal de la demostración euclídea. En el apartado 2 ofrezco un nuevo ejemplo cuya única novedad reside en que se trata de una apelación a una polimodalidad relativamente más sofisticada, pues introduce la característica heterogeneidad inferencial de la demostración euclídea.⁵ En el apartado siguiente, ofrezco una conjetura inicial (inspirada en los casos estudiados antes) acerca de la racionalidad que subyace en la polimodalidad: la motivación estético/pedagógica. En el apartado 4 estudio una clase de demostraciones polimodales euclidianas radicalmente novedosa; tales demostraciones (que se encuentran en los libros I y III de los *Elementos*) revelan una suerte de *patrón argumental común*. En el apartado siguiente muestro cómo las demostraciones de este tipo obligan a una relativización de la hipótesis original: en ellas la estructura *determina* la expresión y luego la motivación principal ya no puede ser estético/pedagógica, sino que es de naturaleza estructural o lógica —en sentido lato—. El apartado 6 expone el contraste entre los dos tipos de discurso polimodal que he identificado, respectivamente, en las pruebas que se examinan en los apartados 1, 2 y 3. Por último, dedico un apartado para una módica reflexión metodológica acerca del uso de la distinción a la expresión y la estructura.

1

Empecemos por intentar describir (en forma detallada) cómo se manifiesta, en el caso particular de los *Elementos*, el fenómeno polimodal. Ciertas demostraciones en Euclides requieren el tratamiento de múl-

⁴Adviértase que no se trata de una cuestión que aspire a dirimir específicamente las razones reales de Euclides, sino apenas a explorar una *posible lógica implícita*. Este carácter amplía así el rango de respuestas admisibles, aunque quizá pudiera entenderse como un esfuerzo preliminar que, en el futuro, motive la indagación histórica.

⁵La heterogeneidad supone la combinación (epistémicamente relevante) de recursos lingüísticos y gráficos en la demostración. La identificación y estudio de tal fenómeno en Euclides se encuentra en Manders 2008 y Netz 1999; una discusión específica de la caracterización de la heterogeneidad inferencial puede leerse en Seoane 2021.

tiples casos. Por ejemplo, el caso de los ángulos α y β y el caso de los ángulos δ y γ . La inferencia (a los efectos de la exhaustividad que se exige estructuralmente) debe entonces tratar ambas alternativas. Sin embargo, en la comunicación de la demostración uno de los casos (por ejemplo, el que corresponde a α y β) se trata en forma detallada, morosamente, y el otro (el caso de los ángulos δ y γ) es descrito en forma general —con indicaciones acerca de cómo podría tratarse en forma semejante al primer caso—. Dicho de otra forma: podemos distinguir en el estilo polimodal euclidiano, entendidos en forma contextualizada, dos *formatos* o *modalidades expresivas*: un formato (contextualmente) preciso y detallado, y un formato (contextualmente) más genérico y aproximado. Esta diversificación expositiva responde, ocasionalmente, a presiones distintas (incluidos, aunque no de manera excluyente, las audiencias y los propósitos). Queda así suficientemente bien caracterizada la forma de la polimodalidad en la demostración euclidiana que me interesa estudiar; cualquier lectora o lector de los *Elementos* puede identificar en sus demostraciones (con absoluta certeza) los dos tramos o bloques expresivos mencionados. ¿Por qué? Pues porque, en general, Euclides hace todo el trabajo: luego de ofrecer una demostración, nos dice explícitamente que “de manera semejante demostraríamos que” se da tal y tal cosa o emplea formulaciones equivalentes —salvo en ciertos casos obvios—.

Veamos algunos ejemplos. Empecemos justo por los casos obvios, pues configuran una situación especial: en ciertos casos, el texto no se refiere *en forma explícita* a la ejecución de una parte de la demostración porque, aunque sea esencial en la estructura de la prueba, el receptor o destinatario conoce perfectamente cómo desarrollarla y, eventualmente, el agente posee determinados propósitos que se satisfacen mejor con la simple omisión de la expresión. Es decir, el agente considera que es innecesaria la referencia a la parte (expresivamente) ausente, pero tal ausencia no acarrea un yerro lógico, sino meramente una estrategia expositiva. Se omite decir “puede usted construir la parte restante porque es muy similar a la que desarrollamos aquí”, pero así se interpreta en forma estándar la comunicación. Se trata, podríamos decir, de un “caso límite” del fenómeno que quiero considerar.

Introduzcamos una notación práctica: designemos con “ B_1 ” al bloque o tramo expresivo que representa en forma precisa y detallada la trama inferencial correspondiente, y con “ B_2 ” al bloque o tramo expresivo que representa en forma más general y compacta la respectiva trama demostrativa. Si hubiera que retratar ahora el formato expresivo de los casos “límite” referidos antes podríamos hacerlo así: “ B_1/B_2 ” —donde

“ B_1 ” está en negritas para representar que el bloque correspondiente se encuentra en forma explícita, mientras que el bloque “ B_2 ” no se refiere en la expresión de la prueba—. Ilustremos esta situación a través de la demostración de I.6.⁶

Se trata de una prueba que se estructura como una demostración por absurdo. Luego, se da por supuesta la negación de lo que se pretende demostrar. Como lo que se pretende probar es que los lados (que subtienden ángulos iguales) son iguales, se parte de que son desiguales. Y se razona así:

Pues si AB no es igual a $A\Gamma$, uno de ellos es mayor. Sea AB el lado mayor.

Como la lectora, el lector sabe, aquí no hay error lógico. Euclides es perfectamente consciente de que aquello que suponemos al negar la conclusión implica que “uno de ellos es mayor”. La información que provee la suposición se reduce luego a la siguiente disyunción: o bien AB es mayor que $A\Gamma$ o bien $A\Gamma$ es mayor que AB . No sabemos que AB es, precisamente, el mayor, pero lo suponemos (sin pérdida lógica) pues la prueba que realizaremos nos permite efectuar una prueba *similar* o *análoga* tomando a $A\Gamma$ como el mayor. No prescindimos estructuralmente de la demostración del caso en que $A\Gamma$ es el mayor, prescindimos radicalmente de su comunicación —el contraste en términos de explicitación entre los bloques queda captado, como se dijo, a través de representarlo así: B_1/B_2 —. La misma situación puede ilustrarse si apelamos a I.29.

Por supuesto, la comunicación no siempre puede restringirse a explicitar el tratamiento de uno de los disyuntos. Así, por ejemplo, en I.19 la demostración también es por absurdo; se trata de suponer la negación de que $A\Gamma$ sea mayor que AB , y luego se tiene que:

o bien $A\Gamma$ es igual a AB o menor.

Y Euclides demuestra en forma pormenorizada que no es igual, ni es menor, a los efectos de probar el absurdo —es evidente la diferencia (respecto del caso anterior) entre los componentes de la disyunción en este caso: desigualdad e igualdad—. La expresión tratará allí en forma explícita ambas posibilidades por exigencias estructurales. No hay espacio entonces para el recurso a la polimodalidad; usando de una forma algo inapropiada nuestra notación, podríamos decir que ambos tramos

⁶Seguiré la traducción de los *Elementos* de Puertas Castaños y consultaré también la edición clásica de Heath (ambas obras se incluyen en las referencias bibliográficas).

expresivos poseen un solo estilo, a saber, B_1 . Una lección importante de esto nos permite extraer el siguiente contraste: la posibilidad de recurrir al estilo expresivo polimodal *depende de las condiciones establecidas por la estructura de la demostración*. Las demostraciones de, por ejemplo, I.6 y I.29 permiten tal recurso, no así la de I.19. Estas consideraciones nos recuerdan la articulación decisiva entre la expresión y la estructura y, en particular, la existencia de restricciones a la “libertad expresiva” impuestas por la presión estructural.

Además de situaciones “límite” como la que ejemplifica I.6, existen casos donde ambos bloques son perfectamente identificables y explícitos y poseen un grado diverso de detalle —luego representamos la situación así: B_1/B_2 —. Y ambos bloques desempeñan, por supuesto, un papel esencial en la descripción de la estructura de la demostración. Esto es lo que ocurre en la demostración de I.15. En ella se trata de probar que, si dos rectas se cortan, los ángulos opuestos por el vértice son iguales. La figura es la siguiente:

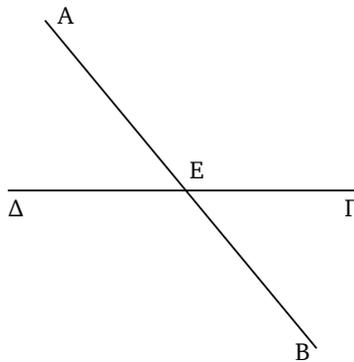


FIGURA 1

Una vez que Euclides demuestra que ΓEA es igual a $BE\Delta$, agrega:

de manera semejante demostraríamos que también los ángulos ΓEB , ΔEA son iguales.

Este pasaje se refiere a la completación de la demostración, y añade información acerca de la estructura de la prueba de esta última igualdad. ¿Cuál es esa información? La analogía o semejanza con la demostración que se acaba de exponer detalladamente. A diferencia del caso límite, aquí se identifica qué resultado se prueba (ΓEB y ΔEA son iguales) mediante la descripción correspondiente y, además, se señala sucintamente cómo se prueba: “de manera semejante” a como se demostró que ΓEA

es igual a BEA. También las demostraciones de I.17, I.20, II.1, II.8, II.9, III.7, III.8, III.16, IV.2, IV.3 y IV.5 ejemplifican esencialmente la misma situación —aunque existen diversos grados de explicitud en la expresión y complejidad en la estructura inferencial mencionada—.

Estos ejemplos ilustran ya algunos rasgos generales relevantes del fenómeno bajo estudio. En primer lugar, no se trata en estos casos de que la demostración sea omisa o defectuosa en el sentido de que no contempla un caso que debería abordar. No hay un *gap* en la prueba; no hay un déficit lógico. En segundo lugar, la parte descriptiva de estilo abreviado o general (B_2) “completa” la demostración. Si se me permite la metáfora: tal trecho expresivo no es lógicamente ocioso. Luego, se comunica la totalidad de la demostración (*qua* estructura). Pero, desde el punto de vista expresivo hay, como se dijo, una diferencia notoria: una alternativa se expresa pormenorizadamente y la otra no se expone de igual forma, con el mismo nivel de detalle. La comunicación, como ya se señaló, refleja las demandas estructurales; más aún, en estos últimos casos, las identifica y agrega información sobre cómo atenderlas. En un sentido epistémico, la prueba es exhaustiva, completa. La diferencia se ubica luego en el plano expresivo: el estilo expresivo del primer tramo es detallado, el de este segundo tramo es sintético o abreviado —sin embargo, repárese en que se trata siempre de descripciones de la estructura deductiva—. Si se nos propusiera, además de esta comunicación compacta, una comunicación desarrollada en forma circunstanciada, con el mismo nivel de explicitud, podríamos afirmar (en forma perfectamente inteligible) que tenemos, en efecto, dos comunicaciones diferentes, pero de la misma estructura deductiva. En tercer lugar, la articulación entre ambos formatos es, en general, estable: primero se presenta la exposición pormenorizada y luego la sucinta. La razón del orden que efectivamente se constata en Euclides es obvia: la segunda se sirve de la primera para efectos comunicativos. Podríamos decir que la última (B_2) se “ahorra” información esencial contenida en la primera (B_1).

2

Aunque el estilo polimodal sea esencialmente el mismo, pueden existir grados de explicitud diversos. Examinemos un ejemplo más para ilustrar esta idea.

En I.16 debe demostrarse que, dado un triángulo, “si se prolonga uno de sus lados, el ángulo externo es mayor que cada uno de los ángulos internos y opuestos”. La figura es ésta:

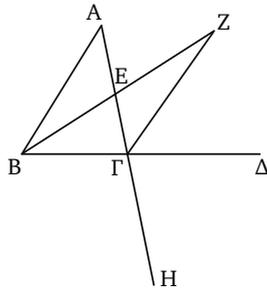


FIGURA 2

Luego de demostrar que $A\Gamma\Delta$ es mayor que BAE , leemos en Euclides lo siguiente:

Así pues, de manera semejante, si se divide en dos la recta $B\Gamma$, se demostrará que también el ángulo $B\Gamma H$, es decir el ángulo $A\Gamma\Delta$ (I.15), es mayor que el ángulo $AB\Gamma$.

Esta descripción posee las características de generalidad (B_2) que contrastan con los rasgos de especificación propios del formato comunicacional precedente en esta prueba (B_1). Se trata sin duda de un ejemplo de expresión polimodal. Pero esta B_2 , si se la compara con sus análogas de las ilustraciones inmediatamente precedentes, ofrece una dosis informativa significativamente mayor. Quizá la novedad más obvia resida en que no se usa la misma figura; es necesario construir una nueva. Al indicar la necesidad de dividir en dos segmentos iguales $B\Gamma$, el texto no deja la menor duda acerca de la pertinencia de la nueva construcción. Al mismo tiempo ofrece indicaciones precisas sobre cómo resolver el paso fundamental, indicando el foco a atender en el diagrama descrito ($B\Gamma H$) y señalando cuál debe ser la justificación lingüística correspondiente en la trama demostrativa referida (I.15). El diagrama anunciado obviamente puede ser el que muestra la figura 3.

Se advierte entonces un uso del recurso lingüístico (en B_2) extremadamente original: no supone éste, como es frecuente, “reinterpretar” o “desambiguar” la figura en cuestión, en este caso la figura 2 (tal tratamiento estándar, por ejemplo, puede verse en la demostración de II.4), sino que *guía la producción del diagrama que debe usarse* (Figura 3).⁷

⁷El detalle importante a resaltar aquí es el contraste en el papel de la intervención lingüística: en los primeros casos referidos, ésta promueve una “reinterpretación” del diagrama dado; en cambio, en el caso que discutimos aquí, el texto pro-

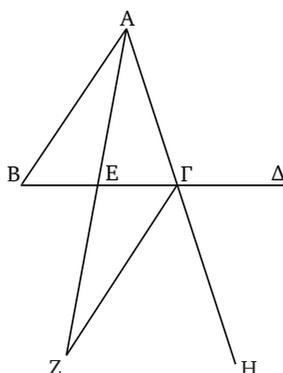


FIGURA 3

Dicho de otra forma: \mathbf{B}_2 no sólo interviene en forma decisiva en la recepción o decodificación del diagrama, sino que “dirige” lingüísticamente un proceso constructivo o productivo de la figura. La demostración descrita en \mathbf{B}_2 posee (así como \mathbf{B}_1) una naturaleza heterogénea (es decir, combina en una forma inferencial relevante los componentes expresivos lingüísticos y visuales), pero provee diversa información lingüísticamente codificada y, vía lingüística (a diferencia de \mathbf{B}_1), se instruye acerca de la construcción de la fuente de información gráfica que interactúa en la demostración correspondiente (en forma similar a \mathbf{B}_1). Otro ejemplo de esta naturaleza es la demostración de III.2. Como se señaló antes, en la expresión polimodal aparece primero un formato más detallado (\mathbf{B}_1) y luego se apela a una descripción más general (\mathbf{B}_2). Si se observa esta variación de formatos no ya en cuanto a su contraste estilístico respecto a la descripción estructural, sino concentrándonos exclusivamente en el plano expresivo, la diferencia de grado de explicitación consignada se manifiesta en un contraste cualitativo. En general, mientras que \mathbf{B}_1 describe construcciones e inferencias propias de la teoría y constitutivas de la prueba, \mathbf{B}_2 parece situarse (al menos parcialmente) en un nivel meta: se habla (esencialmente) de la *estrategia* expuesta en \mathbf{B}_1 . Podría decirse que se trata (parcialmente) de un discurso sobre o acerca de dicho bloque. Más aún: tal discurso (\mathbf{B}_2) no sólo ilumina el tramo estructural correspondiente, sino que, en cierta forma, promueve una aprehensión novedosa de la anterior etapa expositiva (\mathbf{B}_1). Ésta, inicialmente, expresa en forma exclusiva los movimientos que conforman el pasaje demostrativo correspondiente; pero ahora, además, presta otro

pone directamente la construcción y uso de un nuevo diagrama —“aprovechando”, por supuesto, el existente—.

servicio, a saber, funciona como *ejemplo* o *paradigma* para la compleción inferencial. Tal resignificación de la primera etapa es un producto directo de la acción meta-demostrativa de la etapa segunda.

Este rasgo evidencia que la polimodalidad supone una operación compleja, no reductible a la mera inclusión de un recurso de abreviación o resumen expositivo. En particular, la distingue de estrategias tales como la apelación a resultados previos, pues aquella supone *simultáneamente* la resignificación o lectura meta de un tramo demostrativo, a la vez que describe un tramo nuevo pero semejante a aquel, en el contexto de una única prueba. Aunque el primer aspecto quizá podría aproximarla al uso de resultados anteriormente obtenidos, el segundo la diferencia en forma neta. Además, hay que agregar en atención a las observaciones previas su fuerte originalidad cuando la demostración descrita contiene una construcción gráfica lingüísticamente orientada.

3

A partir del estudio del conjunto de ejemplos de polimodalidad tratados en 1 y 2, ¿cuál podría ser la motivación para optar por tal estilo expresivo? Una respuesta estrictamente descriptiva podría ser: evitar cierta dosis de redundancia en atención a las capacidades del receptor. Para el destinatario supuesto, una comunicación más extensa es superflua u ociosa; la sucinta es perfectamente eficiente en términos informativos. Ahora bien, cabría luego preguntarse el porqué de la valoración, por parte del agente, de la brevedad, de la economía expresiva, al punto de comprometerse con la aplicación sistemática de un formato comunicacional.

Podrían aventurarse dos conjeturas. La primera: tal secuencia u ordenamiento parece encontrar en la preocupación *pedagógica* o, más precisamente, *didáctica* una buena justificación. Se describe con cierto detalle un tratamiento heterogéneo inferencial y luego, aprovechando esa comprensión, se describe en términos más generales cómo podría completarse la demostración. Se fomentaría así la imaginación creativa y la familiaridad del destinatario con la práctica inferencial. Incluso podría sugerirse que esta modalidad comunicativa fortalecería (en el receptor) las capacidades meta-cognitivas en relación con el modo novedoso de apropiarse de la fase primera (B_1) a partir de las exigencias vigentes en la fase segunda (B_2). En tal sentido, mi hipótesis atendería los propósitos del agente y, por supuesto, a las capacidades del receptor. Las virtudes didácticas de los *Elementos* han sido resaltadas por Vega Reñón; este autor recuerda un pasaje de Proclo:

[E]n todas las ciencias es difícil seleccionar los elementos y disponerlos en su debido orden [...] Y de quienes han abordado esta empresa, unos han sido capaces de compilar más proposiciones y otros menos; *unos han dado pruebas muy sucintas y otros han dilatado su exposición con interminables minucias*.[.] (Proclo 1970, p. 73; las cursivas son mías.)

Y agrega Vega Reñón:

A la luz de esto podemos apreciar las excelencias del trabajo de Euclides sobre los demás tratados, anteriores o posteriores, de este género. Contamos con razones de dos tipos para acreditarla: una parece ser más bien de carácter disciplinario o didáctico, *hacen referencia a las virtudes expositivas e instructivas de la composición euclídea*; las otras son más bien de carácter metodológico y guardan relación con la sistematización deductiva de las teorías o cuerpos de conocimiento que contiene. (Vega Reñón 2000, p. 23; las cursivas son mías.)

Aunque el autor piensa que quizá estos dos tipos de razones no fueron perfectamente distinguidos por los griegos, cita un largo pasaje de Proclo especialmente valioso para el aspecto relevante aquí:

Un tratado así ha de *verse libre de todo cuanto sea superfluo, pues eso obstaculiza el aprendizaje*; debe *cribar* todo lo comprendido por el objeto de estudio de forma coherente y conducente al fin propuesto, *en orden a ser de mayor utilidad para el conocimiento*; ha de poner sumo cuidado tanto en la claridad como en la *concisión, pues lo contrario entorpece la comprensión*.[.] (Proclo 1970, p. 73; las cursivas son mías.)

Tales observaciones apuntarían a otorgar verosimilitud histórica a la conjetura sugerida antes. Sin embargo, la observación de Beppo Levi parece apuntar en otra dirección:

Euclides (o Teeteto) no tenía como fin enseñar geometría —para las prácticas geométricas bastaban otros maestros, aquellos que, según dice Sócrates, medían por división—, sino que se dirigía a personas cultas que sabían geometría y a las cuales pretendía mostrar cómo las verdades geométricas se ordenan en el entendimiento. (Levi 2006, p. 92)

Por supuesto, tal vez ambas líneas de pensamiento podrían hacerse compatibles acentuando la comprensión de los resultados, no su mero reconocimiento. Pero, como la lectora o el lector recuerda, mi objetivo es simplemente ofrecer una posibilidad lógica, no una respuesta históricamente rigurosa.

Una segunda conjetura: podría pensarse que ofrecer una expresión económica, estilizada, sin agregados redundantes o superfluos, respon-

de a una preferencia *estética* del agente, pues ese estilo proveería una demostración más elegante. La asociación de la belleza de una demostración con su brevedad y simplicidad ha sido común. Se lee, por ejemplo, en Rota 2015: “Una prueba que se considera bella suele ser breve” (p. 3). Así lo afirman categóricamente Inglis y Aberdein 2015: “Una visión clásica de la belleza matemática se relaciona con la noción de simplicidad” (p. 89). Y reproducen a continuación el elocuente párrafo de McAllister 2005: “Habitualmente, los matemáticos han considerado bella una prueba si se ajusta a los ideales clásicos de brevedad y sencillez. El determinante más importante de la belleza percibida de una prueba es, por lo tanto, el grado en que se presta a ser captada en un solo acto de aprehensión mental.” (p. 22). Inglis y Aberdein discrepan con tal aserción, pero una vez más debe recordarse que mi modesto esfuerzo consiste en ofrecer apenas posibles motivaciones. En el caso de esta conjetura, como en la opción pedagógica, la elección del estilo expresivo respondería a los propósitos o ideales del agente, así como a las capacidades del receptor.

Conviene anotar que la motivación estética es independiente de la educativa —por ejemplo, podría parecer sin duda más razonable optar por una alternativa exclusivamente estética en los denominados “casos límite”—. No obstante, se entendió que, a los efectos de resaltar la idea central de este artículo, resultaba conveniente agrupar ambas motivaciones dada su obvia compatibilidad y su núcleo común: la opción por la brevedad expositiva, sin pérdida comunicacional matemática. Es ésta la justificación de que hable de la motivación “estético/pedagógica”.

Como la lectora y el lector ya han advertido, hay una característica especialmente destacable en estos variados casos: podríamos haber adoptado, en vez de la opción polimodal, la opción “unimodal” (privilegiando el estilo B_1).⁸ La motivación estético/pedagógica resulta perfectamente compatible con este escenario que permite la elección de una u otra alternativa comunicacional. Una pregunta interesante es la de si siempre enfrentamos estos escenarios “permissivos” (en el contexto de los *Elementos*) y, después, si las motivaciones conjeturadas como subyacentes en la opción polimodal pueden ser, en todos los casos, la estética o la didáctica. Responder esta cuestión es el objeto del próximo apartado.

⁸Esto vale aun para el caso límite (B_1/B_2); por tal razón consideraré en adelante idénticos a todos estos casos, es decir, los casos en los que B_2 es susceptible de “traducirse” al estilo de B_1 .

4

En su excelente obra *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*, Reviel Netz discute la demostración de III.1.⁹ He aquí la proposición:

Hallar el centro de un círculo dado.

La figura correspondiente es:

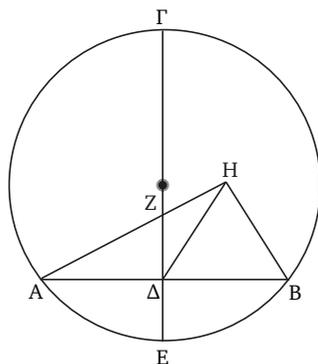


FIGURA 4

La demostración se desarrolla así: Sea el círculo dado $AB\Gamma$. Se debe “hallar el centro del círculo $AB\Gamma$ ”. Se traza una recta AB y se la divide en dos por el punto Δ , y a partir de Δ se traza $\Delta\Gamma$, perpendicular a AB . Se prolonga $\Delta\Gamma$ hasta E y se divide ΓE en dos partes iguales por Z . Ahora hay que probar que Z es el centro del círculo $AB\Gamma$.

La demostración es por absurdo. Supongamos que Z no es el centro; supongamos entonces que lo sea H y trácese HA , $H\Delta$, HB . Ahora bien, como $A\Delta$ es igual a ΔB , y ΔH es común a los triángulos $AH\Delta$ y ΔHB , los lados $A\Delta$ y ΔH son iguales respectivamente a los lados $H\Delta$ y ΔB , y la base AH (del primer triángulo) es igual a la base HB (del segundo triángulo), pues son radios del mismo círculo; por I.8, el ángulo $A\Delta H$ es igual al ángulo $H\Delta B$. Pero cuando trazamos una recta sobre otra haciendo iguales entre sí los dos ángulos adyacentes, por la Def. 10 del Libro I cada uno de ellos es recto. De este modo, el ángulo $H\Delta B$ es recto. Pero sabemos que el ángulo $Z\Delta B$ es recto. Tenemos entonces que “el ángulo $Z\Delta B$ es igual al ángulo $H\Delta B$, el mayor al menor; lo cual es imposible”. Por lo

⁹Por razones diversas a las de este trabajo, Netz llama la atención sobre esta prueba y aquellas que poseen una estructura similar, y localiza su aparición en la obra de Euclides; véase Netz 1999, cap. 6.

tanto, H no puede ser el centro del círculo ABΓ. “De la misma manera demostraríamos que ningún otro (lo es) excepto Z.” Concluye Euclides: “Por consiguiente, el punto Z es el centro del (círculo) ABΓ”.

¿Es esta demostración un ejemplo del fenómeno general que nos ocupa? Veamos. Por hipótesis, tenemos el círculo ABΓ. Una vez construido Z mediante los pasos referidos, lo que debemos probar es que Z es el centro. La demostración es por absurdo. Hay que probar que, para cualquier H distinto de Z, si se lo toma como centro, caemos en un absurdo. La demostración (tal como la interpreta Netz) se compondría, si usamos mi terminología, de un tramo tipo B_1 , es decir, de una descripción detallada de la inferencia del absurdo a partir del supuesto de que H es el centro (H distinto de Z) y de un tramo tipo B_2 , es decir, de una indicación sucinta (“De la misma manera demostraríamos que ningún otro (lo es) excepto Z”) de los infinitos casos correspondientes a puntos distintos de Z en que se demostraría el absurdo, siguiendo el patrón expuesto por B_1 . Por lo tanto, podría decirse que la demostración muestra la variación secuenciada de formatos expositivos (B_1 – B_2) y, a través de esta estrategia comunicacional, logra la compleción de los correspondientes requerimientos estructurales.

La parte menos detallada, la parte “meta” (B_2) es extremadamente escueta y, por ello, podríamos pensar que se aproxima a los ejemplos tipo I.17: identifica el procedimiento a seguir simplemente remitiendo al expuesto antes sin ofrecer otras pistas al lector. Más allá de esta similitud superficial, existe un contraste profundo. Un indicio inequívoco de tal diferencia lo ofrece la apelación a la cuantificación: mediante la estrategia descrita en B_2 “demostraríamos que ningún otro” punto es el centro del círculo en cuestión. Luego, resulta muy natural entender que la compleción estructural de la prueba se produce apelando a una peculiar *iteración infinita (indicada en B_2) del procedimiento ilustrado en B_1* . Con su habitual agudeza, Netz subraya la singularidad “lógica” de esta prueba: “Éste es un movimiento lógico muy interesante, dado que Euclides prácticamente promete dar *un número infinito de pruebas*.” (Netz 1999, p. 245; las cursivas y la traducción son mías.)

Ya se habrá notado que esta afirmación deja traslucir una diferencia relevante entre el punto de vista de Netz y la interpretación general esbozada en estas páginas. Este autor acentúa el carácter *futuro* de la operación demostrativa; se “promete dar” un “número infinito de pruebas”. Tal aseveración parece respetar literalmente el texto.¹⁰ Mi punto

¹⁰Es interesante advertir lo que afirma Heath (respecto a I.14, aunque la situación es la misma que la que nos importa aquí) en relación con la traducción; véase Euclides 1908a, p. 277.

de vista atribuye a este giro en la comunicación de la prueba un carácter figurado, más bien retórico: nada se deja pendiente, ni para ser “dado” o “aplicado”. Se trata nada más que de un recurso expresivo para hacer referencia a un rasgo perfectamente claro de la estructura de la demostración. Dicho de otra forma: no hay ausencia de compleción (en el nivel estructural) ni ausencia de comunicación (en el nivel expresivo).¹¹ Se aplica una alternativa mediática orientada a la descripción de una determinada estructura demostrativa que incluye una iteración infinita de pruebas.

Netz nos enseña además algo muy importante: esta prueba no es un caso único, extraño, extraordinario en el universo euclidiano; si nos concentramos en los primeros cuatro libros de los *Elementos* podemos encontrar argumentos análogos en I.14, I.39, I.40, III.18 y III.19.¹² Así pues, una cuestión relevante (desde mi punto de vista) es examinar con más detalle la trama de estas demostraciones, y en particular las exigencias que suponen (desde el punto descriptivo) para B_2 . Retornemos pues con ese espíritu a la prueba de III.1.

El pasaje que me interesa explorar es específicamente la demostración *stricto sensu* (es decir: la *apódeixis*). Podríamos describirla de manera estilizada así:

- 1) se supone que Z no es el centro del círculo $AB\Gamma$;
- 2) se supone que H (distinto de Z) es tal centro;
- 3) se llega a la conclusión que el ángulo $Z\Delta B$ es igual al ángulo $H\Delta B$, el mayor al menor, *i.e.*, se alcanza algo que es absurdo;
- 4) luego H no es el centro del círculo $AB\Gamma$.
- 5) Se itera la demostración caracterizada por 2–4 (con las variaciones oportunas) con el fin de probar que, para cada punto distinto de Z, si se lo supone como centro del círculo, nos conduce a un absurdo;
- 6) luego, ningún punto distinto de Z es el centro del círculo $AB\Gamma$.
- 7) Por lo tanto, Z es el centro del círculo $AB\Gamma$.

¹¹ Sin embargo, vale consignar que la opción de Netz no bloquea sustantivamente la tesis principal de este artículo, aunque obligaría a efectuar algunas modificaciones.

¹² Asimismo, Netz agrega VIII.6 y una referencia a tal uso en Arquímedes; véase Netz 1999, p. 245, n. 14.

Netz defiende la vigencia normativa del expediente inferencial:

Pero mientras que nosotros podemos estar impresionados por el nuevo fundamento lógico que está siendo cubierto por este movimiento, debería advertirse que nada en la práctica de Euclides apunta a que él esté muy preocupado con esta forma de argumentación. Su calma es explicable. Hay un número infinito de puntos en la misma sección del círculo en el que está H, pero no hay problema en imaginar la prueba para todos esos casos: es decir, debe ser la misma prueba —la misma secuencia de palabras— no importa qué punto tome usted. (Netz 1999, p. 245)

Y agrega que se puede obtener el resultado (para las tres secciones restantes del círculo) con variaciones menores del procedimiento expuesto y que los otros casos son obvios: H fuera del círculo, en su circunferencia, en la línea dada o en el diámetro.

Si revisamos los ejemplos anteriores, surge en forma nítida un *patrón inferencial* compartido. Así, por ejemplo, si examinamos la demostración (más en específico: la *apódeixis*) de I.14, encontramos ejemplificado ese patrón. Veamos. El teorema I.14 establece que:

Si dos rectas forman con una recta cualquiera y en un punto de ella ángulos adyacentes iguales a dos rectos y no están en el mismo lado (de ella), ambas rectas estarán en línea recta.

La figura correspondiente es:

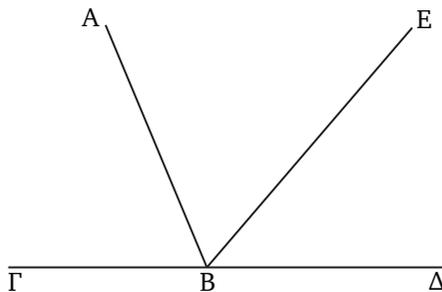


FIGURA 5

La demostración es la siguiente. Supongamos que BA no está en línea recta con BE . Entonces hay una recta, digamos, BE que sí lo está, es decir: BE está en línea recta con BE . Por hipótesis, $AB\Gamma$ y $AB\Delta$ son iguales a dos rectos. Pero como AB ha sido trazada sobre ΓBE , $AB\Gamma$ y ABE son también iguales a dos rectos (por I.13). Dicho de manera breve, qui-

temos $AB\Gamma$ de ambos y tenemos que ABE es igual a $AB\Delta$, “el menor al mayor”, lo cual es absurdo. En consecuencia, BE no está en línea recta con $B\Gamma$. Luego leemos en Euclides:

Y de modo semejante demostraríamos esto de cualquiera otra recta que no sea la recta $B\Delta$.

La iteración infinita de este proceso (con las variantes pertinentes) muestra que suponer que cualquier recta distinta de $B\Delta$ está en línea recta con $B\Gamma$ lleva a un absurdo. Así, la hipótesis de que $B\Delta$ no está en línea recta con $B\Gamma$ lleva a un absurdo. Por lo tanto, $B\Delta$ está en línea recta con $B\Gamma$. Luego, como es habitual, sigue la conclusión (*sympérasma*):

Por consiguiente, si dos rectas forman con una recta cualquiera y en un punto de ella ángulos adyacentes iguales a dos rectos y no están en el mismo lado (de ella), ambas rectas estarán en línea recta.

Concentremos nuestra atención nuevamente en la demostración *stricto sensu*:

- 1) Se supone que $B\Delta$ no está en línea recta con $B\Gamma$.
- 2) Se supone que BE está en línea recta con $B\Gamma$;
- 3) se llega a la conclusión de que ABE es igual a $AB\Delta$, el menor al mayor, *i.e.*, se llega a un absurdo;
- 4) luego, BE no está en línea recta con $B\Gamma$.
- 5) Se itera la demostración caracterizada por 2–4 (y las variaciones oportunas) con el fin de probar que, para cada punto distinto de Δ , si se supone que la recta correspondiente está en línea recta con $B\Gamma$, se llega a un absurdo;
- 6) luego, ninguna recta distinta de $B\Delta$ está en línea recta con $B\Gamma$.
- 7) Por lo tanto, $B\Delta$ está en línea recta con $B\Gamma$.

Este patrón común lo comparten todos los casos identificados antes.

En suma, resulta razonable entender ese patrón como esquema de una argumentación general de *reductio ad absurdum* y una iteración infinita de demostraciones por el absurdo “anidada” en la estructura general; esta iteración es imprescindible para el éxito de la *reductio*: sin aquella, ésta se desploma. Tales demostraciones son además esencial-

mente heterogéneas: se acentúa ese rasgo si resaltamos que (en cada una de ellas) la obtención del absurdo supone un uso decisivo (aunque implícito) de NC5 para habilitar el pasaje desde la relación parte-todo correspondiente a la relación de desigualdad respectiva.¹³

Pueden existir, naturalmente, muchas formas de describir el patrón mencionado, pero basta una caracterización estilizada y austera como la que se acaba de sugerir para fijar la idea principal: *sin la comunicación de la iteración infinita, no hay demostración*.¹⁴ Cada iteración tiene (aproximadamente) la “forma” delineada en 2–4; 5 expresa la condición de repetibilidad infinita del proceso (con eventuales variantes menores o complementos). El próximo apartado procura razonar con cierto detalle las consecuencias de esta situación para la comprensión de la expresión polimodal.

5

Antes de abordar las consecuencias de aceptar la vigencia del patrón inferencial como algo capaz de caracterizar la clase especial de demostraciones referidas en el apartado anterior, es necesario reconocer un problema serio: la interpretación de Netz dista de ser obvia. En palabras de Heath:

Simson observó que la demostración de III.1 no puede sino ser por *reductio ad absurdum*. Al comienzo del libro III, no tenemos nada más para basar la prueba que sobre la definición de círculo, y, a los efectos de usarla, no nos queda sino suponer que algún punto es el centro. Sin embargo, no podemos suponer que el punto que encuentra la construcción es el centro, porque eso es lo que hay que aprobar. Por lo tanto, no nos queda nada más que suponer que algún otro punto es el centro y luego demostrar que, sea cual sea el otro punto que se tome, resulta un absurdo; de donde podemos inferir que el punto encontrado es el centro. (Euclides 1908b, p. 8)

Este pasaje capta con absoluta claridad una idea fundamental: la *función* del resultado obtenido. Dicho de forma explícita: la contribución o aporte de esta estrategia argumental en esta prueba (y en las diversas pruebas estudiadas) asegura la *unicidad* del objeto geométrico en cues-

¹³ Sobre esta interpretación del papel de NC5 puede leerse una formulación precisa, rigurosa y general en De Risi 2020.

¹⁴ Por supuesto, dada la peculiaridad estructural en cuestión, varios aspectos de estas demostraciones convocan a la reflexión; he pretendido aislar apenas una suerte de presión estructural común presente en todas ellas ya que el núcleo de este trabajo se sitúa en el análisis de un fenómeno expresivo específico.

tión. El aspecto que no resulta plenamente iluminado es el detalle del procedimiento que permite obtener ese resultado. Así pues, ¿cuál es?

En la cita precedente no parece haber referencia alguna a un proceso de iteración (actual o potencial) de procedimientos demostrativos (aunque tampoco se excluye en forma inequívoca); el comentario de Heath sobre esta demostración encaja perfectamente con una prueba por casos (quizá suponga ocho casos, quizá menos); luego, aunque estaríamos ante un entramado argumentativo algo más barroco, esencialmente la articulación entre B_1 y B_2 resultaría ser la misma que en las pruebas discutidas en el apartado 1, a saber, que es siempre posible explicitar la estructura descrita por B_2 a través del recurso al estilo expresivo de B_1 .

Sin pretender tomar una decisión de manera definitiva sobre este dilema interpretativo, esbozaré dos razonamientos que apoyan la perspectiva de Netz. En primer lugar, se evidencia una convergencia sólida (en las pruebas de la clase en cuestión) en una formulación cuantificacional peculiar, esto es, en una suerte de normalización o uniformización de la apelación a la generalidad.¹⁵ Luego, desde el punto de vista expresivo, la agrupación en una clase de tales pruebas parece plenamente justificada. En segundo lugar, no parece condecir con el estilo euclidiano que el espacio lógico (¡y justo cuando resulta tan esquivo!) se omita sistemáticamente, incluida la distinción entre las pruebas que habría que ofrecer y las que nos podemos ahorrar por su naturaleza obvia. Podría incluso concederse que Euclides no se preocupara por estas últimas, es decir, aquellas que entendiéndose triviales, pero sí resultaría muy llamativo que no refiriese a las omitidas y semejantes a la ofrecida previamente —si se tratara, à la Heath, de una prueba por casos—, tal como lo hace en forma habitual. La reconstrucción de Netz ofrece una alternativa que explica, por una parte, la coincidencia expresiva o estilística y, por otra, no desmiente una práctica de explicitación razonable (en términos del propósito del agente, de la comprensión del receptor y, especialmente, ¡de la presión estructural!) del espacio lógico.

La lectora y el lector sensibles a la lógica podrían manifestar aún otra perplejidad (o, quizá, una objeción): ¿es posible incorporar a la misma categoría la demostración asociada a la solución de un *problema* (III.1) y la demostración de un *teorema* (I.14)? La respuesta es afirmativa. Más aún: las razones que la fundamentan revelan aspectos de gran interés. Antes de entrar en la cuestión, tal vez convenga advertir que,

¹⁵Incluso ocurre así en la traducción de Heath que, por ejemplo, parece más afín a una interpretación “por casos”.

de estos casos *sui generis* bajo consideración, sólo uno es un problema (III.1) y todos los otros son teoremas (I.14, I.39, I.40, III.18, III.19). Como seguramente se recordará, la distinción entre los teoremas y los problemas se ha propuesto con el objetivo de clasificar las proposiciones que demuestra Euclides. La referencia ineludible aquí es Proclo 1970 (pp. 77–81). No discutiré la cuestión en detalle, pero, dicho en forma tosca, los problemas se proponen construir un objeto geométrico y los teoremas establecen propiedades o relaciones entre objetos geométricos ya dados. Ahora bien, Proclo señala en forma muy pertinente para nuestro asunto que “la demostración también ocurre en los problemas” (Proclo 1970, p. 81) y agrega:

[U]nas veces la demostración se usa *en aras de la construcción*, es decir, la empleamos para probar que lo propuesto ha sido hecho, mientras que, en otras ocasiones, merece atención por sí misma porque es capaz de exponer *la naturaleza del objeto investigado*. (Proclo 1970, p. 81; las cursivas son mías.)

El autor se refiere aquí al papel de la demostración en sentido estricto o *apódeixis* en los contextos de, respectivamente, un problema y un teorema. Como en el análisis de la polimodalidad nos concentramos exclusivamente en la demostración *stricto sensu*, el propósito de si se la usa “en aras de la construcción” o para “exponer la naturaleza del objeto investigado” no resulta decisivo. Estas consideraciones resultan valiosas porque acentúan un rasgo distintivo del concepto de polimodalidad: aunque, como se adelantó en las primeras páginas, se predica de la demostración como totalidad, presupone una selección de la unidad de análisis mucho más estricta: se concentra en “bloques” o “tramos” de la expresión demostrativa. Es, dicho en un sentido metafórico, una propiedad que se elucida escudriñando en “partes” o “porciones” del desarrollo expresivo de la prueba. En el caso particular de la prueba euclidiana (aprovechando la tradicional división, debida a Proclo, en diversos “momentos” o “etapas”) tal propiedad (como se señaló en su momento) retrata la dinámica expresiva especial (al abarcar, esencialmente, dos bloques) que sucede en *uno de esos momentos o etapas*, a saber, la *apódeixis* o demostración —en sentido estricto—. ¹⁶ Es esta concentración o encapsulamiento de la polimodalidad la que hace posible el agrupamiento en una clase de las pruebas referidas, al margen de si la *apódeixis* en cuestión se encuentra en la justificación de un teorema o de un problema.

¹⁶Véase Proclo 1970, p. 203 y ss.

Ahora bien, una vez que aceptamos justificadamente la interpretación desarrollada en 4 y la posibilidad de reunir en una sola categoría tales demostraciones (más allá del tipo de proposición que justifican), la consecuencia inmediata de la identificación de aquel patrón argumental es decisiva para nuestro problema: en las pruebas euclidianas que integran esa clase se constata *la irreductibilidad de B_2 a B_1* . Dicho de otra forma, no parece posible que podamos sostener (con los recursos euclidianos) que, en las pruebas de este tipo, exista la alternativa de “parafrasear” o “traducir” B_2 a B_1 . Más específicamente, no puede haber una “contrapartida” que se exprese en el estilo B_1 y que capte el proceso descrito en B_2 . La razón es obvia: ese proceso es infinito. Aunque cada tramo (considerado en forma individual) del tipo 2–4 se exprese en el estilo B_1 , la totalidad de esos tramos (como lo exige la estructura de la demostración) no puede incorporarse. La aplicación de la condición 5 no se deja captar por el estilo B_1 . Desde luego, este rasgo contrasta con las demostraciones del tipo que examiné en los apartados 1 y 2. Es fácil imaginar cómo, por ejemplo, mediante la figura 3 y con el desarrollo textual correspondiente obtendríamos una prueba de I.16 que “tradujese” B_2 al estilo de B_1 . Este “escenario permisivo” o de “indeterminación relativa” de la expresión por la estructura no es el que quedó delineado en cada uno de los ejemplos de la clase que se introdujo en el apartado 4.

Tomemos, por ejemplo, III.1. Deberíamos en este caso poder exponer todas y cada una de las instancias (infinitas) de la secuencia 2–4 correspondiente, digamos para un punto H' , H'' ,... Esto, obviamente, es imposible. Podríamos quizá resumir la situación así: las demostraciones con estructura finita permiten la “paráfrasis” en el sentido indicado, pero no la admiten demostraciones con una estructura infinita (*i.e.*, cuya explicitación supondría una serie infinita de pasos).¹⁷

Esta relación novedosa entre B_1 y B_2 revela una articulación original entre la expresión y la estructura. En los casos de los apartados 1 y 2 la expresión de la demostración podía escogerse libremente, y en tal sentido el agente podía optar por una formulación polimodal o unimodal. Para retomar el ejemplo de I.16, en ese caso podemos optar por una comunicación polimodal o por una unimodal (estilo B_1), pero no posee-

¹⁷ Chateaubriand ha denunciado a partir de un ejemplo muy básico de estructura infinita y expresión finita la ausencia de justificación de la tradicional exigencia de finitud para las pruebas; véase Chateaubriand 2005, p. 283 y ss.

mos la misma libertad expresiva o estilística en el caso de III.1. En los casos como III.1, la expresión es *determinada* por la estructura.

Aunque la estructura influye siempre en la expresión, merece destacarse que estamos aquí ante un contraste entre dos grados netamente diferenciables de incidencia. Dado este panorama, parece oportuno revisar nuestras conjeturas respecto a las posibles motivaciones subyacentes en la elección de los formatos expresivos. La conjetura estética/pedagógica parece dar cuenta de demostraciones polimodales como las que discutimos en los apartados 1 y 2, pero no parece adecuado proponerla (al menos como dominante o principal) en el caso de los ejemplos del apartado 4 debido a la diferencia que acabo de recalcar.

Deberíamos entonces sumar a la motivación estético/pedagógica aquella que de manera clara anima la aplicación de tales pruebas; parece razonable, dado su origen estructural, denominarla “lógica” (en un sentido lato).

El siguiente cuadro ilustra las consideraciones previas acerca del contraste entre las dos variantes o estilos polimodales (A y B, correspondientes a los ejemplos de, respectivamente, los apartados 1–2 y 4):

	Estilo A	Estilo B
expresión polimodal	Sí	Sí
traducción posible B_2-B_1	Sí	No
determinación por la estructura del formato de la expresión	No	Sí
motivación	estética/pedagógica	lógica

Conviene ahora sintetizar y contextualizar algunas observaciones previas. La introducción de un nivel meta-demostrativo (a través del recurso a la exposición polimodal) supone efectos comunes y específicos según nos encontremos ante los casos A o B. En cualquiera de las dos alternativas supone una revisión o relectura de B_1 a partir de B_2 . Quizá podríamos decir que, primero, decodificamos B_1 como prueba sin más y, después, por efecto de B_2 , como *type*, modelo o paradigma demostrativo. Un efecto particular, cuando tomamos la alternativa B, es el surgimiento novedoso de una diferenciación en términos de poderío expresivo: B_2 “dice más” (en cierto sentido) que B_1 . Es obvio que no se trata exclusivamente del estatus meta-demostrativo de B_2 , sino del tipo

particular de operación que procura describir. Dicho de otra forma: si entendemos B_1 desde el nivel del lenguaje objeto, la naturaleza meta de B_2 es condición necesaria, pero no suficiente, de la superioridad expresiva y, en consecuencia, de su irreductibilidad.

Quizá sea igualmente importante resaltar que (en otro sentido) B_1 “dice más” que B_2 . Como ya se destacó, B_1 ofrece información más detallada, más fina del proceso inferencial; B_1 es absolutamente independiente (desde el punto de vista expresivo) de B_2 , pero lo inverso no vale: B_2 se apoya en forma sustantiva en B_1 . Esta relación (característica del estilo polimodal) puede entenderse de manera plena en términos relativos y no existe ninguna necesidad (desde el punto de vista del análisis desarrollado) de descontextualizarla.

Por último, Netz no acentúa en detalle estos diversos aspectos, pero sin duda los concebiría como parte del apoyo indirecto que ofrece la expresión polimodal en su respuesta al desafío de la peculiar generalidad de la demostración euclídea.¹⁸

7

Varios autores han subrayado, de forma más o menos directa, la vigencia de la distinción entre la estructura y la expresión (o variantes de este contraste). Así, por ejemplo, Oswaldo Chateaubriand escribe:

O se dice que las secuencias lingüísticas utilizadas en la comunicación de las demostraciones son las demostraciones, o se dice que *describen* demostraciones, o *indican* demostraciones, o *comunican* demostraciones. (Chateaubriand 2005, p. 284)

Por su parte, Marcus Giaquinto expresa lo siguiente:

Debemos distinguir entre una *demostración* y una *presentación de una demostración*. (Giaquinto 2008, p. 24; las cursivas son mías.)

Ambos autores proponen una distinción entre la demostración y su expresión, comunicación, descripción o presentación —aunque no deseo sostener que estos filósofos compartan el enfoque acerca del contraste

¹⁸El problema de cómo ciertas demostraciones que, en apariencia, se basan en figuras particulares pueden respaldar la generalidad de las proposiciones de los *Elementos* es un tema clásico. Además de la respuesta tradicional (expuesta de manera elegante, por ejemplo, en Russell 1956), encontramos en la bibliografía contemporánea algunas alternativas valiosas. Por ejemplo, Manders 2008; Netz 1999; Macbeth 2010 y Lassalle Casanave 2013.

aludido y, en particular, el modo de entender lo que denominé “estructura”—. Sin duda, es éste precisamente el componente más crítico del binomio.

Ahora bien, he recurrido aquí a un uso metodológicamente robusto y ontológicamente austero de la *estructura demostrativa*. Esta opción ha desempeñado un papel esencial en la caracterización y análisis de la expresión polimodal, y ha sugerido además una suerte de tríada de campos gravitacionales que es preciso atender a la hora de elucidar (en términos filosóficos) la expresión de la demostración matemática: agente, destinatario, estructura. Para ello no fue necesario otorgarle ningún estatus especial al plano estructural ni se lo ha sustraído en forma absoluta de las dinámicas de la comunicación matemática. Aquello que cuenta como estructura de una demostración reúne las presiones lógicas (en sentido lato) y se expresa o representa en formas variadas. No se establecieron para la estructura ni niveles máximos ni niveles mínimos generales de especificación inferencial; luego, no hay necesidad de adoptar ningún lenguaje ideal, último, final, más allá de cuyas capacidades elucidatorias o analíticas (desde un punto de vista lógico) no se pueda progresar.

Chateaubriand ofrece una sugerencia interesante que tal vez nos permita, al reformular el contraste entre las modalidades expresivas que denominé aquí B_1 y B_2 , entender mejor la flexibilidad de mi concepción. Este filósofo habla de “comunicación literal de una demostración” y “descripción de una demostración”.¹⁹ Quizá podríamos decir que la tarea que realiza B_1 es o se aproxima a la *comunicación literal* y la labor de B_2 es una *descripción* de la demostración. Por las observaciones anteriores, estas denominaciones no debieran adoptarse en un sentido absoluto. Desde mi perspectiva, no hay algo así como *la* comunicación literal de una prueba sin más; toda comunicación literal lo es *respecto de un contexto determinado*. Y lo mismo cabría decir de la descripción. En este sentido relativizado, las denominaciones propuestas por Chateaubriand resultan satisfactorias. Esta contextualización y esta negación de un lenguaje “último” no suponen, desde luego, compromisos con ninguna clase de inefabilidad. Tampoco se supone ningún compromiso ontológico oneroso respecto a la estructura. En síntesis, estas modestas exploraciones sobre la demostración euclidiana permiten ilustrar un uso filosófico razonable de la distinción metodológica entre la expresión y la estructura.

¹⁹Véase Chateaubriand 2005, p. 284.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chateaubriand, Oswaldo, 1999, “Proof And Logical Deduction”, en Edward Hermann Haeusler y Luiz Carlos Pereira (comps.), *PRATICA: Proofs, Types and Categories*, pp. 79–98, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- Chateaubriand, Oswaldo, 2005, *Logical Forms. Part II – Logic, Language, and Knowledge*, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Campinas.
- De Risi, Vincenzo, 2020, “Euclid’s Common Notions and the Theory of Equivalence”, *Foundations of Science*, vol. 26, no. 2, pp. 301–324. <<https://doi.org/10.1007/s10699-020-09694-w>>
- Emmer, Michele (comp.), 2005, *The Visual Mind II*, MIT Press, Cambridge.
- Euclides, 1908a, *The Thirteen Books of the Elements*, trad. y comentario de Thomas L. Heath, vol. 1, Dover, Nueva York.
- Euclides, 1908b, *The Thirteen Books of the Elements*, trad. y comentario de Thomas L. Heath, vol. 2, Dover, Nueva York.
- Euclides, 2000, *Elementos (Libros I–IV)*, trad. M.L. Puertas Castaños, introd. Luis Vega Reñón, Gredos, Madrid.
- Giaquinto, Marcus, 2008, “Visualizing in Mathematics”, en Paolo Mancosu 2008, pp. 22–42.
- Hitchcock, David, 2014, “Andrew Aberdein and Ian J. Dove (eds.): The Argument of Mathematics (Logic, Epistemology and the Unity of Science, vol. 30)”, *Argumentation*, vol. 28, no. 2, pp. 245–258. <<https://doi.org/10.1007/s10503-014-9314-6>>
- Inglis, Matthew y Andrew Aberdein, 2015, “Beauty Is Not Simplicity: An Analysis of Mathematicians’ Proof Appraisals”, *Philosophia Mathematica*, vol. 23, no. 1, pp. 87–109. <<https://doi.org/10.1093/phimat/nku014>>
- Lassalle Casanave, Abel, 2008, “Entre la retórica y la dialéctica”, *Manuscrito*, vol. 31, no. 1, pp. 11–18.
- Lassalle Casanave, Abel, 2013, “Diagramas en pruebas geométricas por *reductio ad absurdum*”, en Oscar Esquisabel y Frank Sautter (comps.), *Conocimiento simbólico y conocimiento gráfico. Historia y teoría*, pp. 21–28, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, La Plata.
- Levi, Beppo, 2006, *Leyendo a Euclides*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Macbeth, Danielle, 2010, “Diagrammatic Reasoning in Euclid’s Elements”, en Bart Van Kerkhove, Jonas De Vuyst y Jean Paul Van Bendegem (comps.), *Philosophical Perspectives on Mathematical Practice*, Texts in Philosophy, vol. 12, College Publications, Londres.
- Mancosu, Paolo (comp.), 2008, *The Philosophy of Mathematical Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Manders, Kenneth, 2008, “The Euclidian Diagram (1995)”, en Mancosu 2008, pp. 80–133.
- McAllister, James William, 2005, “Mathematical Beauty and the Evolution of the Standards of Mathematical Proof”, en Emmer 2005, pp. 15–34.

- Netz, Reviel, 1999, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Proclo, 1970, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, trad., introd. y notas de G.R. Morrow, Princeton University Press, Princeton.
- Rota, Gian-Carlo, 2015, "The Phenomenology of Mathematical Beauty", en *Emer* 2005, pp. 3–14.
- Russell, Bertrand, 1956, "Mathematical Logic Based on the Theory of Types", en R.C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*, pp. 57–102, Routledge, Londres y Nueva York.
- Seoane, José, 2021, "Heterogeneidad euclidiana", *O que nos faz pensar*, vol. 29, no. 49, pp. 78–99. <<https://doi.org/10.32334/oqnpf.2021n49a797>>
- Vega Reñón, Luis, 2000, "Introducción general", en *Euclides 2000*, pp. 7–184.

Recibido el 12 de septiembre de 2021; revisado el 2 de mayo de 2022; aceptado el 27 de agosto de 2022.

El problema mente-cuerpo en las *Fuerzas vivas* de Kant y en su ambiente intelectual: un enfoque desde la historia intelectual*

[The Mind-Body Problem in Kant's *Living Forces* and in its Intellectual Environment: An Approach from Intellectual History]

PAULO SERGIO MENDOZA GURROLA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
psmendoz@gmail.com

Resumen: Esta contribución examina la solución al problema mente-cuerpo que Kant formula en el marco de su primera explicación causal. Se analiza tanto el planteamiento metafísico como la solución interaccionista de Kant a este problema en su obra sobre las “fuerzas vivas” y, mediante orientaciones metodológicas de la historia intelectual, se contrastan con los planteamientos y soluciones de dos pensadores que influyeron en la formación del pensamiento kantiano: Marquardt y Knutzen, exponentes de algunas de las principales doctrinas causales de la época como la de la armonía preestablecida y el influjo físico. En un sentido, la solución kantiana se plantea como una vía intermedia entre estas dos doctrinas y, en otro, como una postura crítica frente a ambas.

Palabras clave: Kant precrítico; causalidad; occasionalismo; influjo físico; armonía preestablecida

Abstract: This contribution examines the solution to the mind-body problem which Kant formulates within the framework of his first causal account. It analyzes Kant's metaphysical approach and his interactionist solution to this problem in his work on “living forces” and, by using methodological orientations of intellectual history, it contrasts them with the approaches and solutions of other thinkers who influenced the formation of Kantian thought, namely Marquardt and Knutzen, exponents of some of the main casual doctrines of their time, such as pre-established harmony and physical influx. The Kantian solution is proposed, in one sense, as a middle way between these two doctrines and, in another sense, as a critical stance against both of them.

Keywords: precritical Kant; causality; occasionalism; physical influx; preestablished harmony

*Esta investigación fue realizada con el apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, siendo becario del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de esta misma Universidad bajo la asesoría del Dr. Bernardo Berruecos Frank, a quien dirijo mi más profundo agradecimiento.

Introducción

La investigación sobre Kant (*Kantforschung*), que comprende estudios históricos y biográficos, se ha fortalecido recientemente en gran medida gracias a los múltiples desarrollos metodológicos de la historia intelectual —formada por los enfoques teóricos de la historia de los problemas, la historia de los conceptos y la historia de las ideas (*Problem-, Begriffs-, und Ideengeschichte*)— y, particularmente, de la historia de las fuentes (*Quellengeschichte*).¹ A pesar de los admirables trabajos que se ubican en esta última perspectiva, aún son muy pocos los que se han enfocado en los ambientes intelectuales en los cuales Kant inició su formación universitaria.² En esta línea, este trabajo busca contribuir al análisis y comprensión tanto del planteamiento del problema mente-cuerpo como de las estrategias de Kant para su solución en su obra en torno a las “fuerzas vivas”³ con referencia al ambiente intelectual

¹Hinske identifica con precisión las fuentes a las cuales pueden recurrir los estudiosos de Kant: [1] las propias afirmaciones de Kant, [2] su correspondencia, manuscritos póstumos y anotaciones de sus cursos, [3] las referencias a Kant emitidas por otros autores, [4] el pensamiento de sus profesores, [5] los manuales empleados por Kant para sus lecciones y [6] los diferentes ambientes intelectuales en los que se desarrolló el pensamiento kantiano (Hinske 2006, pp. 114–117).

²Son dignos de mención Arana Cañedo-Argüelles 1982; Kuehn 2001a; Kuehn 2001b; Schönfeld 2000; Sgarbi 2010; Tonelli 1959 y Watkins 2005.

³Los *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen)* [de aquí en adelante: “Fuerzas vivas”], de 1747–1749, es la primera publicación de Kant. Esta obra trata sobre la controversia de las “fuerzas vivas”, cuyo origen se remonta a una discusión entre Leibniz y Abbé François de Catelan entre 1686 y 1687, que dio lugar a un debate que dividiría a geómetras y mecánicos en dos grandes partidos: el de los cartesianos, quienes sostenían que la fuerza que causaba el movimiento de los cuerpos se medía a partir del producto de la masa por la velocidad ($F=mv$), y el partido de los leibnizianos o “de las fuerzas vivas”, quienes sostenían que la correcta medición de la fuerza que originaba el movimiento de los cuerpos se obtenía a partir del producto de la masa por el cuadrado de la velocidad ($F=mv^2$). Esta controversia se prolongaría por seis décadas hasta los trabajos de Jean le Rond d’Alembert y de Leonhard Paul Euler, de los que desafortunadamente Kant parece carecer de toda noticia al momento de la publicación de su propio trabajo en 1747–1749. Arana Cañedo-Argüelles 1988b (pp. 225–293) ofrece un estudio muy detallado de esta controversia y Schönfeld 2000 (pp. 20–35) presenta un estudio más reciente sobre su significado histórico

que la rodeó hacia el final de la formación universitaria de Kant. Para la consecución de este propósito se presentan de modo esquemático, en primer lugar, tanto la formulación de Descartes del problema mente-cuerpo como las principales perspectivas que intentaron solucionarlo a lo largo de la primera Modernidad. En segundo lugar, se exponen las principales posturas ante este problema que surgieron en el ambiente intelectual que envolvió la formación universitaria del joven Kant en la *Albertus-Universität Königsberg* y los motivos por los cuales Kant aborda el problema mente-cuerpo en sus *Fuerzas vivas*. En tercer lugar, se examina la estrategia inicial o el “camino de ida” de la solución de Kant al problema mente-cuerpo. En cuarto lugar, se analiza la parte final o el “camino de vuelta” de la solución kantiana. Por último, se ofrecen algunas consideraciones finales en las que se resumen los principales rasgos teóricos de la solución de Kant al problema mente-cuerpo, los cuales, en contradicción con la idea tradicional que hace ver al primer Kant como un dogmático wolffiano, dejan entrever el esfuerzo del joven filósofo por desarrollar un camino que resulte una vía intermedia entre las concepciones causales predominantes de su tiempo y que a la vez sea crítica de ambas.

1. *El horizonte cartesiano del moderno problema mente-cuerpo*

El problema mente-cuerpo puede plantearse primero a partir de la esfera de la experiencia ordinaria: puesto que, además de ciertas propiedades que atribuimos a los objetos físicos —como la figura, el tamaño, el color, el peso, el movimiento, etc.—, los seres humanos experimentamos en algunas de nuestras acciones otro tipo de propiedades que no solemos atribuir a los objetos físicos —como sensaciones, creencias, deseos, estados conscientes o emocionales, etc.—, parece que el ser humano está constituido por dos tipos de componentes o por dos conjuntos de propiedades diferentes entre sí que conforman lo que llamamos “lo mental” y “lo corporal”. Ulteriormente, este mismo problema puede formularse, de manera más técnica, en términos ontológicos: ¿qué es lo mental y qué es lo corporal? ¿Lo mental puede estar incluido en, o reducirse a, lo corporal o al revés? O, más bien, ¿se trata de dos entidades

y filosófico. — Me apoyaré en la traducción castellana de Arana Cañedo-Argüelles (véase la bibliografía). Para la citación de esta obra, indicaré en primer lugar el párrafo y la página de la traducción castellana y, en segundo lugar, después de una línea diagonal, localizaré cada pasaje en la edición académica empleando la convención “GSK, AA 01” seguida de la página y de las líneas con números arábigos separados por un punto.

o conjunto de propiedades completamente distintas e irreductibles entre sí? A estas formulaciones ontológicas del problema mente-cuerpo se han dado respuestas que, a cuenta y riesgo de generalizar, pueden clasificarse en tres amplias perspectivas: el *materialismo*, que sostiene que sólo hay un ámbito corporal y que lo que llamamos “mental” no es en realidad sino corporal —o una forma de lo corporal—; el *idealismo*, que sostiene que únicamente existe lo mental y lo supuestamente corporal no es sino un producto de lo mental —una percepción, por ejemplo—; y el *dualismo*, que sostiene que tanto lo mental como lo corporal existen realmente como ámbitos distintos e irreductibles entre sí.⁴

En lo que concierne a este problema, Descartes se sitúa en el marco de la segunda perspectiva. A partir de un dualismo de las sustancias que sostiene la heterogeneidad radical de las sustancias materiales cuya característica esencial es la extensión espacial —*res extensa*— y de las inmateriales cuya propiedad esencial es la actividad pensante —*res cogitans*—, Descartes plantea el llamado problema de la “comunicabilidad de las sustancias”: ¿cómo dos cosas esencialmente diferentes, como la extensión y el pensamiento, pueden influirse y afectarse mutuamente o producir entre sí cambios o modificaciones? Y, desde este planteamiento, el problema mente-cuerpo adquiere un tono nuevo que acentúa su aspecto causal: ¿lo mental puede influir o producir ciertos cambios o modificaciones en lo corporal o al revés?; y, si es así, ¿cómo se da este influjo o determinación causal? Éste es uno de los principales problemas que atraviesa a toda la primera Modernidad. Los sucesores de Descartes intentaron resolver el problema de la comunicabilidad de las sustancias con tres estrategias diferentes: el ocasionalismo, el influjo físico y la armonía preestablecida.

Malebranche y Geulincx, los principales exponentes del ocasionalismo, negaron la potencia causal a las sustancias creadas con el fin de reservar esta potencia exclusivamente a la sustancia divina. Pueden identificarse dos razones principales en favor de esta idea, una de índole teológica y otra cosmológica: la primera razón parte del supuesto de que toda acción causal es, en cierto sentido, una acción creadora —en efecto, causar algo significa hacer que comience a existir algo que pre-

⁴Se podría objetar que esta clasificación deja fuera o no recoge con la debida precisión algunas respuestas relevantes al problema mente-cuerpo, particularmente algunas que han sido formuladas en la filosofía de la mente contemporánea. Aunque esto es verdad, esta clasificación general no deja de ser útil al menos inicialmente para ubicar las principales respuestas que se han ofrecido al problema desde la Antigüedad hasta la primera Modernidad, y esto es suficiente para los propósitos de este trabajo.

viamente no existía—, y este tipo de acciones constituyen un atributo exclusivamente divino; la segunda razón, de índole cosmológica, busca ser consecuente con el principio cartesiano de la conservación de la cantidad del movimiento: si se afirma que las sustancias creadas, particularmente las sustancias corpóreas, tienen potencia causal y, por medio de ella, pueden producir movimiento, esta producción alteraría la cantidad de movimiento que hay en el universo y, en consecuencia, implicaría la falsedad del principio de la conservación de la cantidad del movimiento. Pero si se niega la potencia causal a las sustancias creadas, ¿cómo se explican todas las experiencias que nos remiten al cambio, a la producción de nuevos movimientos y al influjo y afectación que parece ocurrir entre unas cosas y otras? Según esta postura, Dios es quien actúa en forma directa en el mundo en lugar de las sustancias creadas, las cuales sólo lo hacen aparentemente al ser meras ocasiones para el despliegue de la única potencia causal divina. Podríamos formular esta posición del siguiente modo:

[O] Cualquier cambio en la sustancia *C* que corresponda a un cambio en la sustancia *B* se produce directamente, junto con el cambio en *B*, por la acción de la sustancia divina *A*; *A* es la única causa, el cambio en *B* es tanto un efecto de *A* como la ocasión para que *A* cause el cambio en *C*, y el cambio en *C* es un efecto directo y final de *A*.

De manera opuesta a [O], la doctrina del influjo físico, de raigambre aristotélica y ampliamente aceptada entre pensadores y científicos holandeses e ingleses simpatizantes del mecanicismo y de la filosofía de la naturaleza cartesiana —e incluso asociada con Locke (Kuehn 2001a, p. 15)—,⁵ establece que las sustancias materiales cuentan con una potencia causal capaz de producir cambios o influir realmente en otras sustancias. A partir sobre todo de principios empiristas y mecanicistas, el influjo físico considera que los cuerpos actúan real y eficazmente entre sí, afectándose unos a otros, como resulta evidente por la percepción

⁵En términos estrictos, el influjo físico no es una explicación que forme parte de un sistema filosófico, como son los casos del ocasionalismo o, como se verá, de la armonía preestablecida. Strickland está de acuerdo con O'Neill en que la doctrina del influjo físico es más una construcción artificial propia de Leibniz, formulada a partir de un complejo de varios modelos neoplatónicos, escolásticos y corpusculares, que una posición particular que pueda atribuirse a algún pensador; en este sentido, la mayoría de los oponentes modernos al influjo físico siguen la caracterización esbozada por Leibniz (Strickland 2018 p. 666, n. 2).

de los cambios en las direcciones o en las velocidades de sus movimientos. Debido a que la principal prueba de esta doctrina se basaba en el contacto físico, el problema principal al que debió enfrentarse fue el de explicar la acción a distancia —por ejemplo, el magnetismo—. Esta postura puede enunciarse así:

[If] Cualquier cambio en la sustancia *B* que corresponda a una acción de la sustancia *A* está suficiente e inmediatamente fundado en la acción de *A*; la acción de *A* es la causa y el cambio en *B* es el efecto de la acción de *A*.

Por último, en su doctrina sobre la armonía universal o preestablecida, Leibniz atribuye a la causalidad divina una supremacía incomparable al sostener que, desde el momento de su acción creadora, ha preestablecido el orden del universo entero y, mediante una serie programada de cambios, lo ha inscrito en el interior de todas y cada una de las sustancias o mónadas que lo conforman: todos los cambios y determinaciones inherentes en cada una de las mónadas surgen a partir de una espontaneidad puramente intrínseca, desde su propio principio interno ya pre-dispuesto por la preformación creadora de Dios, que se desarrollará en un momento preciso, sin intervención externa alguna y en perfecta sincronía con las series de cambios y determinaciones de las otras mónadas, conformando una perfecta y sincrónica coordinación armónica que no surge de su mutua influencia, sino de la misma preformación divina originaria. “Dada esta naturaleza autocontenida pero, no obstante, que todo lo abarca de la sustancia, la noción de acción transeúnte externa o influencia real es no sólo ininteligible en el estricto sentido metafísico; es también filosóficamente superflua” (Edwards 2000, p. 64). Podemos enunciar esta posición del siguiente modo:

[Ap] Cualquier cambio en la sustancia *C* que corresponda a un cambio en la sustancia *B* se funda en el orden armónico que la sustancia divina *A* ha preestablecido al inscribir series programadas de cambios tanto en el interior de *B* como en el de *C*; estas series son sincrónicas entre sí y no se influyen ni se afectan mutuamente; la acción preformadora de *A* es la única causa y las series de cambios que ocurren en perfecta armonía y sin mutua afectación en *B* y en *C* son efectos de la acción preformadora de *A*.

2. El problema mente-cuerpo en el entorno intelectual y en la primera obra del joven Kant

Durante el tiempo en el que Kant fue estudiante (1740–1746), la Facultad de Filosofía de la *Albertus-Universität Königsberg* se caracterizaba por la pluralidad de doctrinas y perspectivas filosóficas que en ella se enseñaban. Aun cuando pueden distinguirse tres grupos principales, a saber, los ortodoxos —aristotélicos neoescolásticos—, los pietistas —eccléticos antiintelectualistas— y los wolffianos —racionalistas—, desde la segunda mitad de la década de 1730, y gracias a la impronta de Franz Albert Schultz (1692–1763), estos grupos comenzaron a mostrar más diversidad y heterogeneidad, más apertura y disposición al diálogo e intercambio de ideas, propiciando incluso que algunos de sus miembros adoptaran posturas doctrinales intermedias respecto a algunos problemas particulares o terminaran transitando a nuevas posiciones filosóficas (Kuehn 2001a, pp. 14–15; Kuehn 2001b, pp. 70–71). En todo caso, al momento de su ingreso a la Albertina, Kant encontró un ambiente intelectual más o menos plural en el que coexistían diversas tradiciones filosóficas procedentes tanto de la antigua Escolástica alemana como de la recién inaugurada Ilustración alemana, un ambiente propiciado por una nueva generación de pensadores ecléticos más o menos independientes que constituiría el cuerpo docente que abrigó la formación universitaria de Kant.

De esta generación, Konrad Gottlieb Marquardt (1694–1749) reviste una mayor relevancia en la formación de Kant que la que tradicionalmente se le ha reconocido. Profesor asociado de matemáticas en la Universidad de Königsberg a comienzos de 1730, también lo fue de lógica y metafísica desde 1733 hasta su muerte en 1749. Aunque no hay evidencia contundente de que Kant acudiera a alguno de sus cursos de lógica y metafísica —lo cual, no obstante, es muy probable—, es prácticamente seguro que tomó alguno de sus cursos de matemáticas (Kuehn 2001a, p. 15; Kuehn 2001b, pp. 75–76; Sgarbi 2010, pp. 34, 42–49). En todo caso, la figura de Marquardt resulta pertinente para ubicar una de las fuentes más probables de la primera concepción metafísica del joven Kant y, en particular, de su intento por resolver el problema mente-cuerpo. Como el título lo indica, la disertación de Marquardt *Sobre la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma* se enmarca en [Ap].⁶

⁶Marquardt presentó su disertación inaugural *De harmonia præstabilita inter animam et corpus* en la facultad de filosofía de la Universidad Albertina de Königsberg el 22 de abril de 1722. En ella, y después de definir el alma y el cuerpo (§ II, pp. 1–2), Marquardt presenta la cuestión de las relaciones mente-cuerpo a

En ella sostiene que todos los cambios corporales pueden explicarse por completo en el orden de los cuerpos —esto es, *físicamente*— (§ XV, p. 17), pero también pueden explicarse en el orden más fundamental de las sustancias —es decir, *metafísicamente*—, porque los cuerpos no son puramente extensos ni constan de materia vacía (*inani materia*), sino de esencia y de fuerza o principio para actuar (*agendi principium*), el cual siempre es activo y puede producir cambios (§ XVII, p. 18). En este orden ontológico, como el alma no es una sustancia corpórea ni compuesta, es una sustancia simple y, puesto que —según Leibniz—, todas las sustancias simples tienen en sí el principio de sus cambios, ella produce todas sus representaciones por sí misma e independientemente del cuerpo; a esta actividad representativa Leibniz la llama “*concentratio universi*”, y de ella se derivan todas las representaciones del universo que el alma produce a partir de su propia esencia y naturaleza (§ XIX, pp. 20–21). Ahora bien, según Marquardt, lo que distingue a todos los mundos posibles es su grado de perfección y, como éste es el mejor de los mundos posibles, cuenta con el mayor grado de perfección, el cual se manifiesta en la conveniencia (*convenientia*) que hay entre las varias sustancias que lo conforman; “por lo tanto, el cuerpo y el alma también deben convenir; consecuentemente la armonía preestablecida existe verdaderamente”,⁷ y “es imposible que Dios, en la medida en que es infinitamente potente y sabio, pueda dirigir al alma en unión con el cuerpo por otra vía que ciertamente por la armonía preestablecida”.⁸

A la edad de veintinueve años, Martin Knutzen (1713–1751), quien después sería el preceptor de Kant, defiende la disertación *Comentario filosófico sobre el comercio de la mente y el cuerpo explicado por el influjo*

partir del planteamiento cartesiano y de quienes después intentaron resolverla: Malebranche, Spinoza, Locke, Leibniz y Wolff (§§ III–IX, pp. 2–7). Distingue después las tres explicaciones de este problema: el sistema del influjo físico, que atribuye a Aristóteles y los escolásticos; el sistema de las causas ocasionales, que relaciona con Descartes, Cordemoy, de La Forge y Malebranche, y, por último, el sistema de la armonía preestablecida de Leibniz (§ X, pp. 8–10), por el cual se decanta.

⁷“Ergo corpus quoque & anima convenire debent; consequenter harmonia præstabilita vere existit” (Marquardt 1722, § XXIII, p. 25).

⁸“[I]mpossibile esse DEum [sic], prouti est infinite potens ac sapiens, alia in unione animæ cum corpore incedere posse via, quam quidem per harmoniam præstabilitam” (Marquardt 1722, § XXIV, p. 26). En el resto de la disertación (§§ XXVI–XXXVIII) Marquardt se dedica a ofrecer una serie de argumentos *a priori* y *a posteriori* para respaldar la armonía preestablecida y desacreditar las doctrinas del ocasionalismo y del influjo físico (Kuehn 2001a, p. 16).

físico, construido sobre los mismos principios del ilustre Leibniz,⁹ que le valió su aceptación como profesor asociado de lógica y metafísica en la Albertina (Kuehn 2016, p. 427). Dictó sus cursos a partir del semestre de verano de 1734 casi de manera ininterrumpida hasta el semestre de invierno de 1750–1751 (Sgarbi 2010, pp. 43–49). Su *Sistema de causas eficientes* se divide en tres secciones: en la primera, titulada “Sobre el comercio de la mente y el cuerpo humano, y sobre los varios modos de explicarlo en general”,¹⁰ Knutzen —de modo similar a Marquardt, pero sin duda con mayor sistematicidad— plantea el problema del comercio entre la mente y el cuerpo en los términos de las tres principales doctrinas causales de la época: [*If*], [*O*] y [*Ap*], y sostiene que las tres encuentran un apoyo —aunque insuficiente— en nuestra experiencia del comercio entre la mente y el cuerpo, es decir, en la correspondencia entre nuestras representaciones mentales y nuestros movimientos corporales. En la segunda sección, “Sobre el sistema del influjo físico en tanto verdadera razón que explica el comercio de la mente y del cuerpo”,¹¹ el autor presenta varios argumentos a favor de [*If*]¹² que tienen la particularidad de explicar cómo es la relación entre el nivel ontológico fundamental de las mónadas o los elementos simples y el nivel de los cuerpos que percibimos: si las mónadas son responsables de las propiedades físicas de los cuerpos deberían poder actuar sobre otras mónadas y modificar estas propiedades físicas o extensas; en consecuencia, el alma, en tanto sustancia simple, tiene una fuerza motriz por la que puede moverse a sí misma hacia otras sustancias simples e incluso a los cuerpos donde dicha alma se encuentre. Para finalizar, en

⁹La disertación *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustri Leibnitii principiis superstructa* sería presentada en la facultad de filosofía de la Universidad de Königsberg el 22 de abril de 1735; después se reeditó y publicó con añadiduras y enmiendas en Leipzig en 1745 bajo el título *Sistema de causas eficientes, o comentario filosófico sobre el comercio de la mente y el cuerpo explicado por el influjo físico, construido sobre los mismos principios del ilustre Leibniz (Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustri Leibnitii principiis superstructa)*.

¹⁰“Sectio I. De commercio mentis et corporis humani, variisque illud explicandi modis in genere” (Knutzen 1745, p. 17).

¹¹“Sectio II. De systemate influxus physici tanquam vera commercium mentis et corporis explicandi ratione” (Knutzen 1745, p. 71).

¹²Watkins ofrece un análisis bastante detallado de estos argumentos, a los que agrupa en cuatro: [1] a partir de la fuerza motriz, [2] a partir de la impenetrabilidad, [3] a partir de la simplicidad de la acción divina y [4] a partir de la probabilidad (Watkins 2005, pp. 54–68).

la tercera sección, “La cual examina modestamente las objeciones de los más célebres hombres contra el sistema físico”,¹³ Knutzen defiende [*If*] contra diez de sus objeciones más conocidas. Lo llamativo de esta defensa es que, a diferencia de otros pietistas y de otros wolffianos, Knutzen parte de los mismos principios fundamentales de la metafísica de Leibniz y de Wolff: sugiere no que los argumentos a favor de [*Ap*] no sean concluyentes, sino que los principios leibnizianos fundamentales realmente terminan por implicar [*If*] (Watkins 2005, pp. 53–72). Con esta aportación, Knutzen se convirtió en uno de los exponentes más decisivos de [*If*] dentro de la escuela wolffiana (Kuehn 2016, p. 429).

Aun cuando el problema predominante de las *Fuerzas vivas* sea el de la interacción entre las sustancias corpóreas y, en particular, el de determinar cuál es la manera correcta de medir las fuerzas que causan el movimiento de los cuerpos, en el primer capítulo —que Kant considera un preámbulo metafísico—¹⁴ se discute el problema de la relación entre el alma y el cuerpo con el fin de hacer evidente el reduccionismo que inadvertidamente se aplica a la noción de “fuerza” cuando se la concibe simplemente como una fuerza motriz cuyo único efecto es el movimiento —como sostiene Knutzen, inspirado en Wolff—.¹⁵ En efecto, si la fuerza ínsita en la materia tiene sólo la capacidad de producir movimiento, “¿cómo es posible que la fuerza, que sólo produce movimiento, engendre ideas y representaciones? Éstos son géneros tan diversos de cosas que no es concebible cómo puede una ser la fuente de las otras” (§ 5, p. 32/GSK, AA 01: 20.17–21). Después de evocar el planteamiento cartesiano, Kant considera que, para poder superar las dificultades que implican cuestiones como “cómo es capaz la materia de suscitar representaciones en el alma humana” (§ 5, p. 32/GSK, AA

¹³“Sectio III. Quae celeberrimorum virorum contra systema influxus physici obiectiones modeste expendit” (Knutzen 1745, p. 155).

¹⁴El *metaphysische Vorbereitung* —tal como lo llama Kant en § 15, p. 39/GSK, AA 01: 28.2— figura como el primero y menos extenso de los tres capítulos de las *Fuerzas vivas*; este primer capítulo, titulado “De la fuerza de los cuerpos en general”, es en realidad una breve disertación filosófica más o menos independiente de los dos capítulos restantes que versan sobre cuestiones más técnicas del campo de la mecánica.

¹⁵“Pero por lo regular se considera el movimiento el producto y la consecuencia única de la fuerza [...]. Dado que es tan fácil volver de este pequeño extravío a los conceptos correctos, no se debió pensar que tal error tuviese consecuencias. No obstante, de hecho es así, aunque no en la mecánica ni en la física. Porque precisamente por esto llega a ser tan difícil de concebir en la metafísica, cómo es capaz la materia de suscitar representaciones en el alma humana de un modo de hecho eficaz (esto es, a través del influjo físico)” (§ 5, pp. 31–32/GSK, AA 01: 20.4–14).

01: 20.12–13) o “si el alma está en condiciones de poner la materia en movimiento” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 20.24–25), es preciso cifrar “la fuerza de la materia no en el cálculo del movimiento, sino en el de los efectos sobre otras sustancias que no son susceptibles de mayor determinación” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 20.27–30), como es el caso de las sustancias inmateriales.

3. La estrategia “de ida” de la solución kantiana: el influjo del alma sobre el cuerpo

Kant construye una solución al problema moderno de la interacción entre la mente y el cuerpo con el marco de referencia de [Ap] e [If]. Poniendo en juego algunas de sus convicciones metafísicas más fundamentales, construye un argumento cuya estrategia inicial comienza desde el alma, con un punto de partida similar al de Maquardt al apelar al nivel ontológico de las sustancias. Podemos esquematizar la solución que Kant propone al problema mente-cuerpo de la siguiente manera:

- [1] El alma, como sustancia, posee una fuerza esencial por la cual está determinada a actuar fuera de sí, es decir, está determinada hacia una acción externa sobre otras sustancias para producir cambios (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 20.36–21.1).
- [2] Al actuar fuera de sí o determinar su fuerza esencial hacia una acción externa, el alma está en un lugar, ya “que, si analizamos el concepto de lo que llamamos lugar, encontramos que alude a las interacciones mutuas de las sustancias” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.1–3).
- [3] Cuando esta interacción se da entre el alma y el cuerpo, el alma queda unida a la materia en el espacio, que es el conjunto de lugares (§ 10, p. 35/GSK, AA 01: 24.15–16) o el ámbito de las interacciones de las sustancias.

Kant anuncia explícitamente que su visión es más próxima a [If] (§ 5, p. 32/GSK, AA 01: 20.14.26) y, en consecuencia, al iniciar su argumento no duda en aceptar que, en virtud de sus fuerzas esenciales, las sustancias están determinadas a actuar fuera de sí y producir cambios en otras sustancias, con lo cual se aparta de la ontología monadológica y de la solución de Marquardt enmarcada en [Ap]. La premisa [1] comienza ya a trazar la propia ruta del joven Kant y a marcar su distancia

respecto de la interpretación monadológica de la sustancia, que implica una negación de los influjos reales entre las sustancias entendidos como acciones causales transeúntes; aun cuando Kant emplea el concepto leibniziano de “fuerza esencial” —preconizado por la ἐντελέχεια aristotélica—¹⁶ como piedra de toque para formar un concepto metafísico de “fuerza”, al que llama “fuerza activa”,¹⁷ pronto se aparta de la ontología monadológica de Leibniz al concebir esta *vis activa* como aquella fuerza que “está determinada a actuar fuera de sí (esto es, a modificar el estado interno de otras sustancias)” (§ 4, p. 30/GSK, AA 01: 19.6).

Por su parte, la premisa [2] introduce un concepto crucial: “lugar”. Sin un análisis previo, en un primer momento podría surgir la pregunta: ¿qué diferencia hay entre la solución cartesiana de la glándula pineal como punto de contacto entre el alma y el cuerpo y esta solución kantiana de *un lugar* indeterminado en el que está el alma cuando interactúa con el cuerpo? Aparentemente ninguna que sea relevante: mientras que Descartes señala el lugar determinado en el que interactúan las dos sustancias heterogéneas, Kant lo deja indeterminado, pero parece que en el fondo se trata de la misma respuesta: ambas responden al *dónde* —determinada o indeterminadamente—, pero no al *cómo*. Pero vayamos más adelante en la estrategia del joven Kant: “si analizamos el

¹⁶ Kant recupera el concepto metafísico de “fuerza” del *Specimen dynamicum* de Leibniz de 1695: “Se dice que un cuerpo que está en movimiento posee una fuerza. Porque todo el mundo llama actuar a esto: vencer obstáculos, comprimir resortes, desplazar masas... De no verse más allá de lo que enseñan los sentidos, se consideraría esta fuerza como algo comunicado al cuerpo exclusivamente desde el exterior, y de lo que carece cuando está en reposo. Toda la muchedumbre de filósofos anteriores a Leibniz era de esta opinión, exceptuando tan sólo a Aristóteles. Se cree que la obscura entelequia de este hombre constituiría el secreto de las acciones de los cuerpos. Ninguno de los escolásticos que siguieron a Aristóteles ha comprendido este enigma, y quizá tampoco ha sido hecho para que alguien pudiera comprenderlo. Leibniz, al que la razón humana tiene tanto que agradecer, fue el primero en enseñar que en los cuerpos reside una fuerza esencial, que les corresponde antes incluso que la extensión. Éstas son sus palabras: *Est aliquid praeter extensionem imo extensione prius* [hay algo más que la extensión o, mejor dicho, anterior a la extensión]” (§ 1: 29/GSK, AA 01: 17.9–23).

¹⁷ Kant afirma que la denominación que correctamente le corresponde a tal concepto metafísico es “fuerza activa” (*vis activa*) antes que “fuerza motriz” (*vis motrix*). Esto se debe a que la fuerza motriz “no hace otra cosa más que producir movimientos” (§ 2: 30/GSK, AA 01: 18.8–9) y, en sentido propio, el movimiento sólo es el “fenómeno externo del estado de un cuerpo que no actúa, sino que se esfuerza por actuar [...] En consecuencia, no se debería designar la fuerza de una sustancia por lo que de ningún modo es una acción” (§ 3, p. 30/GSK, AA 01: 18.23–24.27–28).

concepto de lo que llamamos lugar, encontramos que alude a las interacciones mutuas de las sustancias”. En este punto no es todavía tan evidente que el planteamiento de Kant se aparte del pensamiento cartesiano debido a que ambas concepciones son básicamente relacionistas; sin embargo, si las consideramos con mayor detenimiento, podemos apreciar una diferencia destacable.

La concepción cartesiana de “lugar” se basa, por una parte, en la identificación de las sustancias materiales con su extensión (Descartes 1644, II, 4, pp. 75–76) y, por otra, en la idea de que no existe el espacio vacío (*vacuum*), sino que todo el espacio está lleno (*plenum*) de materia o sustancia extensa (Descartes 1644, II, 16–18, pp. 83–85). A partir de estos principios, el filósofo francés distingue entre un *espacio* o *lugar interno* de la sustancia corpórea, que no es otra cosa que su extensión en longitud, anchura y profundidad —es decir, la propiedad configurada tridimensionalmente de extenderse, abarcar y ocupar un espacio— (Descartes 1644, II, 10–12, pp. 79–80), y un *lugar externo*, que “puede entenderse como la superficie que rodea inmediatamente a la cosa. Pero debe advertirse que por superficie no entendemos aquí ninguna parte del cuerpo que rodea, sino sólo el límite que hay entre este cuerpo que rodea y el que es rodeado” (Descartes 1644, II, 15, p. 82). Al entender de este modo el lugar externo o la superficie en términos puramente relacionales, Descartes emplea un marco de referencia en el que “puede entenderse el lugar externo como una superficie en general, que no pertenezca a un cuerpo más que a otro, sino que se considere la misma siempre que mantenga la misma magnitud y la misma figura” (Descartes 1644, II, 15, p. 82); en consecuencia, el lugar externo o superficie no es ni algo en sí mismo independiente de los cuerpos —es decir, no es una entidad— ni algo que pertenezca o forme parte de los cuerpos mismos —es decir, tampoco es una propiedad—, sino que es la *delimitación* de un cuerpo, la cual sólo puede resultar de su contigüidad o vecindad inmediata con otros cuerpos.¹⁸ En consecuencia, la concepción

¹⁸ Aquí es donde cobra sentido el rechazo cartesiano del espacio vacío: alguien podría pensar que para que exista una superficie basta con un solo cuerpo, pues en la experiencia ordinaria vemos cosas que no están inmediatamente rodeadas por nada sino más bien apartadas y más o menos distantes de otras cosas y, no obstante, las vemos dotadas de una superficie —y, de hecho, es gracias a esa superficie que las vemos—; sin embargo, según Descartes, no es que las cosas que vemos apartadas de otras estén rodeadas por *nada* o por un espacio vacío (*vacuum*); lo que ocurre es que o en un espacio supuestamente vacío no hay nada sensible o en él no hay nada de lo que pensamos que debería haber —como el cubo vacío, que, en lugar de contener agua, está lleno de aire— (Descartes 1644, II, 17, pp. 83–84). Como “es

cartesiana de “espacio” y “lugar” se limita estrictamente a las relaciones puramente materiales entre los cuerpos, es decir, a las relaciones entre las sustancias extensas, y el espacio no es nada más allá que esas solas relaciones materiales (Slowik 2002, pp. 1–2); en este sentido, se trata de una concepción circunscrita a los campos de la mecánica y de la geometría.

Por su parte, la concepción kantiana de “lugar” se basa, por un lado, en la insistencia leibniziana en que la sustancia es una unidad activa, es decir, una unidad cuyo componente esencial es la fuerza¹⁹ y, por otro, en la convicción contraria a Leibniz de que el lugar es el resultado de las interacciones de las sustancias. Para Kant, al igual que para Descartes —y para Leibniz—, el lugar no es una entidad fundamental ni absoluta, sino dependiente de las relaciones entre las sustancias materiales; ahora bien, a diferencia de Descartes —y de Leibniz—, para Kant un lugar no resulta de las solas relaciones que las sustancias puedan establecer entre sí —ya sea en virtud de su extensión material, como en el caso de Descartes, ya sea en virtud de su actividad representativa o apetitiva, como en Leibniz—, sino que resulta más bien de las *acciones* por medio de las cuales las sustancias se influyen y afectan mutuamente provocándose cambios entre sí. Según Kant, las únicas relaciones *reales* que pueden establecer las sustancias entre sí son las que surgen a partir de ese constitutivo esencial por el cual están determinadas a actuar fuera de sí y producir modificaciones en otras sustancias: “no puede haber ningún lugar sin conexiones externas, posiciones y relaciones” (§ 7, p. 33/GSK, AA 01: 22.5–7), pero “todo enlace y relación de las sus-

contradictorio que la nada tenga extensión, [...] hay que concluir que hay sustancia en el espacio que se supone vacío, puesto que en él hay extensión” (Descartes 1644, II, 16, p. 83). Gracias a este espacio lleno (*plenum*) de extensión, que Descartes también llama “cuerpo ambiente” (Descartes 1644, II, 15, p. 82), puede cumplirse, incluso para los cuerpos aparentemente separados de todos los demás, el requisito de la contigüidad o inmediata vecindad con otros cuerpos externos para que se dé la delimitación entre el “cuerpo que rodea y el que es rodeado”.

¹⁹Lo propiamente distintivo de la ontología de Leibniz es la concepción de la sustancia como una unidad activa o centro de fuerza capaz de acción: “la noción de fuerza, *vis* o *virtus* (llamada *Kraft* por los alemanes y *force* por los franceses), a cuya explicación destiné la ciencia particular de la *Dinámica*, aporta mucha luz para la comprensión de la verdadera noción de sustancia. [...] la razón última del movimiento en la materia es, sin embargo, la fuerza que le ha sido imprimida en la creación; ella reside en cada uno de los cuerpos [...] Y digo que este poder de obrar es inherente a toda sustancia y que siempre algún acto proviene de él, hasta tal punto que la sustancia corpórea misma no cesa jamás de obrar, no menos que la sustancia espiritual” (Leibniz 1694, pp. 102–103).

tancias que existen unas fuera de otras procede de las variadas acciones que ejercen recíprocamente sus fuerzas” (§ 7, p. 33/GSK, AA 01: 21.30–33). Podemos denominar a esta concepción kantiana la “tesis interaccionista del espacio”.

Ahora bien, para entender el paso de la premisa [2] a la premisa [3], hay que tener en cuenta que el hecho de que Kant se refiera a ambas nociones en pasajes diferentes en los que se trata de problemas distintos²⁰ sugiere que no los toma como sinónimos. Ciertamente, en tanto que el espacio es el conjunto de lugares, “lugar” alude a un punto determinado en el espacio, mientras que “espacio” es el ámbito donde puede localizarse este punto determinado; pero más que el aspecto cuantitativo de la idea de “espacio” en tanto la suma de los lugares, lo que caracteriza propiamente al concepto kantiano de “espacio” es su aspecto cualitativo, es decir, la propiedad de ser el ámbito *de las interacciones* entre las sustancias. Si además de estas acepciones consideramos los diferentes principios ontológicos de los que parten Descartes —la extensión como constitutivo esencial de las sustancias materiales— y Kant —la fuerza como constitutivo esencial de cualquier sustancia— para dar cuenta de la naturaleza del espacio, podremos entender cómo es que para Kant el alma, al actuar o producir efectos fuera de sí, “está en un lugar [*in einem Orte ist*]” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.1), aunque, puesto que no es extensa, no puede ocupar o abarcar un espacio en el sentido cartesiano, ni mucho menos moverse o desplazarse espacialmente en el sentido que sostenía Knutzen. Kant entiende el “estar en un lugar” del alma que actúa en una clave distinta de la “extensión en longitud, anchura y profundidad” de Descartes y, aunque la acción de una sustancia requiere de una *locación*, es decir, de *estar* en un punto determinado —lo cual literalmente *da lugar* al espacio—, no implica que el alma abarque o se extienda por un espacio ni mucho menos que sea capaz de mover o desplazar al cuerpo. Y aquí Kant formula un reproche encubierto pero cargado de ironía a su maestro Knutzen: “Sólo esta pequeña confusión conceptual ha impedido a cierto sagaz autor [*gewissen scharfsinnigen Schriftsteller*]²¹ redondear el triunfo del influjo físico sobre la armonía

²⁰ En los §§ 6 (p. 32/GSK, AA01: 20.36–21.3) y 7 (p. 33/GSK, AA01: 22.5–8) se emplea el concepto de “lugar” para discutir, respectivamente, los problemas sobre la interacción entre el alma y el cuerpo y sobre la posibilidad de la existencia de una sustancia sin que esté presente en lugar alguno, y la noción de “espacio” se utiliza en el § 9 (pp. 34–35/GSK, AA01: 23.5–33) para tratar el problema de la naturaleza del espacio.

²¹ Arana Cañedo-Argüelles 1988a, p. 338; Kuehn 2001a, pp. 21–27; Schönfeld 2000, pp. 13.40.255–256, n. 6 y Watkins 1995, p. 286, n. 16 coinciden en que este

preestablecida, confusión que se evita fácilmente en cuanto se fija uno en ella” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.3–8).

A partir de lo anterior puede distinguirse una concepción mecánico-geométrica del espacio de otra concepción ontológico-dinámica: Kant, al contrario de Descartes, no concibe el espacio como un producto de meras relaciones materiales —mecánicas o geométricas— entre las sustancias corpóreas, sino que, yendo más allá de éstas, recurre al nivel ontológico de la fuerza esencial que tiene toda sustancia por el solo hecho de ser sustancia para considerar el espacio el ámbito en el que las sustancias ejercen su fuerza esencial sobre otras sustancias. La diferencia entre la concepción ontológico-dinámica del espacio de Kant y la concepción mecánico-geométrica de Descartes radica en el fundamento metafísico a partir del cual cada uno explica el espacio: mientras que Descartes parte de la extensión de las sustancias materiales, Kant parte de la fuerza esencial de éstas —que, por lo demás, comparten con las sustancias inmateriales—, entendida como la capacidad para actuar fuera de ellas y modificar el estado interno de otras sustancias. Al partir del nivel fundamental de la fuerza esencial, que es común a todas las sustancias, y no de un rasgo distintivo de algunas de ellas —como la extensión espacial—, Kant no tiene la necesidad de enfrentarse con el problema de la heterogeneidad de las sustancias y, así, como lo indica en la premisa [3], cuando trata el problema mente-cuerpo no necesita más que considerarlo como una instancia particular de su planteamiento ontológico-interaccionista.

4. La estrategia “de vuelta” de la solución kantiana: las modificaciones del cuerpo en el alma

Una vez que su argumento ha completado la primera fase —la explicación del influjo real que el alma ejerce sobre el cuerpo a partir de su fuerza esencial—, Kant plantea, no sin cierto alarde, que se puede emprender el

señalamiento se refiere a Knutzen, y su modo encubierto y distanciado se debe a que él atribuía un lugar y una fuerza motriz al alma: “Aunque Knutzen subraya que los adversarios del influjo físico tienen un concepto de lugar demasiado restringido, su propio pensamiento es incierto e impreciso en este punto, ya que oscila entre atribuir directamente un lugar al alma, como condición general existencial, o bien indirectamente a través del cuerpo. Del mismo modo, explica la génesis del movimiento atribuyendo al alma una fuerza motriz. Las discrepancias de Kant con su maestro en estos puntos son terminantes, y pueden ayudar a entender el motivo de que lo mencione de modo tan encubierto y distanciado” (Arana Cañedo-Argüelles 1988a, p. 338).

camino de regreso sin mayor dificultad: “Es igual de fácil comprender este tipo de paradoja: ¿cómo es posible que la materia, que no se concibe que pueda causar más que movimientos, imprima en el alma ciertas representaciones e imágenes?” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.9–13). Esta segunda estrategia se puede esquematizar de la siguiente manera:

- [4] La “materia que se pone en movimiento actúa sobre todo lo que está unida a ella en el espacio, y por lo tanto sobre el alma también: esto es, modifica el estado interno de la misma, en la medida en que se relaciona con el exterior” (§ 6, pp. 32–33/GSK, AA 01: 21.14–18).
- [5] “Ahora bien, el estado interno del alma no es más que el compendio de todas sus representaciones y conceptos, y en la medida en que este estado interno se relaciona con el exterior, se llama el *status repraesentativus universi*” (§ 6, p. 33/GSK, AA 01: 21.18–22).
- [6] “[P]or ello la materia modifica, a través de la fuerza que tiene al moverse, el estado del alma mediante el cual se representa el universo. De este modo se comprende cómo puede imprimir representaciones en el alma” (§ 6, p. 33/GSK, AA 01: 21.22–25).

Como lo muestra [4], la estrategia “de vuelta” parte ahora desde la materia corpórea concebida al modo mecanicista, como una cosa que sólo puede producir movimiento, lo cual empata muy bien con la concepción cartesiana de *res extensa*.²² Ahora bien, según Descartes, “el movimiento [...], tal como se suele entender, no es más que *la acción por la que un cuerpo pasa de un lugar a otro*” (1644, II, 24, p. 87) y, si el alma al actuar está en un lugar —como sostiene la premisa [2]—, y por eso queda unida a la materia en el espacio —como afirma [3]—, la materia al moverse, es decir, al actuar del único modo que puede hacerlo, debería ser capaz de modificar el estado interno del alma que, al actuar y estar en un lugar, se relaciona con la realidad exterior. Pero queda un problema: el estado interno del alma no es extenso ni espacial; ¿cómo puede entonces el movimiento de un cuerpo, que siempre se mantiene

²² “[T]odas las propiedades que percibimos claramente en ella [la materia] se reducen a que es divisible en partes, a que estas partes son móviles, y por lo tanto a que es susceptible de todas las modificaciones que percibimos que puedan seguirse del movimiento de estas partes. [...] toda variación o diversidad en las formas de la materia depende del movimiento” (Descartes 1644, II, 23, p. 87).

en el ámbito exterior de la extensión espacial, modificar el estado interno y, en consecuencia, no espacial del alma?

La premisa [5], que busca responder a la pregunta anterior, toma una ruta distinta de la que Kant trazó en la estrategia “de ida”: mientras que en ésta adoptaba una postura cercana a [If], Kant ahora parece aproximarse a uno de los elementos típicos de la monadología leibniziana: la *concentratio universi*.²³ Según Leibniz, la concentración del universo tiene lugar en todas y cada una de las sustancias en virtud de su actividad representacional por medio de la cual cada una de ellas expresa, refleja o representa a todo el universo desde su único e insustituible punto de vista, lo cual, por lo demás, determina su irreductible individualidad. Al identificar Kant el estado interno del alma con un *status repraesentativus universi*, parece suponer que el influjo real, tal y como se concibe en [If], vuelve a toparse en el fondo con el problema cartesiano de la heterogeneidad de las sustancias, y por eso acude a una idea semejante al influjo *ideal* supuesto en [Ap]. Recordemos que Leibniz no niega que las sustancias creadas estén relacionadas entre sí, pero esta interrelación tiene un estatus ontológico distinto al de la causalidad real: la relación entre las sustancias es ideal; aunque no se interrelacionen mediante una actividad eficaz o transeúnte, sí lo hacen de manera ideal gracias a su actividad representacional y apetitiva: “La negación de Leibniz de la causación transeúnte —en otras palabras, su rechazo de la *influence réelle* emparejado con su afirmación de una *influence idéelle* que denota la espontaneidad puramente interna de todo cambio sustancial— no implica, sin embargo, que la mónada sea un entidad ontológicamente aislada” (Edwards 2000, p. 64).

Por último, en la premisa [6] Kant ofrece una conclusión que claramente atenúa el idealismo derivado de la monadología de Leibniz: mientras que para éste las representaciones del alma son productos de la actividad intencional que el alma lleva a cabo a partir de su propio fondo interno y sin influencia externa alguna, para Kant las representaciones del alma son impresas en ella por la materia. Aun cuando Kant evoca la *concentratio universi* para identificar el estado interno del alma

²³ “[T]oda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera [...] Así, el universo de alguna manera se multiplica tantas veces cuantas sustancias existen [...] Expresa en efecto, aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan a su vez a ésta y a ella se acomodan, puede decirse que extiende su potencia sobre todas las demás, a imitación de la omnipotencia del Creador” (Leibniz 1686, § IX, p. 170).

como un estado relacionado con la realidad exterior en virtud de su actividad intencional representativa, se resiste a concebir esta relación como puramente ideal, basada en la recíproca correspondencia universal inscrita en la *notio completa* de todas y cada una de las sustancias,²⁴ y con ello se aparta de nuevo en un punto clave de [Ap]; por el contrario, para Kant la relación por la que el alma, en virtud de su actuar, queda unida a la materia en el espacio es una relación *real* y efectiva en términos causales transeúntes, pero no en términos mecánicos o motrices —lo cual lo aparta también en un punto importante de [If]—, sino en términos que podemos llamar “psico-cognitivos”, ya que, por esa misma relación que une el alma con la materia en el espacio, ésta, al moverse, puede imprimir representaciones en aquélla modificando así su estado interno. En todo caso, la solución de Kant, aun cuando se apoya en principios tanto de la ontología monadológica de Leibniz —que subyace en [Ap]— como de la filosofía de la naturaleza cartesiana —que está en la base de [If]—, no deja de hacer notar los límites de estas explicaciones causales, y en el punto neurálgico de su propia concepción de la relación que une a la mente con el cuerpo —ni real en un sentido cartesiano ni ideal en un sentido leibniziano— su solución se torna distinta de manera interesante de las presentadas sobre la base tanto de [If] como de [Ap].

Consideraciones finales

El planteamiento cartesiano del problema de la comunicabilidad de las sustancias motivó una serie de desarrollos y respuestas tanto en el ámbito de la metafísica u ontología como en el de las disciplinas que durante varias décadas se asociaron con ella —la cosmología general, la psicología racional y la teología natural—, dando lugar a diversas doctrinas que, entre otras cosas, buscaron una explicación fundamental de los fenómenos causales del mundo físico que fuera compatible con otro tipo de consideraciones como la libertad humana o la creación divina; en todo caso, este mosaico de doctrinas —entre las que destacan [O], [If] y [Ap]—, con todas sus problemáticas y consecuencias, constituyó en su conjunto una de las formas más interesantes de concebir el mun-

²⁴“Se podría, pues, decir de alguna manera y con buen sentido, aunque alejado de lo habitual, que una sustancia particular no actúa jamás sobre otra sustancia particular, ni tampoco la padece, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que consecuencia de su idea o noción completa, puesto que esa idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos, y expresa todo el universo” (Leibniz 1686, § XIII, p. 176).

do natural en los siglos XVII y XVIII. Dentro de este sugerente marco, el problema mente-cuerpo, radicalizado por la consideración cartesiana de la heterogeneidad esencial de las sustancias materiales respecto de las inmateriales, cobró un particular interés y las diferentes soluciones, aunque no siempre intuitivas o convincentes, nunca dejaron de ser ingeniosas y controversiales.

En sus *Fuerzas vivas*, Kant ofrece una solución más o menos alternativa a las propuestas por [*If*] y por [*Ap*]: al reconocer un influjo real y efectivo de las relaciones causales transeúntes entre las sustancias, incluso entre las materiales y la inmateriales, Kant parece aceptar [*If*] y rechazar [*Ap*], al menos en lo que respecta a su negación de las relaciones causales transeúntes entre las sustancias; no obstante, al adoptar el principio ontológico leibniziano que considera que la esencia de una sustancia está determinada por su fuerza o actividad, expresa su franco desacuerdo con la premisa del reduccionismo mecanicista de [*If*] según la cual todo efecto de la fuerza de una sustancia se reduce al movimiento local o desplazamiento. Sin embargo, al recuperar la concepción de la *concentratio universi*, Kant no rechaza del todo [*Ap*]. Quizás esta adhesión atenuada se deba a que [*Ap*] supone una metafísica mucho más sofisticada que la que subyace en [*O*] o en [*If*] y, en cierto sentido, tiene una posición intermedia entre [*O*] e [*If*]: por un lado, al igual que [*O*] reserva la potencia causal exclusivamente a la acción divina, pero, a diferencia de [*O*], no reclama la intervención directa de la acción divina en cada cambio que tiene lugar en el mundo, sino que apela a la acción preformadora de la divinidad que, en su infinita sabiduría, preestableció desde un principio todo el orden cósmico en una multitud sincronizada de series organizadas de cambios inscritas en el interior de todas y cada una de las sustancias que forman el universo; por otro lado, al igual que [*If*], busca resolver el problema de la comunicabilidad de las sustancias sin negar una relación entre las sustancias y condenándolas a una especie de aislamiento ontológico, pero, a diferencia de [*If*], sostiene que esta interrelación no se da por un influjo real en términos mecánicos o motrices, sino en términos psico-cognitivos: la materia, al moverse, imprime representaciones en el alma que está unida a ella en el espacio y así modifica su estado interno —que no es sino un *status repraesentativus universi*—.

Uno de los elementos que han sido pasados por alto en la mayoría de los estudios de este episodio del pensamiento del joven Kant es el del carácter predominantemente ecléctico del ambiente académico intelectual que albergó su formación universitaria. Este carácter, bien repre-

sentado por sus profesores Marquardt y Knutzen,²⁵ ayuda a comprender la variedad de estrategias, conceptos y principios adoptados por Kant, procedentes de distintas tradiciones filosóficas pero que confluyen en su tratamiento del problema mente-cuerpo. Y aun cuando sus planteamientos generales parten de cierto apego a las concepciones causales más relevantes de la época, la [Ap] y el [If] —presentes, respectivamente, en los pensamientos de Marquardt y de Knutzen, y seguramente difundidos en sus numerosos cursos de lógica y metafísica en la facultad de filosofía de la Albertina—, las rutas que el filósofo neófito traza en sus estrategias argumentativas son llamativamente diferentes y en algunos aspectos incluso críticas de estas concepciones. Esta consideración muestra el desacierto de la imagen tradicional que hacía aparecer al joven Kant como un racionalista dogmático wolffiano y confirma la hipótesis de Tonelli 1959 (p. VIII) que sostenía que un examen cuidadoso de las diversas fuentes del pensamiento kantiano arroja más bien la imagen de un “antiwolffiano ecléctico e independiente” —este último rasgo se muestra con mayor claridad en la *Nova dilucidatio*, que podría ser objeto de una ulterior investigación—.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arana Cañedo-Argüelles, Juan, 1982, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746–1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Anales de la Universidad Hispalense, serie: Filosofía

²⁵ Mientras Pisanski caracteriza a Marquardt como un aristotélico, Tonelli y Rummore lo presentan como un wolffiano (Sgarbi 2010, p. 34, n. 4), y Kuehn incluso como un estricto wolffiano (Kuehn 2001a, p. 15; 2001b, pp. 68–76). Por mi parte, concuerdo con Sgarbi en considerarlo más bien un filósofo formado en el aristotelismo neoescolástico que en su madurez migró hacia una posición claramente ecléctica (Sgarbi 2010, pp. 34–62). Por otro lado, Watkins considera a Knutzen un pietista wolffiano en la misma línea de Friedrich (sic) Albert Schultz (Watkins 2005, p. 52); por su parte, Kuehn lo presenta como un pensador muy movido por su religiosidad pietista y un no wolffiano (Kuehn 2001a, p. 18; Kuehn 2001b, p. 79) o, a lo mucho, un wolffiano parcial, pero, finalmente, producto de las disputas entre ortodoxos, pietistas y wolffianos (Kuehn 2016, p. 428). A fin de cuentas, Kuehn afirma que quizá lo correcto sea considerar a Knutzen un cristiano fundamentalista en la tradición de los pietistas Spener y Francke, con una epistemología influida tanto por el escepticismo empirista y el idealismo de la filosofía inglesa, particularmente de John Locke, como por Wolff (Kuehn 2001a, p. 18; Kuehn 2001b, pp. 79–80; Kuehn 2016, pp. 427–428). Esta amplia gama de orientaciones e influencias me parece que se recoge de mejor manera con el calificativo “ecléctico”.

- y Letras 61, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan, 1988a, “Comentario”, en Kant 1747–1749, pp. 309–476.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan, 1988b, “Estudio introductorio”, en Kant 1747–1749, pp. 199–307.
- Descartes, René, 1644, *Principios de filosofía*, trad. y anot. J. López y M. Graña, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Clásicos de la Filosofía 4, Gredos, Madrid, 1995, pp. 9–121.
- Edwards, Jeffrey, 2000, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge. On Kant’s Philosophy of Material Nature*, University of California, Berkeley/Los Angeles.
- Hinske, Norbert, 2006, “Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà”, *Studi Kantiani*, vol. 19, pp. 113–120.
- Kant, Immanuel, 1747–1749, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, durch Immanuel Kant*, ed. Carl Theodor Victor Kurd Laßwitz, en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900, pp. 1–181.
- Kant, Immanuel, 1747–1749, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general*, trad. y com. Juan Arana Cañedo-Argüelles, Peter Lang, Berna, 1988.
- Knutzen, Martin, 1745, *Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustri Leibnitii principis superstructa*, 2a. ed., Leipzig.
- Kuehn, Manfred, 2001a, “Kant’s Teachers in the Exact Sciences”, en Eric Watkins (comp.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 11–30.
- Kuehn, Manfred, 2001b, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York/Melbourne/Madrid/Ciudad del Cabo.
- Kuehn, Manfred, 2016, “Knutzen, Martin (1713–51)”, en Heiner F. Klemme y Manfred Kuehn (comps.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing, Bloomsbury Academic, Nueva York, pp. 427–430.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried, 1686, *Discurso de metafísica*, trad. y anot. Ángel Luis González, en *Obras filosóficas y científicas*, Sociedad Española Leibniz, vol. 2: *Metafísica*, ed. Ángel Luis González, Comares, Granada, 2010, pp. 162–204.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried, 1694, *De la reforma de la filosofía primera y de la noción de substancia*, trad. Carlos Másmela Arroyave, *Estudios de Filosofía*, no. 5, 1992, pp. 101–103.

- Marquardt, Konrad Gottlieb, 1722, *De harmonia præstabilita inter animam et corpus*, Literis Reusnerianis, Königsberg.
- Schönfeld, Martin, 2000, *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*, Oxford University Press, Nueva York.
- Sgarbi, Marco, 2010, “Metaphysics in Königsberg prior to Kant”, *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia*, vol. 33, no. 1, pp. 31–64.
- Slowik, Edward, 2002, *Cartesian Spacetime. Descartes’ Physics and the Relational Theory of Space and Motion*, Archives Internationales d’Histoire des Idées/International Archives of the History of Ideas 181, Science+Business Media, Dordrecht.
- Strickland, Lloyd, 2018, “The ‘Fourth Hypothesis’ on the Early Modern Mind–Body Problem”, *Ergo*, vol. 5, no. 25, pp. 665–685. <<https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0005.025>>
- Tonelli, Giorgio, 1959, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Edizioni di “Filosofia”, Studi e Ricerche di Storia della Filosofia XXIX, Turín.
- Watkins, Eric, 1995, “Kant’s Theory of Physical Influx”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 77, no. 3, pp. 285–324.
- Watkins, Eric, 2005, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, Nueva York.

Recibido el 8 de marzo de 2022; aceptado el 6 de agosto de 2022.

Simposio del libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* de Antonio Ziri6n Quijano

El Gaos de Ziri6n

[Ziri6n's Gaos]

JOSÉ LASAGA MEDINA

Universidad Nacional de Educaci6n a Distancia

Espa6a

jasagam@gmail.com

Resumen: El presente texto aborda la figura de Jos6 Gaos que Antonio Ziri6n nos transmite en su reciente libro *El sentido de la filosofa* desde dos aspectos: por un lado, Gaos como profesor de filosofa y, por otro, Gaos como fil6sofo interesado en la tensi6n no resuelta entre la fenomenologfa y la metafisica y en la metafisica como problema en sfa. Se discute tambi6n el lugar que Gaos asign6 a la "soberbia" como una faceta esencial del quehacer filos6fico y la idea de que las afirmaciones filos6ficas son, en 6ltima instancia, expresiones de una perspectiva vital personalfsima y 6nica.

Palabras clave: fenomenologfa; soberbia; filosofa de la filosofa; metafisica; verdad

Abstract: The present text discusses the portrait of Jos6 Gaos that Antonio Ziri6n offers us in his recent book *El sentido de la filosofa* from two viewpoints: first, Gaos as a philosophy professor and, second, Gaos as a philosopher interested in the unresolved tension between phenomenology and metaphysics and in metaphysics as a problematic discipline in itself. The text also discusses the place that Gaos assigned to "arrogance" as an essential aspect of philosophical activity and the idea that philosophical statements are, in the end, nothing but the expression of a personal and unique perspective.

Keywords: phenomenology; arrogance; philosophy of philosophy; metaphysics; truth

El imperativo no debe ser la originalidad, ni siquiera la verdad, sino la autenticidad, que dar6 las otras dos por a6adidura, si el individuo es singular y tiene su verdad

Jos6 Gaos¹

¹ *Selecci6n de la aforfstica in6dita*, aforismo fechado el 28 de julio de 1962, OC, XVII, 1982, p. 251. Todas las citas de Gaos son de la edici6n de *Obras completas*, UNAM, M6xico. El n6mero romano remite al volumen.

1. El origen del presente texto está en las notas que redacté tras la lectura de *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*² para su presentación en una pequeña librería de Madrid en la Semana Santa del año en curso. Ya entonces hice notar al autor, presente en el evento, que mi lectura y las interpretaciones a que diera lugar irían sesgadas hacia el Gaos no —o menos— fenomenológico. Me centraré, entonces, en los textos que se ocupan primordialmente de la filosofía de Gaos y de los problemas a que ésta da lugar, que no son pocos ni menores, y de sus orígenes en la filosofía española, sobre todo en José Ortega y Gasset. Desatiendo a propósito el rico y complejo diálogo que Zirión mantiene con los textos fenomenológicos de Gaos y las preguntas y perplejidades que éstos plantean a un fenomenólogo de observancia husserliana estricta. No obstante, me apresuro a reconocer que el deslinde, por servirme del término de Reyes, entre asuntos fenomenológicos en Gaos y su filosofía no es precisamente fácil porque, como muestra Zirión, la fenomenología husserliana está incrustada en el corazón del pensamiento de Gaos “como valor de primer rango” y como recurso metódico imprescindible en sus investigaciones. También es cierto que se ocupó de ella en sus clases y seminarios con el mismo cuidado que ponía en la enseñanza de cualquiera de los “grandes” de la filosofía occidental. No nos puede extrañar entonces que el libro contenga el extenso y cuidadoso capítulo que Zirión dedicó a Gaos en su *Historia de la fenomenología en México*.

Una última razón para no entrar aquí en la cuestión fenomenológica. Estoy seguro de que la magnífica cosecha de discípulos que el prolongado magisterio de Zirión ha procurado hará que esta parte del libro no quede desatendida y a él se dediquen otras contribuciones.

2. ¿Le habría interesado José Gaos como filósofo a Antonio Zirión al margen del avatar editorial en el que se vio inmerso tras la temprana muerte del responsable de las *OC*, Fernando Salmerón? Es mejor no arriesgar la respuesta fácil que se seguiría de una lectura apresurada de las críticas que Zirión prodiga al prolífico transterrado, balance de muchos años de trabajo sobre sus libros y manuscritos. Por el contrario, me parece evidente que sus trayectorias tenían que converger, al menos en el cruce de caminos de la filosofía mexicana contemporánea con la fenomenología husserliana.

Sin la invitación de Salmerón a continuar la labor de editar a Gaos, herencia llena de trabajo y preocupaciones, pienso que se habría ocupado tan a fondo, como vemos que lo hace en el presente libro, de la re-

²UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2021.

lación de Gaos con la fenomenología en sus diversas facetas: traductor, profesor, expositor y *reflexionador* sobre métodos, problemas, límites y alcances de la fenomenología, y en especial sobre —y ésta es una cuestión que le interesa a Zirión sobremanera— si fue la filosofía de Husserl una metafísica más de las que surgieron en el siglo XX, como sostiene Gaos en más de una ocasión, sin ofrecer prueba suficiente, según Zirión.

3. Propongo resumir los temas que contiene el libro en tres problemáticas: a) Gaos y la fenomenología; b) el Gaos profesor y filósofo frente a sí mismo: la filosofía como “filosofía de la filosofía”; c) la (posible) salvación de Gaos. Esta división tripartita se centra en la primera sección del libro que el editor titula “Fenomenología y filosofía”. La segunda, “Textos complementarios”, recoge las intervenciones de Zirión como editor de los varios volúmenes de las *OC* que vieron la luz bajo su escrupulosa atención. Dedicó un párrafo a evocar brevemente su tarea como editor de Gaos.

Fernando Salmerón murió en 1997. De los 19 volúmenes programados habían salido once y faltaban ocho, que fueron responsabilidad directa de Zirión. Su tarea como editor se refleja en el libro que comentamos en dos textos: “Leer a Gaos”, presentación del volumen VIII, “En la presentación del tomo XV de las *OC*” y en el prólogo al XI, uno de los más “filosóficos” por contener una historia de la filosofía contemporánea que comenta en forma minuciosa.

Hoy casi ha culminado la tarea de edición a falta de los manuscritos y notas de trabajo: justo antes de la pandemia salió a la luz el muy demorado tomo I con la obra española de Gaos en dos volúmenes que abarcan más de 1500 páginas y está a punto de ver la luz el XVIII, que contendrá las “Jornadas filosóficas”, una especie de primera autobiografía que redactó Gaos en los años cuarenta.

4. Sin duda, Zirión es crítico con Gaos, cuya filosofía original, iniciada bajo la inesperada forma de una autobiografía “profesional”, *Confesiones profesionales* de 1953³ —inesperada a pesar de que la filosofía moderna principia con otra autobiografía, el cartesiano *Discours de la méthode* de 1637—, se mueve en las antípodas de la profesada por nuestro autor. Como veremos más tarde, Zirión se ha mantenido fiel al núcleo central de la fenomenología husserliana: a su punto de partida, la subjetividad trascendental en el mundo de la vida, y a los distintos procedimientos metódicos que permiten al filósofo elaborar un discurso

³Aunque no se publicó hasta 1958, se dictó como curso en 1953. En *OC*, XVII, 1982, pp. 41–137.

verdadero sobre sí mismo y sobre las cosas. Gaos ignoró en sus trabajos sobre fenomenología, que Zirión comenta con todo rigor, esa parte central del Husserl maduro. No se le ahorran críticas al español, evitando siempre “criticar desde arriba”; tanto, que en ocasiones parecen más bien perplejidades del intérprete (p. 89).

Siempre que puede, el autor arroja luz sobre el enrevesado estilo de un Gaos que parece haber aprendido a escribir en la escuela de los conceptistas más arcanos del Siglo de Oro español. Zirión señala que es todo un reto leer a Gaos. Los modos de decir gaosianos exigen aprender a “librar los escollos” como si se tratara de una navegación procelosa de un estilo “dominado por un afán de precisión personalísimo y barroco”. Con paciencia, el “inescrutable enmarañamiento se va convirtiendo en un tejido complicado y rico, pero ya claro, que el tema mismo ofrece ante la voluntad de análisis” (p. 301). Pero avisa: eso no significa “aceptar sus conclusiones” ni compartir “su visión global de la filosofía” (*ibid*).⁴

Este estilo enrevesado y opaco no lo es siempre, sino sólo cuando quiere añadir un plus de precisión y rigor “científico”, de precisión analítica. No era incapacidad nativa para escribir en un castellano directo y hasta cierto punto luminoso. Ahí están su *Confesiones profesionales* para confirmarlo o los ensayos fenomenológicos sobre la caricia y el tiempo,⁵ exclusivas del hombre, sus escritos sobre el *Quijote* o, incluso, sus aforismos. Pero lo que plantea un verdadero misterio biográfico es que tal escritor filosófico fuera, sin embargo, un brillante y seductor profesor en el aula. Sus discípulos coinciden en alabar su destreza comunicativa en clases y seminarios. Uranga lo resumió en un epigrama: “Quien no lo oyó lo perdió” (citado por Zirión, p. 338) y éste reconoce: “Tendríamos que haberle escuchado en el aula” (*ibid*). En “Una imagen de José Gaos”, Alejandro Rossi evoca así su estilo en clase: “Durante toda su vida gozó Gaos de un extraordinario prestigio como profesor. Esta opinión se justificaba por las muchas virtudes innegables que iban desde las más externas —el cuidado de la modulación de la voz, el manejo del gesto, la elegancia en el decir, la concepción de la hora académica como una pieza acabada—”. Pieza en sentido dramático, como aclara poco después:

⁴Uno de los discípulos más próximos a Gaos, su editor Fernando Salmerón, describe “el estilo habitual de Gaos en sus escritos filosóficos [como] áridos y difíciles no solo por la densidad de las ideas sino por la dureza de las frases, a menudo barrocas en su preocupación de exactitud”. *Escritos sobre Gaos*, El Colegio de México, México, 2000, p. 173.

⁵*Exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, en *OC*, III, 2003.

Las mejores clases de Gaos producían el efecto de una narración bellamente llevada, de un cuento bien dicho y no, por ejemplo, el de una prueba o demostración. Los asistentes raramente interrumpían la lección con alguna pregunta, sino que cumplían, sabiéndolo o no, la función de espectadores, de público teatral cuya misión es ver y escuchar.⁶

Esto nos lleva al problema que plantea el cruce de las dos “profesiones” que Gaos asumió como vocaciones: la de profesor de filosofía y la de filósofo. De la primera dijo estar bien seguro de serlo en plenitud; no así de la segunda. Estoy convencido de que esa inseguridad última, que nunca lo abandonó, tuvo que ver con su estilo y me refiero, a la vez, al estilo de escribir y al de pensar, a las palabras y a las ideas. ¿Fue la pluralidad de todas aquellas filosofías de la historia de la filosofía, tan bien enseñadas en el aula, tan vividas y dramatizadas, lo que recargó su ánimo de escepticismo? Ziri3n lo expone con precisi3n; el dilema era: o todas son falsas, y entonces la filosofa es inviable, un saber absurdo, contradictorio en s3 mismo, o todas son verdaderas. Gaos, el profesor y el fil3sofo, opt3 por la segunda alternativa del dilema, pero con un matiz inesperado: la filosofa s3lo puede llegar a ser “confesi3n personal”. Ziri3n expone casi con un punto de perplejidad esta conclusi3n de la filosofa gaosiana: “las filosofas ser3an, en suma, confesiones personales en cuanto verificables exclusivamente cada una por el correspondiente fil3sofo” (p. 164) y localiza en ella la ra3z del escepticismo 3ltimo del que Gaos no consigue escapar, a pesar de sus denodados intentos por hallar una filosofa practicable a la altura de los tiempos, una filosofa capaz de dar raz3n de la filosofa en medio de su crisis.

El profesor tuvo admiradores y “seguidores”, pero no disc3pulos. Ni siquiera el fiel Salmer3n, del que observa Ziri3n en su comentario sobre la forma de interpretar la gaosiana “filosofa de la filosofa” que, si hubiera adoptado la doctrina del maestro, no habr3a podido llevar a cabo su propia obra: “De haber seguido con mayor fidelidad el pensamiento de Gaos sobre la naturaleza y la validez de la filosofa, Fernando Salmer3n no habr3a podido cumplir” con su misi3n generacional (p. 233).

Con la perspectiva que el tiempo nos da, cuando conocemos las trayectorias brillant3simas de los no-disc3pulos de Gaos (los Zea, Villo-ro, Uranga, Rossi), Ziri3n reflexiona sobre la paradoja biogr3fica de esa

⁶ Presentaci3n de la antolog3a *La filosofa de la filosofa*, Editorial Cr3tica, Barcelona, 1989, pp. 14–15. Los elogios fueron acompa3ados de cr3ticas a los contenidos y enfoques de su tarea docente, hasta el punto de que Rossi sostuvo que la forma de entender y practicar la filosofa por parte del maestro hizo que, en rigor, no tuviera disc3pulos.

disarmonía que Gaos padeció —¿o cultivó?— entre sus dos profesiones-vocaciones:

¿Cómo un pensamiento tan infecundo [...] pudo motivar, o en alguna forma asociarse vitalmente, a una labor filosófica que fue en los hechos tan fecunda? No es pregunta sencilla ni de poco alcance; pero no sé si su respuesta, o la indagación para llegar a ella, seguiría siendo todavía filosófica [...] y no ya más bien [...] psicológica, histórica, biográfica [...] (p. 234)

Gaos u Ortega no habrían admitido fácilmente el dilema. ¿Acaso no puede ser la biografía un aspecto de una filosofía que reclama como su objeto “nuestra vida”?

5. ¿Qué le interesa a Zirión de la obra de Gaos, al margen de su tarea de editor y de su posición filosófica como fenomenólogo e historiador de la fenomenología en México? Yo diría, a la vista de los textos reunidos en el libro que comentamos y de su título, *el sentido de la filosofía*, que le interesa, primero, la tensión no resuelta entre la fenomenología y la metafísica y, después, las dudas, idas y venidas en torno a la metafísica como problema en sí. Gaos sabe que la filosofía no debe darse como sistema metafísico. Eso es cosa de un pasado prekantiano: los objetos de la metafísica nunca hallarán su camino hacia la ciencia. Gaos adopta la posición de Kant, pero decide situarse —en el sentido existencial del término “situación”— ante el problema. Lo más propio de la filosofía son precisamente sus problemáticos objetos metafísicos. Es como si concluyera que, sin metafísica, la filosofía se vuelve trivial. Frente a la opción cientificista o positivista, Gaos prefiere la opción “trágica”, la que reconoce las aporías en torno a la pluralidad de la historia de la filosofía, la tensión insoslayable entre la verdad filosófica, empapada de subjetividad y personalismo, y la dimensión objetiva, científica de la misma, con su expectativa universalista. Gaos no ignora que su situación ante la filosofía es aporética, cuando no contradictoria. Es imposible dirimir racionalmente la tensión entre el realismo y el idealismo como posiciones últimas en la historia de la filosofía o evitar la paradoja sobre la que levanta su filosofía: construir un “sistema” filosófico para terminar por reconocer que sólo es una perspectiva subjetiva más sobre el mundo, sin valor intersubjetivo alguno. Después de dictar a sus estudiantes los cursos *De la filosofía* y *Del hombre*⁷ reconoce en uno de los capítulos finales que todos aquellos análisis fenomenológicos sobre objetos ideales y reales no tenían más valor, insertos en su “sistema”,

⁷ OC, XII, 1982, y XIII, 1992, respectivamente.

que el de meras opiniones que expresaban el punto de vista, la perspectiva única, privada del yo que les hablaba. Que a lo sumo podían servir como un intercambio de ideas. Zirión es consciente de que la “*Filosofía de la filosofía* es el título del único gran proyecto filosófico, vital y profesional de Gaos”; pero también de que no consiguió salir de su escepticismo inicial, del que Rossi dijo en una ocasión que lo “llevaba en los huesos”.

6. Como Ortega, Gaos cree que la filosofía tiene “altura”. ¿Qué filosofía es hacedera a la altura de los tiempos? La suya es la de después de la muerte de Hegel y del definitivo fracaso de la metafísica clásica, del positivismo como filosofía y de las restauraciones de la metafísica a la manera de Bergson, de la fenomenología, aunque no como método para las partes de la filosofía que se dejan cultivar como ciencias, y el del fracaso, por adentrarse por veredas metafísicas, de las filosofías posteriores a Husserl, de Scheler, Heidegger u Ortega.

Todo ello conduce a Gaos a un círculo, no sé si vicioso, pero sí neurótico, que oscila entre la decepción y la obstinación, en el que ambas tienen consecuencias filosóficas.

La obstinación lo lleva a descubrir en la raíz misma de la filosofía la soberbia como motivación para su práctica. La personalidad del filósofo sería lo determinante de su vocación filosófica, su afán de totalidad, de explicar la serie infinita de los fenómenos reduciéndolos a unas pocas categorías, a unos pocos principios y, de ser posible, a uno solo, para dar razón de ello en un sistema. Cuando discute este tema, Zirión invita al lector a que repare en la enormidad de la tesis de proponer a la soberbia como sustancia o esencia de la filosofía: “hasta donde sabemos no ha recibido la atención ni provocado el escándalo que tal vez merece”. No es cuestión sólo de talante psicológico. La tesis gaosiana tiene una vertiente metafísica —la dimensión psicológica es obvia pero insustancial— que es lo que, creo, preocupa a Zirión. Y es que Gaos sitúa la actividad del filósofo en conexión directa con el mal, con la producción del mal: “la idea del filósofo como encarnación del Demonio”, soberbia es “soberbia luciferina” (p. 149). Las siguientes palabras del crítico parecen expresar perplejidad antes que rechazo “a pesar del trabajo que a nosotros mismos pueda costarnos tomar en serio tales afirmaciones [...]” el caso es que “Gaos las sostenía toralmente en serio” (p. 150).⁸

⁸La referencia a la soberbia luciferina se encuentra en *Confesiones profesionales*, XVII, pp. 119–120.

Veamos las consecuencias de la soberbia filosófica de Gaos. La única filosofía a la altura de los tiempos sería la filosofía de la filosofía, es decir, la filosofía que se pregunta por su condición y posibilidad, una filosofía limitada y (auto)crítica, como veremos en el próximo apartado.

En su última obra Gaos sostuvo que la filosofía de la filosofía, entendida como antropología filosófica, tenía que ser sistemática y totalizante. La voluntad de sistema imponía su enfoque. De ahí las dudas e interrogantes que a Zirión le provoca el hecho de que “los últimos cursos de filosofía de la filosofía y antropología de la filosofía terminen ambos postulando la verdad personal, subjetiva de la misma filosofía expuesta en ellos” (p. 153). Cuando Gaos terminó cada uno de los cursos, afirmó ante los asistentes que lo que acababan de escuchar no eran sino “verdades” válidas únicamente para un sujeto, el habitante de la perspectiva vital personalísima y única, que no se ofrecían como verdades ciertas o probables, sino como “opiniones” que acaso otros podrían compartir.

7. Zirión insiste, con razón, en que cualquier rescate de la filosofía de Gaos tiene que hacer frente “a la resonante paradoja en que culmina su Filosofía de la Filosofía”. Me he referido antes a ella. Se trata de montar un discurso filosófico con pretensiones de validez con base en lo que Gaos considera el método adecuado para hacer filosofía no metafísica, y concluir que dicho discurso, el curso *De la filosofía*, es también “emocional” y “subjetivo”, contaminado, pues, de “metafísica”. Zirión advierte que, si la pretensión de Gaos con esta *confesión* era “superar” las limitaciones de la metafísica tradicional, se equivocaba. “La doctrina de la verdad filosófica como verdad personal —señala Zirión— no puede proponerse sin contradicción como una verdad personal” porque también quiere “seguir considerándose como filosofía en el mismo sentido que el resto de las filosofías” (pp. 255 y ss.) que el profesor Gaos enseñaba en sus clases.

En “Un vistazo a la pluralidad de la realidad desde el personalismo gaosiano” (pp. 255 y ss.), fechado en 2011 y, por lo tanto, el último de la serie (el primero de los que aquí se recogen es de 1994), Zirión examina una posibilidad o salida del atolladero que Gaos construyó con rigor conceptual, al menos en uno de sus ensayos capitales, el “Discurso de filosofía” de 1954, escrito un año después del curso *Confesiones profesionales* de 1953.

El suelo sobre el que Gaos habría podido construir su filosofía no escéptica y compatible con los tiempos habría sido una síntesis de Husserl y de Ortega. “Lo trascendental es nuestra vida” (p. 265), afirma Gaos en uno de los primeros cursos que impartió tras su llegada a México.

Zirión comenta así la tesis anterior: “este pasaje es sin duda [...] el momento de máximo acercamiento doctrinal del pensamiento de Gaos con la fenomenología trascendental de Husserl” (*ibid*), y añade un par de líneas después:

Lo que me interesa destacar ahora es que la noción de una realidad trascendental que es nuestra vida, que de hecho funciona implícitamente (quizá sólo hasta cierto punto) como base de su filosofía de la filosofía, pudo haberle ofrecido a Gaos un fundamento suficiente para no verse obligado a aplicar a su propia filosofía sus propias conclusiones, y en particular ese carácter de confesión personal válida sólo para su autor. (pp. 265–266)

Zirión sugiere interpretar la noción “nuestra vida” en “el sentido de la fenomenología trascendental husserliana”, pero Gaos ya lo había hecho desde la metafísica de la vida humana de Ortega y, acaso, desde el individualismo trágico de Unamuno. En un párrafo del curso que dictó en 1944 bajo el título “Mi filosofía” —citado por Zirión— termina por reconocer que sus análisis críticos de la metafísica tradicional quizá no sean sino una “figuración ideal más”, equivalente a todas las del pasado, sin una posible superación. Gaos les dice a sus oyentes cómo se debe comprender su filosofía, adelantándose al ejercicio escéptico que pone en marcha al final de sus grandes cursos sistemáticos: “como teoría de la *razón pura*, como *razón vital* en el sentido del *sentimiento trágico de la vida del hombre de carne y hueso* que acaba siendo *Don Quijote en el escenario de la tragicomedia europea*” (p. 183).⁹ La perspectiva orteguiana no es escéptica ni solipsista; la de Unamuno, sí. Tenemos entonces que la “vida humana” que reivindica Gaos no es la de Ortega, cercana a la de Husserl, sino la de Unamuno que contrapone sistemáticamente las “razones del corazón” a las de la razón pura, de las que desconfía siempre. El yo-mónada de Gaos no tiene ventanas al mundo. El de Ortega sí, porque el mundo social e histórico está dentro de nuestra vida, en torno al yo, poroso a la circunstancia, aunque ontológicamente diferenciado de ella. Sospecho que Gaos confunde el yo-subjetividad con la totalidad de “nuestra vida”¹⁰ y entonces no puede llegar a la realidad plural conformada por la participación en un suelo común de las vidas

⁹ Las cursivas son de Gaos, *OC*, II, 1991, pp. 118–119.

¹⁰ Para la estructura de la vida humana como realidad radical en Ortega, véase, entre otros lugares, las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* (1929) o *Historia como sistema*, la apretada síntesis que ofrece Ortega de su filosofía primera para publicar en el homenaje internacional que se ofreció a Ernst Cassirer en 1935. *Obras completas*, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, Madrid, 2004–2010, XVIII, pp. 347 y ss. y VI, pp. 64 y ss.

humanas individuales relacionadas mediante el lazo de la intersubjetividad. Tal es la solución husserliana a la que Gaos no llega y que Ziri3n propone como salida.

Si la realidad es plural de suyo, entendida como “vida de sujetos individuales en una comunidad de convivencia”,¹¹ entonces tenemos un “fundamento suficiente” para eludir la conclusi3n de que filosofar es inevitablemente una “confesi3n” que s3lo vale para su autor. Ziri3n propone su lectura del *Discurso de filosofa* en esta clave: Gaos propone una filosofa en la que es posible un intercambio productivo de ideas. Estaríamos m3s all3 de “los irredentos mon3logos de los fil3sofos soberbios”, ante una inequívoca voluntad de di3logo que dejaría atr3s su filosofa, digamos “oficial”, la que resume como la que surge en “una individualidad radical, solitaria en su intimidad última” (p. 268), pura soberbia y voluntad de poder.

Ziri3n habla de una “nueva conciencia”, una especie de revelaci3n de otro modo de entender la filosofa contraria a la soberbia que se encarna en la voluntad de sistema, causa del nihilismo de nuestro tiempo. Estaríamos ante una “filosofa de la *melanc3lica* serenidad” (pp. 269 y 343) capaz de sentir, contra la voluntad de poder, “el valor de la plural riqueza del universo, comprensiva de la rica pluralidad de las personalidades individuales y colectivas” (p. 343).

El comentario preciso que hace Ziri3n de esta cita del *Discurso* bien puede ser elevado a conclusi3n de su juicio sobre Gaos, de prudente propuesta de ejercicio de “salvaci3n” de aquel escepticismo incrustado en los huesos, a *salvaci3n* en el sentido orteguiano que tantas veces cit3 Gaos:

La misi3n principal de esta única “filosofa” hacedera hoy es entonces, si interpreto bien a Gaos, la construcci3n de una nueva comunidad humana en medio del campo que la soberbia de la raz3n dej3 sembrado de individualismo. (p. 270)¹²

¹¹ Pero Gaos no dice comunidad de sujetos “racionales” o al menos “razonables”.

¹² Esta conclusi3n de Ziri3n es coherente con el diagn3stico de Gaos sobre su circunstancia “siglo xx” que pedía a la filosofa, “a la altura de los tiempos” nihilistas, un nuevo comienzo. Es ese nuevo comienzo lo que se vislumbra en el *Discurso* aunque, por razones probablemente no estrictamente fil3sóficas, sino personales, como sugiere Ziri3n, no lo convirtiera el propio Gaos en su filosofa definitiva. La siguiente cita, de “Temas metafísicos en José Gaos: la metafísica como tema y cuesti3n de sí misma”, procedente de los manuscritos de preparaci3n del curso de 1944 que cité antes, nos pone en la pista de que Gaos estaba convencido de que el calado de la crisis de la filosofa en Occidente, despu3s de los “excesos” idealistas, era enorme y que la fenomenología no había logrado trascenderla: “Las raíces de la

Pero este nuevo ideal filosófico implica no sólo renunciar a todo saber y pretensión de saber metafísico, sino adoptar el ideal cartesiano de “ver si es posible encontrar algún medio que vuelva en general a los hombres, más juiciosos [...] de lo que lo han sido hasta aquí” (p. 271; citado de Gaos, *OC*, XV, p. 48). Examen, pues, de los fenómenos y clasificación de los mismos, un tipo de saber “que puede ser compartido, que puede ser verdad común”, concluye Zirión.

Consciente de que lo único que puede compartir con Gaos es la actividad filosófica como análisis conceptual limitado y riguroso, de inspiración fenomenológica, concluye su ensayo “Un vistazo a la pluralidad de la realidad” argumentando que sólo podemos salvar a Gaos —salvarlo de sí mismo¹³— si hacemos valer, contra la filosofía de la soberbia que al final él se creyó destinado a mantener con sus corolarios de incomunicación y de silencio, la “‘filosofía’ de la serenidad, que es también la ‘filosofía’ de la solidaridad, la que apunta hacia una ‘nueva comunión’” (p. 274).

Recibido el 20 de septiembre de 2022; aprobado el 27 de septiembre de 2022.

filosofía en las que ‘ni siquiera Heidegger ha ahondado’, deben hallarse en las del hombre. “Únicamente Nietzsche ha mostrado el camino” (p. 170). Pero Gaos no siguió esta pista, probablemente porque Ortega la había explorado en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y era consciente de que el genial “psicólogo” alemán sólo servía a la filosofía en el modo *destruens*. El Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), inspirado por Kierkegaard, enemigo declarado de la Modernidad cartesiana, kantiana, en fin, ilustrada, es una presencia subterránea en Gaos que convendría estudiar. Ambos tienen en común dolerse del desgarramiento que la razón moderna introduce en el sentimiento religioso.

¹³ Este artículo que cito realiza una operación semejante a la que el propio Gaos llevó a cabo con Ortega, salvándolo de sí mismo. Véase “Salvación de Ortega”, *OC*, IX, 1992, pp. 113–128.

La soberbia del filósofo: comentarios al libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* de Antonio Ziri3n Quijano

[The Philosopher's Arrogance: Comments on *El sentido de la filosofa. Estudios sobre Jos3 Gaos* by Antonio Ziri3n Quijano]

PEDRO STEPANENKO

Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

Instituto de Investigaciones Filos3ficas

pedrostepanenko@gmail.com

Resumen: Antonio Ziri3n Quijano, coordinador de las *Obras completas* de Jos3 Gaos, ha reunido en *El sentido de la filosofa* todos los textos que ha publicado sobre este fil3sofo tan importante para la recepci3n de la fenomenolog3a en M3xico. En mis comentarios a este libro, contrasto en primer lugar la posici3n de Fernando Salmer3n, el anterior coordinador de esas obras, y la de Ziri3n ante la concepci3n de la metaf3sica de Gaos, un subjetivismo extremo en el cual sobresale la figura del fil3sofo como un soberbio, empe3ado en realizar una tarea imposible. Posteriormente destaco la preocupaci3n que Ziri3n expresa por esta visi3n pesimista del quehacer filos3fico cada vez con mayor 3nfasis a lo largo de la serie de ensayos de la primera parte de su libro.

Palabras clave: filosof3a en M3xico; filosof3a de la filosof3a; fenomenolog3a; metaf3sica; subjetivismo

Abstract: Antonio Ziri3n Quijano, editor of Jos3 Gaos' *Complete Works*, has brought together in *El sentido de la filosofa* all the texts he has published on Gaos, a very important philosopher for the reception of phenomenology in Mexico. In my comments on this book, I first compare the stance of Fernando Salmer3n, the previous editor of Gaos' works, with Ziri3n's view on Gaos' conception of metaphysics, an extreme subjectivism in which the figure of the philosopher stands out as an arrogant, determined to carry out an impossible task. Later, I point out the concerns that Ziri3n expresses for this pessimistic view with increasing emphasis throughout the series of essays in the first part of his book.

Keywords: philosophy in Mexico; philosophy of philosophy; phenomenology; metaphysics; subjectivism

El sentido de la filosofa de Antonio Ziri3n Quijano tiene dos partes. La primera ofrece ocho textos sobre las ideas de Jos3 Gaos acerca de la fenomenolog3a y de la metaf3sica acompa3ados por la presentaci3n de un libro de Carlos Llano sobre Gaos. La segunda parte se integra por "textos complementarios" o "textos ocasionales", como los llama Jethro Bravo en su excelente presentaci3n, la mayor3a de los cuales se relaciona con la responsabilidad de Ziri3n como coordinador de la

edición de las obras completas de José Gaos. En este libro, el autor ha reunido todos los textos que ha publicado sobre Gaos, de suerte que puede preverse al menos otra edición que incluya nuevos textos que aún publicará y que quizá estén motivados por las discusiones que esta primera edición provoque. Se trata de un libro que tiene un paralelismo muy significativo con el primer tomo del segundo volumen de las *Obras* de Fernando Salmerón editadas por El Colegio Nacional. Esta última obra también se divide en dos partes; la primera contiene escritos sobre la filosofía de José Gaos y la segunda “páginas adicionales”, la mayoría relacionada con la responsabilidad de Salmerón como primer editor de las obras completas de José Gaos. Este paralelismo, así como el contraste de posiciones entre estos dos editores, es uno de los hechos que más llama la atención del nuevo libro de Antonio Ziri6n.

A diferencia de Ziri6n, Salmer6n fue alumno directo de Gaos, quien asesor6 sus tesis de maestría sobre la obra temprana de Ortega y Gasset y de doctorado sobre el ser ideal en las filosofías de Husserl, Hartmann y Heidegger. Admiraba a su asesor por la pasi6n con la que se entreg6 a su obra y por el compromiso que adquiri6 con la profesionalizaci6n de la filosofía en nuestro país a trav6s de sus seminarios y asesorías. A pesar de haber incursionado brevemente en la fenomenología con su tesis de doctorado, Salmer6n fue quiz6 el receptor m6s entusiasta de la filosofía analítica de su generaci6n en M6xico, en la UNAM y en particular en el Centro de Estudios Filos6ficos que luego se convirti6 en el Instituto de Investigaciones Filos6ficas. La perplejidad que le ocasion6 el desorden en las discusiones de ese centro, pero sobre todo el callej6n sin salida al que condujeron las reflexiones de su querido maestro, lo convencieron de la necesidad de buscar una nueva manera de hacer filosofía que, de hecho, impuls6 desde la direcci6n del Instituto. En su informe final como director, Salmer6n se refiere a “la ausencia de un verdadero clima de colaboraci6n intelectual, que hiciera posible la discusi6n filos6fica” (Salmer6n 1978, p. 4). Ese clima lo busc6 mediante el fomento de una filosofía que estaba en alg6n sentido del lado opuesto a la concepci6n de la filosofía como confesi6n personal de Gaos. Poco despu6s de la muerte de su maestro, sostuvo que “el subjetivismo extremo”, “la historia de la metafísica y su aventura crítica, tal como han sido interpretados por la filosofía europea continental [...] encuentran en la obra de Gaos una culminaci6n y un t6rmino” (Salmer6n 2004, p. 66). En pocas palabras, la forma de hacer filosofía de su maestro, por brillante que fuera, se había agotado en el “subjetivismo extremo”. Por ello, me imagino que para Salmer6n la edici6n de las obras completas de Gaos representaba, en parte, cerrar la puerta de una tradici6n en

México, con toda la solemnidad requerida. Es cierto que reconoce en los análisis de la expresión verbal y en las reglas del método fenomenológico que su maestro propone antecedentes importantes del nuevo enfoque filosófico. Pero está claro que para Salmerón la filosofía de Gaos con su concepción del filósofo soberbio, destinado a perseguir una empresa imposible, ya no podía ser más un modelo a seguir, al menos no en las universidades. Esa filosofía debía resguardarse, sí, y convertirse, sin lugar a duda, en objeto de estudio.

Hay un texto del joven Ortega y Gasset que me parece crucial para entender el callejón sin salida al que parecía conducir la filosofía de Gaos, un texto que, además, sus discípulos debieron haber conocido bien y que, por ello, representa una pieza clave para entender la historia de las ideas en ese momento de reacción en contra del “subjetivismo extremo”. Me refiero a “Adán en el paraíso”. Ahí Ortega esboza con un lenguaje bastante coloquial lo que para él es el problema del ser humano. Entre todos los seres vivos —sostiene— sólo el ser humano se percata de su vida. Ése es su problema. Los demás seres vivos se identifican con ella, son su vida. Al percatarse de su vida, el ser humano la convierte en un problema y pretende entenderla o representarla de alguna manera. La ciencia es uno de esos esfuerzos, “se afana —escribe Ortega— por descubrir ese *ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa. Pero el método que emplea compra la exactitud a costa de no lograr nunca del todo su empeño” porque aborda cada cosa como un caso de una ley general. “La vida descubierta por la ciencia —continúa Ortega— es una vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único” (Ortega 1983, p. 482). Como se deja ver en estas citas y se confirma en muchas otras partes del ensayo, Ortega entiende la vida de una cosa como el conjunto infinito de relaciones con el resto de los objetos que hacen que esa cosa sea lo que es. Su singularidad comprende, pues, el mundo en su totalidad. El arte representa otro de esos esfuerzos por entender la vida. Su método, opuesto al de la ciencia, no abstrae, sino que individualiza. Sin embargo, es imposible aprehender una infinitud de relaciones y por eso crea “un mundo virtual”, “una totalidad ficticia” en la cual caracteriza la individualidad de las personas y las cosas (Ortega 1983, p. 484).

Estas pocas ideas conforman un tema que motivó importantes variaciones en manos de Gaos y sus alumnos. Obviamente, Salmerón las expuso en su tesis de maestría (Salmerón 2002, pp. 131–134 y 160–166). Pero, además, no se cansó de repetir en muchos otros textos que la ciencia no puede más que ver en los objetos casos de leyes generales. En sus ensayos sobre el silencio y lo sagrado, Luis Villoro sostiene que

el arte nos confronta con el mundo en toda su singularidad al romper con los significados establecidos de nuestras palabras, que la experiencia religiosa consiste en percatarse del mundo como un todo insólito, único y contingente; que los conceptos, los principales instrumentos de la ciencia, nos protegen de ese estupor al ofrecernos una representación abstracta, maleable, de la realidad.¹ Gaos, por supuesto, fue quien ideó la variación más audaz. Para él, es la filosofía, en cuanto metafísica, no el arte, la que pretende captar el mundo en toda su singularidad. Esa pretensión no contempla crear una totalidad ficticia, sino habérselas con la realidad misma. Claro está que esta pretensión fracasa y lo que exhibe es la soberbia de quien se considera capaz de llevar a cabo semejante empresa. El fracaso permanente, generación tras generación, es la causa de que veamos desfilar tantos sistemas filosóficos. Estos sistemas lo único que logran es expresar la personalidad del individuo soberbio que cree encontrar mediante sus propias reflexiones los principios que capturarán la realidad en toda su concreción. El destino de esta empresa es la soledad, puesto que estas reflexiones en realidad no pueden valer más que para la persona que las produce.

Para un universitario como Salmerón, comprometido con el fortalecimiento de la educación superior, está claro que este tipo de pensamientos no representaba el camino a seguir. Lo que es notable es cómo supo darles un lugar como objeto de estudio de la filosofía que debe hacerse en las universidades. La diferencia entre validación y vindicación en el ámbito de la ética, que adopta de Herbert Feigl, le permitió sostener que, si bien la filosofía académica debía concentrarse en el análisis del lenguaje y de los conceptos para comprender mejor las maneras en que se justifican las acciones y las creencias, las concepciones del mundo, como la de Gaos, pueden estudiarse como la expresión de formas de vida desde las cuales se adoptan principios y valores de los cuales dependen a final de cuentas la justificación de nuestras acciones y creencias.²

Así, editar las obras completas de Gaos era para Salmerón concluir una etapa de la filosofía en México y presentarla de la mejor manera posible para su análisis como objeto de estudio. Algo muy distinto sucede con Zirión, quien ha dedicado su carrera académica al estudio de la fenomenología de Husserl. Para él, Gaos no representa el fin de un periodo, sino una figura central de la recepción de la fenomenología en México. Y esto no sólo por sus traducciones, sino también porque el propio

¹Véase Villoro 2016, pp. 27–189.

²Véase Stepanenko 2002, pp. xliii–xlv y lix–lxxv.

Gaos se inscribe dentro de la corriente fenomenológica. En *El sentido de la filosofía*, Ziri3n aborda en forma cr3tica estos dos aspectos del trabajo de Gaos: como traductor y como fil3sofo. Y esto no es casual, porque 3l mismo es traductor y fil3sofo, de suerte que no puede ver en la obra de Gaos s3lo un objeto de estudio. Para 3l, pensar la obra de Gaos es algo muy distinto que para Salmer3n. Se trata ahora de interpretar la historia de la cual 3l mismo es heredero, por lo cual es dif3cil mantener la imparcialidad y no empatizar con el fil3sofo. A pesar de que Ziri3n analiza con mucho aplomo la enorme diferencia entre la concepci3n gaosiana y la husserliana de la fenomenolog3a en los primeros trabajos de este libro, conforme se avanza en la lectura de los otros ensayos se descubre que resulta que el autor acaba involucrado y termina realmente preocupado por la visi3n derrotista de Gaos, por la autoaplicaci3n de su filosof3a de la filosof3a: se pregunta por las motivaciones que lo llevaron a esa concepci3n y acaba por buscar y descubrir una alternativa m3s o menos optimista para su filosof3a. En pocas palabras, Ziri3n est3 m3s comprometido con la filosof3a de Gaos que Salmer3n y esto se debe a que comparte su enfoque filos3fico.

En efecto, en este libro Ziri3n se involucra de manera paulatina y persistente con la filosof3a de Gaos a lo largo de los primeros ocho cap3tulos de la primera parte. Hay una compenetraci3n gradual que termina por ser una aut3ntica preocupaci3n que exige una explicaci3n: hay que explicar c3mo se puede llegar a una concepci3n tan sombr3a del quehacer filos3fico. En esta “compenetraci3n gradual”, el primer trabajo representa el nivel m3s bajo. En 3l, Ziri3n expone las anotaciones marginales de Gaos a su ejemplar de las *Ideas relativas a una fenomenolog3a* de Husserl, el ejemplar que us3 para traducir esta obra. Esta exposici3n est3 precedida por un amplio comentario de los dos trabajos en los que Gaos aborda exclusivamente la fenomenolog3a de Husserl: su tesis de doctorado en la cual desarrolla la cr3tica del padre de la fenomenolog3a al psicologismo y su defensa de los objetos ideales, as3 como la cr3tica del propio Gaos a esta cr3tica que presenta tanto en su tesis como en una *Introducci3n a la fenomenolog3a*, texto que utiliz3 para su concurso de oposici3n en la Universidad de Madrid. En el segundo ensayo, Ziri3n se concentra en analizar lo que Gaos entend3a por fenomenolog3a. A pesar de que Husserl no precisa lo que es la fenomenolog3a trascendental sino hasta *Ideas*, para ese entonces sus seguidores ya hab3an diseminado una idea de fenomenolog3a que obtuvieron de los an3lisis que llev3 a cabo en las *Investigaciones l3gicas*: “una suerte de an3lisis psicol3gicos descriptivos —escribe Ziri3n— que se beneficiaban de varias propuestas metodol3gicas” (p. 92), como la falta de supuestos, concentrarse en

las cosas mismas, proceder sólo descriptivamente y hacer uso de la intuición eidética, gracias a la cual podríamos describir los objetos ideales o esencias. A pesar de que Gaos critica la existencia de objetos ideales, conserva esta noción de fenomenología con todo y su recurso a las esencias gracias a la prescripción de elegir casos paradigmáticos del fenómeno a tratar (que lo sean “inconcusamente”) y mediante la búsqueda de casos que invaliden el análisis para asegurarnos que la descripción que se haya obtenido sea de rasgos que le son esenciales al fenómeno, aunque, como señala Ziri3n, con esta regla se corre el riesgo de confundir una generalizaci3n inductiva con una intuici3n eidética. Este segundo texto del libro me parece que ya muestra cierto grado de compenetraci3n o involucramiento con el pensamiento de Gaos porque expresa la preocupaci3n por el car3cter cient3fico de la fenomenolog3a, que Gaos de hecho rechaza y del que Husserl parece haberse desengañado cuando escribe en *Crisis de las ciencias europeas* que “el sueño ha terminado”, algo que Ziri3n interpreta como “la expresi3n de una constataci3n trágica de la derrota hist3rica de la fenomenolog3a” (p. 89).

El tercer texto vuelve sobre la manera en que Gaos entend3a la fenomenolog3a, sus reglas —algunas de las cuales Husserl hubiera rechazado—, su aceptaci3n de la fenomenolog3a eidética y su distancia del an3lisis de la conciencia pura. En 3l, empieza a destacar la idea de metaf3sica que Gaos sostiene, sus razones para deslindarla de las aspiraciones cient3ficas, la metaf3sica como ontolog3a cuyo objeto por excelencia es la subjetividad (p. 132), los fen3menos humanos concretos, “la vida en su total concreci3n” como un “vivirnos conviviendo” (pp. 119–120). Tambi3n destaca la conceptualizaci3n que Gaos desarrolla de las pretensiones cient3ficas de la fenomenolog3a husserliana, las cuales hacen de ella una expresi3n m3s de la soberbia del fil3sofo y, a fin de cuentas, una concepci3n m3s del mundo, una filosof3a personal.

El cuarto texto representa un giro crucial en la compenetraci3n de la filosof3a de Gaos. En 3l, Ziri3n deja atr3s sus preocupaciones por la fidelidad con el m3todo de la fenomenolog3a y se adentra en los temas centrales de la filosof3a de Gaos: la caracterizaci3n de la metaf3sica como un proyecto que no puede m3s que fracasar, la decepci3n que debe experimentar quien se entrega a su estudio y constata una pluralidad incongruente de sistemas y, por 3ltimo, el tema m3s sorprendente de la filosof3a de Gaos, la soberbia del fil3sofo que a pesar del fracaso se obstina en sus pretensiones. Cabe resaltar la reacci3n de Ziri3n ante este 3ltimo asunto. Es cierto que ya lo hab3a tocado en los dos trabajos anteriores, pero s3lo de manera tangencial. Aqu3 lo aborda con todo el peso que tiene en la obra de Gaos y sostiene que “la tesis de la soberbia

como el momento o el motivo, la sustancia o la esencia de la filosofía, no ha recibido, hasta donde sabemos, suficiente atención ni ha provocado el escándalo que tal vez merece” (p. 149).

Los dos siguientes textos, el quinto y el sexto, son los más acabados en cuanto a exposición objetiva e histórica y representan una pausa en el *crescendo* de la compenetración. En ellos encontramos un panorama de conjunto de la filosofía de Gaos de excelente manufactura en el que se mencionan las influencias del perspectivismo de Ortega y Gasset, así como del historicismo de Dilthey. También se expone la influencia de Gaos en las ideas de Salmerón sobre la filosofía como concepción del mundo y de Luis Villoro sobre la noción de sabiduría. Los capítulos séptimo y octavo me parece que son las piezas más originales de este libro. En el primero de ellos, Zirión empieza describiendo la imagen penosa del filósofo gaosiano. No se trata sólo de una persona soberbia por la naturaleza misma de la filosofía, sino también de un hombre de poder, pero débil, que busca ejercer su poder, su control, su dominio desde la sombra de la soledad; un ser miedoso que trata de dominar a través de sus ideas, algo parecido a la figura del sacerdote en *La genealogía de la moral* de Nietzsche. En seguida, Zirión se pregunta por las consecuencias de autoaplicarse esta concepción de la filosofía y del filósofo. Cita los famosos pasajes de *De la filosofía* en los cuales Gaos sostiene que no se propone convencer a nadie de la validez de su filosofía, sino que sólo la expone a modo de intercambio de pareceres (Gaos 1962, p. 470). Pero termina por recurrir a una exposición temprana de la filosofía de Gaos, en la que expresa de alguna manera su “reconocimiento de la imposibilidad, tanto lógica como moral, de aplicarse a sí mismo las invectivas lanzadas [...] contra la filosofía y el filósofo” (p. 246). La imposibilidad lógica la expone en el octavo capítulo. En cuanto a la moral, sostiene en este séptimo capítulo que “no parece haber manera alguna de explicar cómo puede seguirse considerando filósofo alguien que piensa, con toda seriedad, por ejemplo, que la filosofía es una actividad absurda y que el filósofo es un ser satánico” (p. 246).

Todo esto requiere una explicación y Zirión tiene una hipótesis sobre lo que motivó esta concepción y, más específicamente, su autoaplicación:

Gaos, el vital, el sensual, el literato, no le perdonó nunca a Gaos, el filósofo, el intelectual, su dedicación exclusiva, su entrega absoluta, a la filosofía, y [...] su manera de vengarse de él, o de castigarlo, fue asestarle ese golpe definitivo, en apariencia “inmanente” [...] que consiste en aplicarse a sí mismo la sentencia dictada contra toda filosofía. (p. 250)

Apoya esta hipótesis en el proyecto de una novela que Gaos le cuenta a un amigo en una carta escrita entre 1923 y 1927, es decir, cuando tenía entre 22 y 27 años (p. 251).

En el siguiente ensayo, Ziri3n presenta una paradoja que se genera si se aplica la tesis de la verdad personal a la propia filosofa. Si cualquier filosofa s3lo expresa una verdad personal, entonces la filosofa que sostiene esta posici3n expresa s3lo un punto de vista que no tiene por qu3 valer para otros. Esto significa que hay filosofas para las cuales la verdad filos3fica no expresa una verdad personal. Presenta, adem3s, una alternativa a la visi3n derrotista del quehacer filos3fico que consistir3a en retomar la idea de la realidad 3ltima como el vivir conviviendo. En lugar de enfatizar la soledad del fil3sofo, habr3a que destacar la solidaridad, la comunidad que le da sentido a nuestras diferentes perspectivas.

Como puede constatarse con claridad en estos dos ensayos, Ziri3n se resiste a reconocer el destino que Gaos le asigna a su propio quehacer filos3fico. Hay en esta resistencia una empat3a hacia la obra de un gran fil3sofo que tanto hizo por esta disciplina en nuestro pa3s, entre lo que destaca la recepci3n de la fenomenolog3a, cuyo estudio Ziri3n ha desarrollado con gran cuidado y profesionalismo. Pero esta empat3a que lo lleva a rechazar una pieza clave del pensamiento de Gaos contrasta con el entusiasmo que un poeta como Octavio Paz siente por esa misma imagen del fil3sofo. Me refiero a la carta que Paz le escribi3 a Gaos en respuesta al env3o de su libro *Confesiones personales*. En ella, se pregunta si el fil3sofo no comparte con el poeta la misi3n de “comunicar lo incommunicable, decir lo indecible, pensar lo impensable” y, tras reflexionar sobre la soledad del fil3sofo gaosiano, le sugiere que escriba una novela, una mezcla de reflexiones como su an3lisis del acto voluntario con “las t3cnicas de la introspecci3n y las de la escritura autom3tica, la definici3n y la asociaci3n de ideas. Algo as3 como un poema en prosa, entre Lucrecio y Beckett. Nos hace falta en espa3ol un texto as3. ¡Atr3vase!” (Paz 1961, folio 60165).

Menciono esta carta porque quiero hacer notar que para salvar la filosofa de Gaos no es necesario rechazar su visi3n del fil3sofo soberbio, solitario y fracasado, como parece pensar Ziri3n. Por loable que sea su propuesta de fundamentar la filosofa de Gaos en la solidaridad, tambi3n podemos retomar esa visi3n del fil3sofo soberbio sin miedo a caer en paradojas, reconociendo con franqueza su car3cter parad3jico e incluso absurdo, como lo han hecho con la vida fil3sofos como Camus o dramaturgos como Ionesco. A pesar de ello, con *El sentido de la filosofa* la posici3n de Ziri3n ante Gaos quedar3 registrada como un referente imprescindible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gaos, José, 1962, *De la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, José, 1983, *Obras completas*, tomo I, Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid.
- Paz, Octavio, 1961, “Carta a José Gaos del 25 de julio de 1961”, en *Archivo Gaos*, Biblioteca Eduardo García Máynez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, fondo 4, carpeta 1, folios 60164–60167.
- Salmerón, Fernando, 1978, “El Instituto de Investigaciones Filosóficas (Informe de doce años)”, *La Palabra y el Hombre*, abril–junio, no. 26, Universidad Veracruzana, pp. 3–19.
- Salmerón, Fernando, 2002, *Obras 1. Las mocedades de Ortega y Gasset*, El Colegio Nacional, México.
- Salmerón, Fernando, 2004, *Obras 2. Primera parte. Gaos y la filosofía iberoamericana*, El Colegio Nacional, México.
- Stepanenko, Pedro, 2002, “Del historicismo al análisis filosófico. Un ensayo sobre la evolución intelectual de Fernando Salmerón”, en Salmerón 2002.
- Villoro, Luis, 2016, *La significación del silencio y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zirión Quijano, Antonio, 2021, *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.

Recibido el 23 de junio de 2022; aceptado el 30 de junio de 2022.

Por un Gaos riguroso. Comentario a *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* de Antonio Ziri3n Quijano

[A Quest for a Rigorous Gaos. Commentary on Antonio Ziri3n's *El sentido de la filosofa. Estudios sobre Jos3 Gaos*]

JOSU3 ALEXIS CISNEROS ARCIGA

Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo

M3xico

ja.cisneros@outlook.com

Resumen: En *El sentido de la filosofa*, Antonio Ziri3n se propone analizar, entre otras cosas, el papel y la funci3n que cumple la fenomenolog3a en la obra y el pensamiento de Jos3 Gaos. En mi comentario abordo, en primer lugar, el contraste entre los conceptos de fenomenolog3a y m3todo fenomenol3gico en Husserl y Gaos. En segundo lugar, recupero la discusi3n acerca de los l3mites entre la fenomenolog3a y la metaf3sica en el pensamiento de Gaos, lo que desemboca en un concepto m3s amplio de fenomenolog3a vinculado con la idea de una filosof3a cient3fica. En tercer lugar, propongo otro enfoque para los motivos fenomenol3gicos en Gaos.

Palabras clave: fenomenolog3a; m3todo fenomenol3gico; metaf3sica; filosof3a cient3fica; filosof3a en lengua espa3ola

Abstract: In *El sentido de la filosofa* [The meaning of philosophy], Antonio Ziri3n aims at analyzing —among other issues— the role and function of phenomenology in Jos3 Gaos's work and thought. In my commentary, I reflect on the contrast between the concepts of phenomenology and phenomenological method in Husserl and Gaos. Next, I focus on the discussion about the limits between phenomenology and metaphysics at the core of Gaos thought, which leads to a broader concept of phenomenology linked to the idea of a scientific philosophy. Finally, I propose another possible approach to phenomenological motives in Gaos.

Keywords: phenomenology; phenomenological method; metaphysics; scientific philosophy; philosophy in Spanish

La trayectoria intelectual de Antonio Ziri3n ha estado marcada por dos intereses principales: la fenomenolog3a husserliana y la historia de la fenomenolog3a en M3xico e Hispanoam3rica. En relaci3n con el primero, Ziri3n ha trabajado por un mejor conocimiento de la obra de Edmund Husserl en nuestro medio a trav3s de traducciones de obras de este autor, as3 como de la impartici3n de cursos, seminarios y conferencias, direcci3n de tesis, la creaci3n de herramientas digitales y publicaciones diversas. Por otro lado, ha sido un cr3tico importante de la recepci3n de la fenomenolog3a en M3xico, tanto en su libro *Historia de la fenome-*

nología en México (2003) como en diversos trabajos en los que discute la concepción de la fenomenología en diversos filósofos mexicanos e hispanoamericanos. En forma paralela, desde 1997 se ha desempeñado como coordinador del proyecto de edición de las *Obras completas* de José Gaos, razón por la cual conoce de primera mano la obra y el pensamiento del filósofo transterrado.

Dada esta trayectoria, era natural que Zirión se interesara por estudiar y comentar la filosofía de José Gaos, sobre todo en relación con su vertiente fenomenológica, aunque no es el único tema que se aborda en el libro. En *El sentido de la filosofía* se recopilan todos los escritos de Zirión en torno a Gaos, los cuales abarcan un periodo de casi veinte años dedicados al estudio profundo y meticuloso de la fenomenología husserliana y de la filosofía gaosiana.

En estas observaciones me centraré en la cuestión de la fenomenología en Gaos. Me interesa mostrar que, a pesar de que comentaré sobre una recopilación de textos publicados en diversos momentos, se percibe cierta continuidad y evolución en los temas y problemas fenomenológicos que se abordan en el libro. Aprovecho también para contrastar la interpretación de Zirión con otra interpretación posible de Gaos.

1. Gaos y la fenomenología

En su libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, Zirión se propone analizar “la incidencia fenomenológica en el pensamiento de José Gaos” (p. 141). Este estudio, en apariencia simple, pero que en realidad conlleva un sinnúmero de aclaraciones y distinciones conceptuales, se guía por dos interrogantes principales: en primer lugar, ¿cuál es el sentido y la función de la fenomenología y el método fenomenológico en el pensamiento de Gaos? Y, en estrecha relación con lo anterior, ¿en qué medida es esta concepción particular de la fenomenología asimilable a la comprensión husserliana de la misma? No hace falta avanzar mucho en la lectura para advertir que, respecto a la relación entre Gaos y Husserl, Zirión adopta como punto de partida la discrepancia metodológica y doctrinal. Esto se debe a que atribuye a la concepción husserliana la comprensión original de lo que es la fenomenología y el método fenomenológico, en contraste con las ramificaciones de esta corriente filosófica en lo que se ha denominado el “movimiento fenomenológico” (en un sentido no precisamente husserliano) y contra la moda del nombre “fenomenología” en la filosofía del siglo XX (más no de la doctrina filosófica original de Husserl). Con todo, Zirión no renuncia a la tarea de tratar de comprender la fenomenología de Gaos en sus

propios términos —lo que no implica, desde luego, dejar de señalar las ambigüedades y deficiencias de muchos de los planteamientos supuestamente fenomenológicos de Gaos—.

El tema de Gaos y la fenomenología marca la pauta de una parte importante de las reflexiones del autor, sobre todo en relación con la etapa inicial correspondiente a los primeros tres estudios redactados entre 1993 y 2003. En ellos se abordan diversos aspectos de la problemática fenomenológica en la obra de Gaos con el fin de evaluar su posible sentido y justificación. Es también ocasión para comentar las opiniones de Gaos respecto a Husserl y su fenomenología. Todavía en estudios posteriores, como es el caso del quinto y el sexto (publicados en 2001 y 2003, respectivamente), Ziri6n se propone de nuevo comprender el sentido de la fenomenología en Gaos, pero esta vez no como un tema aislado, sino en el marco de la filosofa gaosiana en su conjunto o de algunos de sus n6cleos problemáticos principales. Por otro lado, el noveno estudio (2010) representa de cierto modo un ajuste de cuentas tardío con el tema de la fenomenología en Gaos, pues vuelve sobre la necesidad de reivindicar el aspecto fenomenológico de la filosofa gaosiana —aspecto que se identificaría, a juicio de nuestro autor, con su parte más científica y propositiva— frente a los excesos metafísicos en que el propio Gaos incurre y que terminan por condenarlo a la incomunicación y al silencio.

Sin pretender ser exhaustivo, quisiera rescatar al menos algunas ideas que se desprenden de esta indagación de Ziri6n en los motivos fenomenológicos en la obra de Gaos. En primer lugar, resulta evidente que en los escritos de Gaos predomina una opini6n negativa sobre la fenomenología de Husserl —no así en relación con el método fenomenológico, el cual considera, al menos en su muy particular manera de entenderlo, como un método practicable—. Esto se debe a que, según la perspectiva gaosiana, la fenomenología de Husserl representa una expresi6n más de la metafísica y, como tal, es un producto arcaico de la cultura filos6fica. La fenomenología, piensa Gaos, ha quedado atrapada en una especie de idealismo exacerbado y de racionalismo abstracto que, por lo mismo, no ofrece soluciones a los tiempos actuales y está destinada al museo de los grandes sistemas filos6ficos de Occidente. Por lo tanto, se precisa dejar atrás la fenomenología y adoptar otras filosofas mucho más sugerentes y actuales como el existencialismo y el circunstancialismo.

Por lo demás, hay que subrayar que la lectura gaosiana de Husserl se basa, al menos en este aspecto, en su muy particular perspectiva historicista de la filosofa, la cual privilegia la actualidad filos6fica sobre la

asimilación crítica de la tradición. Desde este punto de vista, interesa más tratar de explicar el supuesto fracaso histórico de la fenomenología (que es también el fracaso de la metafísica en su conjunto), su necesario carácter antinómico, a medio camino entre el idealismo y el realismo, que dar cuenta de su vigencia y actualidad. En relación con este asunto, Zirión considera, contra la opinión de Gaos, que la fenomenología no es, de ninguna manera, una filosofía acabada ni se identifica con la denominación de metafísica, por más que no sea hoy la filosofía más practicada y difundida. Esta convicción se refleja, por lo demás, en la amplia trayectoria de Zirión como traductor e intérprete de Husserl, así como impulsor de los estudios fenomenológicos en México.

Por otro lado, la cuestión del método fenomenológico ocupa un lugar central en el estudio de Zirión. Es central porque el propio Gaos sostiene, sobre todo en obras tardías como *De la filosofía* y *Del hombre*, que ha construido su filosofía sobre la base del método fenomenológico. Incluso desarrolla una serie de “reglas” del método fenomenológico, las cuales indicarían con toda claridad, piensa Gaos, el punto de partida a adoptar. Lo cierto es que, en general, se trata de un concepto de “método fenomenológico” bastante difícil de precisar, y los intentos de Gaos por definirlo terminan por ser escasos e insuficientes. Naturalmente, y debido a sus propias deficiencias discursivas, resulta ya de suyo un concepto difícil de asimilar a la perspectiva husserliana.

Sin embargo, acaso la principal deficiencia del “método fenomenológico” de Gaos en comparación con el de Husserl —pues está claro, como comenta Zirión, que el método fenomenológico de Gaos es “husserliano por lo menos en su intención” (p. 51)— consiste en que incurre en un error de comprensión importante al momento de intentar definirlo y practicarlo en su propia filosofía. Me refiero a la opinión de Gaos según la cual el método fenomenológico se debe entender ante todo como análisis o descripción eidética, esto es, como descripción de objetos u objetividades en sentido amplio a partir de algún tipo de abstracción intuitiva de lo esencial de éstos. El método fenomenológico como método eidético resulta así, a juicio de Gaos, un método practicable y autosuficiente: no hace falta hacer referencia alguna a la conciencia pura o subjetividad trascendental como instancia fundamental de la constitución del mundo y de los objetos que encontramos en éste ni dar crédito a la reducción fenomenológica como vía de acceso a dicha dimensión.

Es pertinente a este respecto la aclaración de Zirión de que lo propiamente *fenomenológico* del método según Husserl no es, y nunca fue, contra la opinión de Gaos, la eidética o intuición de esencias (p. 94), sino el análisis intencional de la conciencia y sus estructuras fundamen-

tales, siendo la eidética sólo una parte de dicho método y análisis. Como bien advierte Serrano de Haro 2018 (p. 14), haría falta también en los análisis eidético-objetivos de Gaos algún tipo de reflexión sobre el mundo como “fondo de sentido” y condición de los objetos de la experiencia.

Me parece que este equívoco de Gaos no es menor, sobre todo si consideramos el hecho de que, como han mostrado estudios recientes, la interpretación “archiesencialista”, “hipereidetizante” y objetivista de la fenomenología husserliana es típica de la primera recepción de la fenomenología en el medio hispánico, la cual está muy influida por Scheler (Serrano de Haro 2016). Desde luego que Gaos no es ajeno a dicha tendencia. Además, se trata de una interpretación superada que corresponde a la visión convencional de Husserl, de la que Gaos es un caso paradigmático (San Martín 2015).¹ Lo irónico del asunto es que el propio Gaos fue consciente del equívoco que supone reducir la fenomenología a su función metódica interpretada en un sentido eidético e incluso llegó a criticarla. Así, en el prólogo a su traducción de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl de 1942, Gaos se opone a “tantas exposiciones de la fenomenología y juicios sobre ella, que son las exposiciones y los juicios que han prevalecido en la didáctica-filosófica” según las cuales “la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología es ‘el método fenomenológico’ —entendido en el sentido de la ‘fenomenología eidética’ ablata del ‘resto’ de la fenomenología” (Gaos 1942, pp. XX–XXI).² No obstante, por inexplicable que parezca, Gaos siguió defendiendo y practicando en sus propios trabajos una versión muy tradicional de la fenomenología y del método fenomenológico.

2. Entre fenomenología y metafísica

En su examen del pensamiento de Gaos, Zirión se dio cuenta muy pronto de que la confrontación entre Gaos y Husserl no es precisamente la

¹ San Martín destaca tres aspectos de la lectura convencional de Husserl que se pueden advertir en la interpretación de Gaos: “la epojé como búsqueda de apodicticidad, el sujeto trascendental como único y abstracto y la reducción trascendental como necesariamente eidética” (San Martín 2015, p. 53).

² No deja de sorprender que Zirión haya pasado de largo ante esta importante afirmación de Gaos, acerca de la cual sólo comenta que es un diagnóstico del concepto de fenomenología difundido en la época (p. 95). Con mayor acierto, Serrano de Haro 2016 (pp. 37–41) insiste en la trascendencia de la posición que adopta Gaos en este texto, a la cual califica de “disidencia sin efecto” respecto de la comprensión dominante de la fenomenología husserliana en el mundo hispánico de aquella época.

mejor estrategia para comprender la fenomenología del primero. De ahí la diversificación de los temas y problemas a partir del cuarto estudio del libro —aunque sin abandonar del todo el interés por la problemática fenomenológica—. No sorprende a este respecto que, en uno de los últimos trabajos, Zirión afirme lo siguiente: “el contraste entre la fenomenología gaosiana y la husserliana, por interesante que pueda ser en sí mismo, no es particularmente iluminador cuando se trata de entender el sentido de la fenomenología en el pensamiento de Gaos y el papel que cumple en su filosofía de la filosofía” (p. 277).

Con todo, y aunque a partir del cuarto estudio Zirión renuncia a la comparación entre la fenomenología de Husserl y la de Gaos, la problemática fenomenológica no desaparece del horizonte. Se traslada a la discusión, propia de la filosofía gaosiana, sobre los límites entre la fenomenología y la metafísica, o entre la filosofía científica y la *Weltanschauung*. Evidentemente, el interés de Zirión se orienta en este caso a reivindicar la primera, no sólo por resultarle más afín a su formación husserliana, sino porque la filosofía metafísica de Gaos representa, a juicio del autor, un auténtico callejón sin salida. ¿Cuáles son los aspectos centrales de esta discusión?

Para Gaos, la esencia de la filosofía consiste en la aspiración a la verdad absoluta y universal, la cual se identifica con el concepto de metafísica. Se trata de una aspiración desmesurada, motivada por la soberbia y el afán de dominación, lo cual conlleva una forma de vida condenada al solipsismo y a la incomunicación. Ahora bien, el punto clave es que para Gaos este afán metafísico, con sus corolarios de soberbia y soledad, no sólo ha sido la tendencia dominante a lo largo de la historia de la filosofía: constituye la motivación última de su propia actividad filosófica. De ahí que, al final del curso *De la filosofía* (Gaos 1982, p. 427), se vea movido a plantear que su filosofía no es más que la expresión de una verdad personal, válida únicamente para el sujeto que la enuncia; por lo tanto, es incomunicable.³

Por su parte, Zirión considera que esta tesis es inaceptable, pues implica condenar el grueso de la filosofía de Gaos, y no sólo a su parte metafísica, a una especie de autoinmolación sin sentido. Frente a ello, Zi-

³En su estudio sobre la autobiografía en Gaos, Martínez Bisbal 2003 muestra que la tesis de la incomunicabilidad de la filosofía, característica de *De la filosofía*, tiene como origen la situación personal de soledad y aislamiento en la que se encontraba Gaos durante la redacción de dicha obra. Por el contrario, en trabajos tempranos como el curso de metafísica de 1944 prevalece cierto principio de comunidad o al menos de búsqueda de construcción de la misma.

rión recupera aquello que en el *Discurso de filosofía* (Gaos 2009, p. 50) el filósofo transterrado plantea como la “única filosofía” “hacedera a estas alturas de la historia”. La “única filosofía”, también denominada “filosofía de la serenidad”, consiste en la apuesta mucho más modesta, menos soberbia e individualista, de aspirar al intercambio de ideas y al reconocimiento de la pluralidad humana. Es una filosofía que se quiere a sí misma comunitaria, dialógica. Su principal misión sería contribuir a “la construcción de una nueva comunidad humana en medio del campo que la soberbia de la razón dejó sembrado de individualismo” (p. 270). Por otro lado, es una filosofía antimetafísica, pues ha renunciado a la búsqueda metafísica de conquistar el saber universal y se opone a la razón totalizante. En cambio, quiere ser “ciencia no filosófica”, no metafísica, esto es, saber científico que puede aspirar a una verdad compartida y común. ¿No es éste acaso un planteamiento filosófico de la mayor actualidad?⁴

Ahora bien, y con esto entramos en el núcleo de la discusión, Ziriión tiene razón al afirmar que Gaos identifica la filosofía científica con la fenomenología o que “la cientificidad de una filosofía está en razón directa de lo que tenga de fenomenología” (p. 135). Se pueden ofrecer muchos ejemplos textuales para probar esto. Pero, ¿qué debemos entender aquí por cientificidad y por fenomenología? Tal como podemos advertir a partir del recorrido que ofrece Ziriión, no hay en los escritos de Gaos una respuesta concluyente para esta cuestión; apenas el esbozo de una caracterización general de los límites entre la fenomenología y la metafísica o entre los objetos fenoménicos y los objetos metafísicos. Es apenas el indicio de algo que, a juicio del autor, se echa en falta en la obra de Gaos, a saber, “un criterio general para calificar la ‘fenomenicidad’, y con base en ella, el carácter científico o metafísico de una disciplina” (p. 147).

Lo cierto es que tampoco Ziriión profundiza en este asunto. Y, sin embargo, no cabe duda de que la relación entre la fenomenología y la cientificidad es un tema recurrente en *El sentido de la filosofía*. Está presente en el temprano reconocimiento del talento analítico de Gaos, como cuando menciona que la lectura gaosiana de *Ideas I* de Husserl “fue extraordinariamente meticulosa, concienzuda, científica, al grado de que sus anotaciones dan a veces la impresión de haber sido hechas

⁴El estudioso de Gaos Jesús M. Díaz Álvarez (véase Díaz Álvarez 2020) también ha tomado nota de esta “filosofía de la serenidad” que vincula con la crítica a la metafísica y la apuesta por la diversidad cultural que encontramos en el denominado “pensamiento débil” (Vattimo, Rorty).

con un bisturí y no con un lápiz” (p. 37); con mayor razón, lo podemos ubicar en las distintas afirmaciones en que se da constancia de la altura filosófica de algunas de las contribuciones más propiamente “científicas” o “fenomenológicas” de Gaos.⁵ Todo esto parece sugerir que, para Ziri6n, el asunto estriba en la reivindicaci6n fenomenol6gica o cient6fica de Gaos, m6s all6 de su posible filiaci6n husserliana.

Aqu6 conviene plantear algunas preguntas: ¿en qu6 medida es la fenomenol6gia para Ziri6n un criterio de cientificidad? ¿Estaremos dispuestos a aceptar que puede haber fenomenol6gias que, como la de Gaos, sean cient6ficas en un sentido no husserliano? ¿Que hay o puede haber filosof6a o fil6sofos que, por sus propios m6ritos, y sin ser necesariamente fenomenol6gos, merezcan el t6tulo de “cient6ficos”? Se trata de preguntas fundamentales porque involucran el tipo de cientificidad que queremos cultivar en nuestra filosof6a mexicana e hispanoamericana. Sin duda, Gaos fue un fil6sofo “cient6fico” ejemplar en nuestro medio precisamente por su impulso a la profesionalizaci6n de la filosof6a, a contrapelo de la tendencia ensay6stica y literaria que ha dominado y domina a6n buena parte de la producci6n filos6fica en lengua espa6nola. Pero la cientificidad de Gaos es *sui generis* porque ni se identifica con la ciencia fenomenol6gica de Husserl (aunque pueda resultar af6n a ella en muchos aspectos), ni se asume como parte de la filosof6a anal6tica, tradici6n frente a la cual Gaos siempre tuvo sus reservas.⁶

3. Fenomenol6gia de la presencia

No quisiera terminar mi comentario sin dejar de mencionar que existen otros posibles enfoques para entender los motivos fenomenol6gicos en Gaos. Me refiero en concreto a la aportaci6n del fil6sofo italiano Pio Colonnello, autor que desde los a6os noventa del siglo pasado con su libro *Entre fenomenol6gia y filosof6a de la existencia* (2006 [1990]) ha llama-

⁵ Es lo que Ziri6n denomina “fragmentos de filosof6a cient6fica” (p. 158) en la obra de Gaos. El caso m6s paradigm6tico de esto es, a juicio de Ziri6n, el estudio dedicado a una ponencia de Garc6a M6ynez de 1947 que se encuentra entre los textos in6ditos publicados en el tomo VIII de las *Obras completas*. Lo destaca como un ejemplo de “rigor anal6tico y pulcritud descriptiva” (p. 130); es “un ejercicio de fenomenol6gia” y una muestra de “fenomenol6gia en acci6n” (p. 300).

⁶ Conviene recordar a este respecto que disc6pulos de Gaos como Luis Villoro, Alejandro Rossi y Fernando Salmer6n, aunque se formaron tambi6n en la fenomenol6gia husserliana, adoptaron pronto la filosof6a anal6tica como su principal influencia y 6mbito de estudio motivados por una b6squeda similar de rigor o cientificidad. Desde entonces la filosof6a anal6tica ha sido una de las tradiciones m6s difundidas en M6xico.

do la atención sobre la “fenomenología de la presencia” o “fenomenología existencial” de Gaos. A juicio de Colonnello 2003, la fenomenología de la presencia de Gaos —expuesta sobre todo en los tratados *De la filosofía* y *Del hombre*— constituye una contribución original a la fenomenología. En ella se propone una nueva conceptualización de la idea de fenómeno y de fenomenicidad en relación con la constitución existencial del ser humano. Así, los “fenómenos por excelencia” de Gaos ya no serían los fenómenos u objetos fenoménicos simples, aquellos de los que se ha ocupado tradicionalmente la fenomenología. Por el contrario, los fenómenos por excelencia (aparición, desaparición, reaparición, etc.) conciernen a lo que Gaos llama la “objetivación” de los fenómenos, cuya explicación fenomenológica exige apelar a la existencia o presencia como su condición de posibilidad. Por otro lado, en la perspectiva gaosiana la inmanencia fenomenológica no es el criterio para discernir esta fenomenicidad originaria de los fenómenos u objetos fenoménicos. Dicho criterio correspondería más bien a la existencia humana en su carácter volitivo o “mocionalidad”, donde la “mocionalidad” es la estructura trascendental de la existencia concebida como proyecto y posibilidad. Así, concluye Colonnello 2003 (p. 99),

se puede observar que en la madura reflexión gaosiana, si hay un “hecho” absolutamente distinto de todos los demás, un hecho al que se refieren y del que dependen en cierto sentido todos los demás “hechos”, más bien, el “hecho por excelencia, el único hecho en sentido absolutamente riguroso y fundamental”, tal es la vida humana en su *efectividad* o *facticidad*, es decir, considerada en sus dimensiones fundamentales de la *emocionalidad* y de la *mocionalidad*.

De ser cierta la interpretación de Colonnello, se abre la puerta a otra posible lectura de la fenomenología de Gaos. También marca un límite a la interpretación de Zirión. Y es que —acaso por fidelidad a Husserl; acaso por considerarla una recaída en la metafísica— Zirión no le concede demasiada importancia a la “fenomenología existencial” que se anuncia en *De la filosofía* y *Del hombre*, y se limita a señalar que implica una concesión a Heidegger (p. 138). Naturalmente, el asunto es más complejo que eso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Colonnello, Pio, 2006 [1990], *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Serie Fenomenológica, 4, trad. Eduardo González Di Pierro, Jitanjáfora Morelia, Morelia.

- Colonnello, Pio, 2003, “Gaos, intérprete de Husserl. Una confrontación entre la *Lebenswelt* y la mocionalidad”, en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (comps.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 89–101.
- Díaz Álvarez, Jesús M., 2020, “¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 8, pp. 87–102. <<https://doi.org/10.6018/daimon.384251>>
- Gaos, José, 1942, “Historia y significado”, en Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, El Colegio de México, México, pp. VII–XLIII.
- Gaos, José, 1982, *Obras Completas XII. De la filosofía*, UNAM, México.
- Gaos, José, 2009, *Obras Completas XV. De antropología e historiografía. Discurso de filosofía. El siglo de esplendor en México*, UNAM, México.
- Martínez Bisbal, Josep, 2003, “De la filosofía y autobiografía”, en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (comps.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 41–61.
- San Martín, Javier, 2015, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.
- Serrano de Haro, Agustín, 2016, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid.
- Serrano de Haro, Agustín, 2018, “Prólogo”, en José Gaos, *Obras Completas I. Escritos españoles (1928–1938)*, UNAM, México, pp. 7–45.
- Zirión, Antonio, 2021, *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Zirión, Antonio, 2003, *Historia de la fenomenología en México*, Red Utopía/Jitanjáfora Morelia, Morelia.

Recibido el 26 de septiembre de 2022; aprobado el 3 de octubre de 2022.

Comentarios y respuestas

[Comments and Answers]

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Universidad Nacional Autónoma de México, Campus Morelia

Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales

azirionq@yahoo.com.mx

Resumen: En este texto comento diversos asuntos de los ensayos que los colegas José Lasaga, Pedro Stepanenko y Josué Cisneros escribieron acerca de mi libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* y respondo a las preguntas que formularon en ellos. Con estos comentarios y respuestas preciso o aclaro algunas cuestiones relativas a los puntos de vista que se expresan en el libro y, en particular, a las interpretaciones que se encuentran en él sobre el papel de la fenomenología y de la metafísica en el pensamiento y la obra de José Gaos. También trato otros asuntos más personales que tienen que ver con mi manera de valorar la posición filosófica de Gaos y mi forma de asumir la labor editorial de sus *Obras completas* comparada con la de Fernando Salmerón, el primer editor de las mismas.

Palabras clave: fenomenología; método fenomenológico; metafísica; subjetividad; filosofía analítica; José Gaos; Fernando Salmerón; historia de la filosofía mexicana

Abstract: In this text I comment on several points of the essays that my colleagues José Lasaga, Pedro Stepanenko, and Josué Cisneros wrote about my book *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, and I give answers to the questions they formulated in them. These comments and answers clarify some issues related to the points of view expressed in the book and in particular to the interpretations found in it on the role of phenomenology and metaphysics in the thought and work of José Gaos. I also deal with other more personal matters that have to do with my way of assessing Gaos' philosophical position and my way of assuming the editorial project of his *Complete Works* in comparison with that of their first editor, Fernando Salmerón.

Keywords: phenomenology; phenomenological method; metaphysics; subjectivity; analytical philosophy; José Gaos; Fernando Salmerón; history of Mexican philosophy

Debo empezar con dos agradecimientos muy sinceros. El primero a la revista *Diánoia* por abrir sus páginas a esta discusión y, en particular, por darme la oportunidad de comentar, precisar y quizá aclarar algunos de los puntos de vista que expresé en el libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*. El segundo a los colegas que tuvieron a bien primero leer y después comentar por escrito el libro, pues con esa lectura se opusieron con denuesto (a diferencia del libro mismo) a la primera

faceta de lo que Gaos llamó la *némesis* de la superproducción editorial que agobia a nuestro tiempo: la faceta que consiste en que no se lee “buena parte de lo que se publica” (Gaos 2009, p. 328). Y aunque Gaos pensaría que con sus comentarios solamente se alimentarían el “subgénero de las producciones *sobre* producciones: notas bibliográficas, artículos, ensayos, sobre libros, incluso sobre otros ensayos y artículos” (Gaos 2009, p. 326), yo señalaría que no lo alimentan sin recato, pues hay que decir que los tres comentarios son mesurados, concisos, breves y tienen además virtudes suficientes como para no caer —ellos o el número de *Diánoia* en que van a aparecer— entre esos “libros atiborrados de [...] materiales de relleno, esos libros de borra, que son la porción para temer mayor en la desbordante balumba de las publicaciones no pertenecientes a la bella literatura” (Gaos 2009, p. 207). No sería extraño, por supuesto, dada la característica autorreferencialidad de su pensamiento, que el mismo Gaos, que no publicó poco, aunque leyó y escribió mucho más, incluyera mentalmente sus propias publicaciones en esa misma balumba de libros de borra, tal como arrinconó su propia filosofía de la filosofía en la balumba de las metafísicas de la historia. Si no lo pensaba así, no nos dio a conocer las razones para creer que sus publicaciones quedaban al margen de la superproducción abrumadora; no es imposible, pues, que para esta creencia no tuviera más que razones del corazón. Pero nosotros tenemos que convencernos muy en serio de que lo que Gaos publicó, y lo que hemos seguido publicando de todo lo que dejó inédito en la colección de sus *Obras completas*, no es precisamente borra.

Hay para mí detrás de todo esto una gran cuestión, a la que me referí en la presentación de *El sentido de la filosofía* que tuvo lugar en el Instituto de Investigaciones Filosóficas el 12 de julio pasado: ¿qué debemos hacer nosotros, hoy en día, como comunidad filosófica, con la figura de Gaos como filósofo? En su más particular vertiente editorial, esta cuestión es la del sentido y el propósito del proyecto institucional, universitario, *unamita*, de publicar sus *Obras completas*, y tiene que ver también con algo más personal que concierne a la actitud del coordinador de la edición de estas *Obras* ante dicho proyecto y necesariamente también ante el pensamiento filosófico o ante la filosofía de José Gaos. Esta cuestión o esta serie de cuestiones no es sólo interesante en sí misma, sino que se plantea, explícita o implícitamente, en los comentarios de los colegas que me propongo a mi vez comentar ahora, de modo que recibirá algún tratamiento en lo que sigue. Y paso, pues, al comentario de los comentarios, que intentaré hacer sin romper la tónica de las críticas originales, es decir, de una forma directa, concisa y pertinente. Sólo

advierto que, por no extenderme demasiado, no voy a referirme a todos los asuntos o aspectos que podría discutir en estos ensayos, sino sólo a los que considero que objetivamente merecen alguna respuesta de mi parte o a los que a mí me han resultado personalmente más llamativos.¹

1

Cuando José Lasaga anuncia al comienzo de su ensayo que su lectura y las interpretaciones a que diera lugar irían “sesgadas hacia el Gaos no —o menos— fenomenológico”, aun cuando reconoce que “el deslinde [...] entre asuntos fenomenológicos en Gaos y su filosofía no es precisamente fácil, porque [...] la fenomenología está incrustada en el corazón del pensamiento de Gaos ‘como valor de primer rango’” (p. 92), toca en realidad la cuestión que ha estado siempre en el corazón del interés que tiene para mí el pensamiento de Gaos: cómo adoptó Gaos la fenomenología, qué sentido tenía para él esta disciplina, qué alcance y qué certeza tiene su manera de comprenderla, qué validez tienen las críticas que formuló contra ella (sobre todo en su dimensión trascendental) y qué papel desempeñó la fenomenología en su propia filosofía, tanto con respecto a la manera como le sirvió para dividir el rango de los objetos científicos en fenomenológicos y metafísicos, como con respecto a la forma en que la adoptó como un método en sus propias investigaciones. Con esto ya comienzo a responder a la pregunta que mi colega presenta al comienzo del segundo apartado de su ensayo: la de si me habría interesado José Gaos como filósofo “al margen del avatar editorial” en el que me vi “inmerso tras la temprana muerte del responsable de las OC, Fernando Salmerón”. Y la respuesta comienza por coincidir plenamente con la sospecha, que a Lasaga le parece evidente, de que nuestras “trayectorias tenían que converger, al menos en el cruce de caminos de la filosofía contemporánea mexicana con la fenomenología husserliana” (p. 92). Es exacto. El mismo Lasaga señala con toda propiedad las diversas “facetas” “de la relación de Gaos con la fenomenología [...]: traductor, profesor, expositor y *reflexionador* sobre métodos, problemas, límites y alcances de la fenomenología”, que me habrían llevado más tarde o más temprano al estudio de esa relación. Pero no por ello es verdad también que aun sin verme involucrado en “la labor de editar a Gaos” me habría ocupado “tan a fondo”, como supuestamente lo hago en el libro, de dicha relación (p. 92–93). No.

¹ Las referencias de las citas que hago de los textos de mis colegas corresponden a los números de página de este mismo número de *Diánoia*. Mis comentarios siguen el orden de sus exposiciones.

La labor editorial fue la que me llevó a conocer más o menos a fondo la obra de Gaos, y gracias a ello he podido llegar a tener una visión, satisfactoria para mí, precisamente de las cuestiones, ya mencionadas, que estaban y siguen estando en el centro de mi interés por esta obra.² De no haber sido por ese trabajo, mi conocimiento de Gaos no habría llegado tan lejos como llegó, aunque no es nada improbable que, como lo sugiere Lasaga, habría en todo caso adoptado la misma posición respecto de la cuestión de “si fue la filosofía de Husserl una metafísica más de las que surgieron en el siglo XX como sostiene Gaos en más de una ocasión” (p. 93), pues aquí se trata de defender a la fenomenología trascendental husserliana de una acusación que me parece equivocada. Es muy cierto que Husserl, y su fenomenología trascendental, aspiraban a una metafísica, a una metafísica científica, fundada en último término en la misma fenomenología trascendental. Pero esto no significa de ninguna manera que la fenomenología, tal como Husserl la había ya desarrollado en sus obras publicadas, y de manera notable en el primer libro de las *Ideas*, fuera ya, o aspirara a ser ya, una metafísica del mismo estilo que las metafísicas históricas, o que sólo hubiera podido llegar a ser una repetición o una recaída en ellas, que es lo que Gaos afirmó en diversas ocasiones,³ con el agravante de su falta de grandeza frente a las históricas. Desde mi punto de vista, este agravante es la mejor muestra de que la comprensión de Gaos de la fenomenología husserliana estuvo siempre sesgada, o bloqueada, por el prejuicio que le creaban, por un lado, su escepticismo historicista y, por otro, su identificación de la filosofía metafísica y la soberbia. Quien conoce en verdad la obra de Husserl, la seriedad de su empeño por exponer la manera como el mundo se constituye intencionalmente en la vida de conciencia de un yo y de una comunidad de yos, no puede más que ver como una muy grosera caricatura la afirmación de que en Husserl ocurre “esta verdaderamente pasmosa inversión de la imagen, primera, espontánea, del hombre, en que éste se ve incluido dentro del mundo, en la imagen en que el individuo, el sujeto, filosofante, se ve abarcando, dominando el mundo, para o por ello sublimado en sujeto trascendental, absoluto, di-

²Vale la pena precisar: efectivamente, Salmerón me invitó en 1991 a colaborar con él en la edición de las *Obras* de Gaos, aunque por el puesto que antes ocupaba en el Departamento de Publicaciones del Instituto yo tenía ya mucho que ver en esas labores de edición desde 1988. A la muerte de Salmerón, fue el Comité que se formó en el Instituto para encarar la situación de la edición de las *OC* el que me invitó, en 1997, a coordinar en lo sucesivo estos trabajos.

³Véanse las citas en las pp. 134 y s. del libro que comentan los ensayos comentados y las referencias en las notas 77–80.

vino, colmo de la soberbia filosófica” (Gaos 2009, pp. 40–41),⁴ y como una burla grotesca la tesis de que Husserl no consiguió hacer o acabar una “auténtica metafísica” porque “habiendo puesto entre paréntesis a Dios provisionalmente, no volvió a sacarlo de ellos, no volvió sobre el pobre Dios dejado en su encierro parentético” (Gaos 2009, p. 41) y no llegó por ello a desarrollar una teología.

Creo, pues, que la filosofía de Gaos, su filosofía de la filosofía y sus desarrollos antropológicos, autoontológicos y autobiográficos,⁵ no me habrían interesado más, si no me hubiera dedicado a la labor de publicar sus *Obras*, de lo que me han interesado habiéndome dedicado a ella. Y tampoco menos. Sólo he podido conocer mejor, sin duda gracias a esa dedicación, los fragmentos de la obra de Gaos que me parecen dignos de estudio, en algún sentido rescatables, y no sólo desde el punto de vista fenomenológico, pues el cultivo y la divulgación de la fenomenología no es lo único que considero valioso en el ámbito de la filosofía o de la cultura, aunque es estrictamente cierto, como dice Lasaga, que me he “mantenido fiel al núcleo central de la fenomenología husserliana” (p. 93). He dicho en varias intervenciones públicas que de Gaos me parecen muy dignos de estudio todos aquellos fragmentos o pasajes de su obra en que se dedica sin prejuicios (sin ideas preconcebidas) a analizar y escudriñar “las cosas mismas” o los problemas mismos —lo cual no significa, obviamente, que entonces haga fenomenología—.⁶ Pero, como dice Lasaga, Gaos no consiguió escapar del “escepticismo último”, el cual, me parece a mí, fue la causa principal de que su filosofía terminara en la infecundidad en que terminó, y de que el gran profesor de filosofía que fue Gaos acabara sin discípulos... Si en algún sentido quiso “hallar una filosofía practicable a la altura de los tiempos, una filosofía capaz de dar razón de la filosofía en medio de su crisis”, según dice

⁴ Obviamente, una cosa es la inversión de la actitud natural que la fenomenología en efecto exige y otra cosa es que la noción de un sujeto trascendental en el sentido de la fenomenología husserliana represente el colmo de la soberbia y que este sujeto mismo pueda equipararse con un ser divino. La comparación de la muy penosa y riesgosisima génesis del sujeto y de su conciencia del mundo y sus horizontes con una “dominación” del mundo resultaría una acusación ridícula si no fuera consecuencia de la aplicación de un esquema dogmático a una realidad que en verdad se desconoce.

⁵ Véase cómo los define Gaos mismo en el *Curso de metafísica de nuestra vida* de 1944 (Gaos 2023, pp. 159–160).

⁶ Permítaseme remitir al lector a los trabajos, reunidos en Xolocotzi-Ziri6n 2018, en que he intentado mostrar que ese famoso lema, “A las cosas mismas”, no define a la fenomenología.

Lasaga (p. 95), tuvo él mismo que haber sospechado que esa filosofía no podía haber caído, por su propio pie y su propia voluntad, en las redes que ella misma había tendido exclusivamente para las metafísicas. Dado ese paso, adiós a esas aspiraciones de estar a la altura de los tiempos, pues no se puede estar a la altura de ningún tiempo con una filosofía que no puede comunicarse ni enseñarse.

Cuando apunto en el libro que la respuesta a la pregunta por la vinculación del infecundo pensamiento de Gaos y su fecundísima labor filosófica personal podría situarse en la psicología, la historia o la biografía, y no en la filosofía, mi comentarista anota: “Gaos u Ortega no habrían admitido fácilmente el dilema”, y él pregunta a su vez: “¿Acaso no puede ser la biografía un aspecto de una filosofía que reclama como su objeto ‘nuestra vida?’” (p. 96). Es posible tratar filosóficamente de “nuestra vida” en términos generales, en un sentido que tendría que ser igualmente aplicable a cualquier otra vida y no sólo a la nuestra. En ese caso podríamos hablar de la biografía o de nuestra biografía también en términos generales, aplicables a cualquiera que tenga una biografía. Pero la respuesta tiene que ser negativa si se trata de la biografía particular, individual o comunitaria, del autor de esa filosofía, o si se trata, por otro lado, de “nuestra vida” en su realidad particular, pues estos temas no podrían ser siquiera reclamados como objeto por una genuina filosofía. Una filosofía que tuviera como una de sus partes la biografía del filósofo que la hace no sería filosofía en esa parte precisamente. Las *Confesiones profesionales* de José Gaos son en parte un texto innegablemente filosófico, pues consisten en una exposición de la propia filosofía; pero por otra parte son también una pieza literaria y biográfica acerca del papel que ha desempeñado la filosofía en la vida de su autor y, en esta su segunda parte, las *Confesiones* no son una obra filosófica. No todo lo que escribe un filósofo es filosofía. La filosofía no puede convertirse en autobiografía ni siquiera cuando toma como tema suyo “nuestra vida” o incluso “mi vida”. No estoy muy seguro de que haya sido Ortega el que insufló en Gaos la idea de que la filosofía podía operar de alguna manera con conceptos estrictamente individuales, personales —suponiendo que tal cosa exista, y aunque esos conceptos fueran a la vez generales— y de que uno de ellos era precisamente el de “mi vida”, esa “idea rarísima que es a la par ‘general’ e ‘individual’”,⁷ idea de la cual dice también Ortega: “La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio”. Así

⁷ Ortega, *¿Qué es filosofía?*, Lección X (17 de mayo de 1929), en Ortega y Gasset 2008, p. 365.

pues, en la medida en que un filósofo escribe una confesión personal genuina, no hace filosofía; en la medida en que hace genuinamente filosofía, no escribe una confesión personal. Si no adoptamos nosotros mismos el sentido gaosiano de “metafísica”, el nombre de su curso “Metafísica de nuestra vida” encierra un contrasentido —supuesto, claro está, que con “nuestra vida” se trata, como en efecto se trata, de una vida “nuestra” particular, la del nosotros vivo en el tiempo de Gaos, del cual ya no somos parte nosotros ahora, en el tiempo postpandémico de 2022. Por esto el curso de Gaos de 1944 no es un curso de metafísica ni de filosofía, sino de historia cultural, de antropología y sociología con un sentido histórico y, si se quiere, de “biografía comunitaria”.

Creo que con lo dicho he respondido a la pregunta con que inicia el apartado quinto del ensayo de Lasaga: de la obra de Gaos me interesan fragmentos, pasajes de análisis conceptual, entre los que entran quizá algunas de sus “fenomenologías”, pero que no valen precisamente por tal denominación. Fuera de eso, me parecen también dignas de consideración algunas opiniones o ideas de Gaos de carácter político, socio-histórico, antropológico o cultural. Por último, me parece que vale mucho la pena estudiar el esquema general y muchos de los asuntos capitales de su filosofía de la filosofía, pero sólo algunos de ellos —precisamente los que consisten en análisis directos no influidos o coartados por algún prejuicio— para aprender algo de ellos, y los más en verdad más como un síntoma y como una advertencia que como un modelo. Entre estos últimos está lo que mi colega español llama “la tensión no resuelta entre la fenomenología y la metafísica” y están también esas “dudas, idas y venidas en torno a la metafísica como problema en sí” (p. 96), así como, en general, el *rekantismo* de Gaos. En cierto momento, Husserl le parece a Gaos “cartesiano, berkeleyano, prekantiano, ingenuo, comparado con el kantismo y neokantismo”.⁸ Sería muy aleccionador confrontar las posiciones de Gaos y de Husserl respecto de la cuestión de la posibilidad de la metafísica, pues Husserl, como he dicho, no niega por principio esta posibilidad, pero no precisamente por ignorar la crítica kantiana y sus desarrollos neokantianos. Frente a la “opción ‘trágica’” que “Gaos prefiere”, que no sólo termina en un antinomismo sólo en apariencia “rekantiano” y a mi juicio lleno de debilidades, sino en la paradójica aceptación del carácter metafísico de la propia filosofía de la filosofía, Husserl prefiere aguardar el desarrollo concreto de la fenomenología trascendental para saber de qué manera puede hacerse asequi-

⁸ Véase la primera anotación en la p. 72 del libro.

ble o racionalmente abordable el dominio de las cuestiones últimas.⁹ En efecto, Gaos termina su ruta filosófica con la consagración del “escepticismo inicial” que —como nos recuerda Lasaga que Rossi dijo alguna vez— “llevaba en los huesos”. Husserl prefirió tomar el escepticismo “por los cuernos” y, penetrando en sus motivaciones, emplearlo como medio para alcanzar la “conciencia de autonomía”, la cual es nada menos que la “presuposición de todo filosofar” (Husserl 1984, p. 179).

Por otro lado, cuando Lasaga comenta mi opinión de que la tesis de Gaos que propone la soberbia como sustancia o esencia de la filosofía no ha provocado el escándalo que tal vez merece, distingue entre una dimensión psicológica, que le parece insustancial, y otra metafísica, y dice creer que es ésta la que a mí me preocupa, pues “Gaos sitúa la actividad del filósofo en conexión directa con el mal, con la producción del mal” (p. 97). Pero la cuestión que a mí me preocupa no es metafísica ni psicológica; me preocupa el problema humano, tanto personal como cultural, comunitario, y me interesa la vertiente ética o moral de este problema. Desde luego, es un asunto insustancial que un filósofo confiese que toda su filosofía ha estado motivada por la soberbia. Pero la tesis de una liga esencial (eidética) entre la filosofía y la soberbia luciferina no sólo me parece errónea; me parece que exige de quien la sostiene, si la sostiene filosóficamente, alguna actitud moral precisamente respecto de su filosofar. Me asombra, en efecto, que no se vea allí un problema: que no lo vea Gaos y que no lo vean sus lectores. Pero no estoy seguro de que esta perplejidad mía sea una perplejidad filosófica...

Por último, entre los motivos en el pensamiento de Gaos y que he propuesto, por decirlo así, como motivos salvadores, mi colega español menciona en primer lugar “la noción de una realidad trascendental que es nuestra vida”, la cual funciona hasta cierto punto “como base de su filosofía de la filosofía”. No olvida él mi sugerencia de que, para cumplir esa misión, esta noción debería interpretarse en “el sentido de la fenomenología trascendental husserliana”. Esto no es sólo un buen deseo extemporáneo, sino una recomendación para futuros lectores y estudiosos. En efecto, Gaos ya tenía su interpretación hecha, y Lasaga piensa que la tenía hecha “desde la metafísica de la vida humana de Ortega y, acaso, desde el individualismo trágico de Unamuno” (p. 99). Sí, acaso, por su apelación, también sistemática, a las “razones del corazón” para suplir las faltantes de la razón pura. Pero no creo que por eso pueda decirse que “El yo-mónada de Gaos no tiene ventanas al mundo”

⁹ Hay muchos estudios sobre esta temática. Por mencionar un libro reciente que he tenido la oportunidad de estudiar, véase Trizio 2021.

(p. 99), pues tampoco pienso que el individualismo de Gaos pueda resolverse nunca en un auténtico solipsismo, ni siquiera metodológico. Algunas tesis de su filosofía de la filosofía, como la pluralidad de la realidad acorde con la pluralidad de los filósofos y a la postre de los seres humanos, quizá pueden derivar objetivamente en un solipsismo; pero no he conocido un texto de Gaos en que haya aceptado o previsto esta derivación. La conclusión de su filosofía es sin duda la soledad trágica del filósofo; pero en esta soledad el filósofo tiene a su lado a los otros yos que viven su vida, sin importar que la vivan con total indiferencia hacia la del filósofo... Por lo demás, en ningún caso el yo o el sujeto en Gaos, ni tomado de Unamuno ni tomado de Ortega, hace las veces de un auténtico sujeto trascendental similar al de la fenomenología de Husserl. Esta “solución husserliana a la que Gaos no llega” (p. 100) —no llegó—, queda de nuevo sólo como una posibilidad abierta para quien pudiera estar en el futuro, por alguna extraña coincidencia, en una posición similar a la gaosiana.

Más razonable, sin embargo, para este gaosiano imaginario o para quien pretendiera tomar como modelo de su filosofar el filosofar gaosiano, es la posibilidad de desarrollar o “hacer valer” esa otra “filosofía de la *melancólica* serenidad” con cuya mención, y la mención de sus posibles consecuencias, termina el ensayo de Lasaga. Y es que es Gaos mismo quien la ha propuesto como una alternativa a la filosofía “de la *soberbia*”, sobre todo en el “Discurso de filosofía” (Gaos 2009, p. 47),¹⁰ pero también, como filosofía —o no filosofía, sino ciencia— de la “modestia”, en el texto publicado con el título “Entrevista a sí mismo” (Sevilla y Vázquez 2013, pp. 236–243). En en todo caso, es en ésta en la que caben los fragmentos y pasajes de filosofía científica —y acaso, en ocasiones, fenomenológica— que he considerado rescatables, y es ella la que puede dar lugar al reconocimiento y, como escribí, a la “construcción de una nueva comunidad humana en medio del campo que la soberbia de la razón dejó sembrado de individualismo”¹¹ y la que apunta a una “nueva comunión”. Convengo en que convendría estudiar si en todo esto hay alguna “presencia subterránea” (n. 12, p. 101) del Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* o del Ortega de *El tema de nuestro tiempo*; pero no son los estudios de este tipo hacia los que me lleva mi vocación.

¹⁰ Citado en *El sentido de la filosofía*, p. 269.

¹¹ P. 270 del libro que se comenta. Mi colega también cita estas palabras.

2

Casi desde el inicio de su ensayo, Pedro Stepanenko resalta el paralelismo entre el libro que aquí se comenta y el libro *Escritos sobre José Gaos* de Fernando Salmerón —primer editor de las *Obras completas* de Gaos—, que se publicó como primer tomo del segundo volumen de sus *Obras* editadas por El Colegio Nacional¹² y que, como el mío, es una recopilación de textos sobre Gaos. “Este paralelismo, así como el contraste de posiciones entre estos dos editores, es uno de los hechos que más llama la atención del nuevo libro de Antonio Ziri6n” (p. 104). Pero el paralelismo entre los libros, no buscado pero totalmente consentido por m6, no es en realidad m6s que una an6cdota editorial. Es m6s interesante, y para m6 muy llamativo, “el contraste de posiciones” que Stepanenko cree ver entre los dos editores. Se trata de un tema sobre el cual he meditado mucho a lo largo de los a6os y sobre el cual he llegado —o hab6a llegado hasta ahora— a una posici6n que s6lo coincide en algunos aspectos con la que traza Stepanenko en su ensayo. Expondr6 esa postura m6a sobre el contraste de las posiciones de Salmer6n y de Ziri6n relativas al pensamiento y la obra de Gaos, y luego me referir6 a las reflexiones que me ha provocado lo que dice Stepanenko sobre ese mismo contraste. Tratar6 de hacer todo esto con suma cautela, ya que se trata aqu6 no s6lo de un maestro —que para m6 lo fue s6lo alguna vez en el aula, pero muchas fuera de ella— a quien debo valiosas ense6anzas y cuyo recuerdo venero, sino de un fil6sofo, un historiador de la filosof6a y un conocedor de la obra de Gaos extremadamente cuidadoso con sus afirmaciones, alguien para quien los matices de la expresi6n contaban mucho y que no dec6a o escrib6a m6s que lo que estaba bien seguro de querer decir o escribir.

En la primera tesis que presenta Stepanenko tenemos una coincidencia pr6cticamente total, pero creo que es importante introducir en ella un par de matices. Afirma que, al asumir la direcci6n del Instituto de Investigaciones Filos6ficas de la UNAM (en 1966, tres a6os antes de la muerte de Gaos), ante el “desorden” que encontr6 “en las discusiones de ese centro” y ante “el callej6n sin salida al que condujeron las reflexiones de su querido maestro”, Salmer6n se convenc6 de “la necesidad de bus-

¹²La obra *Escritos sobre Jos6 Gaos* fue publicada p6stumamente en 2000 por El Colegio de M6xico con un pr6logo de Alfonso Rangel Guerra. En su edici6n posterior en las *Obras* de Salmer6n publicadas por El Colegio Nacional, el libro lleva una “Presentaci6n del contenido de esta primera parte del volumen 2” de Fernando I. Salmer6n Castro. Este volumen 2 se titula *Gaos y la filosof6a Iberoamericana* (El Colegio Nacional, M6xico, 2004).

car una nueva manera de hacer filosofía que, de hecho, impulsó desde la dirección del instituto” (p. 104). Stepanenko cita el informe final de Salmerón como director del Instituto en el que éste alude a “la ausencia de un verdadero clima de colaboración intelectual, que hiciera posible la discusión filosófica” (Salmerón 2006, p. 307). Pero, aunque todo esto es cierto, no hay que pensar que la filosofía de Gaos, su filosofía de la filosofía, tenía en esos años en México alguna prevalencia en la comunidad filosófica. De Gaos interesaban algunas líneas de reflexión —como sus ideas sobre el pensamiento y la filosofía mexicana e hispanoamericana, por ejemplo—, pero su filosofía de la filosofía propiamente dicha sólo tenía interés para algunos estudiosos cercanos a él, como el mismo Salmerón o Luis Villoro, quizá incluso Emilio Uranga. Quiero decir que no pudo ser, a juicio de Salmerón en 1966, la filosofía de la filosofía de Gaos la que causó o determinó esa falta de un clima de colaboración y la búsqueda de un estilo diferente de hacer filosofía en comunidad. De hecho, en ese informe de doce años en la dirección del Instituto Salmerón no menciona en el contexto que aquí es pertinente ni a Gaos ni a su filosofía. Lo que sí hace después de referirse a la falta de un clima de colaboración intelectual es relatar que escribió muy pronto, todavía en 1966, un ensayo sobre el tema de la investigación en filosofía,¹³ y otro al año siguiente “que intentaba justificar la función de la filosofía frente a otras áreas de investigación”.¹⁴ Tales eran los temas que, como nuevo director del Instituto, le preocupaban. Ahora bien, Salmerón mismo indica que estos ensayos se encuentran “dentro del marco de ideas de lo que fue el desarrollo de la filosofía analítica hasta el comienzo de los años sesenta” (Salmerón 2006, p. 307), y es bien cierto que desde la dirección del Instituto buscó propiciar aquel clima de colaboración “mediante el fomento de una filosofía que estaba en algún sentido del lado opuesto a la concepción de la filosofía como confesión personal de Gaos”, como lo dice Stepanenko (p. 104). Esta filosofía era, en efecto, la filosofía analítica en un sentido muy amplio.¹⁵ Y puede añadirse que Gaos mismo opuso cierta resistencia ante esas intenciones de Salmerón, que eran secundadas, por cierto, por otras figuras influyentes en el medio

¹³ Se refiere al ensayo “Sobre la investigación en filosofía”, incluido en su libro *La filosofía y las actitudes morales*, en Salmerón 2004a.

¹⁴ Se refiere al ensayo “Filosofía, ciencia y sociedad”, incluido en el mismo libro que se mencionó en la nota anterior.

¹⁵ Sentido “que alcanza desde una cierta manera de ver los problemas de la filosofía de la ciencia y los desarrollos de la lógica moderna, hasta la consideración filosófica del lenguaje y el análisis conceptual propiamente dicho” (Salmerón 2006, p. 224).

filosófico mexicano, como Luis Villoro y Alejandro Rossi, de lo que se da testimonio en otro ensayo de Salmerón publicado originalmente en 1991 y que se titula “La recepción del análisis filosófico en América Latina” (en Salmerón 2006). Estaba claro, para estos tres filósofos y discípulos de Gaos, que fueron además “los tres miembros del primer comité de dirección de *Crítica*” (Salmerón 2006, p. 250), que la posición de Gaos —quien, precisamente en discusión con la filosofía analítica (en el mismo sentido amplísimo) que comenzaba a imponerse en los países de América Latina, defendía “un rasgo de la filosofía clásica y tradicional, que identifica filosofía, sistema y concepción del mundo”— era “decepcionante” y representaba “una vía cerrada” (Salmerón 2006, p. 244).

Debo aquí descender un poco más a los detalles de esta discusión para que quede claro el papel que tuvo o dejó de tener la fenomenología en todo este asunto. Esto será importante para lo que sigue en mi comentario. Sin embargo, no habrá que ir más lejos que el mismo artículo de Salmerón que he citado y el texto de Gaos al que el mismo Salmerón “recuerda” en este preciso contexto. Se trata de la conferencia “La antropología filosófica”, leída por Gaos en El Colegio de México en octubre de 1965. En esa ocasión, nos dice Salmerón, ante el cambio del panorama filosófico que se había dado en México y en América Latina, “el maestro hace público lo que considera el contenido esencial de las discusiones privadas con sus propios discípulos” (Salmerón 2006, p. 243), y este contenido puede quizá resumirse así: las filosofías en notorio auge (“filosofías del empirismo lógico, positivismo lógico, filosofía científica y analítica”) tienen la convicción “de que será suficiente con que la filosofía deje de ser sistemática y pase a ser un mero análisis conceptual, para que se convierta en científica” (Salmerón 2006, p. 244). Pero la filosofía no puede dejar de ser sistemática sin caer en un contrasentido, pues “los conceptos que verdaderamente importan a la filosofía son de suyo sistemáticos, en el sentido de que entrañan necesariamente el sistema y conducen a él” (Salmerón 2006, p. 244). Es también un despropósito “pretender una filosofía científica o, simplemente, objetiva. Porque el sistema como tal —y justo por ser sistema— ha de ser subjetivo, en el sentido de que no puede ser, con autenticidad, aceptado como verdadero por ningún sujeto distinto de su autor” (Salmerón 2006b, p. 244). Vale la pena citar la conferencia misma de Gaos sólo para que se vea lo extremo —y lo paradójico, pienso yo— de su posición.

Bueno, pues las susodichas filosofías de más reciente auge internacional son, en parte, analíticas de los mismos conceptos dominantes de la Filoso-

fía clásica, y en parte, analíticas de otros conceptos integrantes de los sistemas filosóficos tradicionales con los conceptos dominantes de estos sistemas, sin ser lo cual sólo equívocamente serían filosofías; pero no, lo son inequívocamente —y sistemáticamente, sólo que ya vergonzante, ya inconscientemente, dos cosas cualquiera de las cuales le va muy mal a cualquier filósofo: ser filósofo inconsciente del verdadero alcance e índole de lo que hace, ya que el sistematismo esencial de la Filosofía está esencialmente identificado con la conciencia cabal de sí mismo; y ser filósofo vergonzante, por serlo del propio sistematismo esencial, es indigno de la soberbia característica del filósofo.

El sistematismo de las filosofías del pasado estaba vinculado a una relación peculiar con la individualidad de los respectivos filósofos. Sistema filosófico quería decir precisamente concepción del *universo* o *cabal, acabada* por un individuo, es decir, *en vida* de él, para quien era la verdad, la verdad, pues, para él, o una verdad *subjetiva*. Es precisamente esta subjetividad, tan contraria a la *intersubjetividad* de la ciencia, lo que asusta o repele a los afanosos de una Filosofía científica, quienes, reconociendo, con buen olfato [...], que la subjetividad es aneja al sistematismo, piensan poder eliminar la subjetividad repudiando el sistematismo —por distar de la genialidad sus narices, que, olfateando que la subjetividad es aneja al sistematismo, no llegan a oler, o a oler bien, que el sistematismo es anejo a la Filosofía. Y entonces, cuando no huelen nada esta última anexión, resultan filósofos inconscientes; y cuando la huelen, pero les huele mal, resultan filósofos vergonzantes. (Gaos 2009, p. 205)

Si esto no bastara para entender la decepción de los discípulos, leamos otro pasaje de la misma conferencia. En referencia a la innovación que significa en la filosofía el auge de aquellas filosofías que aspiran a ser científicas, Gaos escribe:

La historia es innovación, pero cuando ésta llega a reemplazar las notas esenciales de un producto de la cultura, éste mismo resulta reemplazado por otro, aunque siga llevando el mismo nombre, por algún interés o por mera inercia. No. Quien se crea condenado por Dios a ser un filósofo, quien asuma la soberbia del filósofo, tiene que apechar con lo ínsito en la esencia misma de la Filosofía: la subjetividad, la soledad absoluta, ontológica, que es aquello de que se trata, y lo que intimida hasta el horror insuperable a la mayoría de los hombres, incluso a unos cuantos pobres diablos que quisieran ser... pues, nada menos que filósofos. (Gaos 2009, p. 206)

¿Y qué pasa con la fenomenología? Como Salmerón lo expone en su artículo, prácticamente todos los filósofos que en México se dedicaron o empezaron a dedicarse a la filosofía analítica por esos años (inicios y mediados de los sesenta) —Villoro, Rossi, el mismo Salmerón, Hugo

Padilla (y yo añadiría, incluso, a Wonfilio Trejo)—, se habían dedicado antes a la fenomenología o habían hecho estudios fenomenológicos. Hubo en México un “paso paulatino de la fenomenología al análisis”, el cual puede seguirse si se repasan, dice, “los índices de *Diánoia*” (Salmerón 2006, p. 250). Si se piensa que, como también lo dice Salmerón, “en cuanto al método filosófico, Gaos era un fenomenólogo consecuente” (Salmerón 2006, p. 245), puede caerse en la tentación de concluir que el reemplazo de la fenomenología por la analítica coincidía o incluso se identificaba con el abandono de la concepción gaosiana de la filosofía —expresada en los pasajes citados— en favor de una filosofía que quería ser científica y crítica. Pero esta conclusión sería errónea. No hay que recordar de nuevo la distinción de Gaos entre las partes metafísicas y fenomenológicas de la filosofía; tampoco, que la adopción del llamado (y muy mal llamado) “método fenomenológico” por parte de Gaos nunca comprendió lo propiamente esencial de la fenomenología trascendental, a saber, el “idealismo fenomenológico” que consiste en describir el proceso de constitución del mundo en la vida de conciencia de un yo (trascendental) y de una comunidad de yos (trascendentales), y que llegó a ver este “idealismo” como una metafísica más, cuyo afán de cientificidad hacía de ella “un monstruo de contradicciones”. Todo esto está ya expuesto de sobra, incluso en el libro motivo de estos comentarios. Aquí es interesante sólo recordar —y es de nuevo Salmerón quien nos lo recuerda— que Gaos no rechazaba el análisis (fenomenológico o no fenomenológico) como método; que “reconoció de una manera expresa, en la discusión con sus discípulos, la posibilidad y conveniencia de incorporar el análisis conceptual de la filosofía analítica y los resultados de la nueva filosofía del lenguaje y de la lógica —a los que consideraba en gran parte ‘un paralelo anglosajón de la fenomenología germánica’” (Salmerón 2006, p. 245). Lo que ocurre es que, en la concepción de Gaos, “con ese método”, que es “sin disputa el buen método”, “se obtiene una filosofía que no es la clásica filosofía metafísica, sino precisamente su condenación” (Salmerón 2006, p. 249).

Ni Salmerón ni ninguno de los filósofos de su generación en México podían aceptar esa radical imposibilidad, para Gaos insoslayable, de separar el “buen método” analítico —que, como he dicho e insistido, Gaos mismo practicó en muchas partes de su obra— de la esencia metafísica, soberbia y, en cuanto a su validez, subjetiva y personal, de la filosofía. Por eso hay mucho de verdad en lo que dice Stepanenko de Salmerón: “la forma de hacer filosofía de su maestro [Gaos], por brillante que fuera, se había agotado en el ‘subjetivismo extremo’” (p. 104).

Sin embargo, para poder ponderar correctamente lo que dice mi colega enseguida (que “para Salmerón la edición de las *Obras completas* de Gaos representaba, en parte, cerrar la puerta de una tradición en México, con toda la solemnidad requerida”) hay que recordar también otros pasajes de los mismos textos que él cita. Salmerón escribió, en efecto, que “la historia de la metafísica y su aventura crítica, tal como han sido interpretados por la filosofía europea continental [...] encuentran en la obra de Gaos una culminación y un término” (Salmerón 2004b, p. 66). Sin embargo, para tener una visión más equilibrada y completa, había que seguir leyendo. Ya es importante que Salmerón termine esa frase diciendo: “verdaderamente dignos ‘a la altura de los tiempos’”. Pero es todavía más importante que en el párrafo siguiente, el último de ese texto (“José Gaos: su idea de la filosofía”, publicado en 1969 poco después de la muerte del filósofo español), Salmerón escriba todo lo que sigue:

Como toda obra que cierra una época, no sólo muestra sus rasgos de epígrono, también ofrece aspectos sin el menor signo de declinación que permiten descubrir el anuncio de un pensamiento nuevo. Las partes “científicas” o “fenomenológicas” de la filosofía que Gaos desarrolló como “ingredientes” de su concepción personal, tienen una importancia que apenas puede ser insinuada en las últimas líneas de este ensayo. Lo contenido en estas “partes”, cuya relación con el sistema está cerca de ser accidental, no solamente apunta a temas de la más viva actualidad filosófica, sino que tiene el mérito de haber sido desarrollado con un rigor inexorable y con un detalle analítico realmente aleccionador. Y cuando en un texto coinciden el ejercicio serio y riguroso del pensamiento con los problemas auténticos, los profesionales de la investigación no tienen más remedio que contar con él. La obra de Gaos está destinada a pronta repercusión en todos los países hispanoamericanos, a pesar de la barrera que pueda ofrecer la carencia total de cualquier atributo literario y la dificultad de su lectura. Como está llamada a pronta atención fuera de estos países a pesar de la barrera del idioma. (Salmerón 2004b, p. 67)

Stepanenko acepta solamente que Salmerón “reconoce en los análisis de la expresión verbal y en las reglas del método fenomenológico que su maestro propone antecedentes importantes del nuevo enfoque filosófico” (p. 105). Me parece que esto solo no daría lugar a pensar ni en la “pronta repercusión” en los países hispanoamericanos ni en la “pronta atención” fuera de ellos. Y aunque hay que conceder, por supuesto, que “para Salmerón la filosofía de Gaos con su concepción del filósofo soberbio, destinado a perseguir una empresa imposible, ya no podría ser más un modelo a seguir, al menos no en las universidades”,

no parece tan claro, en vista del párrafo citado, que el único objetivo de publicar las obras de su maestro fuera resguardar esa filosofía y convertirla “en objeto de estudio” (p. 105)... justo porque no todo lo que se encuentra en esa obra es esa concepción del filósofo soberbio. En todo caso, no me parece que al editar la obra de su maestro Salmerón sólo pretendiera poner una lápida solemne en la tumba del pensamiento de Gaos. Tenía en mente también ese anuncio de un pensamiento nuevo; pensaba en ese apuntar a temas de la más viva actualidad filosófica; creía, pues, que valía la pena “llamar la atención de las generaciones más jóvenes sobre una obra intelectual verdaderamente digna de estudio desde el punto de vista de los intereses filosóficos más estrictos” (Salmerón 2004b, p. 36), como afirma en el mismo texto que he citado, con palabras que consigno en *El sentido de la filosofía* (p. 85).

Supongo, desde luego, que para mi colega convertir una obra en “objeto de estudio” significa algo así como considerarla sólo un tema de estudio histórico, carente de virtualidades para movilizar una filosofía de trabajo, una filosofía, digamos, con el futuro abierto.

Ahora bien, Stepanenko afirma enseguida que mientras que para Salmerón “editar las obras completas de Gaos era [...] concluir una etapa de la filosofía en México y presentarla de la mejor manera posible para su análisis como objeto de estudio”, en el caso de Zirión sucede algo muy distinto: Gaos no representa para él “el fin de un periodo, sino una figura central de la recepción de la fenomenología en México”, y esto tanto por sus traducciones como “porque el propio Gaos se inscribe dentro de la corriente fenomenológica” de la cual también Zirión forma parte. No es casual que Zirión aborde de manera crítica “estos dos aspectos del trabajo de Gaos: como traductor y como filósofo” “porque él mismo es traductor y filósofo, de suerte que no puede ver en la obra de Gaos sólo un objeto de estudio”. Pensar la obra de Gaos sería para Zirión interpretar una historia de la cual él mismo es heredero, “por lo cual es difícil mantener la imparcialidad y no empatizar con el filósofo” (p. 107).

Antes de seguir, debo decir que, desde mi punto de vista, aunque veo en todo esto algunas verdades innegables, la visión que se ofrece del sentido de mi trabajo en torno al pensamiento y la obra de Gaos es casi opuesta a la que creo que tengo desde que asumí el trabajo de coordinar la edición de sus obras completas. Pero si la visión que se ofrece en estas líneas, y en otras que siguen, del comentario de Stepanenko se ha podido formar en un lector de su competencia, no creo que sea pertinente discutirla aquí. Lo que más bien creo que corresponde es declarar francamente mi propia visión de las cosas con la esperanza de que así

se puedan apreciar en su justa dimensión y sentido mis intenciones, mis afinidades y hasta mis simpatías o antipatías.

Como yo las veo, mi visión de Gaos y mi actitud ante Gaos son muy similares a las de Salmerón. También a mí su filosofía de la filosofía me parece en sus puntos medulares una vía cerrada. Esos puntos medulares son la concepción de que el filósofo es esencialmente soberbio y la de que la filosofía es esencialmente una confesión personal. Otros muchos aspectos importantes de esa filosofía de la filosofía me parecen crasos errores, como por ejemplo la escala de las ciencias según su grado de objetividad respecto del sujeto que las practica, e incluso la misma idea de que hay en las ciencias “objetividad” y “subjetividad” parciales y en la metafísica una “subjetividad” total o absoluta. Otro ejemplo de una tesis infundada e insostenible que tiene en la filosofía de la filosofía de Gaos un papel de primera importancia es la de la generación de los conceptos negativos en las emociones y mociones de los sujetos. En suma, nunca me he sentido “más comprometido con la filosofía de Gaos que Salmerón”, como afirma Stepanenko, ni he pensado nunca que comparto el “enfoque filosófico” de Gaos, que sería la razón de ese compromiso (p. 107). Más bien pienso que, si bien Salmerón tampoco estaba comprometido con la filosofía de Gaos, para él su figura tenía tal magnitud que los rasgos negativos de su filosofía, en los pocos casos en que se decide a mostrarlos, no afectaban su unidad ni su significación filosófica e histórica. No hay más que leer las páginas que ya cité del artículo “José Gaos: su idea de la filosofía” y las que las preceden para ver cómo la filosofía de Gaos se reivindica históricamente para Salmerón, así sea como un subjetivismo extremo que “contribuye como ningún argumento” a acelerar el fin de “una tradición que sobrevive con dificultad desde la muerte de Hegel” (Salmerón 2004b, p. 66).

Naturalmente, al igual que Salmerón, también veo en la obra de Gaos aportaciones positivas y rescatables, sobre todo en algunos análisis conceptuales que se realizan sin la perturbación de algún prejuicio.¹⁶ Pero esta suerte de rescates no se debe en mi caso al hecho de que esté afiliado a la misma filosofía que Gaos. Gaos sólo fue un fenomenólogo, en el sentido en que creo que debe entenderse la fenomenología, en algunos momentos aislados de su obra, pero no en su modo de proceder, digamos, regular y espontáneo, a pesar de que él lo llamara “fenomenológico”. Este adjetivo, y el nombre de “fenomenología”, son quizá los términos que peor se han usado en la historia de la filosofía desde comienzos del siglo pasado.

¹⁶ Puede encontrarse en el libro un buen ejemplo en el texto “Leer a Gaos. En la presentación del tomo VIII de las *Obras completas* de José Gaos”.

¿Dónde queda, o qué puede ser ese involucramiento paulatino “y persistente con la filosofía de Gaos”, esa “compenetración gradual” que ve Stepanenko (p. 107) en los textos de mi libro? Si me ha interesado que esas partes positivas, auténticamente científicas, de la obra de Gaos —fueran o no las que él llamaba “fenomenológicas”— no queden invalidadas por la propia sentencia de “metafísica” que el propio autor termina por pronunciar contra el conjunto entero de su propia filosofía, y si, por otro lado, me atrevo a criticar —pero hasta ahora, conste, nunca con el detalle que los temas y los problemas merecen— tesis centrales de Gaos, podría decir que lo he hecho, muy sencillamente, en atención a la consigna misma de Salmerón de recomendar la obra de Gaos a las “generaciones más jóvenes” —aunque sin el respeto, que a veces me parece excesivo, de Salmerón por su maestro, y también como un aviso para que esos jóvenes no se dejen tentar por las sirenas de la confesión personal y la autobiografía, pues estos cantos sólo traen consigo relativismo y escepticismo.

No creo que haya tampoco ninguna compenetración o involucramiento con el pensamiento de Gaos cuando defiendo ante él mismo el carácter científico de la fenomenología husserliana —y tampoco he hecho esto con el detalle que el asunto merece—. Por cierto, mi colega da aquí por buena la leyenda de que Husserl alguna vez se desengañó del ideal de la filosofía científica (más que del “carácter científico de la fenomenología” (p. 108)), leyenda que surgió de una lectura parcial del apéndice XXVIII de *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*. Admito que mi interpretación de las famosas palabras de Husserl, “el sueño ha terminado”, como “la expresión de una constatación trágica de la derrota histórica de la fenomenología”, no está plenamente fundamentada en el ensayo del libro en que la formulé. Esta fundamentación requiere por lo menos de una lectura completa de dicho apéndice. Pero, como quiera que fuese, ¿cómo podría dejar pasar en el estudio de Gaos tesis tan opuestas a mi manera de ver la filosofía como ésa de afirmar que la idea de una filosofía científica en Husserl es “un monstruo de contradicciones”? Declarar el pensamiento de Gaos un objeto de estudio no puede significar hacerlo el objeto de una contemplación desinteresada.

Si leo correctamente el comentario de mi colega, él supone que mi resistencia a “reconocer el destino que Gaos le asigna a su propio que-hacer filosófico” —es decir, el destino de su obra como una metafísica más, al cual se aúna el destino del filósofo que termina en “la soledad absoluta, ontológica, [...] que intimida hasta el horror insuperable a la mayoría de los hombres”— se debe a que simpatizo (o “empatizo”) con

esa obra, “la obra de un gran filósofo que tanto hizo por esta disciplina en nuestro país, entre lo que destaca la recepción de la fenomenología” (p. 110), etc. Pero no. Aunque desde luego admito y admiro todo lo que hizo por la fenomenología en lengua española y muchos otros aspectos de su carrera filosófica en España, en México y en Hispanoamérica, Gaos, como filósofo, nunca me ha simpatizado; su pensamiento muy pocas veces me despierta admiración, y la mayoría de las veces me despierta una desazón que sólo podría desahogar si tuviera enfrente a su autor y pudiera discutir con él.

Stepanenko termina su comentario contrastando mi postura hacia Gaos con el entusiasmo que Octavio Paz manifestó por la imagen gaoisiana del filósofo en soledad. Paz le sugiere a Gaos que escriba una novela para comunicar esa soledad del filósofo, distinta de “la soledad anónima del hombre moderno”, que no acabó de plasmar en el capítulo final de sus *Confesiones profesionales*. Debo decir que yo habría sido el lector más entusiasta de esa novela que Gaos no escribió, como lo habría sido de la novela *Pifónemo*, que de joven Gaos dejó sin terminar y que algún parentesco tenía o iba a tener con la que imaginó Paz.¹⁷ Sin embargo, una cosa es relatar literariamente experiencias personales hondas, así sean las de saberse “soberbio, solitario y fracasado”, y otra cosa proponer la tesis presuntamente filosófica de que todo auténtico filósofo está motivado por la soberbia y ha de acabar sus días en la soledad y en el fracaso... Pero, ¿qué significa “retomar esa visión del filósofo soberbio sin miedo a caer en paradojas” (p. 110)? Prefiero simpatizar con Salmerón y ver en todo esto una vía cerrada, al menos para la filosofía. ¿Y cuál sería la finalidad de reconocer “con franqueza su carácter paradójico e incluso absurdo, como lo han hecho con la vida filósofos como Camus o dramaturgos como Ionesco” (p. 110)? Con la vida, sin duda, en un sentido camusiano bien preciso;¹⁸ con el teatro, ¿por qué no? Pero, ¿con la filosofía? A mí me parece que es todavía muy temprano para declarar que los esfuerzos filosóficos de la humanidad no han sido más que un absurdo. Quizá me equivoco y mi colega no habría querido llevar las cosas tan lejos. ¿A dónde, entonces? Y ya que se trata de Camus: para mí no cabe duda de que la filosofía de Gaos puede entenderse como un suicidio filosófico. Pero el pensamiento camusiano del absurdo era una alternativa ante el posible suicidio real.

Por último: mi intención cuando hablo de “salvar la filosofía de Gaos” o incluso de salvar a Gaos de sí mismo no es precisamente des-

¹⁷Véase el capítulo VII del libro.

¹⁸Véase Pérez Ransanz y Ziri6n 1981.

virtuar el pensamiento de Gaos, deformarlo ante la historia —la figura intelectual de Gaos no podrá perder los rasgos centrales de su personalidad filosófica en el “museo de los filósofos”—, sino hacer ver que hay motivos, análisis, descripciones en Gaos mismo que no deben sucumbir ante esa soberbia del filósofo que llega a creerse más importante y trascendente que sus propios esfuerzos científicos y quiere borrarles de un plumazo su validez objetiva; y hay también en el mismo Gaos, como ya se dijo, otra noción de filosofía, la filosofía de la melancólica serenidad o de la modestia, que se opone a la noción de la filosofía nacida de la soberbia: una noción que acaso valdría la pena desarrollar.

No soy yo; es Gaos mismo quien en los que para mí son algunos de sus mejores momentos propone la solidaridad y el ideal de una comunión entre los hombres —que tampoco sería, supongo, el gregarismo del que habla Paz en su carta—. Por cierto que para esto también me sirvo de la lectura que en algún momento hace Gaos del mismo Camus: “Salvar al hombre —escribe Gaos— es combatir el miedo que impone el silencio, la incomunicación, según Camus”.¹⁹

3

Por la índole misma del comentario de Josué Cisneros, no tengo mucho que decir sobre él. Cisneros ha sido durante los últimos seis años mi asistente en el proyecto editorial de las *Obras completas* de José Gaos, y escribió como parte de su trabajo de recepción una historia completa de dicho proyecto. Es además un estudioso de la fenomenología husserliana y actualmente prepara su tesis de maestría acerca de la noción de vivencia en Husserl. Está, pues, muy familiarizado con mis trabajos sobre el tema de “la incidencia fenomenológica en el pensamiento de Gaos”, que es el que principalmente expone en su comentario. Como Lasaga, Cisneros destaca la tesis gaosiana del carácter metafísico de la fenomenología de Husserl, pero la relaciona correctamente con la perspectiva historicista de Gaos sobre la filosofía. Para éste, en efecto, la fenomenología husserliana ha fracasado históricamente, y su fracaso se identifica con “el fracaso de la metafísica en su conjunto” (p. 116). Da que pensar esta apresurada sentencia de Gaos sobre una filosofía que durante los años de su vida no había sido siquiera publicada de manera íntegra, sobre todo sabiendo que viene del filósofo que se había quejado de la prisa con que se juzgaba al gobierno de la Segunda República en España y que se preocupaba de que la aceleración fuera una caracterís-

¹⁹Véase el final del capítulo VIII del libro.

tica dominante de nuestra vida contemporánea. Pero Gaos realmente no le concedió a la fenomenología husserliana el tiempo necesario para que terminara de darse a conocer y pudiera mostrar todo su potencial. Por supuesto que hay otros factores y otras situaciones que intervienen en todo este asunto, y quizá no sería justo acusar a Gaos de una falta de disposición para conocer verdaderamente a fondo la fenomenología de Husserl. Con todo, sí llama mucho la atención el contraste entre la idea de Gaos según la cual una filosofía genuina, esto es, una auténtica metafísica, tiene que ser una cosmovisión sistemática acabada por entero durante la vida de su autor y la idea de Husserl según la cual haría falta el trabajo de generaciones de filósofos sólo para colocar las bases de una fenomenología verdaderamente científica. El *dictum* con el que termina Husserl su artículo para la *Encyclopaedia Britannica* —“la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*” — le habría parecido a Gaos una especie de hipocresía o, como lo dijo de los filósofos analíticos afanosos de cientificidad, una especie de inconsciencia. La fenomenología *tenía que ser* metafísica y Husserl *tenía que ser* un soberbio y a la postre un pobre diablo, puesto que tampoco era cosa de negarle la calidad de filósofo. Claro que, como ya se insinuó antes en estas páginas, como metafísico carecía el pobre Husserl de la grandeza de un Santo Tomás o de un Hegel, porque no se atrevió nunca con la teología... Husserl supo de Gaos por la traducción de las *Investigaciones lógicas* publicadas en 1929 y luego porque es de suponerse que Ortega le comunicó durante su visita a Friburgo en 1934 que Gaos haría la traducción de las *Meditaciones cartesianas*. Pero es casi seguro que no llegó a saber nada de las ideas centrales de la filosofía de la filosofía de Gaos, ideas que Gaos apenas empezaba a fraguar en ese tiempo. Conjeturo que de haber conocido lo que Gaos llegó a pensar de él se habría sentido por lo menos tan indignado como cuando el régimen nacionalsocialista le retiró los privilegios de la ciudadanía alemana. Pero no estamos para hacer conjeturas.

Con todo, nos vemos forzados a hacer una más... En relación con la cuestión de la noción de Gaos del “método fenomenológico”, Cisneros apunta que nuestro filósofo no fue ajeno a la interpretación “archiesencialista”, “hipereidetizante” y objetivista de la fenomenología husserliana que fue típica de la primera recepción de la fenomenología en el mundo hispánico (p. 117). Y, sin embargo, sí fue conciente del equívoco “que supone reducir la fenomenología a su función metódica” e incluso lo criticó expresamente en el prólogo a su traducción de las

Meditaciones cartesianas: a esta preferencia exclusiva por la llamada “fenomenología eidética” o por el puro método fenomenológico Gaos la llamó fenomenología “ablata” del “resto” de la fenomenología. Cisneros anota con cierta razón que Zirión ha pasado de largo ante esta importante afirmación de Gaos, es decir, que no ha visto que ella significa, en el proceso de recepción de la fenomenología, lo que Serrano de Haro ha llamado una “disidencia sin efecto”. Hay en ello cierta razón, digo, porque si bien la postura de Gaos resultaba excepcional para la época (las *Meditaciones* se publican en 1942), también hay que tomar en cuenta que precisamente esa disidencia no tuvo mayores efectos, y sobre todo no los tuvo, al menos importantes, en Gaos mismo. A pesar de tener todo claro respecto de la conformación teórica y metodológica de la fenomenología, Gaos no tuvo inconveniente, a juzgar por la cantidad de “fenomenologías” o aplicaciones del “método fenomenológico” a las que se dedicó en su vida profesional, en colocarse entre las “ciertas buenas gentes” a las que “sólo es dado sentirse gozosas al encontrarse con un método científico o filosófico al parecer susceptible de aplicación a todas las cosas” (Gaos 1987, p. 291 y Zirión 2021, p. 95). En el libro sólo digo que esto es una curiosidad. Pero una explicación razonable sólo podemos conjeturarla. ¿Estaba haciendo Gaos allí una confesión personal y una burla semiescondida de sí mismo? Desde luego que un elemento de la conjetura tiene que ser la ya vista aversión de Gaos por la fenomenología trascendental genuina, por aquel “resto” de la fenomenología.

Tras pasar por mi crítica a la tesis de Gaos de que su propia filosofía de la filosofía es ella misma un ejemplo de metafísica y, por ende, válida únicamente para su autor y además incommunicable, tesis que llama, con toda razón, “una autoinmolación sin sentido”, y por mi “recuperación” de esa otra “filosofía de la serenidad” que es la “única ‘filosofía’” —y aquí insisto en que no deben olvidarse las comillas que Gaos coloca en “filosofía”— “hacedera a estas alturas de la historia”, Cisneros llega a la pregunta crucial, “el núcleo de la discusión”, de qué debemos entender —en estos planteamientos relativos a la científicidad de la filosofía y a su vinculación con la fenomenología— precisamente por científicidad y por fenomenología. No sólo Gaos no tiene una respuesta concluyente y satisfactoria, sino que, como dice Cisneros, “tampoco Zirión profundiza en el asunto” (p. 119). Y a mí no me queda más que reconocer que éste es otro de los tantos temas gaosianos que no he expuesto ni estudiado con el detenimiento con el que cabría hacerlo. Todas las preguntas que plantea Cisneros en seguida (en el párrafo que comienza “Aquí conviene plantear algunas preguntas” (p. 120)) me parecen pertinentes

y de una importancia fundamental. Profundizar en ellas con toda seriedad es una tarea que no sólo los fenomenólogos, sino antes que ellos los filósofos, no pueden eludir; y no la pueden eludir, además, durante todo el ejercicio de su profesión. Si algo enseña Husserl en ese mismo apéndice XXVIII de *La crisis* al cual me referí en el anterior apartado de este comentario, es que para un auténtico filósofo su propia filosofía no deja nunca de ser un enigma.

Tampoco he profundizado en los temas o en las vertientes que Cisneros menciona en el último apartado de su comentario. Se refiere en concreto a “la aportación del filósofo italiano Pio Colonnello, autor que desde los años noventa del siglo pasado con su libro *Entre fenomenología y filosofía de la existencia* (1990) ha llamado la atención sobre la ‘fenomenología de la presencia’ o ‘fenomenología existencial’ de Gaos” (pp. 120–121). Es cierto que no le he dedicado mucha atención a estas “fenomenologías”. Esto se debe en parte a que, aunque estas temáticas son en buena medida originales de Gaos, me parece que requieren un estudio serio de la relación entre Heidegger y Gaos o de lo que podría llamarse la incidencia heideggeriana en el pensamiento de Gaos, y yo no he llevado a cabo ese estudio. Por otra parte, se debe también a que muchas de las temáticas que Gaos trata en *De la filosofía* y en *Del hombre* me parece que se abordan de una manera insuficiente o deficientemente fenomenológica, y no me ha parecido que valga la pena un estudio y una aclaración detenida de las mismas. Pero podría estar equivocado, y en esto también se ve que no estoy comprometido o compenetrado con la filosofía o la fenomenología de Gaos. En cambio, Colonnello no es sólo un historiador de la filosofía, sino que discute con Gaos en sus términos o, por decirlo así, en su propio terreno de juego. Algo así yo no lo he hecho más que por excepción.

Sin embargo, no dejaré sin comentario la “conclusión” de Colonnello que Cisneros cita:

Así [...] se puede observar que en la madura reflexión gaosiana, si hay un “hecho” absolutamente distinto de todos los demás, un hecho al que se refieren y del que dependen en cierto sentido todos los demás “hechos”, más bien, el “hecho por excelencia, el único hecho en sentido absolutamente riguroso y fundamental”, tal es la vida humana en su *efectividad* o *facticidad*, es decir, considerada en sus dimensiones fundamentales de la *emocionalidad* y de la *mocionalidad*. (p.121)

Esta “madura reflexión gaosiana” es de hecho la que Gaos sostiene en su polémica con Larroyo publicada en *Dos ideas de la filosofía* en 1940 y la que enunció también, en forma muy resumida, en la versión

reelaborada de su tesis doctoral que publicó la Universidad de Zaragoza en 1932 y 1933 (Gaos 2018, pp. 50–53). Según entiendo, esta reflexión es la manera gaosiana de adoptar la concepción orteguiana de la vida como realidad radical. En mi opinión, todo el interés que esta concepción (y también la orteguiana de la que deriva) podría llegar a tener dependería de una clarificación fenomenológica previa de los propios conceptos en que se expresa y de los términos de las distinciones que plantea. El caso principal es el concepto mismo de una realidad trascendental, que Gaos formula en ese mismo contexto (Gaos 2003, p. 121). Esta “trascendentalidad” se relaciona con la noción de la vida “como la vivimos” que Gaos distingue de la vida “como nos la representamos” (Gaos 2003, p. 119). Se trata de no confundir este mero hecho representado de la vida de la especie humana y la facticidad “trascendental” de “nuestra vida”... “humana”, entendida como el único hecho absoluto y *sui generis*. En el libro mismo he dicho que esta conceptualización de la “vida humana” como una realidad trascendental es “el momento de máximo acercamiento doctrinal del pensamiento de Gaos con la fenomenología trascendental de Husserl” (p. 120). Sin embargo, el hecho mismo de seguir llamando “vida humana” a una realidad que se quiere trascendental entraña un riesgo que sólo una limpia reducción fenomenológica-trascendental puede evitar. Así pues, sin la clarificación requerida, esta concepción gaosiana (junto con la orteguiana de la que deriva) no tiene, en mi opinión, ningún futuro filosófico. Y si, por otro lado, contamos ya con las herramientas fenomenológicas para llevar a cabo la clarificación, esta misma se vuelve innecesaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gaos, José, 1987, *Obras completas*, tomo VII: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, pról. Raúl Cardiel Reyes, coord. Fernando Salmerón, UNAM, México.
- Gaos, José, 2003, *Obras completas*, tomo III: *Ideas de la filosofía (1938–1950)*, pról. Abelardo Villegas, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México.
- Gaos, José, 2009, *Obras completas*, tomo XV: *Discurso de filosofa, De antropología e historiografía, El siglo del esplendor en México*, pról. lvvaro Matute, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México.
- Gaos, José, 2018, *Obras completas*, tomo I: *Escritos españoles (1928–1938)*, pról. Agustín Serrano de Haro, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México.
- Gaos, José, 2023, *Obras completas*, tomo XVIII: *Metafísica de nuestra vida (Curso de 1944), Jornadas filos3ficas, Páginas adicionales*, pról. Eduardo González Di Pierro, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México, (en prensa).

- Husserl, Edmund, 1984, *Husserliana*, vol. XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie 1906/07*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Ortega y Gasset, José, 2008, *Obras completas*, tomo VIII (1926–1932), *Obra póstuma*, Santillana Ediciones y Fundación Ortega y Gasset, Madrid.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa y Antonio Ziri6n, 1981, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Colecci6n Seminarios, M6xico.
- Salmer6n, Fernando, 2004a, *Obras*, 4: *Filosofía moral*, El Colegio Nacional, M6xico.
- Salmer6n, Fernando, 2004b, *Obras*, 2: *Gaos y la filosofía Iberoamericana*, Primera parte: *Escritos sobre José Gaos, Páginas adicionales*, El Colegio Nacional, M6xico.
- Salmer6n, Fernando, 2006, *Obras*, 2: *Gaos y la filosofía Iberoamericana*, Segunda parte: *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, El Colegio Nacional, M6xico.
- Sevilla, Sergio y Manuel E. Vázquez (eds.), 2013, *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Trizio, Emiliano, 2021, *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, and Metaphysics*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Ziri6n Quijano, Antonio, 2021, *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, M6xico.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel y Antonio Ziri6n Q. (comps.), 2018, *¡A las cosas mismas! Dos ideas de la fenomenología*, Miguel Ángel Porrúa/BUAP/UMICH, M6xico.

Recibido el 21 de octubre de 2022; aprobado el 24 de octubre de 2022.

Reseñas bibliográficas

Ángeles Eraña, *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/UAM-Cuajimalpa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, Ciudad de México, 2021, 175 pp.

Con su doble pregunta central, el trabajo reciente de Ángeles Eraña *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)* plantea un cuestionamiento profundo a la ontología social con la que gran parte de la tradición filosófica occidental ha reflexionado sobre la persona y el lugar que ésta ocupa en el mundo.

La primera de estas preguntas —“¿Cómo es que la contraposición del individuo y la sociedad puede servir para encomiar y fortalecer un sistema social (cualquiera que éste sea y, en particular, el capitalista)?” (p. 16)— investiga las raíces de la concepción del individuo moderno que se toma como molde privilegiado para confeccionar las piezas del rompecabezas con las que entendemos el mundo social. La segunda pregunta —“¿Cómo sostener que la disyuntiva (individuo/sociedad) [...] no articula paradoja alguna ni que sus términos son contradictorios, ni se supedita el uno al otro?” (p. 16)— escudriña las posibilidades que tiene la filosofía para proyectar otras formas posibles de ser. Abordar ambos cuestionamientos permite a la autora exponer de manera detallada la tesis central de su obra: la configuración de una persona puede entenderse como algo más que un individuo siempre y cuando se considere de forma seria —es decir, cuestionando la tradición— que la dimensión social es complementaria y constitutiva de las particularidades del yo.

Para sostener esta tesis, el trabajo presenta una serie de críticas —concentradas en sus tres primeros capítulos— a la concepción del mundo dominante de la que emanan varias de las directrices con las cuales interpretamos nuestra experiencia y pensamos analíticamente que la individuación de la persona tiene sentido. Además, y tal como se expone en los tres capítulos restantes, se defiende que la posibilidad de sostener una noción de persona más allá de las fronteras del individuo es posible si se describen los mecanismos que muestran su complementariedad constitutiva con el entorno colectivo en el que se desenvuelve.

Un elemento notable en la argumentación del trabajo, tanto en la parte crítica como en la parte propositiva, es la influencia del pensamiento zapatista. La autora recupera algunas tesis del pensamiento social de este movimiento de los múltiples comunicados e intercambios epistolares que ha establecido con intelectuales y públicos, lo que le permite suscitar una reflexión con la que contrapuntea posiciones predominantes en diversas ramas de la filosofía académica (de la lógica a la metafísica) y de las ciencias sociales, tradiciones todas que reproducen una escisión tajante entre el individuo y la sociedad como parte central de sus proyectos explicativos.

En más de un sentido, el libro adopta una forma que resulta innovadora para el canon de la filosofía contemporánea, pues además de ampliar las fuentes de autoridad epistémica mediante la recuperación del pensamiento social del movimiento zapatista propone otro tipo de escritura que explora alternativas a la arbitrariedad del género gramatical.

No es mi intención desglosar de manera puntual cada uno de los argumentos que componen el trabajo. En lo que sigue voy a centrarme en dos cuestiones que tienen como propósito alentar la revisión y discusión colectiva de la obra. Sintetizaré, primero, los postulados centrales que la autora formula sobre cómo se sostiene la supuesta paradoja entre individuo y sociedad con la que suele pensarse el mundo social y señalaré las ventajas de la estrategia que sugiere para desmontarla a lo largo de los capítulos que componen el trabajo. Después indicaré, a manera de ejemplos, algunos problemas que muestran contribuciones potenciales de la propuesta de Eraña para otros campos de estudio. Por un lado, la reflexión ontológica de la autora ayuda a revisar supuestos de algunas tradiciones de la teoría social. Por otro lado, la concepción de persona no individuada coadyuva con una reflexión creciente que busca enriquecer las nociones actuales que describen la noción de cuidados a la salud desde una perspectiva social.

Respecto de las preguntas centrales del trabajo, ya en la introducción y el capítulo dos —“La zozobra del binarismo (una (falsa) paradoja)”— la autora argumenta en contra de la noción de individuo arraigada en nuestra experiencia. En no pocas ocasiones, señala, defendemos esta noción por sentido común en la medida en que asumimos como pertinente la defensa de nuestros grados de libertad. En esta noción de individuo suelen ubicarse las fronteras de la persona, lo que provoca la reificación de una falsa oposición entre ella y la sociedad: se piensa que el interés individual no puede ser el mismo que el colectivo, del mismo modo que lo colectivo no puede entenderse más que como la suma de individuos.

Sin embargo, lo que se plantea como una paradoja —dado que resulta una contradicción pensar relacionalmente al individuo y la sociedad— es en realidad algo que no existe. Para demostrarlo, Eraña desglosa en un primer momento segmentos del aparato conceptual que orillan a esta conclusión. Por ejemplo, señalando de qué modo los principios lógico-ontológicos como el tercero excluido, el principio de identidad y el principio de no contradicción alientan y favorecen la aceptación de la dicotomía entre el individuo y sociedad, la autora afirma: “Si la lógica nos dice que la no contradicción es la ley última del pensamiento; la metafísica asevera que lo Uno es el principio básico de la existencia. La realidad, como el pensamiento, es discreta: divisible hasta su raíz que es *una*.” (p. 36). Bajo estos principios se ha consolidado una lectura del mundo que lo concibe a partir de sustancias. Indagarlas no es una tarea sencilla debido a la agregación de propiedades y relaciones con las que se caracteriza a los objetos y entidades. Sin embargo, en este ejercicio el supuesto de que el sustrato último es siempre la sustancia se da por sentado y no se cuestiona, lo que hace de las propiedades y relaciones entidades prescindibles. La consecuencia que se

deriva de esta aceptación es la producción de una concepción segmentada del mundo que favorece las divisiones bipartitas expresadas en pares antagonicos.

Lo anterior tiene como corolario la postulación de dicotomías (la que escinde al individuo de lo colectivo —o, a mayor escala, de la sociedad— es una de ellas) que imposibilitan una lectura de las disyuntivas más allá de las fronteras que las tensionan. En palabras de la autora: “Los dilemas no se piensan ni se viven como fuente de preguntas, como encuentros posibles con modos diversos de ser del mundo, como señales de heterogeneidad que diferencian y enriquecen; se definen como antinomias, como conflictos irresolubles entre posiciones irreconciliables” (p. 37).

Los enfoques teóricos que abordan la relación del individuo y su lugar en la sociedad funcionan en su mayoría bajo esta forma lógica guiada por dicotomías, de modo que terminan por reforzarla. En términos metodológicos, se ha dado por supuesto que la mejor explicación es la que inicia su recorrido desde uno de los polos, dando primacía casi siempre al individuo, y a partir del cual se reconstruye la naturaleza de lo colectivo. Aunque también, y en dirección contraria, las perspectivas holistas subsumen el sujeto en su explicación de lo social de una manera tal que reducen el espacio de su agencia. Desde la perspectiva ontológica, predomina la idea de que es el individuo a quien pueden predicársele propiedades. Políticamente, se piensa que los grados de libertad se conciben en función de que el único ente que es susceptible de ejercerla es el individuo (pp. 39–40).

A decir de la autora, el constreñimiento que suponen estos enfoques tiene consecuencias en las respuestas deficientes a la pregunta “¿quién soy yo?” Éstas se despliegan en dos vertientes: la que procura, por un lado, señalar los beneficios de la autonomía individual de la que se supone que somos sujetos racionales que trazamos nuestro propio destino (p. 72) y la que, por otro lado, nos reduce a personas heterónomas resultado de lo que nos dicta el colectivo; somos sujetos para quienes sus posibles trayectorias se encuentran ya determinadas por la estructura que dinamiza el colectivo (p. 41).

Este primer momento del análisis referido a las fuentes conceptuales de la dicotomía entre el individuo y la sociedad se complementa con la descripción de las características del mundo social contemporáneo. El objetivo de esto es ampliar el diagnóstico filosófico y mostrar de qué modo las circunstancias sociales prevaletentes en nuestro presente se benefician de la noción de persona individuada y, por lo tanto, culminan por alentarla a través de una forma de pensamiento.

En el capítulo tres —“El mundo como es hoy. Fronteras que despersonalizan”— se argumenta que la forma de organización capitalista de la sociedad reproduce circunstancias que individúan a las personas al mismo tiempo que establecen ataduras a la reflexión que configuran una forma hegemónica de pensamiento social desde la que se justifica la presencia de individuos como mercancías. El análisis del capítulo advierte además que el capitalismo ha modificado sus mecanismos de explotación y exclusión de modo que, en su faceta contemporánea, la financiarización de su economía —que produce valor a

partir de la especulación— lleva consigo la generación de otros procesos que afectan las relaciones sociales. Por las condiciones atroces que perpetúa, sin duda destaca la guerra permanente y fractal presente en distintos frentes (la guerra interna de las naciones, pero también entre ellas, o bien las guerras genéricas contra el narcotráfico o el terrorismo) que supone el escalamiento de los mecanismos de violencia y despojo.

En el contexto de guerra fractal, señala la autora, la perpetuación del pensamiento dicotómico se refuerza y reproduce casi de manera natural. Suponer a la persona individuada es, por ejemplo, un enfoque funcional para las dinámicas del despojo perpetuo y sistemático que se instauran como forma de vida en el capitalismo y en las que, más que ser *alguien*, se nos reconoce como *algo*. Ser persona individuada es al mismo tiempo aceptar convertirse en un elemento más dentro de los flujos entre mercancías que caracterizan al capitalismo actual. En este contexto podría pensarse que los derechos sociales que se enarbolan para defender condiciones de vida más justas son una especie de diques que reivindican el papel de la persona en un sentido contrario al que señala la lógica del capitalismo recién descrito. Y, sin embargo, la crítica de la autora se ubica claramente en un nivel de análisis distinto, uno que resalta la pertinencia de revisar el anclaje del pensamiento social dominante que impide pensar relacionamente los vínculos que hacen a la persona un ente que, en todo momento, se nutre de su entorno colectivo para manifestar su particularidad. Aceptar esta conclusión no es una tarea sencilla pues, como señala Eraña, la deriva en la que los marcos analíticos actuales reproducen la lógica dicotómica se reproduce en las condiciones que estipula la guerra fractal: “Cada disyunto anhela disminuir o aplastar la voluntad de quien habita el otro extremo: el capitalista codicia imponer su voluntad sobre el trabajador; los hombres sobre las mujeres; el poderoso siempre sobre el débil o frágil.” (p. 66).

Hasta aquí podría decirse que la estrategia que sugiere la autora para desmontar la dicotomía entre el individuo y la sociedad consiste en el regreso al momento previo de su constitución, es decir, señalando ciertos elementos que permitan cuestionar la forma displicente con la que se reduce el concepto de persona a un individuo y mostrando el modo en que el contexto social aliena esta concepción. Sin embargo, a partir del capítulo cuatro la estrategia se enfoca en responder la segunda pregunta general que pretende abandonar el pensamiento dicotómico mediante la reinterpretación de las disyuntivas para abordarlas de forma relacional, es decir, como pares complementarios. Es, por lo tanto, el inicio de la defensa de un concepto de persona que no se individuala, sino que se reivindica en su ser social, una noción de persona anclada en la interdependencia constante hacia las otras. “Una persona es un lugar en una sociedad, un nodo (casi cualquiera) en una red de relaciones (sociales)” (p. 115), nos dice la autora a manera de síntesis de una potente idea, en la que el nodo permite hablar de ser varias personas, según la configuración de los distintos cruces que nuestras trayectorias nos permiten habitar. La idea de nodo es relevante porque enfatiza que la persona es resultado de un tejido social del cual surge y se desenvuelve. La persona es, en este sentido, profundamente

colectiva en la medida en que sus trayectorias vitales le permiten ubicarse en distintos cruces ninguno de los cuales la determina en su totalidad.

Sin embargo, ahondar en esta otra concepción de persona requiere no sólo de la crítica al pensamiento dicotómico. También es pertinente suponer un *mundo posible* más allá de la metáfora o el recurso del experimento mental al que suele recurrir la filosofía analítica. “¿Quiénes queremos ser?”, título del capítulo cuatro, nos invita a detenernos a reflexionar en esta cuestión desde un ritmo que no es el que dicta la aceleración del presente. El argumento central señala la pertinencia de una ontología social crítica que sostenga la idea de que “[u]n mundo es un modo de vida, una manera de hacer las cosas.” (p. 89). Para ello es importante admitir que la *proyección* de un mundo alejado de las dicotomías requiere de un largo proceso que derive en su materialización. Es decir, para romper la dicotomía entre el individuo y la sociedad no sólo hace falta la crítica conceptual que muestre la factibilidad de pensar la disyuntiva relacionamente, sino también suponer la necesidad de un mundo en donde la persona no individuada tenga cabida. En este sentido, Eraña afirma: “crear un mundo no es una cuestión de proyectar nuestras ideas en el mundo y pretender que encaje en ellas [...] de lo que se trata es de comprender los significados que emergen de ellas y modificarlas para transformar nuestras prácticas y sus materializaciones.” (p. 99).

El capítulo cinco —“La persona: una resonancia corpórea”— es central porque en él se articulan las razones por las cuales es posible un concepto de persona que evite el pensamiento dicotómico. Un concepto de persona sustentado en una ontología social crítica que adopta la dualidad como pares complementarios. Esta lectura se sostiene en algunas tesis que pueden hallarse en las reflexiones recientes sobre la función de la memoria autobiográfica (MAB) y nuestra capacidad de asumirnos desde el papel de la segunda persona. Ambas discusiones ofrecen recursos sustanciales para abandonar la idea fatua de la autenticidad del yo como reservorio de la persona. La función de la MAB, señala Eraña, plantea que las personas somos capaces de recuperar y organizar nuestros recuerdos de vida de forma tal que nos otorgan una identidad narrativa. Esta identidad, que depende de cómo damos coherencia y singularidad a nuestros recuerdos se guía, a su vez, por una serie de “libretos sociales” que nos indican aquello que es idóneo, adecuado o esperable de nuestro desenvolvimiento en el mundo. Sin embargo, la complejidad de la MAB permite atender las tensiones narrativas que hacen posible nuestra identidad: entre el yo de nuestra experiencia y nuestro entorno colectivo que se manifiesta a partir de las distintas perspectivas en las que revisamos nuestra identidad. Es decir: “Somos tejidos de historias y fragmentos de historias que se tejen y destejen desde todas las perspectivas posibles: primera persona, segunda persona, y la del primar de la primera y tercera persona”. A decir de Eraña, esto hace posible que entendamos nuestro lugar en los libretos sociales, pero también que, llegado el momento, éstos puedan leerse de forma crítica, resignificados o transformados a partir de la interpretación que logramos en función de nuestro entorno —ubicándonos en la perspectiva de la segunda persona, por ejemplo—. Por supuesto

que, para la autora, reconocer el potencial de las narrativas que posibilita la MAB no pretende omitir el peso que tienen otros tipos de constreñimientos (biológicos, corporales, culturales, materiales) de la persona. Es sólo una invitación para apuntalar la idea de que eso que se piensa desde la lógica dicotómica como propia del yo, nuestros recuerdos que nos dan identidad, forman parte en realidad de una dinámica de construcción de identidad narrativa que se complementa de manera permanente con el contexto social: “Ser persona no requiere comprender lo que soy yo [...] lo que se necesita es comprender cómo todas somos alguien en virtud de nuestras relaciones mutuas y cómo estas relaciones recíprocas van conformando personas y nos van conformando en cuanto las personas que somos.” (p. 118).

El capítulo final —“El sosiego de la dualidad (o la inexistencia de la paradoja)” — tiene por objetivo mostrar que la concepción de persona no individuada es consistente con la idea de que un mundo social puede concebirse y reconstruirse sin renunciar a las jerarquías dinámicas, es decir, sin dejar de pensar el mundo con sus dualidades transitorias. Esto es clave para abordar la complejidad del mundo social y sus relaciones sin olvidar reconocer que eso no implica, como la autora señala, ni avasallamiento ni subordinación (p. 138). Es, por lo tanto, la defensa de una ontología de lo común que acepta las dualidades y no las dicotomías como la llave a partir de la cual podemos entender otra forma de mirar al mundo social que constituimos. “Lo común, la conexión no le pertenece a algo —a una cosa o entidad—, no es propiedad de ningún término del par. El nexa no está dentro ni fuera de las cosas; está entre ellas, entre nosotras. Lo primario, lo común, es lo que a todas nos hace, lo que urde al todo” (p. 142).

Por todo lo anterior, el libro de Eraña representa una obra importante para la reflexión filosófica crítica sobre las condiciones del mundo actual en el que predomina una noción de persona individuada. Su aportación, sin embargo, no radica sólo en la calidad de los argumentos recién descritos con los que cuestiona esta tendencia, sino en las aportaciones que la propuesta misma puede tener para la reelaboración de un conjunto de problemas en campos aledaños de estudio. En lo que sigue, señalo al menos dos de ellos.

El primero es el de la teorización que llevan a cabo las ciencias sociales a propósito de sus explicaciones del orden social.¹ A mi juicio, el planteamiento de la obra puede incitar a explorar otros horizontes explicativos en las teorías sociales a partir de la perspectiva relacional que reflexiona sobre cómo pensamos lo social en el espacio de la persona. Un ejercicio que resulta crítico y vigente frente a los distintos proyectos explicativos que todavía definen los contornos del individuo y su capacidad reflexiva buscando trazar en él un reser-

¹ Como recordaba Jeffrey Alexander hace décadas, la dicotomía entre el individuo y la sociedad fungió como uno de los ejes fundadores de los distintos proyectos teóricos desarrollados en ese siglo (Alexander 1997) y su herencia es palpable en cómo se entiende aún el funcionamiento del mundo social en gran parte de las ciencias sociales.

torio de identidad que pone en práctica un nivel de su agencia.² La invitación de Eraña es por eso radical, pues no sólo supone pensar a la persona más allá de esos contornos del individuo, sino también construir una noción nueva de persona que la entienda como una red que se hace posible ella misma por sus contactos permanentes con las otras. En este sentido, el trabajo ofrece recursos renovados para el pensamiento social contemporáneo, pues entender a la persona como un lugar en la sociedad, si bien deja un trabajo conceptual pendiente, produce consecuencias importantes en nuestros dispositivos teóricos si queremos reformularlos.

El segundo problema es el de la revisión de los conceptos sobre los cuidados a la salud desde una óptica social. Es sabido que cuando pensamos en este problema es necesario trazar diversos matices. Desde el enfoque dominante de la salud pública, la incorporación relativamente reciente, a inicios del nuevo siglo, de los determinantes sociales de la salud podría leerse como un intento por subsanar los errores a los que había conllevado la visión centrada en los individuos y las poblaciones (Lupton 1997). Sin embargo, a la luz de los cuestionamientos reseñados sobre el calado de la dicotomía individuo/sociedad en el pensamiento social, cabe la pregunta de si la nueva perspectiva de la salud pública ha superado la lógica dicotómica puesta en cuestión o si, de hecho, se ha construido al auspicio de la misma. Sospecho que, dadas las críticas a las que ha estado sujeto el concepto de determinantes sociales de la salud, se asemeja más a esto último (Castro 2016). De ahí que los recursos que propone el libro de Eraña, como la noción de persona no individuada, pueden ayudar a pensar en las herramientas que como sociedad son pertinentes para construir una nueva perspectiva de los cuidados a la salud, de estrategias que no sólo reproduzcan la idea de que lo colectivo es la suma de las partes (como de hecho se piensa el concepto de población, por ejemplo) ni que únicamente individúen, en consecuencia, el foco de su intervención. La solución ciertamente no es sencilla ni pretendo decir que se derive de la discusión filosófica sin considerar las circunstancias sociales particulares de cada contexto ni de la intervención de otros saberes expertos —incluidas las visiones críticas de la salud pública—. Lo que sugiero es que este otro mundo posible que se plantea en torno a una concepción de persona colectiva hace factible, a su vez, reflexionar sobre qué otras condiciones debemos de comenzar a tomar en cuenta para pensar los cuidados de la salud más allá de la esfera individual.

En suma, en *De un mundo que hila personas* hay algo que vale la pena resaltar y que tiene que ver con la convicción de que la filosofía no sólo es normativa porque evalúa nuestras acciones, nuestro conocimiento o los constructos estéticos, sino también porque proyecta formas posibles de ser. Para ello, Eraña nos

²En la última generación de lo que aún se denomina “teoría social contemporánea” hay algunas propuestas, como la de Giddens 1998, que buscan sintetizar en las prácticas de los individuos el mecanismo explicativo de las estructuras sociales suponiendo que el individuo de la era moderna posee una capacidad de reflexividad sobre su condición social.

propone cuestionar los estándares de trabajo de diversas tradiciones en filosofía y ciencias sociales involucradas en la definición de la persona, invitándolas a realizar lo que la poetisa Yolanda Segura recientemente también imaginó: “Salir a buscar a la persona fuera de la persona.”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, Jeffrey, 2008, “¿Qué es la teoría?”, en *Teorías sociológicas después de la segunda guerra mundial*, 3ª. reimpresión, trad. Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona.
- Castro, Roberto, 2016, “De la sociología en la medicina a la sociología de la salud colectiva: apuntes para un necesario ejercicio de reflexividad”, *Salud colectiva*, vol. 12, no. 1, pp. 71–83. <<https://doi.org/10.18294/sc.2016.859>>
- Giddens, Anthony, 1998, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, 2ª. ed., trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires.
- Lupton, Deborah, 1997, *The Imperative of Health. Public Health and the Regulated Body*, Sage Publications, Londres. <[https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(97\)88464-X](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(97)88464-X)>
- Segura, Yolanda, 2020, *Persona*, 2ª. ed., Almadía, México.

IVÁN ELIAB GÓMEZ AGUILAR
 Universidad Autónoma Chapingo
 México
 igoomez@chapingo.mx

Winston Black, *Medicine and Healing in the Premodern West. A History in Documents*, The Broadview Sources Series, Canadá, 2020, 272 pp.

El libro de Winston Black es una aportación muy original a un área joven de investigación filosófica: la historia de la medicina, de la que el autor afirma que tiene aproximadamente diez años de andadura en Canadá, los Estados Unidos y el Reino Unido. El título deja muy claro al lector que el periodo de la historia de la medicina que se examinará será el premoderno, el que, al igual que en la historia de la filosofía, corresponde a lo que conocemos como la medicina antigua (filosofía antigua) y la medieval. Black organiza una serie de documentos relevantes que representan contribuciones importantes para la medicina a lo largo de estos dos periodos históricos.

El libro inicia con los papiros egipcios, las tablillas babilónicas, la tradición griega, la del Imperio romano, el bizantino y cierra con la Edad Media islámica, cristiana y judía —un recorrido que ofrece un contenido muy amplio y diverso—. Se trata de una selección de materiales relevantes traducidos al inglés para hacerlos accesibles al lector en general o a los estudiantes dentro y fuera de las universidades a fin de que los lean, estudien y formen su propia opinión —uno de los objetivos de la editorial The Broadview Sources Series—.

La obra consta de dos partes; la primera incluye un prefacio y unos agradecimientos, además de una introducción, y la segunda se compone de un conjunto de fragmentos originales que corresponden a las tradiciones médicas recién mencionadas. En cuanto a la introducción, cuenta con información muy importante porque es una especie de guía para leer el libro, pues contiene un conjunto de aclaraciones sobre las diferentes partes que lo conforman, así como un grupo de ideas muy interesantes. De entre ellas, menciono algunas que me parecen relevantes:

1. Se afirma que la idea de que la enfermedad es producto de un *desequilibrio* no es completamente original de Hipócrates, ya que había sido pensada antes por los egipcios y los babilonios.

2. De acuerdo con Black, la aportación de la escuela hipocrática consistió en sistematizar esta intuición y convertirla en una teoría, misma que evolucionó en el grupo de filósofos y médicos hipocráticos hasta incluir “el carácter de cada persona” relacionado con la teoría humoral. Ejemplos de ello son los tipos que existen según el fluido dominante en cada cuerpo o grupo de cuerpos que a su vez hablan del temperamento, con lo cual podemos afirmar que la teoría de los humores es *psicofísica*. La clasificación por tipos de humores que corresponden a los rasgos de la personalidad es la siguiente: i) sanguíneo: predispuestos a ser alegres y con energía; ii) flemático: relajado y flexible; iii) colérico: ambicioso y violento, y iv) melancólico: introvertido y propenso a la tristeza. El autor afirma además que esta “reliquia lingüística” (p. 3) tuvo una larga vida, pues continuó vigente hasta el siglo xx.

3. Winston Black señala que la medicina tradicional de China —la acupuntura— y la de la India —el ayurveda— también coinciden con Hipócrates al creer que la enfermedad es un *desequilibrio*, lo cual me parece sorprendente porque sugiere que esta perspectiva fue un fenómeno casi universal en la medicina antigua.

4. Otra cuestión interesante de las dos tradiciones médicas mencionadas es que continúan vigentes sin cambio alguno hasta nuestra época; incluso hoy es posible acudir en nuestras sociedades a médicos entrenados en cualquiera de ellas —con mayor o menor presencia en las ciudades, a ambas las consideramos generalmente “medicina alternativa”—. La cuestión anterior llama la atención porque se relaciona con el contenido de este libro en el sentido en que estudia la medicina premoderna pues, al concluir ésta, la Edad Media inicia su fragmentación, ruptura y revolución, de tal manera que la medicina actual, conocida como alopatía, es diferente a la egipcia, persa, grecorromana y a la cristiana, judía y musulmana medievales. Si bien lo anterior es cierto, no olvidemos que la descripción de tipos de temperamento que mencionamos persistió hasta el siglo xx.

5. Además de la diferencia entre la tradición médica de Hipócrates y la de sus antecesores y de la sistematización de los conocimientos escritos en diferen-

tes tratados, encontramos también otro elemento muy relevante: el énfasis en buscar “la causa de las enfermedades”. Los médicos anteriores a Hipócrates creían que las causas de las enfermedades eran de origen divino o sobrenatural, como se menciona tanto en los papiros egipcios como en la *Odisea* de Homero. Hipócrates propone que la causa de las enfermedades es un desequilibrio de los humores que puede tener diferentes causas naturales, las cuales cada médico debe encontrar para ofrecer una alternativa de cura para el paciente. Contemporáneo de Sócrates, Hipócrates critica la medicina “supersticiosa” y desea instaurar una medicina nueva que sea racional y natural. Esto es muy importante y novedoso, a tal grado que la terapéutica o cura hipocrática no consistirá en plegarias o en una ofrenda a un dios, sino, en primer lugar, en la investigación, por parte del médico, de la causa de la enfermedad; me parece que esta forma de proceder es lo más cercano a lo que ahora llamamos “diagnóstico clínico”: una vez que el doctor entrenado en la teoría y práctica médicas encuentra la causa del desequilibrio, ésta le va a indicar o sugerir la cura. Los remedios en este tipo de medicina son por lo general, entre otros, sangrías, ejercicio, dieta, descanso. El médico hipocrático indicará a pacientes y familiares cuáles son las pautas que deberán seguir para que el cuerpo del enfermo recupere su equilibrio. Esta misma ruta seguirá el médico-filósofo hipocrático cuando se enfrente no sólo con un enfermo, sino con una población entera —como un ejército o una aldea— en la que la mayoría de sus miembros estén enfermos, lo que conocemos como epidemia.

6. Para la medicina premoderna la noción de cuerpo humano era *orgánica*; esto significa —de acuerdo con Black— que el cuerpo se concebía como una especie de recipiente o contenedor en el que circulan, interactúan y se mueven de manera constante fluidos corporales. La perspectiva posterior será la *mecánica*, para la cual el cuerpo está conformado por válvulas, bombas y mangueras —una visión del cuerpo como una máquina de vapor, la máquina más común de esa época—. Esta concepción del cuerpo humano tiene su origen en el siglo XVII, periodo que en la filosofía corresponde a la filosofía moderna, la cual propone el marco teórico mecanicista para comprender la naturaleza.

Al final de su introducción, Black incluye también una cronología detallada que parte del primer médico egipcio (ca. 2650 a.e.c.) hasta la plaga o peste negra —la enfermedad más devastadora que azotó a Europa y Asia, desde la Antigüedad hasta el Medioevo (y cuyo clímax fue entre 1346–1353)—. Asimismo, el autor añade un comentario sobre la imagen de la portada.

El contenido de la segunda parte del libro guarda correspondencia con el subtítulo de la obra: *A History in Documents*. De los textos que he leído en lengua inglesa sobre historia de la medicina, éste es *único* por lo anterior. La historia que leemos en él es un conjunto de fragmentos originales que corresponden a cada tradición médica de una época, lugar, lengua y cultura determinadas. El número de documentos en total es de 91. Entre el material que Black ofrece encontramos una concepción amplia de la medicina, pues no sólo

recopila las explicaciones de médicos entrenados o educados en la disciplina, sino también incluye las prácticas sanadoras que hoy ya no se emplean. A cada grupo de textos lo acompaña una breve introducción del autor, además de notas en los márgenes laterales de los escritos a las que agrega aclaraciones que definen conceptos o ideas que corresponden a la tradición médica en cuestión —un trabajo de edición muy valioso—.

Otro elemento notable son las páginas en las que el autor elabora una cronología de cada uno de los nombres y tradiciones de las que ofrece fragmentos originales; además, Black añade un índice de los textos que ha organizado en partes que abarcan desde *ca.* el año 2000 a.e.c. al 1400 e.c.; el total de ellas es de diez, y cada texto tiene una introducción breve. Creo que este índice es muy útil para un lector interesado en lo que dijeron, por ejemplo, el primer médico egipcio, Homero, Hipócrates, Catón el Viejo, Celso, Plinio el Viejo, Galeno, Isidoro de Sevilla, Avicena y Trotta de Salerno, por mencionar algunos nombres —unos más conocidos que otros— pertenecientes al fragmento temporal en el que este libro se enfoca.

Además de atender a los enfermos, la medicina hipocrática abarca también una cuestión interesante y actual: la medicina preventiva. Esto tiene lugar cuando el médico entrenado en esta tradición recomienda a la comunidad una serie de actividades —como ejercicio, dieta y dormir bien— que permitan mantener el equilibrio del cuerpo y la mente de cada una de las personas. Recordemos que para la tradición hipocrática la salud es sinónimo de equilibrio.

Es muy probable que el lector se pregunte por qué en esta reseña de un libro que maneja un abanico tan amplio, diverso y rico en tradiciones médicas propias de lenguas, credos, lugares y tiempos muy diferentes está tan presente la figura de Hipócrates. En mi opinión, esto se debe a que, en un momento de la Antigüedad, y principalmente en el helenismo tardío, se consolidó una tradición médica que fue la de Hipócrates y Galeno, que posteriormente se convirtió en la dominante hasta la Edad Media, periodo en el que el libro cierra su investigación. Cabe mencionar aquí una propuesta interesante del autor: su concepción de la historia de la medicina, la cual es mucho más amplia y diversa que la que tenemos hoy en día porque incluye tradiciones, regiones y lugares que abarcan a África, Asia y Europa, y esto hace del libro una excelente introducción al tema.

Black cierra esta parte del libro con un conjunto de doce preguntas que me parecieron tan pertinentes que las comparto aquí:

1. ¿Qué pruebas ofrece Hipócrates de la presencia de cuatro humores en el cuerpo humano?
2. ¿Cuál es la relación entre el cuerpo humano y las sensaciones que genera el clima externo?
3. ¿Qué síntomas considera Hipócrates adecuados para diagnosticar las enfermedades? ¿Cuáles son las causas de esos síntomas?

4. ¿Con cuáles “sectas” médicas descritas en el documento 19 se considera más próximo Galeno? ¿Qué tan cercanas son sus teorías médicas con aquellas del *Corpus Hippocraticum* que podemos ver en los documentos 7–13?
5. ¿De qué manera las epidemias y plagas desafían las ideas dominantes sobre las causas de las enfermedades y la relación del cuerpo humano con el ambiente?
6. Al estudiar los elementos de Dioscórides en su *De materia medica* consignados en el documento 23, ¿en qué aspectos de las plantas o de sus capacidades curativas se enfoca en cada entrada? ¿Cómo se puede comparar esto con las descripciones de las plantas medicinales en los documentos 37–40 y 73–35?
7. ¿Cuáles son las habilidades y expectativas de los dioses en relación con la sanación? Para ello, hay que comparar al dios Asclepio con el de los judíos, cristianos y musulmanes.
8. ¿Qué tan factible es aplicar la idea de “complexión” a personas, plantas y alimentos? ¿Qué dice lo anterior sobre los médicos medievales y su comprensión de la naturaleza?
9. ¿Qué aspectos de la medicina hipocrática-galénica rescataron los médicos islámicos y cuáles consideraron más atractivos los médicos europeos?
10. ¿Fueron capaces los médicos medievales de dar explicaciones de enfermedades y condiciones específicas (documentos 58–59 y 66–68)? ¿Intentaron cambiar su teoría médica dominante desde dentro para hacerla compatible con la enfermedad?
11. ¿Cómo se concebía a la mujer en la medicina medieval? ¿Se consideraba que era esencialmente diferente al hombre?
12. ¿Cómo identifica un historiador moderno los elementos “mágicos” en la práctica médica medieval? ¿Por qué la astrología no era parte de la magia en ese momento?

Considero que el libro de Black es una aportación a la historia de la medicina porque el lector puede encontrar en él un conjunto de tradiciones médicas antiguas muy diversas, así como la lectura de diferentes autores importantes, se trate de médicos o no —por ejemplo, Tucídides, que era historiador, pero al que Black incluye por la precisa descripción que hace de la peste que azotó a Atenas en la guerra del Peloponeso—. Otra contribución igualmente valiosa es el acceso que ofrece a los textos originales traducidos al inglés, lo cual será útil para el estudiante, para el que se inicia en esta área de reflexión filosófica o para quien, aunque se interese en el tema, no tiene o no había tenido acceso a una gama tan amplia de fragmentos originales.

Algunos textos pueden resultar difíciles de comprender para el lector, en gran medida por la distancia de siglos entre los autores y nosotros; otros lo

llenarán de asombro, pues parece difícil de creer que escritos tan lejanos en el tiempo, el espacio, la cultura y la lengua resulten claros, relevantes e incluso actuales.

Considero que *Medicine and Healing in the Premodern West. A History in Documents* de Winston Black es un libro muy original, útil y muy generoso; es el resultado fructífero de un trabajo arduo de recopilación, selección, traducción y presentación de cada texto, además de la inclusión de notas aclaratorias. Da la impresión de que el autor desea que el lector se entere y asombre con el acceso a las diferentes tradiciones médicas que ofrece.

El libro cumple con creces sus objetivos. Uno de ellos es el de mostrar, desde la perspectiva de un historiador, cuáles son los antecedentes de la medicina occidental contemporánea, la cual, desde luego, no surgió de la nada. Black cree que, para entender el valor de la medicina contemporánea, es necesario conocer las tradiciones médicas que la precedieron, como la premoderna, tema de este libro, y la moderna, que inicia en el Renacimiento. Recomiendo ampliamente este libro a los interesados en la historia de la ciencia, la filosofía de la ciencia, la historia de la filosofía y la historia de la medicina, como también a profesores, alumnos, investigadores e incluso a médicos y a cualquier público con interés y curiosidad.

CARMEN SILVA

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
carmensilva55@gmail.com

Jean Grondin, *La belleza de la metafísica*, traducción de María Pons Irazábal, Herder, Barcelona, 2021, 181 pp.

Creo incluso que se puede ver en la metafísica el cumplimiento del pensamiento hermenéutico que intenta comprender el ser y que entiende al hombre como un ser de comprensión. (pp. 135–36)

La última obra de Jean Grondin, exponente actual de la tradición hermenéutica, es sin duda una de las más significativas de su larga trayectoria. *La belleza de la metafísica*, publicada en España en 2021, ha sido capaz de reconsiderar una de las ideas hondas de la historia del pensamiento: que la filosofía se vincula con una incesante búsqueda del sentido de la vida. Grondin defiende en esta obra una comprensión de la metafísica como una experiencia vívida de la belleza del mundo. De este modo, la óptica a la que la obra nos abre es una caracterización metafísica de la filosofía, con lo que se aleja de otras posturas muy comunes en la filosofía antimetafísica contemporánea, entre las que también encontramos algunas variantes de la hermenéutica.

Para el autor, al igual que para otros hermeneutas como Gadamer o Bertram, si bien con sus matices, la experiencia de la belleza ha quedado históricamente reducida a una cuestión subjetiva y relegada al ámbito de la opinión. Frente a este subjetivismo estético, Grondin reclama una visión metafísica de la belleza.

Para fundamentar esta perspectiva nuestro filósofo acude a la sabiduría antigua, y en especial a la corriente platónica, en la cual la noción de belleza excede por mucho los márgenes de lo que hoy en día entendemos por estética. A partir de este diálogo, Grondin busca desarrollar y fundamentar su postura y muestra cómo la experiencia de la belleza nos interpela profundamente e invoca en nuestra comprensión un sentido hondo y oculto de la realidad. Éste es, en realidad, el objetivo del libro: despertar nuestra curiosidad filosófica a través de un cuestionamiento crítico sobre por qué nos resulta bello el mundo que habitamos.

Así, Grondin rescata y coloca en primer plano uno de los descubrimientos más significativos de la historia de la filosofía: la propia inteligibilidad del mundo. Por ello, esta ontología hermenéutica brota de la noción platónica del *eidos* —tal y como señala el autor—, resaltando más si cabe la naturaleza inteligible inmanente en toda comprensión posible y trascendiendo toda visión quietista de la metafísica.

Dos son los caminos que permiten a Grondin conectar el concepto de belleza con la metafísica filosófica. El primero es el que muestra que la experiencia metafísica siempre conlleva una actitud estética, por lo que el concepto platónico de Belleza estaría vinculado con el concepto del Bien. En este sentido, la inteligibilidad de las cosas siempre despertaría en el ser humano una disposición determinada, relativa a la admiración, la contemplación y el placer estético. Esta disposición está, como bien señala Grondin, vinculada con el *eidos* de la Belleza en toda la tradición platónica y neoplatónica. El segundo camino argumental que nuestro autor utiliza para defender su tesis es de carácter filológico, ya que —tal y como el *Greek English Lexicon* sostiene— él abogaría por traducir el término “*eidos*” como “belleza”. De este modo, ambos caminos conducen al mismo claro: el papel protagonista que la belleza desempeña en la ontología hermenéutica.

A través del desarrollo de la obra en siete capítulos, Grondin logra llevar esta problemática hasta sus pilares hermenéuticos, con lo que muestra la interrelación entre esta postura y sus presupuestos filosóficos. De este modo, analiza algunas de las grandes incógnitas que han acompañado a la historia de la metafísica como su propia sombra: la existencia del mal, la posibilidad de una teodicea, los interrogantes del pensar metafísico moderno (como el pensamiento de Descartes y Leibniz), etcétera.

En última instancia, Grondin pone de relieve —una vez más— otra idea platónica: el despertar admirativo del ser humano también se comprende como una pedagogía. Aspectos tan complejos como la educación, la hermenéutica, la comprensión metafísica de la belleza o la teología quedan encuadrados en una imagen de la filosofía como ciencia dinámica y radical. La célebre caracte-

rización platónica de la filosofía como pedagogía del alma se baña en el texto con el color novedoso de la ontología hermenéutica. Por ello, dice Grondin, “es imposible no sentirse turbado por esta regularidad y esta belleza del *eidós* cuando se contempla el ser del mundo” (p. 89).

El filósofo canadiense sitúa el nacimiento de esta perspectiva en la tradición de la filosofía antigua que perseguía un ideal contemplativo del saber humano. En su obra se refleja el hecho de que esta forma de comprensión trasciende los esquemas actuales del conocimiento positivista —o nominalista, como él lo denomina en reiteradas ocasiones— ya que, en definitiva, implica una ontología de la comprensión mucho más profunda y extensa. Esta metafísica, que ha sido cuestionada por los grandes pensamientos tardo-modernos y contemporáneos, es recuperada con mimo por Grondin y sienta una vez más las bases de una no tan nueva mirada filosófica. En este sentido, nuestro autor rescata grandes tesis, como las leibnizianas, y es capaz de reubicarlas en el marco de la metafísica hermenéutica.

La belleza de la metafísica constituye, sin duda, un enorme esfuerzo por hacernos recordar aquello que la filosofía siempre ha buscado, trayendo los griegos a nosotros incluso en los tiempos más complicados. La batalla de Grondin —también en otras obras como *Introducción a la metafísica* o *El sentido de las cosas*— siempre nos hace caer en la cuenta de la importancia de la filosofía no sólo como disciplina, sino también como actitud vital.

En su última obra, Grondin insiste en la importancia de la belleza de esta inteligibilidad del mundo, una belleza que puede poner en marcha nuestra comprensión filosófica. De este modo, Grondin es capaz de reavivar el sentido crítico y deconstructivo de la hermenéutica, acompasándolo con lo que siempre ha sido su esencia: despertar en el ser humano otro modo de visión, de comprensión. Pese a que nuestros tiempos entiendan que la hermenéutica es de suyo antimetafísica, Grondin ha conseguido mostrarnos la profundidad metafísica de la hermenéutica socavando los pilares hermenéuticos de la metafísica.

Mediante la síntesis de este caleidoscópico juego de perspectivas, Grondin consigue alimentar un optimismo vital que sin duda alguna nos alienta a buscar, incluso en la actualidad, aquello que un día se denominó filosofía.

JORGE BENITO TORRES
Universidad de Valladolid
España
jbenitorres@gmail.com

