

# DIÁNOIA

Volumen 69 Número 92 Mayo–octubre 2024

DOI: <http://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2024.92>

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- Mariana Gardella, *La decisión de Hiparquia de Maronea*  
[*Hipparchia of Maroneia's Choice*] ..... 3–24
- Matías Aimino, *Actitud tardo-ilustrada y optimismo científico*  
*en la Viena Roja* [Late Enlightenment Attitude and Scientific  
*Optimism in Red Vienna*] ..... 25–49
- Emilio Méndez Pinto, *Tolerancia lewisiana*  
[*Lewisian Tolerance*] ..... 51–75

### RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fanny del Río, *Hacia una crítica ética de la historia de la fi-*  
*losofía en México desde una perspectiva de género* [María  
Pía Lara] ..... 77–80



## Artículos

### La decisión de Hiparquia de Maronea\*

#### [Hipparchia of Maroneia's Choice]

MARIANA GARDELLA

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

mgardellah@uba.ar

<https://orcid.org/0000-0002-9622-4644>

**Resumen:** Según el testimonio de Diógenes Laercio, Hiparquia de Maronea decidió usar para su educación el tiempo que iba a malgastar en el telar (VI98 = SSR V I 1). El propósito de este artículo es analizar el fundamento y las implicaciones de dicha decisión. Señalaré que ésta se fundamenta en la igualdad entre los géneros que defendieron los cínicos e intentaré mostrar que tiene al menos dos consecuencias: no sólo la defensa de cierto tipo de educación, sino también de la *parrhesía*, i.e., del uso libre, franco y abierto de la palabra.

**Palabras clave:** cinismo, filósofas, educación, *parrhesía*, tejido

**Abstract:** According to Diogenes Laertius, Hipparchia of Maroneia decided to use for her education the time she was going to waste on the loom (VI98 = SSR V I 1). The aim of this paper is to analyze the reason and implications of this decision. I will point out that it is based on the gender equality thesis supported by the Cynics, and I will try to show that it has at least two implications: not only the defense of a certain kind of education, but also of *parrhesia*, i.e. the practice of free, frank, and open discourse.

**Keywords:** cynicism, women philosophers, education, *parrhesia*, weaving

#### 1. Introducción

Según el testimonio de Diógenes Laercio, Hiparquia de Maronea le dijo a Teodoro de Cirene que no había tomado una mala decisión al usar para su propia educación el tiempo que iba a malgastar en el telar

\* Expuse mis primeras ideas sobre este tema durante la estancia posdoctoral que realicé en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) en el ciclo de conferencias organizado por el proyecto PAPIIT IN 401721 “Mujeres filósofas en las historias generales de la filosofía” dirigido por la Dra. Teresa Rodríguez. Agradezco a quienes dictaminaron de forma anónima este artículo por sus valiosos comentarios y recomendaciones.

(VI98 = SSRVI1).<sup>1</sup> ¿Qué quiso decir exactamente? ¿Qué tipo de educación defiende? ¿Qué simboliza el tejido y por qué se opone a la instrucción? Con el fin de responder a estas preguntas, analizaré tanto las razones que fundamentan la elección de Hiparquia como sus implicaciones.

La decisión de Hiparquia ha sido interpretada como un rechazo radical al modelo tradicional de la mujer aristocrática ateniense que debía guardar silencio y permanecer encerrada en la casa, ocupándose del cuidado de su familia y de actividades hogareñas como el tejido.<sup>2</sup> En opinión de Dutsch 2015 (p. 255), “el telar simboliza los deberes femeninos convencionales —el *nómos*— y el rechazo de Hiparquia a ese deber es un gesto cínico por excelencia”. Por abandonar el telar y elegir su propia educación, Hiparquia se ha ganado el título de *féministe avant l’heure* (Goulet-Cazé 2005, p. 23) y se ha convertido en un modelo para pensar y cuestionar la relación de las mujeres con la filosofía (Le Dœuff 1989).

El fundamento de la decisión de Hiparquia radica en la igualdad entre los géneros. Desde el punto de vista cínico, las mujeres no son inferiores, sino iguales por naturaleza a los varones, de modo que no hay motivos para que, en razón de su pretendida debilidad, no puedan hacer lo mismo que ellos. Con esto en mente, la hipótesis que intentaré defender es que la decisión de Hiparquia implica no sólo la defensa de cierto tipo de educación, sino también de la *parrhesía*, *i.e.*, del uso libre, franco y abierto de la palabra. Como han señalado con acierto las interpretaciones recién mencionadas, al abandonar el telar y preferir su educación Hiparquia rechaza el mandato social que obligaba a las mujeres a permanecer en el hogar para ocuparse exclusivamente de las tareas domésticas. La educación que defiende no se identifica con la *paideía* tradicional, sino con la práctica de la filosofía tal como la entienden los cínicos. Ahora bien, si se toma en consideración el valor que el tejido tenía para las mujeres como medio de expresión, la decisión de Hiparquia implicaría también una defensa de la *parrhesía*, un detalle que no ha sido discutido en la bibliografía sobre el tema. En efecto, al rechazar el

<sup>1</sup>Sigo la edición de los testimonios y fragmentos de los cínicos de Giannantoni 1990 (= SSR). Todas las traducciones son mías.

<sup>2</sup>Esta interpretación ha sido defendida por Branham y Goulet-Cazé 1996b, p. 10; Long 1996, p. 42; Kennedy 1999a, p. 49; García González y Fuentes González 2000, p. 749; Goulet-Cazé 2005, p. 23; Desmond 2008, p. 27; Zamora-Calvo 2018, p. 115; Mársico 2019, pp. 145–147. Sobre la vida de las mujeres atenienses en la época clásica, *cfr.* Just 1989; Fantham *et al.* 1994, pp. 68–127; Pomeroy 1995, pp. 57–92.

telar, Hiparquia se opone a la norma que obligaba a las mujeres a guardar silencio en público. En lugar de utilizar el tejido como un sustituto de la palabra, habla con libertad y expresa abiertamente sus opiniones, como se puede apreciar en el modo en que se dirige a Teodoro en el testimonio que nos transmite Diógenes Laercio.

Mi trabajo se divide en dos secciones. En la primera me ocuparé de las razones que fundamentan la elección de Hiparquia. Analizaré la tesis de la igualdad entre los géneros que defienden los cínicos y examinaré de qué modo se refleja en el matrimonio de perros que la unió a Crates. En la segunda sección distinguiré las dos implicaciones centrales de la decisión de Hiparquia. Por una parte, revisaré de manera breve la noción de educación a la luz de las críticas de los cínicos a disciplinas como las matemáticas, la música, la oratoria y la propia filosofía. Por otra parte, y con el fin de comprender por qué el rechazo del telar implica una defensa de la *parrhesía*, analizaré el valor del tejido como medio de expresión a partir de la *ékphrasis* de algunas piezas tejidas que aparecen en fuentes literarias.

## 2. El fundamento de la decisión de Hiparquia

Hiparquia era oriunda de la ciudad de Maronea (Tracia). Su *akmé* tuvo lugar en la 111<sup>a</sup> Olimpiada, *i.e.*, entre el 336 y el 333 a.e.c., de modo que su nacimiento habría ocurrido entre el año 376 y el 373 a.e.c. (*Suda*, s.v. Hiparquia = SSRVI2). En el año 355 a.e.c., cuando Maronea fue conquistada por Filipo II, se trasladó junto con su familia a Atenas, donde conoció a Crates a través de su hermano Metrocles (Diog. Laer. VI88 = SSRVH30; VI94 = SSRVL1).<sup>3</sup> Hiparquia y Crates tuvieron un hijo llamado Pasicles y una hija cuyo nombre se desconoce (Diog. Laer. VI88 = SSRVH19; VI93 = SSRVH26).

Hiparquia no ha recibido suficiente atención en los estudios sobre el cinismo porque su figura ha quedado eclipsada por la de Crates. Como indica Hawley 1994 (p. 74), Hiparquia suele aparecer como su esposa, no como una filósofa por derecho propio, y su figura despierta interés sólo por el tipo de relación que mantuvo con el cínico, conocido como matrimonio de perros (κυννογαμία).<sup>4</sup> Sin embargo, no se debe olvidar

<sup>3</sup>Para referirme a Diógenes Laercio utilizo la abreviatura “Diog. Laer.”. Más adelante me referiré a Diógenes de Sínope como Diógenes sin más.

<sup>4</sup>Por ejemplo, en opinión de Long 1996, p. 42, “más interesante, y probablemente más cercana a la verdad, es la tradición según la cual Hiparquia fue una mujer completamente libre que compartía los intereses de Crates y no se distinguía de su marido en su comportamiento público”. Al respecto, *cfr.* Desmond 2008, p. 27. Una

que Hiparquia era considerada una filósofa ya desde la Antigüedad. Clemente de Alejandría la menciona en la lista de filósofas que presenta en sus *Stromata*: “También recuerdo a una cínica llamada Hiparquia de Maronea, la esposa de Crates, con la que éste consumó un matrimonio de perros en la Stoa Pecile” (IV 19. 121–122). Diógenes Laercio la llama “la filósofa” (τῆς φιλοσόφου) (VI 98 = SSRVI1) y la *Suda* “filósofa cínica” (φιλόσοφος Κυνική) (s.v. Hiparquia = SSRVI2). Según este último testimonio, Hiparquia fue la autora de tres escritos que lamentablemente se perdieron: *Hipótesis filosóficas* (Φιλοσόφους ὑποθέσεις), *Epiqueremas* (Ἐπιχειρήματα) y *Preguntas para Teodoro* (Προτάσεις πρὸς Θεόδωρον). Según Snyder 1989 (p. 107), aunque las fuentes antiguas se interesan en especial por el modo de vida extravagante de Hiparquia, es posible que su fama dependiera del valor filosófico de estas obras.

La fuente más importante para el estudio de Hiparquia es el testimonio de Diógenes Laercio, que cito completo:

[96] También quedó cautivada por los discursos de Crates Hiparquia, la hermana de Metrocles. Ambos eran de Maronea. Ella se enamoró de los discursos y de la vida de Crates, sin prestar atención a ninguno de sus pretendientes, ni a su riqueza ni a la nobleza de su origen ni a su belleza. Crates era todo para ella. De hecho, amenazó a sus padres con matarse si no la entregaban a él como esposa. Cuando éstos le pidieron a Crates que disuadiera a su hija, él hizo de todo. Al final, como no la convencía, tras ponerse de pie y quitarse la ropa delante de ella, le dijo: “Éste es el novio, éstos son mis bienes, reflexiona, pues no serás mi compañera si no adoptas estas mismas costumbres”. [97] La joven eligió y, tras tomar la misma apariencia, iba a todos lados con su esposo, tenía sexo con él en público y asistía a los banquetes. Cuando fue a un simposio en lo de Lisímaco, refutó allí a Teodoro, apodado el Ateo, tras proponerle el siguiente sofisma: “Aquello que no podría llamarse ‘cometer injusticia’ cuando lo hace Teodoro, tampoco sería llamado ‘cometer injusticia’ si lo hace Hiparquia. Cuando Teodoro se golpea a sí mismo, no comete una injusticia; entonces tampoco Hiparquia comete una injusticia si golpea a Teodoro”. Éste no respondió nada a lo dicho, sino que le levantó el manto, pero Hiparquia no se asustó ni se desconcertó como una mujer. [98] Cuando Teodoro le preguntó: “¿Ésta es ‘la que dejó la lanzadera junto al telar?’”, ella respondió: “Ésta soy yo, Teodoro, ¿te parece que he tomado una mala decisión si uso para mi educación el tiempo que iba a malgastar en el telar?”. Se

opinión diferente se encuentra en los estudios dedicados a las filósofas de la Antigüedad y en los que Hiparquia se presenta como una filósofa. *Cfr.* Wider 1986, p. 50; Waithe 1987, pp. 207–208; Snyder 1989, p. 107.

cuentan éstas y otras innumerables anécdotas de la filósofa.<sup>5</sup> (Diog. Laer. VI96–98 = SSRV11)

Diógenes Laercio consagra el sexto libro de sus *Vidas* al cinismo. Lo divide en nueve secciones dedicadas a un filósofo o filósofa cínica en particular: Antístenes de Atenas (VI1–19), Diógenes de Sínope (VI20–81), Mónimo de Siracusa (VI82–83), Onesícrito (VI84), Crates de Tebas (VI85–93), Metrocles de Maronea (VI94–95), Hiparquia (VI96–98), Menipo de Gadara (VI99–101) y Menedemo (VI102). Según la hipótesis de Goulet-Cazé 1986 (p. 248), las referencias a Hiparquia se insertan en el desarrollo de la vida de Crates, que se extiende desde la sección 85 a la 93, se interrumpe para mencionar a sus discípulos entre 94 y 98, y finaliza en 98 con un comentario sobre sus obras y las circunstancias en que falleció.<sup>6</sup> Vale la pena destacar que Hiparquia es la única filósofa de la que Diógenes Laercio relata una biografía, a diferencia de lo que ocurre con otras mujeres a las que menciona de paso en el desarrollo de la biografía de algún filósofo, como Téano de Crotona, la esposa de Pitágoras (VIII 42–43 = DK 31 B 155); Leoncio y Temista de Lámpsaco, dos mujeres con las que Epicuro mantuvo correspondencia (X 5–6); o Lastenia de Arcadia y Axioatea de Fliunte, discípulas de la Academia de Platón (III46, IV2).

<sup>5</sup> ἔθρησθη δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἡ ἀδελφὴ τοῦ Μητροκλέους Ἰππαρχία. Μαρωνεῖται δ' ἦσαν ἀμφοτέροι. καὶ ἦρα τοῦ Κράτητος καὶ τῶν λόγων καὶ τοῦ βίου, οὐδενὸς τῶν μνηστευομένων ἐπιστρεφομένη, οὐ πλοῦτος, οὐκ εὐγενείας, οὐ κάλλους· ἀλλὰ πάντ' ἦν Κράτης αὐτῇ. καὶ δὴ καὶ ἠπεῖλει τοῖς γονεῦσιν ἀναιρῆσαι αὐτήν, εἰ μὴ τούτῳ δοθείη. Κράτης μὲν οὖν παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν γονέων αὐτῆς ἀποτρέψαι τὴν παῖδα, πάντ' ἐποίει, καὶ τέλος μὴ πείθων, ἀναστὰς καὶ ἀποθέμενος τὴν ἑαυτοῦ σκευὴν ἀντικρὺ αὐτῆς ἔφη, “ὁ μὲν νυμφίος οὗτος, ἡ δὲ κτήσις αὕτη, πρὸς ταῦτα βουλευού· οὐδὲ γὰρ ἔσθθαι κοινωνός, εἰ μὴ καὶ τῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων γενηθείης”. εἶλετο ἡ παῖς καὶ ταῦτὸν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριεῖ τάνδρι καὶ ἐν τῷ φανερωῷ συνενίετο καὶ ἐπὶ τὰ δεῖπνα ἀπῆε. ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθεν, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθειον ἐπήλεγξε, σοφισμα προτεινάσα τοιοῦτον· ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἰππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἂν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἰππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ. ὁ δὲ πρὸς μὲν τὸ λεχθὲν οὐδὲν ἀπήνητησεν, ἀνέσυρε δ' αὐτῆς θοιμάτιον· ἀλλ' οὔτε κατεπλάγη Ἰππαρχία οὔτε διεταράχθη ὡς γυνή. ἀλλὰ καὶ εἰπόντος αὐτῇ, “αὕτη ἐστὶν ἡ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας”; “ἐγώ”, φησίν, “εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλευῆσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἰστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην”; καὶ ταῦτα μὲν καὶ ἄλλα μυρία τῆς φιλοσόφου.

<sup>6</sup> Esto implica que los discípulos mencionados en VI95 (Teómbroto, Cleómenes y Equecles de Éfeso) no son de Metrocles, sino de Crates. La aparición de la expresión μαθηταὶ αὐτοῦ en VI93 y en VI95 lo confirma. Cfr. Goulet-Cazé 1986, p. 250.

Según el testimonio de Diógenes Laercio, Hiparquia asistió a un banquete celebrado en casa de Lisímaco y ahí refutó a Teodoro. Al participar en este simposio, Hiparquia ocupa un lugar que no le corresponde, ya que los banquetes eran un espacio de socialización para varones y las únicas mujeres que tenían permitido asistir eran las heteras, las flautistas y las bailarinas.<sup>7</sup> El razonamiento que presentó Hiparquia se considera un sofisma. Desde el punto de vista formal, tiene la estructura de un *modus ponens* cuya premisa mayor establece que, si Teodoro realiza una acción y ésta no se considera injusta, entonces, si Hiparquia realiza la misma acción, ésta tampoco debe juzgarse injusta.<sup>8</sup> El ejemplo de acción que propone el razonamiento es “golpearse a sí mismo” y la conclusión debería ser que Hiparquia no cometería una injusticia si se golpeará a sí misma, ya que aquello que no es injusto es golpearse a sí mismo, no golpear a Teodoro, como ella deduce.<sup>9</sup> Ahora bien, ¿por qué una acción realizada por Teodoro es justa y la misma acción realizada por Hiparquia no lo es? Se podría sugerir que, aunque en tono lúdico y burlón, el sofisma de Hiparquia llama la atención sobre un problema digno de consideración: la doble vara con que se juzga la conducta de varones y mujeres.

Tal como indiqué antes, la decisión de Hiparquia de abandonar el telar se apoya en la igualdad entre varones y mujeres que defienden los cínicos. Encontramos el primer testimonio de esta posición en Antístes-

<sup>7</sup> Corner 2012, p. 38. En cambio, Burton 1998 sostiene que en algunas ocasiones las esposas participaban de los simposios y que existían banquetes de mujeres.

<sup>8</sup> Cfr. *Suda*, s.v. Hera (= SSRVI2). El razonamiento de Hiparquia guarda cierto aire de familia con algunas de las paradojas de los filósofos megáricos, en especial con las que concluyen que es posible golpear al padre, como se ve en la paradoja de Aléxino de Elea. Cfr. Platón, *Eutidemo* 297b9–298e10; Diog. Laer. II 135–136 (= SSR IIC6).

<sup>9</sup> Plutarco le adjudica a Teodoro un razonamiento similar al de Hiparquia: “Por lo demás, se dice que éste [sc. el hijo de Foción] no era un hombre serio. Enamorado de una prostituta que vivía en un burdel, estuvo por casualidad cerca de Teodoro el Ateo, cuando éste pronunció en el Liceo el siguiente argumento: ‘Si no es vergonzoso liberar a un amigo, tampoco a una amiga. Del mismo modo, si no es vergonzoso liberar a un compañero, tampoco a una compañera’ (εἰ τὸ φίλον λύσασθαι μὴ αἰσχρόν ἐστιν, οὐδὲ τὸ φίλην· ὁμοίως <δ>· εἰ [δὲ] μὴ τὸ ἑταῖρον, οὐδὲ τὸ ἑταίραν). Así pues, al reconocer que, en relación con su propio deseo, el argumento era bueno, liberó a la hetera” (Plutarco, *Vida de Foción* 38.3 = SSRIVH 6). El argumento se apoya en el doble sentido de la palabra ἑταῖρα que puede significar no sólo “compañera”, sino también “hetera”. Teodoro era apodado “el Ateo” porque negaba la existencia de los dioses. Al respecto, cfr. Diog. Laer. II 97–103 (= SSRIVH 13).

nes,<sup>10</sup> quien se opone a la visión tradicional según la cual la moderación (σωφροσύνη) es la virtud femenina por excelencia cuando afirma que “la misma virtud es propia del varón y la mujer” (ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή) (Diog. Laer. VI 12 = SSRVA 134).<sup>11</sup> No sabemos en qué contexto se formuló esta tesis. Según Prince 2015 (p. 68), si se tiene en cuenta que para Antístenes las mujeres no son inferiores a los varones y la virtud es enseñable, entonces su posición sería que, por tener la misma naturaleza, aquéllas pueden recibir la misma educación y alcanzar así la misma virtud que éstos.<sup>12</sup> Aquí se advierte una clara influencia de Sócrates, quien también habría defendido que las mujeres y los varones son capaces de desarrollar las mismas virtudes. En efecto, en *Menón*, Sócrates le pregunta al interlocutor que da nombre al diálogo platónico qué es la virtud y éste responde que la virtud del varón consiste en ocuparse de los asuntos de la ciudad, procurando beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos, mientras que la virtud de la mujer radica en “administrar bien la casa, protegiendo lo que está dentro y siendo obediente con su esposo” (71e6–7). Para refutarlo, Sócrates aclara que, así como las abejas difieren en belleza y tamaño, pero no en el hecho de ser abejas, las virtudes, aunque son múltiples y diferentes entre sí, tienen una única forma (εἶδος) (72c6–8), de modo que no difieren en el hecho de ser virtudes por estar en un niño, un anciano, una mujer o un varón (73a1–3). Según Sócrates, para que los varones y las mujeres sean buenos, deben poseer por igual y por completo las mismas virtudes.<sup>13</sup>

Varones y mujeres tienen las mismas virtudes porque, para los cínicos, son iguales. La igualdad entre los géneros existe por naturaleza, según se expresa en una de las cartas pseudoepigráficas de Crates a Hiparquia:

Las mujeres no son por naturaleza inferiores a los varones. De hecho, las amazonas, que han logrado tan grandes hazañas, no han sido en nada inferiores a los varones. Si te has acordado de esto, no olvides aquello. No

<sup>10</sup> Sobre la identificación de Antístenes como el primer cínico y su influencia en el cinismo, *cfr.* Long 1996, pp. 31–41; Navia 2001, pp. 89–122.

<sup>11</sup> Sobre la moderación como virtud femenina por excelencia, *cfr.* North 1977; Rademaker 2005, pp. 260–265.

<sup>12</sup> Sobre estas tesis de Antístenes, *cfr.* Jenofonte, *Simposio* II 9–10 (= SSRVA 18), Diog. Laer. VI 105 (= SSRVA 18).

<sup>13</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Política* I 13. 1260a20–22. Según Scaltsas 1992, la posición de Sócrates se fundamenta en la tesis de la unidad de la virtud que implica no sólo que el agente moral que posee una virtud posee todas las virtudes, sino también que las posee por completo y no de forma parcial. Así, desde el punto de vista socrático las mujeres poseen las mismas virtudes que los varones y en el mismo grado.

podrías convencernos de que una mujer es débil por sí misma. Bajo esta condición, sería vergonzoso que llevemos una vida cínica juntos y, tras haberte hecho conocida en las puertas de la ciudad junto a tu marido, por la riqueza cambiaras ahora de opinión y te regresaras a mitad de camino.<sup>14</sup> (*Carta 28*, de Crates a Hiparquia = SSRVH 115)

Las cartas cínicas forman parte de una colección de epístolas ficticias atribuidas a los primeros cínicos y a otros sabios como Anacarsis, Heráclito, Sócrates y algunos de sus discípulos. Probablemente fueron redactadas entre los siglos I y III e.c. por autores anónimos que buscaban, a través de estos ejercicios de escritura, difundir las enseñanzas cínicas.<sup>15</sup> En la *Carta 28* se defiende que las mujeres no son inferiores a los varones, sino iguales a ellos por naturaleza. La igualdad entre los géneros existe no sólo en los animales humanos, sino también en algunos animales no humanos, por ejemplo, los perros, que son el modelo del comportamiento cínico, tal como se aclara en el pasaje siguiente:

No llaman “cínica” a nuestra filosofía por la indiferencia ante todas las cosas, sino por soportar firmemente las cosas que son insoportables para otros a causa de su debilidad o su reputación. Por esto y no por lo primero nos han llamado “perros”. Quédate, entonces, y llevemos una vida cínica juntos —pues no eres por naturaleza inferior a nosotros, ni las perras son inferiores a los perros—, para que también seas liberada por la naturaleza, pues todos son esclavos de la ley o el vicio.<sup>16</sup> (*Carta 29*, de Crates a Hiparquia = SSRVH116)

Así como las perras no son inferiores a los perros, las mujeres tampoco son inferiores a los varones. La desigualdad entre los géneros no es na-

<sup>14</sup> αἱ γυναῖκες ἀνδρῶν οὐκ ἔφυσαν χείρους. Ἀμαζόνες γοῦν αἱ τοσαῦτα ἔργα ἀσκήσασαι ἐν οὐδενὶ ἀνδρῶν ἐμειονέκτησαν. ὥστε εἰ μένησαι τούτων, μὴ ἀπολιποῦ τούτων· οὐ γὰρ ἂν πείσειας ἡμᾶς, ὡς παρ' ἑαυτῇ θρύπτει. αἰσχρὸν δὲ ὡς ἐπὶ τούτῳ συγκυνίζειν καὶ ἐν πύλαις εὐδοκιμήσασαν τῷ γαμέτῃ καὶ τῷ πλοῦτῳ νῦν μετανοεῖν καὶ ἐκ μέσης τῆς ὁδοῦ ἀναστρέφειν.

<sup>15</sup> Cfr. Malherbe 1977, pp. 27–29, Branham y Goulet-Cazé 1996b, p. 15. Aunque no fueron escritas por los primeros cínicos, las cartas pseudoepigráficas son un material valioso que permite examinar cómo se recibieron y transmitieron sus ideas. Asimismo, nos acercan a la figura de Hiparquia, cuyo conocimiento depende por entero de fuentes indirectas y tardías.

<sup>16</sup> οὐκ ἀπὸ τοῦ ἀδιαφορεῖν περὶ πάντα κυνικὴν τὴν φιλοσοφίαν ἡμῶν ἐκάλεσαν ἀλλ' ἀπὸ τοῦ σφοδρῶς ὑπομένειν τὰ ἄλλοις διὰ μαλακίαν ἢ δόξαν ἀνυπομόνητα, ὥστε διὰ τοῦτο καὶ οὐ διὰ τὰ πρῶτα κεκλήκασι κύνας ἡμᾶς. μένε οὖν καὶ συγκυνίζε (οὐ γὰρ ἔφυς χείρων ἡμῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ κύνες τῶν κυνῶν), ἵνα σοι γένηται καὶ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐλευθερωθῆναι, ὥστε ἀπὸ τοῦ νόμου ἢ διὰ κακίαν πάντες δουλεύουσιν.

tural, sino que se instaura y reproduce por convención a través de las normas que regulan la vida social. Según se desprende de la *Carta 28*, la debilidad femenina parece estar en la base de esa desigualdad. Ahora bien, la debilidad no es un rasgo natural de las mujeres, sino que es producto del aprendizaje. Es la sociedad la que cría y educa mujeres débiles al ordenar su reclusión en el hogar y la sumisión al marido. Por este motivo, y en consonancia con los preceptos de la ética cínica, es preciso que retornen a la naturaleza para poder recuperar la fortaleza que les es propia y que han perdido por vivir en sociedad. Se debe recordar que, para los cínicos, la felicidad consiste en el desarrollo de la virtud, y esto se logra cuando se puede vivir de acuerdo con las normas éticas que proporciona la naturaleza. Para ello, es necesario, por una parte, realizar una crítica de las costumbres y restricciones que la sociedad impone y que impiden alcanzar la felicidad; de ahí que el proyecto filosófico cínico se sintetice en la idea de la alteración de los valores, que es el único camino para alcanzar la libertad (Diog. Laer. VI 20–21 = SSRVB 2). Por otra parte, es necesario someter el cuerpo y el alma a un entrenamiento riguroso que permita desarrollar la autarquía (αὐτάρκεια) y la impasibilidad (ἀπάθεια) (VI 70–71 = SSRVB 291). La autarquía o autosuficiencia se logra cuando una persona sólo se limita a satisfacer sus necesidades más básicas y lo hace por sí misma, con el mayor grado de independencia respecto de los condicionamientos y bienes externos (Most 1989, p. 127; Brenk 2002, p. 79). Por este motivo, los primeros cínicos llevaban una vida de pobreza extrema: Diógenes comía con las manos (VI 37 = SSRVB 158), usaba como casa un tonel (VI 23 = SSRVB 174) y mendigaba (VI 38 = SSRVB 263), mientras que Crates decidió desprenderse de todas sus propiedades para alcanzar la auténtica libertad.<sup>17</sup> La impasibilidad debe entenderse como la capacidad de no sentirse afectado o afectada por las circunstancias externas, que se manifiesta en la ausencia de miedo o dolor (Kindstrand 1976, pp. 164–165). Esto se ve, por ejemplo, en la anécdota que relata que Diógenes se tendía sobre la arena caliente en verano y abrazaba estatuas congeladas en invierno (VI 23 = SSRVB 174).

<sup>17</sup> Cfr. Simplicio, *Comentario al Manual de Epicteto* 5 (= SSRVH 6). No queda claro qué hizo Crates con el dinero de la venta de sus propiedades. Según Diógenes Laercio, lo repartió entre los ciudadanos, lo arrojó al mar o lo depositó para que sus hijos lo utilizaran si no eran filósofos, ya que, si se dedicaban a la filosofía, no necesitarían de nada (VI 88 = SSRVH 4). Sobre la pobreza en el cinismo, cfr. Desmond 2006.

La igualdad entre varones y mujeres que defendían los cínicos se expresa en el matrimonio de perros de Crates e Hiparquia.<sup>18</sup> La institución del matrimonio era uno de los pilares fundamentales de la polis porque regulaba la sexualidad asignándole una función social: el nacimiento de hijos e hijas legítimos que aseguraran la continuidad de la familia y de la ciudad. Por esta razón, no es de extrañar que los cínicos rechazaran la moral sexual tradicional y mantuvieran una actitud crítica hacia el matrimonio. Esto se observa en los testimonios en los que Diógenes alienta la autoestimulación erótica por tratarse de la práctica sexual que compromete en menor grado la autarquía (Diog. Laer. VI 46, 69 = SSRVB 147), propone mantener lejos a las heteras (VI 66 = SSRVB 210) y condena el adulterio, debido al daño que provocan los adúlteros y al riesgo en que incurren por tratarse de una práctica severamente castigada (VI 68 = SSRVB 489).<sup>19</sup> Además, Diógenes defiende la comunidad de mujeres e hijos. Sobre esto último, “decía que las mujeres debían ser comunes, ya que no reconocía ninguna unión, a no ser aquella en la que quien logró persuadir se une a la que fue persuadida; y que por este motivo los hijos también eran comunes” (VI 72 = SSRVB 353).<sup>20</sup> Que las mujeres sean comunes no quiere decir que sean compartidas por todos, sino que están exentas del control de un único varón y que son libres de unirse con quienes deseen (Dutsch 2015, p. 250). El único requisito es el consentimiento, ya que deben ser persuadidas.

Por lo anterior, el matrimonio de perros de Crates e Hiparquia puede verse como una parodia del matrimonio tradicional que revela cómo

<sup>18</sup> Sobre el matrimonio de perros, *cfr.* Suda, s.v. Crates (= SSRVH 19); Tatiano, *Discurso contra los griegos* 3. 3. (= SSRVH 23); Clemente de Alejandría, *Stromata* IV 19. 121.6 (= SSRVH 23). Sobre la sexualidad cínica, *cfr.* Goulet-Cazé 2005, Dutsch 2015.

<sup>19</sup> *Cfr.* Diog. Laer. VI 60 (= SSRVB 212), 63 (SSRVB 208).

<sup>20</sup> ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσῃ συνεῖναι· κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱάδας. Para este pasaje, sigo la edición de Dorandi 2013 y me aparto de la de Giannantoni 1990. Se cree que Diógenes propuso la idea de la comunidad de mujeres e hijos en un tratado titulado *República*, cuyo contenido podemos reconstruir parcialmente gracias a la descripción que ofrece el filósofo epicúreo Filodemo de Gadara en su tratado *Sobre los estoicos* (= SSRVB 126). El testimonio de Filodemo presenta varios problemas de interpretación que, por cuestiones de extensión, no puedo desarrollar aquí. Al respecto, *cfr.* Goulet-Cazé 2003, pp. 61–68. Sobre *República* de Diógenes, *cfr.* Dawson 1992, pp. 146–151; Dorandi 1993. En su *República*, Platón también propone que las mujeres e hijos de los guardianes sean comunes, aunque por razones diferentes a las de Diógenes (V 457c–d). Al respecto, *cfr.* Okin 1977.

debería ser una unión según los principios de la ética cínica.<sup>21</sup> Se trata de un antimatrimonio que propone una nueva ética sexual inspirada en el comportamiento de los perros y con base en prácticas que fortalecen la autarquía (Dutsch 2015, p. 245). Es también un tipo de unión que le permite a Hiparquia desobedecer las normas que regulaban el comportamiento de las mujeres de su tiempo y actuar de un modo diferente. Según el testimonio de Diógenes Laercio (SSRVI1), Hiparquia desafía a su familia, rechaza a pretendientes ricos, nobles y hermosos y decide seguir a Crates porque se enamora no tanto de él, sino de sus discursos y de su modo de vida. La única condición que Crates le impone es que adopte sus mismas costumbres. Hiparquia reflexiona y elige hacerlo, lo que muestra que el consentimiento es, como proponía Diógenes, la condición para toda unión. Así, Hiparquia no se convierte en la esposa de Crates, sino en su compañera (κοινωνός), en una igual que puede vivir como él. Entre las nuevas costumbres que adopta se cuentan las siguientes. Por una parte, utiliza la vestimenta cínica, que consiste en un morral (πήρα), un bastón (βάκτρον) y un manto fino y raído que se dobla en dos (τρίβων) (Diog. Laer. VI 93 = SSRVH26; *Antología griega* VII 413 = SSRVI3).<sup>22</sup> Por otra parte, en lugar de permanecer encerrada en casa, acompaña a su esposo a todas partes y, siguiendo el principio establecido por Diógenes según el cual cualquier lugar puede ser utilizado para cualquier propósito (Diog. Laer. VI 22 = SSRVB 174), mantiene relaciones sexuales con él en público, lo que constituye un claro ejemplo de desvergüenza (ἀναισχυντία).<sup>23</sup> Por último, a diferencia de lo que hacían las mujeres de su tiempo, se niega a tejer, actitud que, como intentaré mostrar a continuación, tiene una implicación doble.

<sup>21</sup> Algunos intérpretes defienden que el matrimonio de Crates e Hiparquia se aleja de la posición sobre el matrimonio que defendía Diógenes. Al respecto, *cfr.* Billerbeck 1996, pp. 210–211; García González y Fuentes González 2000, p. 748.

<sup>22</sup> Este tipo de manto era usualmente utilizado por pobres y esclavos. *Cfr.* Diog. Laer. VI 13 (= SSRVA 22), 22 (= SSRVB 174). Sobre la vestimenta cínica, *cfr.* Desmond 2008, pp. 78–82.

<sup>23</sup> Al respecto, *cfr.* Musonio Rufo, 15.70.11–17 (= SSRVH 20); Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 14.153, III 24.200 (= SSRV H 21); Teodoreto, *Curación de las enfermedades griegas* XII 49 (= SSRV H 23); Apuleyo, *Florida* 14 (= SSRVH 24); Agustín de Hipona, *Réplica a Juliano* IV 43 (= SSRVH 25); Lactancio, *Instituciones divinas* III 15.21 (= SSRVH 25); Isidoro de Sevilla, *Etimologías* VIII 6.14 (= SRVH 25).

### 3. Las implicaciones de la decisión de Hiparquia

Luego de ser refutado, Teodoro se acerca a Hiparquia y le levanta el manto. En el testimonio de Diógenes Laercio (SSRVI 1), se utiliza el término ἱμάτιον, que se refiere usualmente al manto que se apoya sobre un hombro y se recoge del lado opuesto, cubriendo la túnica.<sup>24</sup> Sin embargo, en este contexto ἱμάτιον debería considerarse sinónimo de τρίβων.<sup>25</sup> Como Hiparquia adopta la vestimenta cínica, no usa túnica, de modo que, al levantarle el manto, Teodoro deja su cuerpo al desnudo ante la vista de los comensales que participan del banquete. Según Diógenes Laercio, ésta no reacciona como lo haría cualquier otra mujer en su lugar, sino que, siguiendo uno de los principales valores de la ética cínica, se muestra indiferente.

Luego de levantarle el manto, Teodoro pregunta si acaso ha sido ella la mujer que se ha atrevido a dejar su lanzadera junto al telar. La pregunta de Teodoro repite el verso 1236 que pronuncia Ágave en *Bacantes* (ἦ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιπούσα κερκίδας). En pleno delirio báquico, ésta descuartiza a su hijo Penteo y le entrega la cabeza a Cadmo, su padre, diciéndole que ha dejado la lanzadera en el telar para dedicarse a una tarea más importante: cazar bestias con sus propias manos.<sup>26</sup> Al repetir el verso de la tragedia de Eurípides, Teodoro compara a Hiparquia con Ágave y sugiere que renunciar al telar es una elección inspirada en la locura que puede llevar a las mujeres a cometer acciones terribles.

La decisión de Hiparquia tiene una implicación doble. La primera es evidente: ella misma dice que ha abandonado el telar para ocuparse de su propia educación. Ésta no debe identificarse con la *paideía* tradicional, ya que los cínicos desprecian los conocimientos generales (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) (VI 103 = SSRVA 135) y consideran que ciertas disciplinas como las matemáticas, la geometría, la gramática, la música y la oratoria son inútiles e innecesarias (VI 73 = SSRVB 369).<sup>27</sup> La educación que busca Hiparquia podría identificarse con la filosofía, tal como se desprende de una de las cartas pseudoepigráficas que Crates le escribe:

<sup>24</sup>Las mujeres usaban dos tipos de túnica: el πέπλος, una túnica sin mangas que dejaba ver los brazos y se sujetaba en los hombros con alfileres, y el χιτών, una túnica con mangas abultadas que llegaban hasta los codos y que estaban abotonadas o sujetadas con alfileres. Al respecto, *cfr.* Lee 2012, p. 182.

<sup>25</sup>*Cfr.* Diog. Laer. VI 6 (= SSRVB 23).

<sup>26</sup>*Cfr.* Eurípides, *Bacantes* 114–119.

<sup>27</sup>*Cfr.* Diog. Laer. VI 7 (= SSRVA 87), 27–28 (= SSRVB 374), 104 (= SSRVB 370); Dion Crisóstomo, IV 29–35 (= SSRVB 121, 582); Estobeo, II 1. 23 (= SSRVB 372), 31 (= SSRVB 373). Sobre este tema, *cfr.* Fuentes González 2002, pp. 210–213.

Te devolví la túnica tejida que me enviaste porque, para quienes tienen fortaleza, está prohibido vestirse con ese tipo de ropas, y también para impedir que realices esta tarea, a la que te dedicaste con mucho esfuerzo, para que la mayoría crea que eres alguien que ama a su esposo. Si yo me hubiera casado contigo por esta razón, actuarías bien y me lo demostrarías a través de estas cosas. Pero si fue por la filosofía, que tú misma también deseas, renuncia a estas tareas e intenta ser útil para la vida de las personas en relación con lo que es mejor. Pues aprendiste estas cosas no sólo de mí, sino también de Diógenes.<sup>28</sup> (*Carta 30*, de Crates a Hiparquia = SSRVH117)

Según la información que transmite esta epístola, Hiparquia no rechaza el telar —como sí lo hace en el testimonio de Diógenes Laercio (SSRVI1)—, sino que se dedica a tejer y le envía a Crates una túnica hecha por ella misma que éste le devuelve, ya que es una prenda innecesaria para quienes buscan la autosuficiencia. Además, Crates señala que el tejido es la tarea propia de las mujeres que aspiran a ser buenas esposas. Dado que éste no fue el motivo por el que Hiparquia se casó con él, debería abandonar los hilos si quiere dedicarse a la filosofía, que es lo que realmente desea. Ahora bien, la práctica de la filosofía a la que se refiere Crates no se identifica con el aprendizaje de las teorías defendidas por los filósofos de la época, ya que éstos son el blanco de las críticas cínicas.<sup>29</sup> Dado que la virtud no surge del conocimiento, sino de la acción (VI 11 = SSRVA 134), la filosofía no puede reducirse a un cúmulo de saberes eruditos o argumentaciones alambicadas, sino que debe orientarse al cuestionamiento de las imposiciones sociales

<sup>28</sup> ἔπεμψά σοι τὴν ἐξωμίδα, ἣν ὕφηνάμενη μοι ἔπεμψας, ὅτι ἀπαγορεύεται τοῖς καρτερίᾳ χρωμένοις τοιαῦτα ἀμπέχεσθαι, καὶ ἵνα σε τούτου τοῦ ἔργου ἀποπαύσαιμι, εἰς ὃ πολλῇ σπουδῇ ἐξῆλθες, ἵνα τις δόξης φίλανδρος τοῖς πολλοῖς εἴηαι. ἐγὼ δὲ εἰ μὲν διὰ ταῦτά σε ἠγόμην, εὖ γε ποιεῖς καὶ αὐτῇ διὰ τούτων ἐπιδεικνυμένη μοι· εἰ δὲ διὰ φιλοσοφίαν, ἧς καὶ αὐτῇ ὠρέχθης, τὰ τοιαῦτα σπουδάσματα ἔα χαίρειν, πειρῶ δὲ εἰς τὰ κρείττω τῶν ἀνθρώπων τὸν βίον ὠφελεῖν. ταῦτα γὰρ ἔμαθες καὶ παρ' ἐμοὶ καὶ παρὰ Διογένηι. Véase también la *Carta 3* (= SSRVB533), de Diógenes a Hiparquia, en la que éste dice admirarla “porque, siendo mujer, intentas alcanzar la filosofía y te has vuelto una de nuestro grupo” (ὅτι τε φιλοσοφίας ὠρέχθης γυνὴ οὔσα, καὶ ὅτι τῆς ἡμετέρας αἰρέσεως ἐγενήθης).

<sup>29</sup> Sobre las críticas de los cínicos a filósofos como Euclides, Platón o Teofrasto, *cfr.* Diog. Laer. VI 24 (= SSRVB 487), 25–26 (= SSRVB 55), 41 (= SSRVB 57), 58 (= SSRVB 56), 67 (= SSRVB 58), 94–95 (= SSRVL 1); Plutarco, *Sobre la virtud moral* 452d (= SSRVB 61); Estobeo, III 13. 45 (= SSRVB 64).

que impiden alcanzar la felicidad y al fortalecimiento de la autarquía (VI 86 = SSRVH 74).<sup>30</sup>

La segunda implicación de la decisión de Hiparquia es menos evidente y puede apreciarse si se tiene en cuenta el valor que el tejido tenía para las mujeres. En numerosas fuentes de los periodos arcaico y clásico se establece una división sexual del espacio que asocia lo masculino con el exterior y lo femenino con el interior. De acuerdo con este modelo, los varones debían ocuparse de las tareas que se realizaban fuera de la casa y las mujeres de las que se llevaban a cabo en el interior del hogar, como indica Jenofonte en el retrato que ofrece de la esposa ideal (*Económico* VII 22–43).<sup>31</sup> Estas tareas incluían el cuidado de hijos e hijas, la preparación de los alimentos y el tejido, que se consideraba la actividad femenina por excelencia. Las mujeres eran responsables de todo el proceso: cardaban la lana, la teñían, la hilaban y luego la tejían para confeccionar la ropa de todos los integrantes de la familia, los cobertores que se colocaban sobre las camas y otros muebles, y los tapices que se exhibían en las paredes de la casa (Jenkins 1985, pp. 109–112).

El tejido era un símbolo de moderación (*σωφροσύνη*) y, al mismo tiempo, de astucia (*μητις*), como se ve en el caso de Penélope, un modelo de esposa fiel capaz de engañar a los pretendientes destejendo durante la noche la mortaja para Laertes que tejía durante el día para aplazar la decisión de tener que casarse con uno de ellos.<sup>32</sup> En el canto primero de *Odisea*, Telémaco reprende a Penélope por salir de su habitación y pedir al aedo Femio que deje de cantar sobre las dificultades que han enfrentado los héroes aqueos luego de la guerra de Troya, ya que su esposo todavía no ha vuelto: “Regresa a tu habitación, ocúpate de tus quehaceres, el telar y la rueca, / y ordena a las esclavas que también realicen esta tarea. / De la palabra se encargarán todos los varones, / y mucho más yo, pues esto corresponde al jefe de la casa” (*Odisea* I 356–359).<sup>33</sup> En esta escena, Telémaco utiliza palabras similares a las que Héctor dirige a su esposa Andrómaca en *Ilíada*, cuando le

<sup>30</sup> Cfr. Diog. Laer. VI 63 (= SSRVB 360), 68 (= SSRVB 380), 88 (= SSRVH 4), 92 (= SSRVH 47).

<sup>31</sup> Este modelo normativo de conducta no siempre coincide con la realidad histórica. No se trata de una descripción real, sino de un ideal cultural que busca regular el comportamiento de varones y mujeres. Al respecto, cfr. Cohen 1989, pp. 5–7.

<sup>32</sup> Homero, *Odisea* II 104–110, XIX 149–156, XXIV 139–146. Cfr. Eurípides, *Troyanas* 422–423; Aristófanes, *Tesmoforiantes* 547–548.

<sup>33</sup> ἀλλ’ εἰς οἶκον ἰούσα τὰ σ’ αὐτῆς ἔργα κόμιζε, / ἴσθόν τ’ ἠλακάρην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε / ἔργον ἐποίχεσθαι· μῦθος δ’ ἄνδρεςσι μελήσει / πᾶσι, μάλιστα δ’ ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ’ ἐνὶ οἴκῳ.

dice que ella y las esclavas deben ocuparse del telar y la rueca porque “de la guerra se encargarán todos los varones que han nacido en Ilión, / y mucho más yo” (πόλεμος δ’ ἄνδρεςσι μελήσει / πᾶσι, μάλιστα δ’ ἐμοί, τοῖ Ἰλίῳ ἐγγεγάσιν) (VI492–493).<sup>34</sup> Telémaco reemplaza el término πόλεμος por μῦθος, que ocupa en el verso la misma posición. Para afirmar su autoridad sobre la casa, reivindica su derecho a hablar, mientras que Penélope cumple con la obligación de callar. Hablar en público no sólo era algo que las mujeres tenían prohibido hacer, sino que se trataba de una práctica que definía la masculinidad como género (Beard 2017, p. 28). En cambio, el silencio se consideraba un rasgo propio de la feminidad. En efecto, como aconseja Plutarco, las mujeres que aspiran a ser buenas esposas deben tener tanta vergüenza de hacer oír su propia voz como de mostrar su cuerpo: “Es necesario que ni el brazo ni la palabra de la mujer sensata se muestren en público, y que sienta pudor de su voz, como de desnudarse, y que la preserve de los extraños, pues en ésta se ve la emoción, el carácter y la disposición de la que habla” (*Preceptos conyugales* 142d).<sup>35</sup> Como las mujeres no debían ser vistas ni escuchadas se refugiaban, al igual que Penélope, en sus habitaciones y tejían.

Aquí es útil establecer una distinción entre dos tipos de tejido: el utilitario, cuyo único propósito es satisfacer la necesidad de vestimenta o abrigo, y el artístico, que permite transmitir emociones y comunicar ideas (Salzman-Mitchell 2005, p. 121). En este último caso, el tejido funciona como una *sustitución metafórica* del discurso. Por una parte, es una metáfora del discurso, que también es un tejido, pero hecho de palabras, como se puede apreciar en las ocasiones en que Homero utiliza el verbo ὑφαίνειν (“tejer”) para referirse a la acción de hablar o pensar; por ejemplo, Menelao y Odiseo tejen palabras y pensamientos (*Iliada* III 212) y Néstor un plan (VII 324).<sup>36</sup> Por otra parte, para las mujeres el tejido es un sustituto del discurso, ya que, como tienen prohibido hablar, tejen signos a través de los cuales se expresan (Bergren 1983, p. 72; Karanika 2014, p. 89; Reeder 1995, p. 200). De este modo,

<sup>34</sup> Cfr. Aristófanes, *Lisístrata* 516–520.

<sup>35</sup> δεῖ δὲ μὴ μόνον τὸν πῆχυν ἀλλὰ μηδὲ τὸν λόγον δημόσιον εἶναι τῆς σώφρονος, καὶ τὴν φωνὴν ὡς ἀπογύμνωσιν αἰδεῖσθαι καὶ φυλάττεσθαι πρὸς τοὺς ἑκτός· ἐνορᾶται γὰρ αὐτῇ καὶ πάθος καὶ ἦθος καὶ διάθεσις λαλούσης. Para un comentario sobre este pasaje, cfr. Gardella 2022, pp. 84–85.

<sup>36</sup> Para otras referencias metafóricas al tejido en Homero, cfr. *Iliada* VI 187; *Odisea* IV 678, V 356–357, IX 422, XIII 303, 386. Poetas líricos como Safo, Píndaro y Baquilides emplearon metáforas derivadas del tejido para referirse a su propia técnica de composición poética. Al respecto, cfr. Snyder 1981.

los tejidos cuentan historias y pueden leerse, algo que se aprecia en la *ékphrasis* de algunas de estas piezas.<sup>37</sup> A continuación, y por cuestiones de extensión, mencionaré sólo tres. En *Ilíada*, Iris encuentra a Helena en su habitación bordando sobre un manto púrpura los numerosos enfrentamientos entre aqueos y troyanos (III 125–128). Helena compone su propia *Ilíada*, pero en lugar de utilizar palabras como Homero, lo hace con hilos.<sup>38</sup> Según la versión del mito de las hermanas Procne y Filomela que Sófocles representó en *Tereo*, una tragedia que se conserva de manera fragmentaria, Tereo ataca sexualmente a Filomela, la hermana de su esposa Procne, y le corta la lengua para que no pueda contar lo sucedido.<sup>39</sup> Como no puede hablar, Filomela teje algunas imágenes y las cose sobre un peplo que entrega a su hermana para alertarla sobre lo que su esposo le había hecho. Según la versión del mito transmitida por Apolodoro, Filomela no teje imágenes, sino letras (γράμματα) (*Biblioteca* III 14. 8). Cuando Procne recibe el mensaje tejido y comprende lo sucedido, decide vengarse de Tereo. Asesina a Itis, el hijo que tienen en común, y lo cocina para que se lo coma. Cuando descubre lo que su esposa ha hecho, Tereo comienza a perseguir incansablemente a las hermanas. Éstas se ven acorraladas y suplican a los dioses que las transformen en pájaros: Procne se convierte en ruiseñor, Filomela en golondrina y Tereo en abubilla.<sup>40</sup> Cuando Aristóteles presenta los distintos tipos de *anagnórisis* trágica y se refiere a *Tereo*, cita la expresión “la voz de la lanzadera” (ἡ τῆς κερκίδος φωνή), tomada probablemente de la tragedia misma, lo que muestra de qué modo el tejido es como una voz a través de la cual las mujeres hablan (*Poética* XVI 1454b36–37). En *Metamorfosis*, Aracne, una joven que se destaca en el arte de tejer, desafía a Minerva a competir con ella (VI 1–145).<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Según la antigua definición de Elio Teón, la *ékphrasis* es “un discurso descriptivo que lleva ante los ojos de forma vívida aquello que se muestra” (*Ejercicios preliminares* 118. 7). La *ékphrasis* no sólo proporciona información sobre el objeto descrito, sino que tiene la capacidad de hacerlo visible ante quienes escuchan la descripción. Sobre este tema, *cfr.* Goldhill 2007.

<sup>38</sup> Sobre Helena como tejedora, *cfr.* Kennedy 1986.

<sup>39</sup> Para una reconstrucción de esta tragedia de Sófocles, *cfr.* Coe 2013.

<sup>40</sup> En algunas versiones del mito, Procne se transforma en golondrina y Filomela en ruiseñor. Hay diferentes versiones del mito del ruiseñor en la literatura griega y latina. *Cfr.* Homero, *Odisea* XIX 511–534; Esquilo, *Suplicantes* 57–66, *Agamenón* 1140–1149; Sófocles, *Electra* 106–109, 147–149; Higino, *Fábulas* 45; Ovidio, *Metamorfosis* VI 424–674.

<sup>41</sup> Ovidio no creó el mito de Aracne, aunque concibió su narración más completa. Al respecto, *cfr.* Rosati 1999, p. 250. Hay referencias al mito en otras fuentes. *Cfr.* Virgilio, *Geórgicas* IV 246–250; Plinio, *Historia natural* VII 196.

Cada una teje un tapiz que Ovidio describe en detalle. En el centro de su obra, Minerva representa el triunfo sobre Neptuno en la competencia por Atenas y, en los cuatro costados, a mortales que, como castigo por haber desafiado a dioses y diosas, sufrieron distintas metamorfosis. En cambio, Aracne representa a las mujeres atacadas sexualmente por dioses transformados en animales u otros elementos. Como esta obra resultó superior a la de Minerva, la diosa la golpea con su lanzadera y rasga el tejido de la joven por tratarse de “acusaciones contra los dioses” (*caelestia crimina*) (VI 131). Aracne intenta ahorcarse atándose la garganta con un lazo, pero la diosa la salva: tras rociarla con unos jugos de Hécate, la convierte en una araña condenada a tejer continuamente el hilo que brota de su vientre.

Por lo anterior se puede apreciar de qué modo, al abandonar el telar, Hiparquia no sólo cuestiona el mandato patriarcal que impedía a las mujeres educarse al obligarlas a ocuparse de las tareas del hogar, sino también el que les exigía guardar silencio y las empujaba a utilizar el tejido como un modo de expresión alternativo a la palabra. Al rechazar el telar, Hiparquia defiende la práctica de la *parrhesía*, que consiste en el uso libre, franco y abierto de la palabra. Aunque la *parrhesía* era un derecho de los ciudadanos atenienses, los cínicos se apropiaron de ella y la transformaron en una suerte de activismo discursivo para hablantes que, como las mujeres, no podían expresarse en público (Kennedy 1999a, p. 49). Diógenes defiende que la *parrhesía* es lo más bello entre los hombres (Diog. Laer. VI 69 = SSRVB 473). Esto se debe a que, para los cínicos, el uso libre de la palabra es una herramienta para desensamblar los valores sociales tradicionales y, en especial, cuestionar a los poderosos, como se ve en las anécdotas relativas al encuentro entre Diógenes y Alejandro (VI 38 = SSRVB 33).<sup>42</sup> Así como los cínicos cultivan la desvergüenza y no sienten pudor de mostrar su cuerpo, tampoco sienten pudor de comunicar abiertamente sus ideas; de ahí que la *anaideía* y la *parrhesía* cínicas converjan en la exhibición del cuerpo y la expresión de la palabra (Branham 1996, p. 100). Por este motivo, Hiparquia no siente vergüenza de quedar desnuda ante los comensales que participan del banquete de Lisímaco ni de expresar sus opiniones frente a ellos. No se comporta como una buena esposa, sino como una filósofa cínica capaz de cuestionar las convenciones sociales que impiden vivir con libertad.

<sup>42</sup>Cfr. Diog. Laer. VI 44 (= SSRVB 37), 60 (= SSRVB 34), 68 (= SSRVB 40), 93 (= SSRVB 31); Plutarco, *Vida de Alejandro* XIV 2–5 (= SSRVB 32); Epicteto, *Disertaciones* III 22. 92 (= SSRVB 39). Sobre este tema, cfr. Kennedy 1999b.

#### 4. Conclusión

Los cínicos defienden que, para alcanzar la felicidad, es necesario vivir de acuerdo con los principios éticos que dicta la *phýsis*. En el caso de Hiparquia, esto implica un cuestionamiento profundo de las normas que regulan la conducta femenina. Como señalé, este cuestionamiento es coherente con la posición cínica sobre la igualdad por naturaleza entre varones y mujeres que defiende Antístenes y que se refleja en el matrimonio de perros que la unió a Crates. Asimismo, la batalla que Hiparquia libra contra el ideal cultural que se impone a las mujeres se simboliza en la decisión de abandonar el telar. Por una parte, éste representa el encierro en la casa. Las mujeres no debían ser vistas y, por ello, estaban obligadas a ocuparse de las tareas hogareñas, lo que les impedía acceder a la educación. Hiparquia desafía este mandato y elige dedicar el tiempo a su propia instrucción. Como mencioné, ésta no debe identificarse con el aprendizaje de conocimientos generales o teorías filosóficas, sino con la puesta en práctica del modo de vida cínico que consiste en el cuestionamiento radical de las leyes y valores impuestos por la sociedad, y en la búsqueda de la autosuficiencia que permite alcanzar la verdadera libertad. Por otra parte, el telar también puede considerarse un símbolo del silencio. Las mujeres no debían ser vistas ni escuchadas. Por esta razón, se expresaban a través de los hilos con los que elaboraban tejidos que contaban sus propias historias, tal como se aprecia en la *ékphrasis* de las piezas tejidas por Helena, Filomela y Aracne. Como he intentado mostrar, al abandonar el telar, Hiparquia se rehúsa a utilizar los hilos como un modo de expresión alternativo y defiende así la práctica cínica de la *parrhesía* que consiste, como ella misma muestra en el modo en que le responde a Teodoro en el testimonio transmitido por Diógenes Laercio, en el uso libre, franco y abierto de la palabra.

En su elogio del cinismo, Epicteto considera que la unión entre Crates e Hiparquia no se parece a otros matrimonios porque ella en realidad no es una mujer cualquiera, sino “otro Crates” (ἄλλον Κράτητα) (*Disertaciones* III 22.76 = SSRVH 20). Se podría pensar que Hiparquia es llamada de este modo porque decide adoptar las costumbres de su marido y vivir, al igual que él, según los principios de la ética cínica. Ahora bien, al volverse otro Crates, se transforma también en otra Hiparquia, es decir, en una mujer completamente distinta de la que se esperaba que fuera. Al adoptar las costumbres cínicas, se opone radicalmente al modo en que vivían las mujeres de su tiempo. Franquea los muros del hogar, exhibe su cuerpo en público y, como buena filósofa, toma la palabra para hacerse escuchar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babbitt, Frank Cole (ed.), 1962, *Plutarch. Moralia*, vol. 2, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.
- Beard, Mary, 2017, *Women and Power. A Manifesto*, Profile Books, Londres.
- Bergren, Ann L.T., 1983, “Language and the Female in Early Greek Thought”, *Arethusa*, vol. 16, nos. 1–2, pp. 69–95.
- Billerbeck, Margarethe, 1996, “The Ideal Cynic from Epictetus to Julian”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 205–221.
- Branham, R. Bracht, 1996, “Defacing the Currency: Diogenes’ Rhetoric and the *Invention* of Cynicism”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 81–104.
- Branham, R. Bracht y Marie-Odile Goulet-Cazé (comps.), 1996a, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- Branham, R. Bracht y Marie-Odile Goulet-Cazé, 1996b, “Introduction”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 1–27.
- Brenk, Frederick E., 2002, “Sheer Doggedness or Love of Neighbor? Motives for Self-Sufficiency in the Cynics and Others”, *Illinois Classical Studies*, vols. 27–28, pp. 77–96.
- Burton, Joan, 1998, “Women’s Commensality in the Ancient Greek World”, *Greece & Rome*, vol. 45, no. 2, pp. 143–165. <<https://doi.org/10.1017/S0017383500033659>>
- Cohen, David, 1989, “Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens”, *Greece & Rome*, vol. 36, no. 1, pp. 3–15. <<https://doi.org/10.1017/S0017383500029284>>
- Coo, Lyndsay, 2013, “A Tale of Two Sisters: Studies in Sophocles’ *Tereus*”, *Transactions of the American Philological Association*, vol. 143, no. 2, pp. 349–384. <<https://doi.org/10.1353/apa.2013.0016>>
- Corner, Sean, 2012, “Did ‘Respectable’ Women Attend Symposia?”, *Greece & Rome*, vol. 59, no. 1, pp. 34–45. <<https://doi.org/10.1017/S0017383511000271>>
- Dawson, Doyné, 1992, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, Nueva York.
- Desmond, William D., 2008, *Cynics*, Acumen, Stocksfield.
- Desmond, William D., 2006, *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Dodds, Eric R. (ed.), 1960, *Euripides. Bacchae*, Clarendon Press, Oxford.
- Dorandi, Tiziano (ed.), 2013, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dorandi, Tiziano, 1993, “La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique”, en Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet (comps.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Presses Universitaires de France, París, pp. 57–68.

- Dupont-Roc, Roselyne y Jean Lallot (eds.), 1980, *Aristote. La Poétique*, Seuil, París.
- Dutsch, Dorota, 2015, “Dog-Love-Dog: *Kynogamia* and Cynic Sexual Ethics”, en Mark Masterson, Nancy Sorkin Rabinowitz y James Robson (comps.), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 245–259. <<https://doi.org/10.4324/9781315747910>>
- Fantham, Elaine, Helene Peet Foley, Natalie Boymel Kampen, Sarah B. Pomeroy y H. Alan Shapiro, 1994, *Women in the Classical World*, Oxford University Press, Nueva York.
- Fuentes González, Pedro Pablo, 2002, “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 12, pp. 203–251.
- Frazer, James G. (ed.), 1921, *Apollodorus. The Library*, vol. I, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.
- García González, Jesús M. y Pedro Pablo Fuentes González, 2000, “Hipparchia de Maronée”, en Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, CNRS Éditions, París, pp. 742–750.
- Gardella, Mariana, 2022, *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas*, Galerna, Buenos Aires.
- Giannantoni, Gabriele (ed.), 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Nápoles [SSR].
- Goldhill, Simon, 2007, “What Is Ekphrasis For?”, *Classical Philology*, vol. 102, no. 1, pp. 1–19. <<https://doi.org/10.1086/521129>>
- Goulet-Cazé, Marie-Odile, 2005, “Le cynisme ancien et la sexualité”, *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 22, pp. 17–35. <<https://doi.org/10.4000/cli0.1725>>
- Goulet-Cazé, Marie-Odile, 2003, *Les Kynika du stoïcisme*, Franz Steiner, Stuttgart.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile, 1986, “Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6,95”, *Hermes*, vol. 114, no. 2, pp. 247–252.
- Hawley, Richard, 1994, “The Problem of Women Philosophers in Ancient Greece”, en Léonie J. Archer, Susan Fischler y Maria Wyke (comps.), *Women in Ancient Societies. “An Illusion of the Night”*, Macmillan, Londres, pp. 70–87. <<https://doi.org/10.1007/978-1-349-23336-6>>
- Jenkins, Ian D., 1985, “The Ambiguity of Greek Textiles”, *Arethusa*, vol. 18, no. 2, pp. 109–132.
- Just, Roger, 1989, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, Londres/Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203131558>>
- Karanika, Andromache, 2014, *Voices at Work. Women, Performance, and Labor in Ancient Greece*, Johns Hopkins University Press, Baltimore. <<https://doi.org/10.1353/book.29442>>
- Kennedy, George A., 1986, “Helen’s Web Unraveled”, *Arethusa*, vol. 19, no. 1, pp. 5–14.

- Kennedy, Kristen, 1999a, “Hipparchia the Cynic: Feminist Rhetoric and the Ethics of Embodiment”, *Hypatia*, vol. 14, no. 2, pp. 48–71. <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1999.tb01239.x>>
- Kennedy, Kristen, 1999b, “Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance”, *Rhetoric Review*, vol. 18, no. 1, pp. 26–45. <<https://doi.org/10.1080/07350199909359254>>
- Kindstrand, Jan Fredrik, 1976, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Acta Universitatis Upsaliensis, Upsala.
- Le Dœuff, Michèle, 1989, *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, Paris.
- Lee, Mireille M., 2012, “Dress and Adornment in Archaic and Classical Greece”, en Sharon L. James y Sheila Dillon (comps.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Malden/Oxford, pp. 179–190. <<https://doi.org/10.1002/9781444355024>>
- Long, A.A., 1996, “The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics”, en Branham y Goulet-Cazé (comps.), 1996a, pp. 28–46.
- Malherbe, Abraham J., 1977, *The Cynic Epistles*, Scholars Press, Montana.
- Mársico, Claudia (ed.), 2019, *Cínicos*, Galerna, Buenos Aires.
- Most, Glenn W., 1989, “The Stranger’s Stratagem: Self-Disclosure and Self-Sufficiency in Greek Culture”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 109, pp. 114–133. <<https://doi.org/10.2307/632036>>
- Murray, Augustus T. y William F. Wyatt (eds.), 1978, *Homer. Iliad*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge.
- Murray, Augustus T. y George E. Dimock (eds.), 1995, *Homer. Odyssey*, vols. I–II, Harvard University Press, Cambridge.
- Navia, Luis E., 2001, *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*, Greenwood Press, Westport/Londres.
- North, Helen F., 1977, “The Mare, the Vixen, and the Bee: *Sophrosyne* as the Virtue of Women in Antiquity”, *Illinois Classical Studies*, vol. 2, pp. 35–48.
- Okin, Susan Moller, 1977, “Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, no. 4, pp. 345–369.
- Pomeroy, Sarah B., 1995, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, Nueva York.
- Prince, Susan (ed.), 2015, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*, University of Michigan Press, Ann Arbor. <<https://doi.org/10.3998/mpub.5730060>>
- Rademaker, Adriaan, 2005, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden/Boston. <[https://doi.org/10.1163/9789047406983\\_011](https://doi.org/10.1163/9789047406983_011)>
- Ramírez de Verger, Antonio (ed.), 2021, *Book VI of Ovid’s Metamorphoses. A Textual Commentary*, De Gruyter, Berlín. <<https://doi.org/10.1515/9783110731781>>
- Reeder, Ellen D., 1995, *Pandora. Women in Classical Greece*, Princeton University Press, Princeton.

- Rosati, Gianpiero, 1999, "Form in Motion: Weaving the Text in the *Metamorphoses*", en Philip Hardie, Alessandro Barchiesi y Stephen Hinds (comps.), *Ovidian Transformations. Essays on the Metamorphoses and its Reception*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 240–253.
- Salzman-Mitchell, Patricia B., 2005, *A Web of Fantasies. Gaze, Image, and Gender in Ovid's Metamorphoses*, The Ohio State University Press, Columbus.
- Scaltsas, Patricia Ward, 1992, "Virtue Without Gender in Socrates", *Hypatia*, vol. 7, no. 3, pp. 126–137. <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1992.tb00908.x>>
- Snyder, Jane McIntosh, 1989, *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Snyder, Jane McIntosh, 1981, "The Web of Song: Weaving Imagery in Homer and the Lyric Poets", *The Classical Journal*, vol. 76, no. 3, pp. 193–196.
- Waithe, Mary Ellen, 1987, *A History of Women Philosophers*, vol. I, Kluwer, Dordrecht.
- Wider, Kathleen, 1986, "Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle", *Hypatia*, vol. 1, no. 1, pp. 21–62.
- Zamora-Calvo, José María, 2018, "Viviendo en co-herencia con la filosofía cínica: Hiparquia de Maronea", *Co-herencia*, vol. 15, no. 28, pp. 111–131. <<https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.5>>

*Recibido el 30 de agosto de 2023; revisado el 4 de diciembre de 2023; aceptado el 9 de enero de 2024.*

# Actitud tardo-ilustrada y optimismo científico en la Viena Roja\*

## [Late Enlightenment Attitude and Scientific Optimism in Red Vienna]

MATÍAS AIMINO

*Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales*

*Universidad Nacional del Litoral*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Instituto de Historia, Teoría y Crítica de la Arquitectura y el Patrimonio*

*Universidad Católica de Santa Fe*

aiminomatias@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1268-1301>

**Resumen:** La mayoría de los estudios sobre las relaciones entre el Círculo de Viena y la Escuela de Fráncfort no suelen hacer referencia al austromarxismo que constituye el marco histórico y político en el que se desarrolló y consolidó el Círculo de Viena. Sin embargo, es importante considerarlo para comprender la posición filosófica y política del Círculo de Viena y, en particular, su actitud tardo-ilustrada y su optimismo científico. Este artículo proporciona una reconstrucción de ese marco y muestra que existe una convergencia notable entre el austromarxismo y el ala izquierda del Círculo de Viena, tanto en términos de pensamiento como de acción concreta.

**Palabras clave:** austromarxismo, Círculo de Viena, revolución social, unidad de la ciencia, democratización del conocimiento

**Abstract:** Most of the studies on the relations between the Vienna Circle and the Frankfurt School do not usually refer to Austro-Marxism, which constitutes the historical and political framework in which the Vienna Circle was developed and consolidated. However, it is important to consider it in order to understand the philosophical and political position of the Vienna Circle and, in particular, its late Enlightenment attitude and scientific optimism. This article provides a reconstruction of that framework and shows that there is a noteworthy convergence between Austro-Marxism and the left wing of the Vienna Circle, both in terms of thought and concrete action.

**Keywords:** Austro-Marxism, Vienna Circle, social revolution, unity of science, democratization of knowledge

\* Este artículo se desarrolló en el marco del Proyecto de Investigación para Investigadores Formados de la UCSF “Dos modelos de gestión del desarrollo urbano. Estado y ciudadanía en la Viena Roja, 1919–1934”. Una versión preliminar se presentó en el simposio “Filosofía de entreguerras: Viena y Frankfurt” en septiembre de 2023 en Tucumán, Argentina, en el marco del Congreso de la Asociación Filosófica Argentina (AFRA).

## Introducción

Durante las últimas décadas la revisión histórico-sistemática del empirismo lógico ha prestado una atención especial a la reconstrucción de las relaciones entre el Círculo de Viena y la Escuela de Fráncfort y, en particular, al debate entre Neurath y Horkheimer acontecido en 1937 con motivo de la publicación de *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*. La importancia de esta reconstrucción radica en que la imagen del empirismo lógico creada por la Escuela de Fráncfort ha tenido una incidencia notable en su recepción posterior. Esa imagen presenta al empirismo lógico como una corriente doctrinalmente homogénea, que abraza una concepción acrítica y ahistórica de la ciencia, que sólo se preocupa por los métodos de justificación del conocimiento y que no presta atención suficiente a las condiciones sociales y políticas más relevantes.

Los trabajos que han tratado de arrojar luz sobre las relaciones entre el Círculo de Viena y la Escuela de Fráncfort y que aportan argumentos para mostrar la inadecuación de esa imagen son numerosos. Entre ellos destacan Dahms 1994, Hegselmann 1996, O'Neill y Uebel 2004, Reisch 2009, Barck 2011, Araujo y Medina 2014, así como los aportes más recientes de Gonzalo 2020, Gonzalo y García Cherep 2020 y Prono 2020.

La mayoría de estos trabajos coincide en que el debate que inició Horkheimer refleja un giro en su pensamiento<sup>1</sup> que lo aparta de su anterior programa de materialismo interdisciplinario y lo acerca a la posición de Adorno, más inclinado a adoptar una actitud crítica respecto del empirismo lógico. Este giro culminó con la publicación de *Dialektik der Aufklärung*, libro en el que Adorno y Horkheimer desarrollan una crítica radical de la Ilustración y adoptan un “pesimismo socio-político y cultural extremo” (O'Neill y Uebel 2004, p. 78) que se convirtió en uno de los rasgos más prominentes de la Escuela de Fráncfort. Este pesimismo contrasta naturalmente con la actitud optimista del Círculo de Viena, que concibe el conocimiento científico como un instrumento para la mejora de la vida humana y para la emancipación intelectual, política y social.

Horkheimer critica con dureza este optimismo cuando argumenta que el Círculo de Viena “menosprecia toda actitud crítica hacia la ciencia” (Horkheimer 1972, p. 183) y no advierte que puede servir al

<sup>1</sup>A diferencia de los trabajos mencionados, Magnet Colomer 2020 rechaza la existencia de un giro en el pensamiento de Horkheimer y, en cambio, pone el acento en los aspectos que revelan “una continuidad y una coherencia manifiestas a lo largo de todo su itinerario intelectual” (p. 4).

dominio y al control social. Según el mismo autor (p. 179), el Círculo de Viena propugna una actitud hacia la ciencia que, en definitiva, resulta funcional para los poderes dominantes y el mantenimiento del *statu quo*. Algunos de los trabajos mencionados tratan de establecer las condiciones de inteligibilidad de la crítica de Horkheimer y de responder a ella mediante argumentos filosóficos e histórico-contextuales relativos a la posición que toman tanto Neurath como el Círculo de Viena. En general, se admite, como señala Gonzalo 2020, que Horkheimer no alcanza a captar la tarea filosófica del empirismo lógico y de su programa de unidad de la ciencia. Esta tarea no se limita a la dimensión teórica del conocimiento, sino que se realiza “en vías a una dimensión práctica: lograr una comunicación más eficiente entre los científicos, un entendimiento de los sujetos —científicos o no— en las situaciones prácticas de la vida moderna, [...] un crecimiento de la educación científica y un mejoramiento de las condiciones de vida en las grandes ciudades” (Gonzalo 2020, p. 20).

Sin embargo, estos argumentos no suelen hacer referencia a lo que Hegselmann 1996 (p. 131) denomina, siguiendo a Glaser 1981, el “marco del austromarxismo político-cultural” en el cual se desarrolla y consolida el Círculo de Viena. Este olvido es, en parte, comprensible. Para la época en que tuvo lugar el debate entre Neurath y Horkheimer ese marco había desaparecido por completo, aplastado por el avance del nazismo, la disolución de la primera República Austríaca y la caída de la administración socialdemócrata de Viena. Pero es importante considerar ese marco para comprender de qué modo la actitud tardo-ilustrada y el optimismo científico se afianzaron y fortalecieron en los miembros del Círculo de Viena, especialmente en Neurath.

Así, el objetivo de este artículo es reconstruir el marco austromarxista del Círculo de Viena atendiendo a los dos órdenes íntimamente vinculados entre sí en el que se despliega: el orden del pensamiento y el orden de la acción. La consideración de estos dos órdenes me permitirá demostrar que existe una convergencia notable entre el austromarxismo y el ala izquierda del Círculo de Viena, tanto en términos de pensamiento como de acción. Esta convergencia se hace evidente en una serie de concepciones y convicciones comunes, de compromisos y acciones concretas compartidas, que examinaré en los dos apartados siguientes.

En el primer apartado me centraré en el orden del pensamiento y abordaré algunos aspectos relevantes de la obra teórica que desarrollaron los representantes del austromarxismo y los miembros del Círculo de Viena. Consideraré sus respectivas concepciones de la sociedad

y la economía, la recepción del marxismo en ambos movimientos, la influencia del empiriocriticismo de Mach, el compromiso político con la construcción del socialismo, así como el papel atribuido al conocimiento y la educación en la transformación de las relaciones sociales y económicas.

En el segundo apartado me centraré en el orden de la acción y examinaré el programa de reformas del gobierno socialdemócrata de Viena, así como el surgimiento de una serie de instituciones, como el Museo de Sociedad y Economía y la Asociación Ernst Mach, en las que se hace manifiesta la convergencia entre el austromarxismo, el Círculo de Viena y otros movimientos de la ilustración tardía vienesa.

### 1. *Pensamiento*

Durante las primeras décadas del siglo xx surgió en el movimiento socialista austríaco un grupo de pensadores marxistas que desarrollaron una perspectiva propia e independiente que se conoció como *austromarxismo* y que suele ubicarse entre otras dos perspectivas dominantes en el marxismo internacional, a saber, el revisionismo de la socialdemocracia alemana y el bolchevismo ruso. Los pensadores que dieron origen a la perspectiva austromarxista fueron Karl Renner, Rudolf Hilferding, Max Adler, Gustav Eckstein, Otto Bauer y Friedrich Adler. Todos ellos se formaron en el movimiento estudiantil socialista de la Universidad de Viena y fueron discípulos de Carl Grünberg quien después, en 1924, asumió la dirección del *Institut für Sozialforschung* en Fráncfort (en adelante ISF). Según Bottomore y Goode 1978 (p. 10), lo que estos pensadores adoptaron de Grünberg es “una concepción del marxismo como ciencia social que debía desarrollarse de manera rigurosa y sistemática a través de investigaciones históricas y sociológicas”.

Dado que esta concepción del marxismo es la que también promovió Grünberg en el ISF, se podría pensar en la existencia de cierta afinidad entre las perspectivas del austromarxismo y de la Escuela de Fráncfort. Y, de hecho, esta afinidad existió hasta mediados de la década de los treinta (cfr. Stadler 2013, p. 131). Sin embargo, cuando Horkheimer, el segundo director del ISF,<sup>2</sup> realizó ese giro en su pensamiento que lo apartó de su anterior programa de materialismo interdisciplinario y lo aproximó a la posición de Adorno, las investigaciones adquirieron una impronta más filosófica, lo que suscitó diferencias profundas con el austromarxismo. De hecho, mientras que los miembros de la Escuela

<sup>2</sup>Horkheimer asumió la dirección del ISF en 1929.

de Fráncfort son reconocidos por cultivar una forma de pensamiento marxista que reivindica su herencia hegeliana y por adoptar, asimismo, una actitud crítica hacia la ciencia y las posiciones positivistas y empiristas contemporáneas, los austromarxistas se destacan por haber tratado de proporcionar una fundamentación epistemológica del marxismo y por desarrollar una obra teórica cuyo principal objetivo es la acción práctica. Como señalan Bottomore y Goode 1978 (pp. 2–3), “las preocupaciones de las dos escuelas [son] muy diferentes y, de hecho, podría decirse que representan dos formas extremas y contradictorias de pensamiento marxista”.

La intención de proporcionar una fundamentación epistemológica del marxismo condujo a los austromarxistas a abordar problemas relacionados con la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, para lo cual se nutrieron de los aportes del neokantismo y del empiriocriticismo de Mach (*cf.* Bauer 1927, p. 1). La consideración de estos aportes establece una clara diferencia entre los austromarxistas y la Escuela de Fráncfort y los aproxima a posiciones epistemológicas que luego tendrían un mayor desarrollo en el Círculo de Viena.

En 1904 los austromarxistas comenzaron a publicar la serie de escritos *Marx-Studien* y en 1907 la revista *Der Kampf*, que constituyeron los principales órganos de difusión de sus ideas. El auge intelectual del austromarxismo y su incidencia en el marxismo internacional decayeron tras la disolución del Imperio Austro-húngaro, pero el surgimiento de la primera República Austríaca presentó un banco de prueba para las ideas del austromarxismo, que guiaron la acción política del partido socialdemócrata austríaco (*Sozialdemokratische Arbeiterpartei Österreichs*, en adelante SDAPÖ) durante el periodo democrático, esto es, desde 1919 hasta 1934.

Los estudios de los austromarxistas sobre los cambios en la sociedad capitalista del siglo xx les permitieron advertir la creciente penetración del Estado en la gestión y el desarrollo de la economía. Karl Renner sostiene que la economía de la libre competencia sobre la que Marx construyó su edificio teórico ya había sido superada y que, en algunas de las ramas más importantes de la actividad económica, se había avanzado hacia una gestión estatal directa de la economía. Al respecto, señala: “hemos entrado en una fase de economía estatal en la que, junto con su actividad política y jurídica, el Estado ha asumido las funciones de un departamento económico, aunque enteramente dentro del marco del orden económico capitalista” (Renner 1978 [1916], p. 100). Esta situación no fue anticipada por la teoría marxista, por lo que exigió el desarrollo de nuevas herramientas teórico-conceptuales para compren-

derla y orientar así la acción política de los movimientos que aspiraban a la construcción del socialismo.

En relación con esto, Hilferding 1910, 2017 [1924] caracterizó la última fase de desarrollo de la economía capitalista como una “economía organizada” en torno al Estado, pero dominada fundamentalmente por el capital financiero. El surgimiento de los grandes monopolios constituidos mediante cárteles, *trusts*, etc. y la relación cada vez más estrecha entre estos monopolios y los bancos condujeron a una creciente concentración de la economía y, por lo tanto, a la necesidad de altos niveles de organización y coordinación tanto de los medios de producción como de las fuerzas productivas. Para lograr estos niveles de organización, los grandes monopolios y los bancos requieren que el Estado y sus instituciones se pongan al servicio del capital financiero. Como señala Hilferding 2017 [1924] (p. 536), “tratan de influir decisivamente en las políticas exteriores, económicas y sociales de los Estados, en la formación de sus gobiernos, instituciones y partidos políticos, es decir, tratan de transformar su poder económico directamente en poder político”. Sin embargo, dados los procesos de progresiva democratización política que habían tenido lugar en Europa, el capital financiero no podía, sin más, dominar al Estado. Por eso, el Estado se convirtió en un territorio de disputa donde debe decidirse entre una economía organizada de forma jerárquica, que es la economía que los grandes monopolios y los bancos pretenden imponer, y una economía organizada de forma democrática por la que lucha el socialismo y que supone, fundamentalmente, la socialización de los medios de producción, la reorganización de las fuerzas productivas y la administración democrática de la producción y distribución de los bienes. Si esta forma de economía organizada se lograra efectivamente, la democracia política daría lugar a una democracia económica.

Asimismo, Hilferding destaca la importancia que adquieren el conocimiento y la educación en la consecución de esta democracia económica. Dado que la clase trabajadora se enfrenta al desafío de asumir un papel protagónico en la organización de la economía, debe adiestrarse en la aplicación de métodos racionales y, para esto, se requiere promover la igualdad de oportunidades de acceso al conocimiento y la educación. Al respecto, Hilferding 2017 [1924] (p. 533) afirma: “Esto muestra la gran importancia que debe asumir la educación —entendida en su sentido más amplio— para la implementación de la democracia económica. [...] Debemos educarnos a nosotros mismos para convertirnos en los rectores del proceso de producción de la sociedad”. Por eso, aunque los austromarxistas reconocieron que la revolución política es

un instrumento decisivo para que la clase trabajadora conquiste el poder político y tome las riendas del Estado, no es suficiente para alcanzar la democracia económica. Para esto se requiere más bien una revolución social que ponga el foco en la educación y la cultura, así como en la aplicación del conocimiento a la reestructuración racional de la sociedad y la economía, a la construcción democrática del socialismo. En este sentido, los austromarxistas defendieron la idea de que la clase trabajadora, una vez que ha logrado instaurar una democracia política, debe promover una transición gradual y pacífica al socialismo o, como sugiere Bauer 1919 (p. 5), una *revolución lenta*:

La revolución política es obra de la violencia, mientras que la revolución social sólo puede ser el resultado de un trabajo constructivo y organizativo. La revolución política es obra de unas pocas horas, mientras que la revolución social tendrá que ser el resultado de un trabajo audaz, pero también prudente, durante muchos años.

Esto significa que la dictadura del proletariado no constituye la única vía para la construcción del socialismo, sino que ésta puede lograrse mediante un movimiento amplio de la clase trabajadora que, organizada en torno a su propio partido político, asume el control del Estado por la vía democrática. De esta manera, el Estado, apoyado en un equilibrio de la lucha de clases, está en condiciones de realizar una revolución social gradual, introduciendo reformas significativas en todas las esferas de la vida social y promoviendo la organización racional de la economía bajo un régimen de propiedad pública. Así, desde la perspectiva austromarxista la superación del capitalismo y la construcción del socialismo se alcanzan mediante una actitud constructiva antes que destructiva, con una revolución social gradual antes que con una mera revolución política.

Las relaciones entre el Círculo de Viena y el austromarxismo están fundamentalmente mediadas por el pensamiento y la acción política de Neurath, aun cuando el trasfondo de las ideas austromarxistas fuera compartido también por los otros miembros del ala izquierda del Círculo. Neurath contribuyó de manera regular con la revista *Der Kampf* y mantuvo relaciones estrechas con el gobierno socialdemócrata de Viena. Asimismo, compartió con los austromarxistas la concepción del marxismo como ciencia social.<sup>3</sup> Neurath 1973 [1931a] considera que el

<sup>3</sup>Sandner 2014 distingue diferentes etapas en la recepción de Neurath del marxismo y considera que el periodo vienés, que se extiende de 1920 a 1934, es el de mayor compromiso intelectual y político con el marxismo.

marxismo constituye una teoría de la historia, la sociología y la economía política que se ha desarrollado por la vía de la investigación empírica y, por este motivo, no advierte ninguna incompatibilidad fundamental entre el marxismo y la posición filosófica que defendía el empirismo lógico y el movimiento por la unidad de la ciencia. Incluso equipara el materialismo en que se basa la teoría marxista con el propio fiscalismo, esto es, con la idea del empirismo lógico de que los enunciados básicos de la ciencia deben expresarse como descripciones espacio-temporales estructuradas. Al respecto, afirma: “de todos los intentos por crear una sociología fiscalista estrictamente científica y no metafísica, el marxismo es el más completo” (Neurath 1973 [1931a], p. 349).

Sin embargo, Neurath también trascendió el marco de la teoría marxista al menos en los siguientes tres aspectos: la reivindicación del pensamiento utópico, la defensa del cálculo económico en especie y la interpretación del marxismo como epicureísmo social. Neurath concibió la utopía como anticipación de un futuro posible y, por lo tanto, como un instrumento para la planificación de la sociedad y la economía. A diferencia de Marx, que relega la utopía a las primeras fases de formación del pensamiento socialista y defiende la idea de que el socialismo utópico es superado por su propio socialismo científico, Neurath desarrolla una concepción en la que utopía y ciencia no son incompatibles. Según Barba del Horno 2020 (p. 5):

La dimensión utópica está siempre presente en Neurath. Pero es una utopía que tiene potencial transformador y que, por lo tanto, no es una mera quimera. [...] Para Neurath, no existe una oposición entre la utopía y la ciencia como sucede en Marx. La utopía es, más bien, un instrumento de ingeniería social y, por lo tanto, es plenamente compatible con la ciencia.

Esta dimensión utópica se expresa con claridad en la preocupación de Neurath por desarrollar los instrumentos técnicos necesarios para planificar y administrar una economía socialista sin dinero, centrada en las necesidades y las aspiraciones humanas. Una parte importante de la obra económica de Neurath se dedica al desarrollo de estos instrumentos, los cuales consisten básicamente en el inventario de las condiciones de vida, el plan económico y el cálculo económico en especie (*cfr.* Neurath 2004). En lo que respecta al cálculo económico, Neurath considera que no puede reducirse a una única unidad homogénea y, por lo tanto, no sólo rechaza el cálculo monetario que defiende la teoría neoclásica, sino también el cálculo en unidades de valor-trabajo que sostienen tanto la teoría clásica como la teoría marxista. En cambio, propone que el cálculo económico en la economía planificada o administrada a la que

aspira el socialismo se realice en especie o *in natura*, esto es, con el empleo de magnitudes desagregadas que permitan cuantificar los bienes de manera directa sin recurrir a una unidad homogénea de cálculo. Esto le permitiría a la sociedad determinar cuántos bienes (viviendas, vehículos, alimentos, libros, etc.) deben producirse y distribuirse periódicamente para satisfacer las necesidades y las aspiraciones humanas. En relación con esto, Neurath 2004 [1925] (pp. 447–448) señala lo siguiente:

La economía socialista reconoce un solo agente económico, la sociedad, que organiza la producción y distribuye las condiciones de vida de acuerdo con los principios socialistas, sobre la base de un plan económico, [...] sin utilizar en absoluto una unidad común de cálculo. [...] Las ideas del plan económico y el cálculo en especie están *enraizadas en el marxismo* y se convertirán en una parte necesaria tanto de la organización económica como del pensamiento económico en el socialismo proletario.

A pesar de reconocer que su concepción de la sociedad y la economía está enraizada en la teoría marxista, Neurath desarrolla una interpretación particular del marxismo como epicureísmo social que lo aleja de otras interpretaciones que se consideran ortodoxas. Neurath 1973 [1928] destaca el hecho de que el marxismo no sólo hunde sus raíces en la filosofía idealista de Hegel, sino también en la filosofía de Epicuro, sobre la que Marx escribió su tesis doctoral. Considera que es posible reconocer al menos dos aspectos de la filosofía de Epicuro que inciden en la formación de la teoría marxista: por un lado el materialismo, que Neurath equipara —como indiqué antes— con su propio fisicalismo y, por otro lado, la ética epicureísta, que busca mitigar el dolor e incrementar el placer y, de este modo, se orienta al logro de la felicidad humana. Sin embargo, mientras que en Epicuro la posibilidad de alcanzar este fin ético depende de la acción individual, en Marx depende fundamentalmente de la acción social. Marx advierte que las condiciones de vida de los seres humanos y, en consecuencia, su felicidad o infelicidad dependen inevitablemente del orden social y económico dominante. Por lo tanto, si se pretende mejorar esas condiciones de vida, es indispensable modificar el orden, transformar las relaciones sociales y económicas, realizar un cambio histórico (*cf.* Neurath 1973 [1928]), p. 289). Y está claro que el agente de este cambio no es el individuo, sino la sociedad.

Por su parte, los austromarxistas desarrollaron dos intentos de fundamentación epistemológica de la teoría marxista, una kantiana debida a Max Adler (Adler 1925) y otra machiana debida Friedrich Adler (Adler

2016 [1907], 1918). Este último sostiene que la teoría marxista empieza a formarse cuando Marx y Engels pasan del idealismo hegeliano a una concepción materialista y, de este modo, adoptan “la experiencia como base de su pensamiento” (Adler 2016 [1907], p. 457). Asimismo, considera que, si bien Marx y Engels preservan el método dialéctico de Hegel, logran superar su “forma mística” y concebirlo como un método histórico, lo que significa básicamente admitir que todo conocimiento es el resultado de procesos experienciales que involucran un desarrollo temporal o histórico. De acuerdo con Adler 2016 [1907] (p. 458), se puede afirmar entonces “que los términos ‘materialismo’ y ‘dialéctica’ de Marx y Engels se corresponden plenamente con los modernos conceptos científicos de ‘experiencia’ y ‘desarrollo’”. Esta interpretación adleriana de la teoría marxista la aproxima, sin duda, al empiriocriticismo de Mach que en 1883 aplicó el método histórico-crítico a la reconstrucción de la historia de la mecánica y en 1886 priorizó los enunciados de experiencia como base epistemológica de toda la ciencia.

Por otro lado, Adler reconoce que la eliminación de la metafísica ha sido una preocupación central de la teoría marxista. Sin embargo, ésta no ha logrado desterrar por completo los residuos metafísicos del materialismo mecanicista<sup>4</sup> dominante en la investigación científica del siglo XIX. Así, por ejemplo, en el capítulo del *Anti-Dühring* en el que se discuten los desarrollos de la mecánica, Engels “todavía se encuentra bajo la compulsión del materialismo mecanicista. [...] No vio más allá de los límites de comprensión generados por el materialismo mecanicista, aunque ahora podemos ver en su trabajo los principios fundamentales que le habrían permitido hacerlo” (Adler 2016 [1907], p. 477). Esos principios fundamentales a los que se refiere Adler son los que dan origen al materialismo histórico y permiten comprender el conocimiento desde la perspectiva de su “desarrollo experiencial”. Este enfoque alcanza su forma más acabada con el empiriocriticismo de Mach, y es por eso que Adler lo concibe como un importante complemento de la teoría marxista (Dvořák 1996).

El empiriocriticismo de Mach le proporciona a la teoría marxista un fundamento epistemológico libre de compromisos metafísicos y, de este modo, impulsa una forma de marxismo metafísicamente más aus-

<sup>4</sup>El materialismo mecanicista es la doctrina que concibe la materia como realidad última y confía en que todos los procesos de la naturaleza pueden explicarse por su reducción a las leyes de la mecánica. Se trata de una doctrina metafísica u ontológica que tiene, sin embargo, importantes consecuencias epistemológicas, vinculadas fundamentalmente con la posibilidad de reducir lo mental a lo físico.

tera. Dado que uno de esos compromisos metafísicos es el materialismo mecanicista, la fundamentación de Adler también torna admisible, como señala Howard 2019, la presuposición de que el cambio social no sólo es provocado por la modificación de las condiciones materiales, sino que las ideas y el conocimiento también inciden de forma decisiva en la sociedad y constituyen motores de cambio. Esto es especialmente relevante porque da cuenta del papel que el austromarxismo atribuye al conocimiento y a la educación en su programa revolucionario, orientado a la construcción democrática del socialismo. El conocimiento y la educación no sólo contribuyen a la formación de la nueva conciencia socialista y a la difusión de los valores de unidad y solidaridad, sino que además permiten que la clase trabajadora logre una comprensión más profunda de la realidad social y económica y que, de este modo, pueda intervenir activamente en la vida política y tomar decisiones informadas acerca de una diversidad de reformas sociales y económicas.

De acuerdo con Sandner 2008, la función que el austromarxismo atribuye al conocimiento y a la educación supone el rechazo de una concepción determinista de la relación entre la base o estructura económica y la superestructura ideológica y, por lo tanto, se aparta de otras concepciones marxistas consideradas ortodoxas y especialmente del bolchevismo ruso, que defiende la prioridad de la base o estructura. En cambio, el austromarxismo considera que la transformación de las relaciones sociales y económicas existentes depende en gran medida de que la clase social que asume la consigna revolucionaria haya logrado romper decididamente con la ideología de la clase dominante. Y esto supone que los cambios relevantes en la superestructura también pueden ser el origen de cambios relevantes en la estructura. Al respecto, Adler 1978 [1928] (p. 143) señala:

Esto es lo que Marx llamó la “reforma de la conciencia”, que el proletariado tiene que realizar dentro de sí mismo [...] como una ruptura radical con el pasado. [...] Por eso, la creación de una conciencia revolucionaria de masas, en la que el proletariado se libere de las ideas de la clase dominante, de las concepciones morales y jurídicas prevalecientes y, especialmente, de los conceptos e ideales políticos tradicionales, es esencial para una revolución social.

Por ello, si bien es cierto que el austromarxismo se forma al calor de los movimientos tardo-ilustrados (Stadler 2007) y de una serie de instituciones dedicadas a la educación de los trabajadores, no es esta herencia la que signa por sí sola este papel atribuido al conocimiento y a la educación, sino el valor que éstos presentan como instrumentos para la transformación de las relaciones sociales y económicas.

El empiriocriticismo de Mach aparece entonces como un antecedente común a las posiciones desarrolladas por el Círculo de Viena y por el austromarxismo, y esto justifica en gran medida la afinidad que se advierte entre ambos. Mach le aporta al Círculo de Viena las dos consignas más importantes de su programa filosófico —“unidad de la ciencia” y “eliminación de la metafísica”— y, en ese mismo sentido, le brinda al austromarxismo la posibilidad de fundamentar epistemológicamente la teoría marxista, superando los residuos metafísicos del materialismo mecanicista. En particular, el método histórico-crítico que Mach aplica a la reconstrucción de la historia de la mecánica revela que conceptos tales como materia, masa o fuerza no denotan entidades reales, sino que se introducen en la ciencia como conceptos auxiliares para expresar de forma más económica el contenido cognoscitivo de los enunciados de experiencia o enunciados observacionales. Por lo tanto, la ciencia puede prescindir eventualmente de estos conceptos y el no hacerlo, cuando el desarrollo de la ciencia lo requiere, supone un abuso de los conceptos auxiliares. La crítica conceptual machiana y, por extensión, la actitud crítica hacia la ciencia y el conocimiento científico heredado son consideradas por Frank 1949 (p. 80) como “la filosofía de la ilustración apropiada a nuestro tiempo”.

Es esta filosofía ilustrada que el Círculo de Viena conserva de Mach la que alienta asimismo su programa de unidad de la ciencia. Dicho programa pretende superar la creciente especialización de las disciplinas científicas e implica la reunión y coordinación de la totalidad del conocimiento, lo que haría posible, según Heggelmann 1996 (p. 120), “un amplio aprovechamiento de la capacidad predictiva del saber científico”. Sin embargo, la unidad de la ciencia puede entenderse de diversas formas: como unificación de los métodos, como unificación del lenguaje o como unificación por reducción. La unificación de los métodos supone que las diferentes disciplinas deben aplicar los mismos métodos de justificación del conocimiento y que las teorías científicas deben poder reconstruirse con base en una misma estructura formal. La unificación del lenguaje tiene como objetivo allanar la comunicación entre los científicos y consiste básicamente en “el esfuerzo por usar siempre del mismo modo los términos que aparecen en varias ciencias diferentes” (Neurath 1983 [1936], p. 153). La unificación por reducción consiste en la construcción de un sistema total de conceptos en el que los conceptos de los niveles superiores deben determinarse mediante su reducción a otros conceptos de niveles inferiores, referidos a lo dado en la experiencia. El *Aufbau* de Carnap 1928 constituye, quizá,

uno de los intentos más ambiciosos de indagar los alcances de la unificación por reducción.

Neurath critica esta forma de unificación afirmando que se basa en ideales de sistematización, precisión y consistencia lógica que no pueden alcanzarse en la práctica científica real. Defiende en cambio la unificación del lenguaje científico como la forma más apropiada de concretar los objetivos del programa de unidad de la ciencia, esto es, de tender puentes entre las ciencias, de reunir y coordinar el conocimiento de las diferentes disciplinas científicas para que contribuyan a la toma de decisiones sociales. Al respecto, Neurath reconoce que la resolución de problemas concretos involucra siempre aportes de diversas disciplinas, por lo que la reunión y coordinación del conocimiento posibilita tomar mejores decisiones (aunque no se pueda hablar de la “mejor decisión” sin caer en una actitud pseudorracionalista).

Según el mismo autor, la unificación del lenguaje científico debe realizarse comenzando por los términos ya disponibles en los lenguajes naturales y tratando de introducir de manera progresiva una precisión mayor. De este modo, la unificación del lenguaje no sólo favorece la comunicación entre expertos de diferentes disciplinas científicas, sino que, al preservar la continuidad del lenguaje científico con los lenguajes naturales, también hace posible la comunicación entre expertos y no expertos o, en otras palabras, entre la ciencia y la sociedad. La eficacia de la comunicación entre la ciencia y la sociedad requiere además una difusión amplia del conocimiento y una educación científica de la sociedad con el fin de conformar una base de contenidos cognoscitivos compartidos. En relación con esto, Neurath destaca que el programa de unidad de la ciencia involucra tanto la reunión y coordinación del conocimiento, como su difusión a toda la ciudadanía. En concordancia con los austromarxistas, considera que la difusión del conocimiento fortalece la intervención de los ciudadanos en los procesos democráticos y les aporta los argumentos necesarios para fundamentar sus decisiones. En una obra posterior al debate con Horkheimer, Neurath 1996 (pp. 255–256) señala:

Se puede hablar de “democratización del conocimiento”. Desde que cada uno está implicado en tomar, directa o indirectamente, decisiones comunes, la difusión del conocimiento parece ser esencial para el buen funcionamiento de la democracia, [...] un gran número de decisiones tomadas por las autoridades depende de decisiones tomadas por los ciudadanos individuales. En esa democracia, los argumentos tienen un papel importante.

Todo esto demuestra que, en el orden del pensamiento, habría una notable convergencia entre el austromarxismo y el Círculo de Viena, y esto es lo que asimismo posibilitaría una convergencia en el orden de la acción.

## 2. Acción

A principios de 1919 el SDAPÖ accedió al gobierno de la primera República Austríaca formando una coalición con el partido socialcristiano (*Christlichsoziale Partei*, en adelante CSP). Entre las primeras medidas de gobierno, logró reformar la legislación laboral en favor de la clase trabajadora y trató de imponer una socialización inmediata de la economía, en particular de los sectores vinculados con la extracción minera, la industria del carbón y la construcción. Pero este intento de socialización encontró resistencia en el CSP y otros sectores conservadores, por lo que el SDAPÖ se vio obligado a retirarse de la coalición después de las elecciones parlamentarias de 1920. Desde entonces se mantuvo como un partido opositor en el ámbito nacional y se replegó en Viena, el último bastión socialdemócrata, donde tenía una mayoría amplia en el gobierno. Este repliegue ha sido objeto de diversas interpretaciones. Las más críticas o incluso pesimistas ponen el acento en el fracaso del SDAPÖ en su intento de conseguir una socialización de la economía a nivel nacional. En cambio, las más optimistas destacan la oportunidad de realizar el socialismo a nivel local o municipal como un caso ejemplar, como una forma de prefigurar la sociedad socialista futura. Como advierte Tafuri 1989 (p. 21), “es indudable que entre la retirada del gobierno y la concentración de los esfuerzos en Viena por parte de la SDAPÖ hay una relación directa. Lo que resulta irrealizable en el Estado parece factible en su capital, llamada a demostrar de manera ejemplar las virtudes de la administración socialista”.

Por la constitución de 1920, Viena se convirtió en un estado federal autónomo y pudo promulgar sus propias leyes y establecer sus propias políticas impositivas. Esto le permitió al SDAPÖ desarrollar un programa de gobierno consistente con el ideario austromarxista e impulsar una serie de reformas que incidieron en diversos ámbitos de la vida social, tales como la alimentación, la salud, la educación y la vivienda. En lo que respecta a la salud, el gobierno se propuso “acabar con la beneficencia y crear en su lugar un derecho a la asistencia pública” (Neurath 1993 [1926], p. 101). Para esto, estableció nuevos centros de salud, asilos, comedores, centros de asesoramiento familiar y matrimonial, centros de asistencia a las embarazadas y desarrolló políticas

de asistencia médica escolar, entre otras. En lo que respecta a la educación, promovió una reforma educativa basada en principios de laicidad, participación y acceso a la educación. Se democratizaron las escuelas primarias formando consejos participativos y se crearon escuelas medias (las *Allgemeine Mittelschulen*) para que los adolescentes de clase trabajadora pudieran continuar con sus estudios (*cfr.* Mattl 2013). En lo que respecta a la vivienda, el gobierno puso en marcha una serie de medidas para contener la especulación inmobiliaria y aplicó una política de protección de inquilinos con el propósito de mitigar el impacto de los alquileres sobre los salarios limitados de la clase trabajadora. Además, desarrolló un plan de construcción de viviendas con el que se logró producir más de sesenta mil nuevas unidades habitacionales entre 1920 y 1933, lo que representaba alrededor de un 11 % del *stock* de viviendas existentes en la ciudad (Aymonino 1973, p. 32). El modelo adoptado de manera predominante en este plan de construcción de viviendas fue el de los *Wohnhöfe*, que constituían superbloques urbanos de alta densidad organizados alrededor de un gran patio central, con una importante dotación de servicios colectivos como guarderías, escuelas, lavanderías, etc. Los *Wohnhöfe*, entre los que el *Karl-Marx-Hof* es sin duda el más representativo, se convirtieron inmediatamente en emblemas del socialismo y de los logros alcanzados por el gobierno socialdemócrata de Viena.

Este vasto programa de reformas se financió mediante un sistema fiscal fuertemente progresivo diseñado por el concejal de finanzas Hugo Breitner. El sistema incluía 18 impuestos nuevos, entre los que se encontraban los impuestos sobre las propiedades en alquiler, sobre los suelos edificables y sobre los automóviles, que por entonces se consideraban bienes de lujo. En todos los casos, el objetivo era trasladar la carga impositiva a los sectores sociales de mayores recursos, y por eso se hablaba de un sistema progresivo o socialmente escalonado. Así, por ejemplo, de las propiedades ocupadas por inquilinos de la clase trabajadora, que representaban el 82 % de los bienes gravados, se recaudaba sólo el 22 % del impuesto sobre las propiedades en alquiler, mientras que las propiedades más lujosas, que representaban el 0.5 % de los bienes gravados, permitían recaudar hasta el 45 % de este impuesto (*cfr.* Wagenaar y Wenninger 2020, p. 426). El gobierno socialdemócrata de Viena desplegó además una serie de iniciativas económicas vitales para avanzar con su programa de reformas. Asumió la administración de las redes de servicios e infraestructuras (transporte público, electricidad, gas, etc.), creó su propia compañía de seguros y estableció una institución bancaria municipal para proporcionar préstamos e hipotecas “más

accesibles y seguras que las ofrecidas por las instituciones financieras privadas” (Matl 2013, p. 203).

Asimismo, el gobierno socialdemócrata de Viena brindó su apoyo a diferentes instituciones culturales, artísticas y científicas. Entre ellas se destaca el *Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum* (en adelante, GWM), el Museo de Sociedad y Economía, creado por Neurath en 1924 en continuidad con el anterior *Museum für Siedlung und Städtebau*.<sup>5</sup> El museo fue financiado por el gobierno socialdemócrata y funcionaba de manera descentralizada en tres salas de exposición permanente, una de las cuales se encontraba en el *hall* del Ayuntamiento. No se concibió como un museo convencional, sino como “una institución de educación popular para la ilustración social, que busca difundir información social y económica a través de exposiciones, publicaciones, conferencias, diapositivas, películas y otras ayudas visuales” (Neurath 1991 [1931], p. 192). Atendiendo a este objetivo Neurath desarrolló, junto con su equipo de trabajo, el *Wiener Methode der Bildstatistik* (el método vienés de estadística pictórica), con el que se buscaba comunicar visualmente información relevante sobre una diversidad de problemas sociales y económicos tales como la vivienda, la salud, la educación, el trabajo, la producción de bienes materiales y la distribución de la riqueza, entre otros. El método se compone de un diccionario visual de signos autoexplicativos que Neurath denominó pictogramas y de una gramática visual que proporciona los principios de composición. La base del método consiste en que cantidades mayores se representan con una mayor cantidad de signos (principio de repetición) y no con signos de mayor tamaño, como era usual en las representaciones estadísticas de la época.

El método vienés de estadística pictórica se concibió desde sus inicios como un instrumento para la educación visual que permite comunicar información social y económica relevante para la vida contemporánea. Por eso, se orienta a mostrar relaciones y procesos, antes que información aislada sobre las diferentes áreas del conocimiento (*cfr.* Prono 2011). Neurath suponía que el método permitiría comunicar esa información de un modo más elocuente y, a la vez, más preciso e inequívoco que el lenguaje verbal. Al respecto, afirma: “Debido a su neutralidad y a su independencia de los lenguajes naturales, la educación visual es superior a la educación de palabras. Las palabras dividen, las

<sup>5</sup> El *Museum für Siedlung und Städtebau* se constituyó en 1923 a partir de una serie de exposiciones públicas organizadas por Neurath, en su papel de secretario de la *Österreichische Verein für Siedlung- und Kleingartenwesen* (ÖVSK). En 1924, este museo se transformó en el GWM.

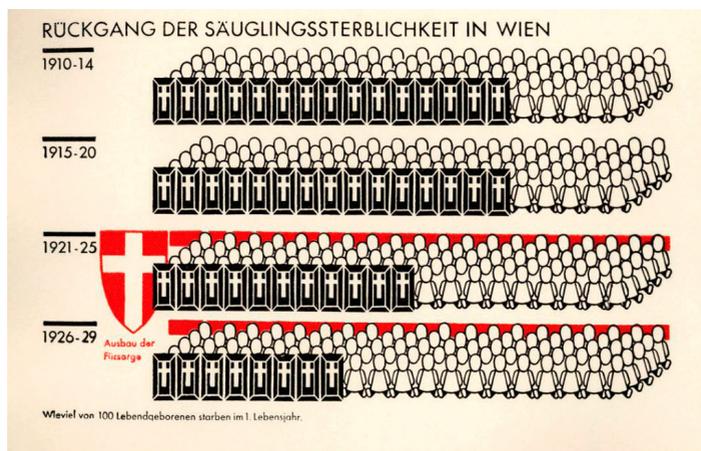


FIGURA 1. Disminución de la mortalidad infantil en Viena. Los periodos destacados con la franja roja se caracterizan por el desarrollo y la ampliación de la asistencia pública (*Ausbau der Fürsorge*). Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum in Wien, chart: “Rückgang der Säuglingssterblichkeit in Wien”, c. 1929. Otto and Marie Neurath Isotype Collection, University of Reading.

imágenes unen” (Neurath 1973 [1931b], p. 217). Se pretendía que la información comunicada a través de este método pudiera ser comprendida por cualquier ciudadano, y en especial por los que eran iletrados o no habían accedido a una educación formal. De este modo, el método trataba de proporcionar a toda la ciudadanía una base de conocimientos compartidos sobre los que fundar su participación en los procesos de decisión democrática.

Neurath ideó el método vienés de estadística pictórica como parte de un programa más amplio de humanización y democratización del conocimiento que se encuentra en estrecha relación con el programa de unidad de la ciencia. En ambos casos se piensa que el conocimiento constituye un instrumento fundamental para que la ciudadanía tome decisiones informadas y contribuya de manera activa a la mejora de sus condiciones de vida. El gobierno socialdemócrata de Viena reconoció además en la labor del museo un instrumento eficaz para comprometer a la ciudadanía con el vasto programa de reformas que estaba llevando a cabo. Por ejemplo, la figura 1 muestra, de manera comprensible y sumamente elocuente, que las reformas del sistema de salud y la ampliación de la asistencia pública emprendidas por el gobierno socialdemócrata de Viena provocaron un descenso significativo de la mortalidad infantil.

Todo esto sugiere de nuevo, aunque ahora en el orden de la acción política, una convergencia entre el austromarxismo, el Círculo de Viena y los movimientos de la ilustración tardía vienesa. Esta convergencia se pone de manifiesto con mayor claridad en la conformación de la Asociación Ernst Mach a fines de 1928. En ella participaron representantes de la Liga de Librepensadores, que fueron los impulsores de la asociación, representantes del Círculo de Viena, que son quienes le proporcionaron la orientación filosófica básica, y representantes del gobierno socialdemócrata vienes, como los concejales Julius Tandler y Josef Karl Friedjung (cfr. Stadler 2013, pp. 315 y ss.). La asociación se planteó como sus primeras tareas la organización de una serie de conferencias sobre la concepción científica del mundo, la formación de grupos de trabajo y la preparación de publicaciones. En relación con esto último, Neurath, Carnap y Hahn sugirieron publicar un breve escrito que sirviera como presentación pública del Círculo de Viena y como declaración de su intención de colaborar con la Asociación Ernst Mach. Así surgió el manifiesto programático *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (Carnap, Hahn y Neurath 2002 [1929]). Este manifiesto no sólo resulta de interés porque revela la concepción que tiene de sí mismo el movimiento del empirismo lógico y el modo en que piensa su relación con la historia cultural e intelectual de Viena, sino también porque destaca en numerosos pasajes la ineludible interdependencia que hay entre la ciencia y la vida cotidiana. De todos esos pasajes, el más emblemático es quizá aquel con el que termina el manifiesto:

Así la concepción científica del mundo se mantiene cercana a la vida contemporánea, [...] penetra en creciente medida en las formas de vida pública y privada, en la enseñanza, en la educación, en la arquitectura, y ayuda a guiar la estructuración de la vida social y económica de acuerdo con principios racionales. La concepción científica del mundo sirve a la vida y la vida la acoge. (Carnap, Hahn y Neurath 2002 [1929], pp. 123–124)

De acuerdo con sus estatutos, el objetivo de la Asociación Ernst Mach era difundir el conocimiento científico por medio de la organización de cursos, conferencias, seminarios, etc. Este objetivo ciertamente se cumplió a juzgar por las numerosas actividades que, entre 1928 y 1934, organizó la asociación en el espíritu de la educación popular y la educación de adultos. Durante ese periodo se desarrolló el seminario semanal *Moderne Wissenschaft* (Ciencia Moderna) y se dictaron alrededor de 50 conferencias públicas con una orientación interdisciplinaria y con una impronta colaborativa. Al respecto, cabe destacar que algunos ciclos de conferencias se organizaron de forma conjunta con otras ins-

tuciones, como la Asociación para la Educación Popular, la Asociación para la Psicopatología y la Psicología Aplicadas, así como el Grupo de Estudio para la Cooperación Científica, que desde 1930 desarrolló sus actividades en la Cámara Laboral de Viena bajo la dirección de Carnap.

La impronta colaborativa, el énfasis en el trabajo colectivo, es otro de los aspectos que el ala izquierda del Círculo de Viena destaca en su manifiesto programático. Y esta impronta colaborativa es también uno de los aspectos que, a mi juicio, definió el notable activismo, el compromiso ciudadano y la vitalidad de la práctica social y política en la Viena Roja. Un testimonio de esta vitalidad lo proporciona la arquitecta Margarete Schütte-Lihotzky que, en 1926, tras colaborar con Neurath en la *Österreichische Verein für Siedlung- und Kleingartenwesen* (öVSK) e intervenir de manera activa en el programa de viviendas del gobierno socialdemócrata, dejó Viena y se trasladó a Fráncfort para trabajar en la Secretaría de Vivienda y Planificación Urbana de esta ciudad. Comparando las dos experiencias, nos dice lo siguiente:

La vida en Viena [...] estaba cargada de activismo político y de un sentido de utopía social. Ni siquiera un arquitecto podía ignorar el predominio de las cuestiones sociales y la importancia de las clases. En Fráncfort, [...] la reforma municipal fue promovida por tecnócratas muy talentosos pero sin inspiración. La razón de esto se puede encontrar en las redes de agentes que formaron la Viena Roja, una red constituida por militantes políticos, activistas de diversas asociaciones, profesionales e intelectuales, unidos por la semántica particular del austromarxismo. (Citado por Matzl 2013, p. 213.)

Esta vitalidad de la práctica social y política, reafirmada constantemente por los logros del programa de reformas del gobierno socialdemócrata vienés, contribuyó sin duda a afianzar y fortalecer el optimismo científico del Círculo de Viena. Una definición más precisa de este optimismo la ofrece Carnap en su *Autobiografía intelectual*, cuando trata de caracterizar de manera retrospectiva la posición adoptada por el Círculo y la define como un *humanismo científico* (Carnap 1992 [1963], p. 144). Este humanismo científico sostiene que los seres humanos somos los únicos responsables de nuestra situación y nuestras condiciones de vida, que toda acción deliberada para mejorar esas condiciones presupone un conocimiento del mundo y, por lo tanto, que la ciencia constituye uno de los instrumentos más valiosos para mejorar la vida. Lo que Carnap destaca en relación con esto es que todos los miembros del Círculo de Viena compartieron esta posición como algo obvio, esto es, como algo “que apenas valía la pena discutir”.

### *Conclusión*

A lo largo de este recorrido he tratado de mostrar que la actitud tar-do-ilustrada y el optimismo científico del Círculo de Viena no constituyen rasgos aislados, distintivos de la particular posición filosófica que éste adopta, sino que son compartidos con el marco histórico-político en el que el Círculo se desarrolla y consolida, esto es, el marco del austromarxismo. Los argumentos presentados revelan una convergencia notable entre el ala izquierda del Círculo de Viena y el austromarxismo tanto en el orden del pensamiento como en el orden de la acción. Esa convergencia se hace evidente en una serie de concepciones y convicciones comunes, de compromisos y acciones concretas compartidas, que pueden resumirse del siguiente modo:

- 1) La inspiración marxista, la herencia ilustrada y, en el plano epistemológico, la influencia del empiriocriticismo de Mach.
- 2) La concepción del marxismo como doctrina política y, fundamentalmente, como ciencia social que debe seguir desarrollándose de manera rigurosa y sistemática mediante investigaciones empíricas.
- 3) La pretensión de proporcionar una fundamentación epistemológica de la teoría marxista, especialmente en clave machiana, que promueva una forma de marxismo metafísicamente más austera.
- 4) El rechazo de una relación determinista entre la base o estructura económica y la superestructura ideológica y, por lo tanto, la aceptación de que las ideas y el conocimiento también inciden en los procesos de cambio social.
- 5) El compromiso con la reunión y coordinación del conocimiento y con la difusión del conocimiento a toda la ciudadanía; compromiso que, en el caso del Círculo de Viena, se materializa en su programa de unidad de la ciencia.
- 6) La convicción de que el conocimiento y la educación permiten que la ciudadanía logre una comprensión más profunda de la realidad social y económica y así pueda intervenir activamente en la vida política y tomar decisiones informadas.
- 7) La confianza en la construcción democrática del socialismo, que debe realizarse mediante una revolución social gradual introduciendo reformas significativas en todas las esferas de la vida social.

- 8) La convicción de que la construcción democrática del socialismo requiere del trabajo colaborativo y de la acción conjunta del Estado, las instituciones y la ciudadanía. Dos ejemplos significativos de esa acción conjunta son los proyectos educativos y de difusión del conocimiento representados por el GWM y la Asociación Ernst Mach.

En definitiva, tanto para los austromarxistas como para los miembros del ala izquierda del Círculo de Viena, la construcción democrática del socialismo ya había comenzado, y el conocimiento y la educación tenían un papel fundamental que cumplir en ella. Y si bien es cierto que la construcción del socialismo se vio interrumpida por los avatares de la historia europea, en particular por el avance del nazismo y el aplastamiento de las experiencias socialdemócratas de la Europa central, todo lo cual desembocó en la Segunda Guerra Mundial, también es verdad que los esfuerzos por coordinar el conocimiento y la colaboración intelectual a escala internacional continuaron firmemente a pesar de las circunstancias. En una obra publicada de manera póstuma, Neurath 1946 (pp. 77–78) reconoce los méritos de esta tenacidad:

En todos los países, incluso en aquellos que han sido duramente castigados por la guerra, se están desarrollando actividades académicas. Hay un número cada vez mayor de personas que consideran la investigación científica como un medio para una planificación comprehensiva de la vida social. [...] Pero, como quiera que uno mire la historia y los acontecimientos actuales, es un hecho que la vida intelectual continúa sus tradiciones en todo el mundo.

Sin embargo, mientras que la ciencia mantuvo un desarrollo firme y sostenido durante las siguientes décadas, los esfuerzos por continuar la construcción del socialismo decayeron de forma considerable, al menos en Occidente. Y esto preparó el terreno para una progresiva disociación entre el marxismo y la ciencia; un terreno fértil, en definitiva, para que prospere una actitud pesimista como la que ha cultivado la Escuela de Fráncfort. Como señala Cockshott 2008 (p. 5), desde la segunda posguerra “los pensadores marxistas occidentales han mantenido una actitud escéptica u hostil hacia la ciencia, y han recurrido preferentemente a las (antiguas) tradiciones filosóficas, incluido el hegelianismo”. Pero si se pretende recuperar la construcción democrática del socialismo como un horizonte posible, entonces se debe restablecer la alianza entre el marxismo y la ciencia. Esta alianza supone en lo fundamental poner el conocimiento científico al servicio de la emancipación intelectual y social, ponerlo al servicio de la transformación de las relaciones

políticas, económicas y sociales para la construcción de un orden social más equitativo y más justo.

La Viena Roja constituye un caso emblemático para pensar esta alianza entre el marxismo y la ciencia, por lo que es posible que el futuro del socialismo dependa, en cierta medida, de algunas lecciones que podamos aprender de ella.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, Friedrich, 1918, *Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus*, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Viena.
- Adler, Friedrich, 2016 [1907], “Friedrich Engels and Natural Science”, en Mark E. Blum y William Smaldone (comps.), *Austro-Marxism: The Ideology of Unity*, vol. 1, *Austro-Marxist Theory and Strategy*, Brill, Leiden, pp. 456–477.
- Adler, Max, 1978 [1928], “The Sociology of Revolution”, en Tom Bottomore y Patrick Goode (comps. y trads.), pp. 136–146.
- Adler, Max, 1925, *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntnis-kritik und Theorie des Sozialen*, E. Laub, Berlín.
- Araujo, Carolina I. y Celia G. Medina, 2014, “Acerca de la polémica Neurath-Horkheimer: Ciencia y política”, *Diánoia*, vol. 59, no. 72, pp. 113–129. <<https://doi.org/10.21898/dia.v59i72.98>>
- Aymonino, Carlo (comp.), 1973, *La vivienda racional. Ponencias de los congresos CIAM 1929–1930*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Barba del Horno, Mikel, 2020, “Crítica y utopía en la obra económica de Otto Neurath”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 20, a2002. <<https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/84490>>
- Barck, Karlheinz, 2011, “The Neurath-Horkheimer Controversy Reconsidered: Otto Neurath’s *Erwiderung* to Max Horkheimer’s Attack Against the Vienna Circle”, en John Symons, Olga Pombo y Juan Manuel Torres (comps.), *Otto Neurath and the Unity of Science*, Springer, Dordrecht, pp. 31–40. <[https://doi.org/10.1007/978-94-007-0143-4\\_3](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0143-4_3)>
- Bauer, Otto, 1927, “Austromarxismus”, *Arbeiter-Zeitung*, no. 3, pp. 1–2.
- Bauer, Otto, 1919, *Der Weg zum Sozialismus*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Viena.
- Bottomore, Tom y Patrick Goode (comps. y trads.), 1978, *Austro-Marxism*, Clarendon Press, Oxford.
- Carnap, Rudolf, 1992 [1963], *Autobiografía intelectual*, introd. Manuel Garrido, trad. C. Castells, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Carnap, Rudolf, 1928, *Der logische Aufbau der Welt*, Bernary, Berlín.
- Carnap, Rudolf, Hans Hahn y Otto Neurath, 2002 [1929], “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena”, *Redes. Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*, vol. 9, no. 18, pp. 103–149.

- Cockshott, Paul, 2008, “Calculation in-Natura from Neurath to Kantorovich”. <<https://api.semanticscholar.org/CorpusID:14055600>>
- Dahms, Hans-Joachim, 1994, *Positivismusstreit*, Suhrkamp, Fráncfort.
- Dvořák, Johann, 1996, “Otto Neurath, Proletarian Democracy and Social Planning”, en Elisabeth Nemeth y Friederich Stadler (eds.), *Encyclopedia and Utopia. The Life and Work of Otto Neurath (1882–1945)*, Kluwer, Dordrecht, pp. 233–244.
- Frank, Philipp, 1949, “The Importance for Our Times of Ernst Mach’s Philosophy of Science”, en Philipp Frank, *Modern Science and Its Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 69–85.
- Glaser, Ernst, 1981, *Im Umfeld des Austromarxismus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des österreichischen Sozialismus*, Europaverlag, Viena.
- Gonzalo, Adriana, 2020, “Horkheimer y la visión heredada del positivismo. Una lectura crítica en compañía de la réplica de Neurath”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 20, tc2003. <<https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/87074>>
- Gonzalo, Adriana y Paula García Cherep, 2020, “Horkheimer, lector del positivismo. Un análisis crítico de la interpretación horkheimeriana del positivismo en sus textos tempranos”, *Diánoia*, vol. 64, no. 83, pp. 1–29. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1717>>
- Hegselmann, Rainer, 1996, “La concepción científica del mundo, el Círculo de Viena: un balance”, en Ramón Cirera, Andoni Ibarra y Thomas Mormann (comps.), *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía*, CELC/Ediciones del Bronce, Barcelona, pp. 111–148.
- Hilferding, Rudolf, 2017 [1924], “Problems of Our Time”, en Mark E. Blum y William Smaldone (comps.), *Austro-Marxism: The Ideology of Unity*, vol. 2, *Changing the World: the Politics of Austro-Marxism*, Brill, Leiden, pp. 530–544.
- Hilferding, Rudolf, 1910, *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, Marx-Studien, vol. 3, Wiener Volksbuchhandlung, Viena.
- Horkheimer, Max, 1972, “The Latest Attack on Metaphysics”, en Max Horkheimer, *Critical Theory. Selected Essays*, Seabury Press, Nueva York, pp. 132–187.
- Howard, Don, 2019, “Otto Neurath: the Philosopher in the Cave”, en Jordi Cat y Adam Tamas Tuboly (comps.), *Neurath Reconsidered. New Sources and Perspectives*, Springer, pp. 45–65. <[https://doi.org/10.1007/978-3-030-02128-3\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-030-02128-3_3)>
- Mach, Ernst, 1886, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Gustav Fischer, Jena.
- Mach, Ernst, 1883, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig.
- Magnet Colomer, Jordi, 2020, “Empirismo lógico y teoría crítica. Comentarios a la réplica de Otto Neurath a Max Horkheimer”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 20, tc2002. <<https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/87073>>

- Mattl, Siegfried, 2013, “O caso da Viena Vermelha”, *Lua Nova*, no. 89, pp. 191–213. <<https://doi.org/10.1590/S0102-64452013000200008>>
- Neurath, Otto, 2004 [1925], “Economic Plan and Calculation in Kind. On the Socialist Order of Life and the Human Beings of the Future”, en Thomas E. Uebel y Robert S. Cohen (eds.), *Economic Writings. Selections 1904–1945*, Kluwer, Dordrecht, pp. 405–465. <[https://doi.org/10.1007/1-4020-2274-3\\_14](https://doi.org/10.1007/1-4020-2274-3_14)>
- Neurath, Otto, 2004, *Economic Writings Selections 1904–1945*, Thomas E. Uebel y Robert S. Cohen (eds.), Kluwer, Dordrecht.
- Neurath, Otto, 1996, “Visual Education. Humanization versus Popularization”, en Elisabeth Nemeth y Friederich Stadler (eds.), *Encyclopedia and Utopia. The Life and Work of Otto Neurath (1882–1945)*, Kluwer, Dordrecht, pp. 245–336.
- Neurath, Otto, 1993 [1926], “La Viena Roja”, trad. A. Gómez Ramos, *Mientras Tanto*, no. 54, pp. 97–107.
- Neurath, Otto, 1991 [1931], “Das Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum in Wien”, en Rudolf Haller y Robin Kinross (eds.), *Gesammelte bildpädagogische Schriften*, Hölder/Pichler/Tempsky, Viena, pp. 192–196.
- Neurath, Otto, 1983 [1936], “Encyclopedia as ‘Model’”, en Robert Sonné Cohen y Marie Neurath (eds.), *Philosophical Papers 1913–1946*, Reidel, Dordrecht, pp. 145–158. <[https://doi.org/10.1007/978-94-009-6995-7\\_13](https://doi.org/10.1007/978-94-009-6995-7_13)>
- Neurath, Otto, 1973 [1931a], “Empirical Sociology”, en Marie Neurath y Robert S. Cohen (eds.), *Empiricism and Sociology*, Reidel, Dordrecht, pp. 318–421. <[https://doi.org/10.1007/978-94-010-2525-6\\_10](https://doi.org/10.1007/978-94-010-2525-6_10)>
- Neurath, Otto, 1973 [1931b], “From Vienna Method to Isotype”, en Marie Neurath y Robert S. Cohen (eds.), *Empiricism and Sociology*, Reidel, Dordrecht, pp. 215–218.
- Neurath, Otto, 1973 [1928], “Personal Life and Class Struggle”, en Marie Neurath y Robert S. Cohen (eds.), *Empiricism and Sociology*, Reidel, Dordrecht, pp. 249–298. <[https://doi.org/10.1007/978-94-010-2525-6\\_8](https://doi.org/10.1007/978-94-010-2525-6_8)>
- Neurath, Otto, 1946, “After Six Years”, *Synthese*, vol. 5, nos. 1–2, pp. 77–82. <<https://doi.org/10.1007/BF02273510>>
- O’Neill, John y Thomas Uebel, 2004, “Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate”, *European Journal of Philosophy*, vol. 12, no. 1, pp. 75–105. <<https://doi.org/10.1111/j.0966-8373.2004.00199.x>>
- Prono, María Inés, 2020, “Naturalismo, crítica y reflexión: re-evaluación de la polémica entre Neurath y Horkheimer”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 20, a2004. <<https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/86207>>
- Prono, María Inés, 2011, “De la representación a la acción: el caso Neurath”, en Leticia Minhot y León Olivé (comps.), *Representación en ciencia y arte*, vol. 2, Brujas, Córdoba, pp. 125–138.
- Reisch, George, 2009, *Cómo la guerra fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*, trad. D. Blanco, Universidad Nacional

de Quilmes Editorial, Buenos Aires.

- Renner, Karl, 1978 [1916], “Problems of Marxism”, en Tom Bottomore y Patrick Goode (comps. y trads.), 1978, pp. 91–101.
- Sandner, Günther, 2008, “Economy, Ideology and Culture: Otto Neurath’s Approach to a Precarious Relationship”, en Elisabeth Nemeth, Stefan W. Schmitz y Thomas E. Uebel (comps.), *Otto Neurath’s Economics in Context*, Vienna Circle Institute Yearbook, vol. 13, Springer, pp. 141–155. <[https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6905-5\\_9](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6905-5_9)>
- Sandner, Günther, 2014, “Political Polyphony. Otto Neurath and Politics Reconsidered”, en Maria Carla Galavotti, Elisabeth Nemeth y Friedrich Stadler, (comps.), *European Philosophy of Science-Philosophy of Science in Europe and the Viennese Heritage*, Vienna Circle Institute Yearbook, vol. 17, Springer, pp. 211–222. <[https://doi.org/10.1007/978-3-319-01899-7\\_15](https://doi.org/10.1007/978-3-319-01899-7_15)>
- Stadler, Friedrich, 2013, *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, trad. L.F. Segura Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana/ Fondo de Cultura Económica, México.
- Stadler, Friedrich, 2007, “The Vienna Circle: Context, Profile, and Development”, en Alan Richardson y Thomas Uebel (eds.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 13–40. <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521791782.002>>
- Tafari, Manfredo, 1989, “Das rote Wien. Política y arquitectura residencial en la Viena socialista”, *Arquitectura. Revista Oficial del Colegio de Arquitectos de Madrid*, nos. 278–279, pp. 16–41.
- Wagenaar, Hendrik y Florian Wenninger, 2020, “Deliberative Policy Analysis, Interconnectedness and Institutional Design: Lessons from Red Vienna”, *Policy Studies*, vol. 41, no. 4, pp. 411–437. <<https://doi.org/10.1080/01442872.2020.1717456>>

Recibido el 19 de octubre de 2023; revisado el 4 de marzo de 2024; aceptado el 25 de marzo de 2024.



# Tolerancia lewisiana

## [Lewisian Tolerance]

EMILIO MÉNDEZ PINTO

*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey*

emilio.mendez.pinto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4398-5914>

**Resumen:** En este trabajo examino las razones que David Lewis ofrece a favor de la tolerancia en sus trabajos “Mill and Milquetoast” y “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?” En el primer apartado expongo y discuto la concepción de la tolerancia que critica Lewis, a saber, la de J.S. Mill. En el segundo apartado expongo y discuto las principales razones de Lewis a favor de la tolerancia y las ventajas que, de acuerdo con él, tiene su postura frente a la de Mill. En el tercer apartado discuto algunas de las consecuencias filosóficas y políticas que parecen seguirse de la propuesta de Lewis y de sus críticas a la concepción de la tolerancia de Mill.

**Palabras clave:** Mill, neutralidad, utilitarismo, libertad de pensamiento, libertad de expresión

**Abstract:** In this work I examine the reasons offered by David Lewis in favor of tolerance in his works “Mill and Milquetoast” and “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?” In the first section I expose and discuss the conception of tolerance that is the target of Lewis’s objections, namely, the conception defended by J.S. Mill. In the second section I expose and discuss Lewis’s main reasons in favor of tolerance and the advantages that, according to Lewis, his position has in relation to that of Mill. In the third section I discuss some of the philosophical and political consequences that seem to follow from Lewis’s proposal and from his criticisms of Mill’s conception of tolerance.

**Keywords:** Mill, neutralism, utilitarianism, freedom of thought, freedom of expression

*The state of the world, present or imminent, is in Albert Wohlstetter's chilling phrase a delicate balance of terror. Wary of tipping that balance, we face another: a delicate balance of tolerance.*

Quine, *Quiddities*

## Introducción

En este artículo examinaré las razones que ofrece David Lewis a favor de la tolerancia en sus trabajos “Mill and Milquetoast”<sup>1</sup> y “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?”<sup>2</sup> La concepción lewisiana de la tolerancia ha recibido poca atención en los estudios sobre ética y filosofía social<sup>3</sup> y prácticamente ninguna atención en la filosofía en español. Creo que esta situación es desafortunada por dos razones. En primer lugar, porque estos trabajos de Lewis ofrecen varios indicios no sólo acerca de sus creencias éticas, metaéticas y políticas, sino también acerca de su método filosófico, esto es, de su manera de abordar los problemas filosóficos; en segundo lugar, y quizá lo más importante, su concepción de la tolerancia es diferente en un sentido relevante de tres concepciones muy influyentes sobre la tolerancia —las de Popper, Rawls y Forst—.

Por otra parte, se puede establecer una suerte de paralelismo entre la concepción lewisiana de la tolerancia enmarcada en una teoría utilitarista y las concepciones del utilitarismo —como la de Goodin 1995— que abogan por entenderlo no como una guía para la conducta personal, sino para la elaboración e instrumentación de políticas públicas (en otras palabras, un utilitarismo publicitado). En las conclusiones discutiré algunos temores (infundados, en mi opinión) que podría despertar la publicidad de las razones lewisianas a favor de la tolerancia.

He dividido este artículo en tres apartados. En el primero, titulado “Tolerancia milliana”, expongo la concepción de la tolerancia que critica Lewis 2000b, a saber, la que defiende Mill 1974 [1859]. En particular, discuto la interpretación de Lewis de la tolerancia milliana y de las virtudes y los vicios que encuentra en ella.<sup>4</sup> En el segundo apartado,

<sup>1</sup> Publicado originalmente en Lewis 1989c y reimpresso en Lewis 2000b.

<sup>2</sup> Publicado originalmente en Lewis 1989a y reimpresso en Lewis 2000a.

<sup>3</sup> En los estudios sobre el trabajo filosófico de Lewis sí ha recibido cierta atención. Cfr., por ejemplo, Nolan 2005, pp. 195–202; Keller 2015 y Weatherson 2021.

<sup>4</sup> Lewis encuentra varias virtudes en la tolerancia milliana. El problema es que tales virtudes no son suficientes para abogar por la tolerancia si se consideran *todas* las consecuencias que se siguen de su práctica, como veremos en su momento.

“Tolerancia lewisiana”, expongo las principales tesis de Lewis 2000a y Lewis 2000b. En particular, presto atención a las ventajas que, de acuerdo con Lewis, tiene su postura frente a la de Mill. El tercer apartado ofrece conclusiones generales acerca de la concepción lewisiana de la tolerancia.

## Tolerancia milliana

### *Preliminares*

Antes de exponer los principales rasgos de la tolerancia milliana que critica Lewis, creo conveniente presentar tres observaciones preliminares que resultarán útiles para comprender una parte de la lógica que se encuentra detrás de esa crítica.

La primera observación es que hay diversas concepciones de *tolerancia* con sus respectivos medios, fines y presupuestos teóricos (y quizá otras cosas más).<sup>5</sup> Para el caso de Mill 1974, la tolerancia —aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión— sirve a un propósito ulterior y superior, por ejemplo, “estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones”<sup>6</sup> (Mill 1974, p. 187) y, a su vez, esta estimulación sirve a otro propósito ulterior y superior, por ejemplo, “el desenvolvimiento humano en su riquísima diversidad”.<sup>7</sup> Por su parte, la tolerancia según Mill (nuevamente aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión) parte de un presupuesto epistémico: la falibilidad de nuestras creencias (“opiniones”, en el argot milliano)<sup>8</sup> —que Lewis 2000b (p. 170) identifica con una postura escéptica— y de un presupuesto ético: el utilitarismo.<sup>9</sup>

<sup>5</sup>Si hablamos sólo de los fines de la tolerancia política, ciertamente no son los mismos (*contra*, por ejemplo, Svensson 2013) en la doctrina de Spinoza que en la de Locke, ni en la de Locke que en la de Mill, ni en la de Mill que en la de Rawls. Podrían añadirse ejemplos *ad libitum*.

<sup>6</sup>Todas las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario.

<sup>7</sup>Fragmento del epígrafe que tomó de von Humboldt 1854 y cuyos principios desarrolla en el tercer capítulo (pp. 119–140) en Mill 1974.

<sup>8</sup>Mill también encontró en la falibilidad de nuestras creencias una razón para la democracia deliberativa (en sus palabras, para el “gobierno por discusión”). Al respecto, *cfr.* Mill 2007 [1861] y Elster 1999, p. 4.

<sup>9</sup>Con todos los matices que identificó Mill en el utilitarismo de Bentham, por ejemplo en cuanto a un supuesto *egoísmo psicológico* detrás de su doctrina o a la búsqueda irrestricta de la felicidad y de los placeres superiores (al respecto, *cfr.* Brink 2022). Teniendo en cuenta la distinción entre el utilitarismo de acto y el

Hay un tercer presupuesto detrás de la tolerancia milliana que parece tener un pie en lo epistémico y otro pie en lo ético: lo que Lewis 2000b (pp. 161 y ss.) llama la *regla del neutralismo*. Este presupuesto —que Mill 1974 nunca hace explícito pero que, de acuerdo con Lewis 2000b (p. 161), se manifiesta en su práctica— es un elemento central en las objeciones de Lewis a la concepción milliana de la tolerancia, por lo que tendré más que decir acerca de él más adelante.

La segunda observación preliminar es que, así como hay diversas defensas de la tolerancia, igualmente hay diversas reservas o diatribas contra ella. Sin pretender ofrecer una lista exhaustiva de las primeras,<sup>10</sup> las posturas que contemplan reservas hacia la tolerancia son aquellas que, como en Popper 2010 o en Forst 2004, consideran que la reciprocidad es una condición necesaria para la *práctica*<sup>11</sup> de la tolerancia y, por lo tanto, la misma práctica de la tolerancia implica no tolerar al intolerante de la práctica de la tolerancia; o aquellas que, como en Marcuse 1965, abogan por no tolerar movimientos sociales regresivos *antes* de que se vuelvan políticamente activos; o aquellas que, como en Sandel, son críticas de las tolerancias *mayoritarianista* y *liberal* por “‘poner entre paréntesis’ toda concepción moral y religiosa controvertida en relación con la justicia, e [insistir] en que la justificación de cualquier legislación ha de ser neutral con respecto a las diversas visiones de la vida buena” (Sandel 2008a, p. 172).<sup>12</sup>

utilitarismo de regla, en lo que sigue entenderé por *utilitarismo* la doctrina según la cual una acción *A* es *correcta* si y sólo si *A* produce al menos tanta utilidad para las personas afectadas por *A* como cualquier acción alternativa que podría llevarse a cabo (al respecto, *cfr.* Brock 2017).

<sup>10</sup>La única diatriba (propriadamente dicha) que conozco en contra de la tolerancia contemporánea (al menos en su acepción multiculturalista) se encuentra, desde luego, en Žižek 2010.

<sup>11</sup>Forst 2004 distingue entre la *tolerancia como práctica* (que llama *toleration*) y la *tolerancia como virtud* (que llama *tolerance*), y señala que, en una sociedad cualquiera, la primera puede estar presente sin que la segunda lo esté. Como veremos más adelante, de acuerdo con esta distinción la tolerancia lewisiana es algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como virtud*.

<sup>12</sup>La intuición de Sandel 2008a parece ser la siguiente: dada una práctica moralmente controvertida *p*, una cosa es que *p* sea tolerada porque no supone, *prima facie*, ningún daño a terceros, y otra cosa muy distinta es que *p* sea reconocida como una práctica igualmente virtuosa que cualesquiera otras prácticas moralmente no controvertidas. De acuerdo con Sandel, la tolerancia liberal suele abogar por el primer tipo de reconocimiento en detrimento del segundo. Para las funestas consecuencias políticas para la agenda liberal que, de acuerdo con Sandel, conlleva esta estrategia de los “progresistas liberales” de defender *p* al ningunear sus virtudes

Creo que buena parte de la originalidad de la idea lewisiana de la tolerancia radica en que, a la vez que manifiesta serias dudas acerca de una concepción particular (la milliana) de la tolerancia, de dichas dudas no surgen ni reservas ni mucho menos diatribas contra la tolerancia. En cambio, lo que resulta es una defensa sin reservas (esto es, tras considerar *todas* las consecuencias) de la misma.

La tercera y última observación preliminar es que, para Lewis 2000b:

- 1) la tolerancia no necesita ser practicada en todos lados para que sea efectiva;
- 2) las instituciones de la tolerancia son, en gran medida, informales.

Lewis 2000b ejemplifica la primera observación con el caso de una revista *r* que publica posturas ateas (p. 160). Para que la práctica de la tolerancia hacia *r* sea efectiva, es suficiente con que *r* pueda ser publicada, leída, discutida, etc., incluso en círculos sociales pequeños, como probablemente sería el caso. Para que la práctica de la tolerancia hacia *r* sea efectiva, no es necesario que *r* sea leída y discutida en todos lados; más aún, habrá sitios (quizá algún convento) en donde su posesión estará estrictamente prohibida. Pero si *r* puede ser publicada, leída, discutida, etc., en algún lado, ello es suficiente para que la práctica de la tolerancia hacia *r* sea efectiva.

La segunda observación significa que las instituciones de la tolerancia no se reducen a la protección legal (por lo común constitucional) de los derechos a la libertad de pensamiento y a la libertad de expresión. En palabras de Lewis: “[l]as instituciones de la tolerancia son en gran parte informales, un asunto no de leyes, sino de costumbres, hábitos de conducta y de pensamiento” (Lewis 2000b, p. 159). Al ser un asunto de costumbres y hábitos, no es extraño que, al menos en algunas sociedades, las instituciones (informales) de la tolerancia tengan un amplio apoyo (Lewis 2000b, p. 159).<sup>13</sup>

Mencioné en una nota al pie que, al seguir la distinción de Forst 2004 entre *tolerancia como práctica* y *tolerancia como virtud*, puede

morales (reales o potenciales), *cfr.* Sandel 2008c. Según veremos, esta crítica a la neutralidad también la comparte Lewis, aunque por motivos teóricos distintos de los de Sandel. Para la idea clásica de que la única creencia con la que se ha de comprometer el liberalismo es la creencia de que la tolerancia es una virtud primaria, *cfr.* Shklar 1964.

<sup>13</sup>Hay evidencia empírica a favor de esta intuición de Lewis en Haerpfer, Inglehart *et al.* 2022.

afirmarse que en una sociedad cualquiera la primera puede estar presente sin que la segunda lo esté, y que, de acuerdo con esta distinción, la tolerancia lewisiana es algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como virtud*. En efecto, parecería que, si las instituciones de la tolerancia tienen un amplio apoyo *qua* meras costumbres y hábitos de conducta y de pensamiento, según la concepción lewisiana de la tolerancia podría suceder exactamente lo mismo que lo que señala la concepción de Forst, a saber, que en cualquier sociedad puede estar presente la tolerancia como práctica sin que tenga que estar presente la tolerancia como virtud.

No obstante, ¿qué hay de la tolerancia que se considera no una virtud, sino (algo quizá más fiel a la práctica lingüística) un valor? Si las instituciones de la tolerancia tienen un amplio apoyo no *qua* meras costumbres y hábitos de conducta y de pensamiento, sino porque la tolerancia se considera un valor *qua* valor —en el argot lewisiano, algo que estamos dispuestos a *desear* desear [*what we are disposed to desire to desire*] (Lewis 1988, 1989b, 1996)—<sup>14</sup> entonces parecería que, o bien en una sociedad ambos tipos de tolerancia (como práctica y como valor) pueden perfectamente coincidir, o bien que en una sociedad puede estar presente la tolerancia como valor sin que tenga que estar presente la tolerancia como práctica.<sup>15</sup>

Ahora bien, si la tolerancia lewisiana es algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como virtud*, ¿es también algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como valor*? Creo que la respuesta es igualmente afirmativa, pues, como veremos en el segundo apartado, para que la práctica de la tolerancia sea efectiva (à la Lewis), sus practicantes no necesitan estar dispuestos a *desear* desear ser tolerantes, sino que basta con que, al considerar *todas* las consecuencias de la práctica, deseen ser tolerantes y se rijan por este deseo de primer orden.

<sup>14</sup>Lewis sigue a Frankfurt 1971 en la idea de que valorar *x* no es más que *desear* desear *x*. Una definición lewisiana esquemática de algo que estamos dispuestos a valorar (Lewis 1989b) es como sigue: *x* es algo que pertenece a la categoría apropiada del valor si y sólo si estaríamos dispuestos a valorar *x* bajo condiciones ideales, esto es, bajo condiciones en las que está presente una familiaridad imaginativa [*imaginative acquaintance*] que permite tener una noción robusta de lo que significaría, por ejemplo, vivir como un espíritu libre o imaginar un mundo en completa armonía (ambos ejemplos son de Lewis).

<sup>15</sup>Para esta posibilidad, pensemos en un régimen totalitario en el que la *práctica* de la tolerancia hacia alguna minoría está proscrita y penada, pero en el que los ciudadanos (¿súbditos?) de dicho régimen desean desear ser tolerantes con esa minoría.

Una vez expuestas estas tres observaciones preliminares, es momento de discutir la interpretación de Lewis de la tolerancia milliana y de las virtudes y los vicios que encuentra en ella. Dije antes, en la primera observación preliminar de este apartado, que la tolerancia milliana aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión parte de un presupuesto epistémico (la falibilidad de nuestras creencias) y de un presupuesto ético (el utilitarismo). Al menos para el problema filosófico de la tolerancia, Lewis no tiene ningún reparo en aceptar ambos presupuestos. Más aún, cuando Lewis 2000b se pregunta *para qué sirve la tolerancia* (pp. 161 y 186), parece satisfacerle una respuesta utilitarista (pero, como veremos en el segundo apartado, no *cualquier* respuesta utilitarista).<sup>16</sup> Por otro lado, Lewis también adopta, aunque por propósitos distintos de los de Mill, una postura falibilista de nuestras creencias para la tolerancia (como también veremos en el segundo apartado).

Sin embargo, el asunto es más complejo si se trata de la tolerancia *milliana*, pues en este caso tiene lugar una defensa utilitarista de la tolerancia constreñida por lo que Lewis 2000b llama la “regla del neutralismo” (p. 163). Esta regla opera del siguiente modo. Supongamos que hay una disputa entre dos bandos: creyentes de que *A* es el caso (que denotaremos con  $C_A$ ) y creyentes de que *B* es el caso (que denotaremos con  $C_B$ ). Supongamos también que ambas creencias son incompatibles, de tal suerte que si *S* cree que *A* es el caso, necesariamente cree (o al menos debería creer, si *S* es epistémicamente responsable) que *B* no es el caso y viceversa. Por último, para hacer más atractivo el ejemplo supongamos que, tanto para los miembros de  $C_A$  como para los miembros de  $C_B$ , que *A* o *B* sea el caso es una cuestión de *vital* importancia.<sup>17</sup>

Ahora bien, una defensa utilitarista de la tolerancia *no* constreñida por la regla del neutralismo procedería, de acuerdo con Lewis 2000b (pp. 161–163), de una de las siguientes maneras:

PRIMERA MANERA: Un miembro utilitarista de  $C_A$  llega a la conclusión de que su creencia de que *A* es el caso es verdadera. Por lo tanto, razona que la difusión de *A* es (epistémicamente, moralmente, etc.) beneficiosa (o que, en el peor de los casos, no es dañina). Por lo tanto, razona que la supresión de la creencia de que *A* es el caso es

<sup>16</sup>En general, Lewis fue adverso a las posturas consecuencialistas y utilitaristas (cfr., por ejemplo, Lewis 1978 y 1984). Lewis 2000a y 2000b son dos excepciones a esta aversión.

<sup>17</sup>Para esta posibilidad, supongamos que los miembros de  $C_A$  y de  $C_B$  son fanáticos religiosos o políticos que sostienen creencias mutuamente incompatibles.

más costosa que los beneficios de no suprimir la creencia de que  $A$  es el caso. *Mutatis mutandis* para un miembro utilitarista de  $C_B$ .

SEGUNDA MANERA: [Para este caso, supongamos que los miembros de  $C_A$  son fanáticos religiosos y que los miembros de  $C_B$  son fanáticos ateos.] Un espectador utilitarista imparcial podría decirles a los miembros de  $C_A$  que, “de acuerdo con su opinión, la tolerancia maximiza la utilidad porque Dios se ofende más por la crueldad de los inquisidores que por la imprudencia de los ateos; y podría decirles a [los miembros de  $C_B$ ] que, de acuerdo con su opinión, la tolerancia maximiza la utilidad porque no hay ningún dios que pueda ser ofendido”. (Lewis 2000b, p. 162)

Está claro que, detrás de la PRIMERA MANERA y de la SEGUNDA MANERA hay motivaciones utilitaristas. Pero estas motivaciones, de acuerdo con Lewis, no son millianas. ¿Por qué? Porque no están constreñidas por la regla del neutralismo, regla que nunca explicita Mill 1974 pero que, según Lewis, es manifiesta en su defensa de la tolerancia.<sup>18</sup> A diferencia de una mera defensa utilitarista de la tolerancia, una defensa utilitarista *milliana* de la tolerancia, constreñida por la regla del neutralismo, no toma partido en la disputa en cuestión (por lo tanto, la PRIMERA MANERA está excluida para un utilitarista milliano de la tolerancia). Pero tampoco recurre a un argumento disyuntivo —de la forma “ $A$  o  $B$ , si  $A$  entonces la tolerancia maximiza la utilidad, si  $B$  entonces la tolerancia maximiza la utilidad; por lo tanto, la tolerancia maximiza la utilidad en cualquier caso” (Lewis 2000b, p. 162)— para defender la tolerancia, por lo que la SEGUNDA MANERA también está excluida para un utilitarista milliano de la tolerancia.

En palabras de Lewis:

El defensor milliano de la tolerancia expone sus argumentos sin tomar partido en la disputa. [...] El milliano invita a ambas partes a aceptar una lista única y común de los beneficios de la tolerancia y de los costos de la supresión. Esta lista común debería tener un peso decisivo a favor de la tolerancia. Una u otra parte puede tener en mente algunos costos y beneficios adicionales según sus propias opiniones en disputa, incluidos quizá algunos que cuenten a favor de la supresión; pero si es así, se supone que

<sup>18</sup>Lewis 2000b, p. 162, dice que la razón que tiene para atribuir [*ascribe*] la regla del neutralismo a Mill 1974 no es que Mill la haya establecido y defendido, sino que nunca parece violarla. Aunque aquí no discutiré este asunto, podría escribirse al respecto todo un artículo en defensa de Mill.

estas consideraciones tendrán menor peso que las consideraciones de la lista común neutral. (Lewis 2000b, pp. 161–162)

A continuación expondré esta *lista común (neutral)* de Mill 1974 a favor de la tolerancia,<sup>19</sup> con la salvedad de que:

- 1) Si bien la lista está basada en razones utilitaristas, también lo está por razones que obedecen a lo que Lewis llama la “regla del neutralismo”; y si bien Lewis está satisfecho con una respuesta utilitarista a la pregunta ¿para qué sirve la tolerancia? [*what is it good for?*], no lo está con una respuesta utilitarista constreñida por la regla (milliana) del neutralismo.
- 2) Las primeras cuatro razones de Mill a favor de la tolerancia apelan al valor social que damos a la *verdad* (esto es, a la idea de que, socialmente, damos más valor a las creencias verdaderas que a las creencias falsas). Como parte de la defensa de la tolerancia considerando *todas* sus consecuencias, estas razones no son lewisianas (como veremos en el segundo apartado). En cambio, las últimas dos razones apelan a la individualidad y al carácter de las personas, a lo que Nolan 2005 (p. 197) llama “el valor de las personas”.<sup>20</sup>

PRIMERA RAZÓN: la tolerancia impide suprimir opiniones verdaderas por error bajo la (falsa) creencia de que son falsas;

SEGUNDA RAZÓN: ya que la verdad y la falsedad a veces están entreteljadas, al suprimir alguna opinión falsa se corre el riesgo de suprimir (algo de) verdad;

<sup>19</sup>Para esto sigo a Nolan 2005, pp. 196–197. Dejo fuera de la lista tres ítems a favor de la tolerancia según una concepción utilitarista que, de acuerdo con Lewis 2000b, p. 166, Mill omite pero que son obvios: 1) los costos del paternalismo; 2) los costos de construir un sistema efectivo de supresión (que involucraría, por ejemplo, construir un sistema efectivo de informantes y expedientes bajo la dirección de una policía secreta o algo parecido) y 3) los costos de construir medios (¿fines?, en el sentido literal) para detener la determinación de las personas para estudiar o expresar opiniones proscritas (como el gulag). Dejo fuera los ítems 2) y 3) porque su introducción representa un anacronismo respecto de la época de Mill. En contra de lo que dice Lewis, Mill sí contempla el primer ítem, aunque ciertamente de pasada (cfr. el cap. IV de Mill 1974, en especial la última parte), por lo que no parece ser una razón milliana sustantiva a favor de la tolerancia.

<sup>20</sup>Lewis 2000b, p. 165, manifiesta dudas sobre la validez empírica de las razones de Mill a favor de la tolerancia. Así sea sólo porque también cabría dudar de la validez empírica de las propias dudas de Lewis (pues parten de una evidencia anecdótica), no discutiré esta cuestión.

TERCERA RAZÓN: desafiar creencias (incluso si son verdaderas) impide que tales creencias se conviertan en dogmas;

CUARTA RAZÓN: desafiar creencias (incluso si son verdaderas) impide que esas creencias se vuelvan “eslóganes vacíos” que, con el tiempo, pierdan su significado;

QUINTA RAZÓN: incluso si de creencias verdaderas se trata, la autonomía en la formación de las propias creencias es mejor que simplemente tener creencias a la fuerza, y a la autonomía “le va mejor” (Nolan 2005, p. 197) cuando a las personas se les presentan alternativas genuinas;

SEXTA RAZÓN: el carácter moral e intelectual de las personas se desarrolla mejor cuando tienen oportunidades de pensar y elegir.

Éstas son las seis razones que ofrece Mill 1974 a favor de la tolerancia. Lewis no objeta la utilidad que, de esta lista, podrían obtener las personas con distintas opiniones (a veces irreconciliables) que aprecien el valor social de la verdad (primeras cuatro razones)<sup>21</sup> y el valor de las personas (últimas dos razones). Pero estas razones están constreñidas por la regla del neutralismo pues, como vimos, incluso si una u otra parte de la disputa tiene presente los beneficios de sus propias opiniones, en su “cuenta total”<sup>22</sup> tales beneficios tendrán, *ex hypothesi*, menor peso que los beneficios de seguir las prácticas sugeridas (o implicadas) por esta lista común neutral de razones a favor de la tolerancia. Y esto último no explica para Lewis la *utilidad* de la tolerancia una vez que consideramos *todas* las consecuencias que supone su práctica.

### Tolerancia lewisiana

Considerar *todas* las consecuencias que supone la práctica de la tolerancia implica considerar las consecuencias de tolerar al intolerante. ¿Qué utilidad podría tener tolerar al intolerante? Para las concepciones de la tolerancia (como las de Popper 2010 o Forst 2004) según las cuales la reciprocidad es una condición necesaria para su práctica, esta pregunta es algo ociosa, pues para tales enfoques la práctica de la tolerancia implica no tolerar al intolerante sencillamente porque sin la intolerancia

<sup>21</sup> Para algunas dudas respecto al optimismo de Mill de que la máxima libertad de palabra ayudará al surgimiento de la verdad, *cfr.* Williams 2006, cap. 9.

<sup>22</sup> Lo que Lewis 2000b llama *Mill's tally*.

al intolerante la práctica de la tolerancia no es posible.<sup>23</sup> Pero, como se verá en los párrafos que siguen, para Lewis la cuestión acerca de la *utilidad* de tolerar al intolerante está muy lejos de ser ociosa.

### *La falibilidad de nuestras creencias I*

Señalé casi al comienzo de este trabajo que, aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión, la tolerancia milliana parte del presupuesto epistémico de que nuestras creencias (nuestras *opiniones*, en el argot milliano) son falibles.<sup>24</sup> Lewis 2000b sostiene que la idea *real* (pp. 170–171) de Mill sobre este presupuesto *no* es que debemos dudar en actuar con base en nuestra opiniones por miedo a que nuestras opiniones puedan ser incorrectas, sino que debemos confiar en nuestras opiniones sólo cuando hayan resistido [*withstood*] la prueba de la discusión libre. En pocas palabras, estamos justificados para actuar con base en nuestras opiniones si éstas han pasado la prueba de la discusión libre. Según el propio Lewis:

Un escéptico es como un policía de tránsito: nos amonesta para disminuir la velocidad de nuestras creencias. Mientras que Mill es como el policía de tránsito en un comercial de llantas: “Si tu coche no tiene llantas Jetzon, idisminuye la velocidad!” Ese policía no quiere que disminuyamos la velocidad —quiere que compremos llantas de la marca Jetzon—. La discusión libre es la llanta Jetzon que nos da licencia para acelerar, aunque seamos falibles. Atreverte a conducir sin llantas Jetzon es sobrevalorar tu habilidad

<sup>23</sup>De ahí su carácter paradójico, pues para poder llevar a cabo la práctica *p* debemos llevar a cabo la práctica *no-p*. Otros análisis teóricamente fructíferos de esta paradoja se encuentran en Rawls 1999 [1971] y en Walzer 1997. La solución que propone Rawls 1999 [1971] (pp. 190–194) es interesante para nuestros propósitos porque i) al igual que Lewis, contempla la cuestión de la seguridad (personal o de grupo) al momento de ofrecer una respuesta a la pregunta de si debemos tolerar a los intolerantes, pero ii) ofrece una solución diametralmente opuesta a la de Lewis, pues Rawls concluye que el tolerante tiene derecho a frenar al intolerante si aquél tiene buenas razones para creer que su propia seguridad y la de las instituciones de la libertad están en peligro.

<sup>24</sup>También dije que Lewis 2000b identifica esta postura con una postura escéptica. En realidad, Lewis hace más, pues en algún momento (p. 170) sostiene que Mill parece apoyar la tolerancia *al* apoyar al escepticismo. Esta identificación (o al menos una asociación) entre “falibilismo” y “escepticismo” es poco controvertida en la discusión (*cfr.*, por ejemplo, Aune 2017, Mosterín y Torretti 2010). Por su parte, *cfr.* Nozick 1983, pp. 283–288, para las condiciones inverosímiles que, en términos de covarianza y sensibilidad respecto de su valor de verdad, tendrían que tener nuestras creencias para ser infalibles.

como conductor; manejarte sin discusión libre es asumirte como infalible. (Lewis 2000b, p. 171; cursivas en el original.)

Me parece que, si recurrimos a esta analogía de Lewis, Mill es como un policía de tránsito en un comercial de llantas si se trata de su tercera y cuarta razón a favor de la tolerancia, pero que es un policía de tránsito, sin más, si se trata de su primera y segunda razón, pues la PRIMERA RAZÓN supone que hay (al menos) una creencia falsa, mientras que la SEGUNDA RAZÓN implica que hay (al menos) una creencia falsa. Pero estas creencias falsas no son falsas en virtud (¿en vicio?) de que, una vez expuestas a la discusión libre, resulten ser falsas.

### *La falibilidad de nuestras creencias II*

Para la concepción de Lewis de la tolerancia, suponer que somos falibles cumple un propósito teórico distinto que en la concepción milliana. Si en Mill ese supuesto nos aconseja (¿nos obliga a?) moderar la confianza en nuestras creencias si éstas aún no han pasado la prueba de la discusión libre, en Lewis el supuesto de falibilidad cumple más bien una función de supervivencia. Para explicar esto, volvamos a nuestros dos bandos  $C_A$  y  $C_B$  y recordemos que i) sus creencias (de que  $A$  o  $B$  es el caso) son incompatibles y que ii) para los miembros de  $C_A$  y para los miembros de  $C_B$ , que  $A$  o  $B$  sea el caso es una cuestión de vital importancia.

Ahora supongamos una cosa más: si los miembros de  $C_A$  tuvieran la oportunidad real de eliminar a los miembros de  $C_B$ , lo harían (no se conformarían simplemente con detener la difusión de la opinión de que  $B$  es el caso en el tiempo  $t_1$ , pues intuyen (¿saben?) que si siguieran existiendo miembros de  $C_B$  en el tiempo  $t_2$ , éstos seguirían difundiendo la creencia de que  $B$  es el caso). Observemos que, en esta situación una defensa utilitarista de la tolerancia, incluso no constreñida por la regla del neutralismo milliano, no procedería según la SEGUNDA MANERA que describí líneas atrás, pues en esta situación los argumentos de un espectador utilitarista imparcial difícilmente convencerían a los miembros de  $C_A$  de que el mejor curso de acción es la práctica de la tolerancia.

¿Qué podría impedir, entonces, que los miembros de  $C_A$  eliminaran a los miembros de  $C_B$  si tuvieran la oportunidad de hacerlo? La respuesta de Lewis es que los miembros de  $C_A$  no tienen la certeza (es decir, la infalibilidad) de que conseguirán su cometido, pues no tienen la certeza de que, por ejemplo, son superiores en términos numéricos o de armamentos a los miembros de  $C_B$  (e incluso si supieran que son más numerosos, en la guerra la superioridad numérica no implica la victoria; hay

más de un ejemplo histórico al respecto).<sup>25</sup> Ante esta incertidumbre, la tolerancia es la segunda mejor opción para los miembros de  $C_A$ . Si suponemos que los miembros de  $C_B$  se encuentran en la misma posición epistémica que los miembros de  $C_A$  (no tenemos ninguna razón para no suponerlo), entonces la tolerancia también es la segunda mejor opción para los miembros de  $C_B$ . En esta segunda mejor opción está, en términos de la teoría de juegos, el equilibrio, pues la mejor opción, suprimir y ser tolerado (“obtener la victoria sin ningún riesgo de derrota” (Lewis 2000b, p. 178)), está descartada para ambos bandos. La tercera mejor opción es la apuesta de la guerra. La peor opción es “la tolerancia unilateral incondicional, lo que significa dejar que la otra parte se salga con la suya sin oposición” (Lewis 2000b, p. 178).<sup>26</sup> El equilibrio está, pues, en la segunda mejor opción, que Lewis llama *tolerancia condicional*: la tolerancia de  $C_A$  hacia  $C_B$  siempre y cuando  $C_B$  también sea tolerante hacia  $C_A$ . Este *tratado de tolerancia*, que puede ser formal o informal,<sup>27</sup> tiene una motivación utilitarista<sup>28</sup> mas no milliana, pues no hay una lista común (para los miembros de  $C_A$  y de  $C_B$ ) de los beneficios de la toleran-

<sup>25</sup> En Lewis 2000b el autor centra su atención en la fuerza relativa de los bandos, mientras que en Lewis 2000a se centra en el tamaño relativo de los bandos. Las razones para esto se harán obvias cuando consideremos las principales tesis de Lewis 2000a.

<sup>26</sup> Cabría dudar incluso de la posibilidad conceptual de esta “tolerancia unilateral incondicional”, pues *tolerar* una creencia o una práctica parece suponer al menos un grado mínimo de oposición o rechazo, así sólo sea psicológicamente.

<sup>27</sup> Como ejemplo de tratados *formales* de tolerancia, Lewis 2000b, p. 179, n. 12, menciona los tratados firmados entre católicos y protestantes, y acertadamente se pregunta “si esos tratados fueron equilibrios en la búsqueda de la utilidad en el sentido más amplio, o si fueron simplemente una escapatoria de los horrores de la guerra en el corto plazo”. Creo que, respecto de otros tratados formales de tolerancia pactados en la historia, también podríamos preguntarnos si fueron equilibrios en la búsqueda de la utilidad en el sentido más amplio o si fueron simplemente una escapatoria de los costos (económicos y políticos) y del desgaste de la guerra en el corto plazo, y no tanto de sus horrores. Tengo en mente la guerra de Vietnam (al respecto, *cf.* Tuchman 2018, pp. 221–356).

<sup>28</sup> Sobre este asunto, Lewis 2000b escribe que “muy a menudo, las defensas contractarianista [*contractarian*] y utilitarista de las instituciones sociales se presentan como rivales. No esta vez; aquí tenemos un contrato para utilitaristas” (p. 179). Si tenemos en cuenta la distinción (estándar en la filosofía política angloparlante) entre *contractarianismo* y *contractualismo*, en realidad la propuesta de Lewis no es muy novedosa, pues para las teorías contractarianistas (la de Hobbes es paradigmática) lo que explica las acciones “morales” de los agentes es la evaluación racional de la mejor estrategia para lograr la maximización de sus propios intereses. Para la distinción entre *contractarianismo* y *contractualismo* *cf.* Cudd y Eftekhari 2021.

cia, como “estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones” (Mill 1974, p. 187) y de los costos de la intolerancia.

### *La incertidumbre de nuestro lugar*

Si en “Mill and Milquetoast” es la falibilidad de las creencias de los agentes<sup>29</sup> la que explica la adopción de una práctica sin límites de la tolerancia al considerar *todas* las consecuencias que se siguen de ella, en “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?” es la incertidumbre del lugar que ocupamos (y que ocuparemos), en términos de la dicotomía entre la mayoría y la minoría, la que explica la adopción de una práctica sin límites de la tolerancia al considerar *todas* las consecuencias que se siguen de ella.

Lewis ejemplifica esta intuición con el caso de las designaciones académicas. Las universidades existen para el avance del conocimiento, ya sea transmitiéndolo (mediante la enseñanza) o expandiéndolo (con la investigación) (Lewis 2000a, p. 187). Pero esta *raison d'être* parece ponerse entre paréntesis cuando de designaciones académicas se trata, ya que, de acuerdo con Lewis, en este contexto no es el criterio del avance del conocimiento el que determina las designaciones académicas, sino un tratado tácito (informal) para ignorar la ventaja de estar en lo cierto [*of being right*].<sup>30</sup>

Para esto consideremos nuevamente a nuestros dos bandos  $C_A$  y  $C_B$ , pero esta vez sin los supuestos de que i) para los miembros de  $C_A$  ( $C_B$ ) y para los miembros de  $C_B$  ( $C_A$ ), que  $A$  ( $B$ ) o  $B$  ( $A$ ) sea el caso es una cuestión de vital importancia, ni de que ii) si tuvieran la oportunidad, los miembros de  $C_A$  ( $C_B$ ) eliminarían a los miembros de  $C_B$  ( $C_A$ ). Así, el único supuesto es que las creencias de que  $A$  es el caso y de que  $B$  es el caso son mutuamente incompatibles. Ésta es una situación habitual en la filosofía y en otras disciplinas intelectuales.

Si saber que  $p$  significa, en parte, estar en lo cierto acerca de  $p$  (Lewis 2000a, p. 189), pues lo que no es verdadero (cierto) no puede conocerse, el avance del error no puede ser el avance del conocimiento. ¿Por qué, entonces, se ignora en las designaciones académicas la ventaja de estar en lo cierto si dicha actitud implica *rechazar* el avance del conocimiento, la *raison d'être* de las universidades? La razón es que

<sup>29</sup>Falibilidad de la que son conscientes. Esto no quiere decir que su creencia de que son falibles sea una creencia infalible, pues, por ejemplo, podrían estar subestimando sus capacidades armamentísticas y/o sobrestimando las del bando opuesto.

<sup>30</sup>No traduzco *being right* como “tener razón” porque tal expresión no es fiel a lo que, en este contexto, Lewis quiere decir.

ni los miembros de  $C_A$  ni los de  $C_B$  saben el lugar que ocupan (y, sobre todo, que ocuparán) respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría en cuanto a la creencia de si  $A$  o  $B$  es el caso.

Supongamos que, en efecto,  $A$  es el caso (es decir, que los miembros de  $C_A$  están en lo cierto) y que los miembros de  $C_A$  están epistémicamente justificados en creer que  $A$  es el caso. Sin considerar los casos Gettier, todo parece indicar que los miembros de  $C_A$  *saben* que  $A$ . Dado esto, ¿qué razón (motivo) podría tener un comité de designaciones académicas (cuyos miembros comparten todos la creencia verdadera y justificada de que  $A$  es el caso) para designar a un creyente de que  $B$  es el caso como parte del *corpus* académico? La razón, claramente, no puede ser promover el avance del conocimiento.

La razón lewisiana es que, en términos de la dicotomía entre la mayoría y la minoría en cuanto a la creencia de si  $A$  o  $B$  es el caso, los miembros de  $C_A$  pueden perfectamente ignorar i) el lugar que ocupan y/o ii) el lugar que ocuparán. En cuanto a la primera posibilidad, los miembros de  $C_A$  están lejos de tener la certeza de que, en el resto de comités de designaciones académicas, los creyentes de que  $A$  es el caso son la mayoría (incluso absoluta),<sup>31</sup> por lo que su segunda mejor opción (una vez descartada la primera opción de suprimir y ser tolerado) consiste en convenir un tratado tácito de tolerancia condicional: la tolerancia de  $C_A$  hacia  $C_B$  siempre y cuando  $C_B$  también sea tolerante hacia  $C_A$ . *Mutatis mutandis* para los miembros de  $C_B$ .

En cuanto a la segunda posibilidad, aun si los miembros de  $C_A$  se saben mayoría (incluso calificada) *hoy* en *todos* los comités de designaciones académicas, están lejos de tener la certeza de que mañana lo serán. Una vez más, para Lewis esta incertidumbre es una buena razón para que los miembros de  $C_A$  convengan un tratado tácito de tolerancia condicional con los miembros de  $C_B$ . *Mutatis mutandis* para los miembros de  $C_B$ .

Para este caso también está disponible una lista neutral (*i.e.*, tanto para  $C_A$  como para  $C_B$ ) de razones a favor de la tolerancia. Pero, de acuerdo con Lewis 20001 (pp. 192–197), en esta ocasión el problema es que tales razones no superan, ni siquiera tomadas en conjunto, los beneficios de estar en lo cierto si se trata de promover el avance del conocimiento.

<sup>31</sup>Más inverosímil es la certeza que podrían tener los miembros de  $C_A$  de ser la mayoría calificada en los comités de designaciones académicas.

PRIMERA RAZÓN: Los miembros de un comité pueden estar equivocados, y al elegir a quien creen que está en lo cierto en realidad estarían eligiendo a alguien que, como ellos, “tiene la desventaja de estar equivocado” (Lewis 2000a, p. 192);

SEGUNDA RAZÓN: Elegir a alguien que está equivocado evita la duplicación del esfuerzo intelectual, por lo que puede ser una ventaja desde el punto de vista de la división del trabajo cognitivo;<sup>32</sup>

TERCERA RAZÓN: Alguien que está equivocado puede, no obstante, formular preguntas correctas;

CUARTA RAZÓN: Alguien que está equivocado puede desafiar a quienes están en lo cierto, obligando a éstos a mejorar sus argumentos;

QUINTA RAZÓN: El error es más fácil de comprender y de rechazar cuando se está cerca de él.

Estas razones utilitaristas están una vez más constreñidas por la regla del neutralismo, por lo que no son suficientes para explicar los beneficios de la tolerancia considerando *todas* las consecuencias que supone su práctica. Dicha explicación está, como vimos, en la ignorancia de los miembros de  $C_A$  y  $C_B$  del lugar que ocupan (y que ocuparán) respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría.

### *Una analogía política*

Trasladadas al ámbito de las mayorías y minorías políticas, me parece que las razones de Lewis a favor de la tolerancia son *buenas* razones si consideramos todas las consecuencias que supone su práctica. Para esto, imaginemos dos casos, el primero más extremo que el segundo (aunque de ambos hay ejemplos en la historia). En el primer caso, en el tiempo  $t_1$  los miembros de  $C_A$  *saben* que son mayoría respecto de los miembros de  $C_B$ , pero no saben si en  $t_2$  lo serán. Una vez descartada la opción de una eliminación de los miembros de  $C_B$  por parte de los miembros de  $C_A$  (supongamos que por obstáculos técnicos), para los miembros de  $C_A$  la opción de la tolerancia es, utilitariamente (pues para esto no es necesario que los miembros de  $C_A$  consideren la tolerancia como una virtud o un valor *qua* valor), más beneficiosa que la opción de oprimir a los miembros de  $C_B$ , pues en  $t_2$  los miembros de  $C_B$  podrían

<sup>32</sup>Para la noción clásica de “división del trabajo cognitivo”, *cfr.* Kitcher 1990.

volverse mayoría y, así sea sólo por venganza, convertirse en la mayoría opresora.

El segundo caso es casi igual al primero. La única diferencia es que los miembros de  $C_A$ , como mayoría, no optan en  $t_1$  por la opresión, sino por la promulgación de leyes<sup>33</sup> que, en  $t_2$ , beneficiarán a aquellos, y sólo a aquellos, que estén del lado más numeroso. Dada la incertidumbre de los miembros de  $C_A$  respecto del lugar que, en términos de la mayoría y la minoría, ocuparán en  $t_2$ , una vez más parece que, utilitariamente, el equilibrio se encuentra en la tolerancia condicional: la tolerancia de  $C_A$  hacia  $C_B$  en  $t_1$  siempre y cuando  $C_B$  (posiblemente en  $t_2$ ) también sea tolerante hacia  $C_A$ .<sup>34</sup>

### *Tolerancia lewisiana y tolerancia en el mundo real*

Lewis 2000b (pp. 180–185) es consciente de que sus razones a favor de la tolerancia (considerando todas sus consecuencias) no son las razones que operan para la práctica *real* de la tolerancia. En efecto, cuando toleramos una creencia o una práctica, no solemos pensar (salvo quizá después de haber leído a Lewis) en *todas* las consecuencias que supone su práctica. Como hábitos de conducta y de pensamiento, las instituciones informales de la tolerancia nos impelen muchas veces a tolerar creencias o prácticas divergentes tan sólo en aras de la diversidad.<sup>35</sup> Pero también solemos tolerar a los débiles e incluso a los intolerantes, a pesar de que sepamos que no tiene ningún sentido hacer un tratado (de tolerancia) con alguien que, sabemos, no lo cumplirá (y que incluso *declara* que no lo cumplirá).

Empero, y considerando esta vez todas las consecuencias que supone la práctica de la *intolerancia*, ¿estamos seguros de que, ante lo expuesto en Lewis 2000b, seremos *nosotros* quienes llevarán las armas más poderosas? Frente a lo expuesto en Lewis 2000a, ¿estamos seguros de que el conocimiento se impondrá sobre la ignorancia? Dada la falibilidad de nuestras creencias y la incertidumbre acerca del lugar que

<sup>33</sup>Para esta posibilidad, supongamos que  $C_A$  es un partido político con mayoría constitucional en ambas cámaras bajo un sistema presidencialista con gobierno unificado.

<sup>34</sup>Aunque aquí no lo discutiré, sin duda es interesante el caso de una mayoría (demográfica, por ejemplo) que se sabe mayoría en  $t_1$  y que tiene evidencia fiable (y que reconoce como tal) de que, en  $t_2$ , dejará de serlo. Para resultados empíricos al respecto, *cf.* Craig y Richeson 2014.

<sup>35</sup>Lewis 2000b, p. 180, llama “tolerancia alegre” [*cheerful toleration*] a este tipo de práctica. Para el valor social de la diversidad, *cf.* Sandel 2008b; para el valor epistémico de la diversidad, *cf.* Goldman 2015.

ocuparemos respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría, parecería que una práctica condicionada de la tolerancia está lejos de ser, al menos utilitariamente, una mala opción.

### Conclusiones sobre la concepción lewisiana de la tolerancia

Desde un punto de vista utilitarista, la pregunta de *para qué sirve la tolerancia* puede obtener (al menos) dos tipos de respuesta: la milliana y la no milliana. Hemos visto una y otra vez que el problema que encuentra Lewis en la respuesta utilitarista milliana es que está constreñida por la regla del neutralismo. ¿Hay, empero, algún problema con la respuesta utilitarista no milliana (*i.e.*, lewisiana) a la pregunta de *para qué sirve la tolerancia*? En su biografía intelectual dedicada a Lewis, Daniel Nolan (Nolan 2005, p. 202) señala el que, a su parecer, es un punto débil en la concepción lewisiana de la tolerancia. Su idea es que, si se hace explícita, la concepción de la tolerancia como una suerte de “mal necesario” (o, en cualquier caso, como la segunda mejor opción para dos bandos enfrentados) podría socavar la propia concepción lewisiana de la tolerancia como una convención (esto es, la *tolerancia condicional*). El *quid* del argumento de Nolan es que las personas tendrían más razones para ser intolerantes que para ser tolerantes si la opción de la tolerancia como un “mal necesario” fuese reconocida pública o explícitamente. En cambio, tendrían más razones para ser tolerantes que para ser intolerantes si simplemente consideraran la tolerancia un valor. En sus palabras (cito *in extenso*):

Un comité podría *decir* que sus razones son otras, pero en secreto decidir en contra de una candidata sólo porque, en opinión del comité, está equivocada. Un gobierno podría *decir* que está tomando medidas enérgicas en contra de ciertos comportamientos (contaminación acústica, disturbios civiles, uso de drogas recreativas) y en realidad estar intentando acabar con una oposición política, social o religiosa. Por supuesto, este tipo de cosas ya suceden de cuando en cuando y de lugar en lugar. Pero podría preocuparnos que sucedieran con más frecuencia si la gente pensara explícitamente que sólo vale la pena ser tolerante como un “acuerdo” convencional para evitar problemas que si se aferraran irreflexivamente a la tolerancia como un ideal valioso sin mucha opinión sobre por qué es valioso. Lewis señala que hay razones para tener cuidado con el tipo de intolerancia furtiva que esto podría producir. La impresión de que este tipo de cosas está sucediendo puede filtrarse de muchas maneras y dañar los hábitos de tolerancia de las otras partes, pero la idea de que *mi* incumplimiento secreto de un acuerdo (por una buena causa, por supuesto) vale la

pena dados sus beneficios inmediatos, aunque ello indirectamente pueda causar algún daño a la convención de la tolerancia, puede parecer muy tentadora. Y si suficientes personas se sienten tentadas, la propia convención de la tolerancia puede colapsar. (Nolan 2005, p. 202; cursivas en el original.)

Encuentro dos problemas en la objeción de Nolan a la concepción lewisiana de la tolerancia. El primero es que Lewis reconoce las limitantes de su concepción, tanto así que sostiene, como ya vimos, que en la práctica real de la tolerancia no son sus razones, sino más bien otras, las que operan a su favor. Y estas otras razones (“no lewisianas”, por así decirlo) muchas veces apelan precisamente al valor de la tolerancia y no a la tolerancia como un mal necesario, como la segunda mejor opción, etcétera.

El segundo problema que encuentro en la objeción de Nolan a la concepción lewisiana de la tolerancia es el siguiente: ¿por qué la opción de la tolerancia como una *segunda* mejor opción habría de ser reconocida pública y explícitamente? En el escenario que plantea Lewis 2000b no hay nada que sugiera ya no digamos la posibilidad de tal publicidad y explicitación, sino siquiera su utilidad: si los miembros de  $C_A$  hicieran pública y explícita su intención de tolerar a los miembros de  $C_B$  como *segunda* mejor opción, ¿no estarían implicando que descartan la mejor opción de todas, esto es, obtener la victoria sobre  $C_B$  sin ningún riesgo de derrota? Si los miembros de  $C_A$  hicieran pública y explícita su intención de tolerar a los miembros de  $C_B$  como *segunda* mejor opción, entonces los miembros de  $C_B$  sabrían que los miembros de  $C_A$  no se consideran capaces de derrotar a los miembros de  $C_B$ , y entonces éstos no tendrían ningún motivo (si su propósito final es eliminar a los miembros de  $C_A$ ) para convenir ningún tratado de tolerancia. Este resultado es perfectamente explicable (y predecible) en la teoría lewisiana.

Así que parecería que una réplica más convincente a la concepción lewisiana de la tolerancia se encuentra en otro lado. Sin recurrir a la idea de que la tolerancia es una virtud o un deber, ¿es posible ofrecer una defensa *utilitarista* de la tolerancia que i) considere todas las consecuencias que supone su práctica y que ii) sea milliana, es decir, que esté constreñida por la regla del neutralismo? Creo que una respuesta afirmativa y suficientemente persuasiva a esta pregunta supondría una réplica más convincente que la de Nolan a la concepción lewisiana de la tolerancia, la cual sostiene que una defensa de la tolerancia constreñida por la regla del neutralismo se queda corta al momento de considerar todas las consecuencias que supone su práctica.

Creo que lo más cercano que hay a una propuesta de este tipo es la idea de que, en cuanto a las disputas serias (vitales) entre dos bandos se refiere, haya un tercer bando *imparcial* (esto es, neutral) que *utilitariamente* abogara de manera convincente por *todas* las ventajas de la práctica de la tolerancia para los bandos en cuestión. Me parece que hay algo similar a esto en la idea (y praxis) de un Estado que, como una suerte de tercero imparcial en la disputa a muerte entre dos bandos enfrentados, consiguiera persuadirlos de que, a largo plazo, el curso de acción más óptimo a seguir consiste en tolerar las ideas y las prácticas del bando contrario.

Algo así parece haber sucedido en Nueva York en 1842 con la ley de las escuelas estatales. En ese entonces tanto grupos protestantes como católicos demandaban apoyo financiero público para sus escuelas, en detrimento de unos y de otros. Dada la mayoría demográfica de los protestantes, parecía que la disputa “no se apaciguaría a menos que se pudiese aplacar a los católicos sin atropellar a los protestantes” (Holmes 2017, p. 74). Pero, prosigue Holmes:

Se propusieron varias soluciones segmentarias que permitían a las mayorías locales determinar el contenido religioso de la educación que recibiría fondos públicos. Pero, a la postre, la legislatura de Nueva York rechazó la segmentación entre los distritos y adoptó la separación entre la Iglesia y el Estado: no se darían fondos públicos a las escuelas en las que se inculcaran prácticas sectarias. [...] Si la religión se puede volver cuestión totalmente privada, entonces las preferencias religiosas ya no constituirán la base para una “solidaridad de subgrupo políticamente sobresaliente”. Las divisiones políticas no duplicarán directamente las separaciones religiosas. La despolitización del conflicto religioso va acompañada de la desacralización del conflicto político. Cuando ambas ocurren, los beneficios de un estilo adverso de toma de decisiones empiezan a superar sus peligros. La aparente facilidad con que se ha sostenido en los Estados Unidos un modelo de gobierno contra la oposición puede deberse no sólo al “consentimiento lockeano” [...], sino también al fuerte contraste entre lo público y lo privado, que impide que los antagonismos religiosos se cristalicen en oposiciones políticas. (Holmes 2017, pp. 74–75)

Además de que aquí parece haber un tercero imparcial que utilitariamente (esto es, sopesando los costos y los beneficios de un estilo adverso de toma de decisiones) abogó por las ventajas de la práctica de la tolerancia, también parece haberlo hecho considerando la supervivencia de los bandos en cuestión y de la propia comunidad política *a largo plazo*: “[e]n una sociedad de diversas sectas, las comunidades religiosas

rivales y exclusivistas representan una amenaza potencial incluso para la ciudadanía política” (Holmes 2017, p. 76).

Hemos visto una y otra vez que el principal problema que encontró Lewis con la regla del neutralismo de Mill es que ésta no consigue dar cuenta de la *utilidad* de la tolerancia una vez que consideramos *todas* las consecuencias que supone su práctica. Pero parece que esta objeción no es aplicable al caso en cuestión, pues tenemos *prima facie* una defensa neutral de la tolerancia que sí consigue explicar la utilidad de la tolerancia una vez que se consideran todas las consecuencias previsibles que supone su práctica. Además, si seguimos a Holmes en que en Estados Unidos dicho acuerdo de tolerancia ha impedido que los antagonismos religiosos se cristalicen en oposiciones políticas, también parecería que las razones del tercero imparcial a favor de la tolerancia han sido suficientemente persuasivas (o, al menos, efectivas).

#### *Dos (nuevos) problemas con la defensa neutral de la tolerancia*

Las razones esbozadas en las líneas anteriores a favor de una defensa neutral de la tolerancia que consiga dar cuenta de la utilidad de ésta una vez consideradas todas las consecuencias previsibles que supone su práctica no son, de ninguna manera, inobjetables. Por el contrario, hay al menos dos buenas razones (íntimamente relacionadas) para cuestionar que la despolitización del conflicto religioso y la desacralización del conflicto político (Holmes 2017, p. 75) sean, siempre, buenas ideas (o, en cualquier caso, buenos principios de acción).

El primer problema, más teórico que práctico, es que la despolitización del conflicto religioso parece ser antidemocrática. ¿Por qué trasladar al ámbito familiar o privado cuestiones que tienen que ver con lo que muchas personas consideran como lo más *valioso* o lo más *bueno* en su vida tomada en su conjunto? El segundo problema, más práctico que teórico, es que la privatización de tales conflictos no sólo no implica su eliminación, sino que, al no tener canales institucionales para su “despresurización”, pueden manifestarse por medios ajenos o contrarios a los de las instituciones políticas formalmente establecidas. Así, respecto de la propuesta de Holmes de que la privatización de ciertos asuntos políticamente espinosos disminuirá las pugnas entre las facciones, Cass Sunstein escribe lo siguiente:

[s]i la resolución por medio de procesos políticos es inviable, el pueblo podrá ejercer mayor presión y, tal vez, se valdrá menos de los remedios políticos generales, perderá la fe en el sistema y recurrirá a medios extralegales.

[...] La distinción ente las cuestiones que producen conflicto y las que no, aunque pertinente, es por ello inadecuada para decidir qué cuestiones deberán eliminarse de la esfera pública. (Sunstein 2017, p. 357)

Además de estos dos problemas que acarrearán la despolitización del conflicto religioso y la desacralización del conflicto político, podríamos poner en (seria) duda que las razones que tuvo la legislatura de Nueva York para abogar por la tolerancia entre protestantes y católicos hayan sido razones millianas, es decir, razones que buscaran estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones y, en última instancia, el desenvolvimiento humano en toda su diversidad. En general, detrás de los tratados de tolerancia no hay tales ambiciones.

Al sopesar las razones de Lewis a favor de la tolerancia sin restricciones que hemos considerado a lo largo de este artículo me inclino a creer, no sin algunas reservas expuestas aquí, que, dadas la falibilidad de nuestras creencias y la incertidumbre acerca del lugar que ocuparemos respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría, son buenas razones (convincientes, persuasivas, etc.) a favor de la tolerancia sin restricciones. Ciertamente el equilibrio de la tolerancia es delicado, pero ese equilibrio, al menos en términos de la teoría de juegos, parece descansar en el principio lewisiano de la tolerancia condicional. Sin embargo, Nolan puede estar tranquilo, pues las razones para la práctica de la tolerancia en el mundo real no son las razones lewisianas.

Señalé en la Introducción que los trabajos de Lewis que discuto aquí ofrecen indicios acerca de su método filosófico, es decir, de su manera de abordar los problemas filosóficos.<sup>36</sup> En efecto, creo que abordar un fenómeno de manera patentemente lewisiana —ya sea la tolerancia o el lenguaje<sup>37</sup> o la convención<sup>38</sup>— consiste en partir de identificar i) un conjunto de principios o valores relacionados con dicho fenómeno y ii) una práctica social respecto del mismo, y que pretende reconciliar ambas perspectivas.<sup>39</sup>

<sup>36</sup>No obstante que, para el caso del papel de la neutralidad en los asuntos políticos, ni el enfoque metodológico de Lewis ni sus conclusiones al respecto sean particularmente humeanas, como sí parecen serlo para otros problemas filosóficos. Para la importancia que, de acuerdo con Hume, tiene la neutralidad en las discusiones filosófico-políticas, *cfr.* Hume 2011 [1753–1754] y Méndez Pinto 2021.

<sup>37</sup>Lewis 1975.

<sup>38</sup>Lewis 1969.

<sup>39</sup>Agradezco a dos dictaminadores/as anónimos/as por sus comentarios a una versión previa de este artículo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aune, Bruce, 2017, “Fallibilism”, en Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3ª ed., Cambridge University Press, Nueva York, p. 352.
- Brink, David, 2022, “Mill’s Moral and Political Philosophy”, en Edward Zalta y Uri Nodelman (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/>>
- Brock, Dan, 2017, “Utilitarianism”, en Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3ª ed., Cambridge University Press, Nueva York, pp. 1095–1096.
- Craig, Maureen y Jennifer Richeson, 2014, “On the Precipice of a ‘Majority-Minority’ America: Perceived Status Threat from the Racial Demographic Shift Affects White Americans’ Political Ideology”, *Psychological Science*, vol. 25, no. 6, pp. 1189–1197. <<https://doi.org/10.1177/0956797614527113>>
- Cudd, Ann y Seena Eftekhari, 2021, “Contractarianism”, en Edward Zalta y Uri Nodelman (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>>
- Elster, Jon, 1999, “Introduction”, en Jon Elster (comp.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–18.
- Forst, Rainer, 2004, “The Limits of Toleration”, *Constellations*, vol. 11, no. 3, pp. 312–325. <<https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2004.00379.x>>
- Frankfurt, Harry G., 1971, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 1, pp. 5–20. <<https://doi.org/10.2307/2024717>>
- Goldman, Alvin I., 2015, “Collective and Institutional Epistemology”, en Alvin I. Goldman y Matthew McGrath, *Epistemology. A Contemporary Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 224–247.
- Goodin, Robert E., 1995, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Haerpfer, Christian, Ronald Inglehart et al., 2022, *World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile Version 5.0*, JD Systems Institute & WVSA Secretariat, Madrid/Viena.
- Holmes, Stephen, 2017, “Las reglas mordaza o la política de omisión”, en Jon Elster y Rune Slagstad (comps.), *Constitucionalismo y democracia*, trad. M. Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 49–88.
- Hume, David, 2011 [1753–1754], “Del contrato original”, en David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, trad. C.M. Ramírez, Trotta, Madrid, pp. 405–422.
- Keller, Simon, 2015, “David Lewis’s Social and Political Philosophy”, en Barry Loewer y Jonathan Schaffer (comps.), *A Companion to David Lewis*, Wiley, Nueva Jersey, pp. 549–561.
- Kitcher, Philip, 1990, “The Division of Cognitive Labor”, *The Journal of Philosophy*, vol. 87, no. 1, pp. 5–22. <<https://doi.org/10.2307/2026796>>

- Lewis, David, 2000a, “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?”, en David Lewis, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 187–200.
- Lewis, David, 2000b, “Mill and Milquetoast”, en David Lewis, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 159–186.
- Lewis, David, 1996, “Desire as Belief II”, *Mind*, vol. 105, no. 418, pp. 303–313. <<https://doi.org/10.1093/mind/105.418.303>>
- Lewis, David, 1989a, “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?”, *Ormond Papers*, Universidad de Melbourne, Melbourne.
- Lewis, David, 1989b, “Dispositional Theories of Value”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. 63, pp. 113–137.
- Lewis, David, 1989c, “Mill and Milquetoast”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 67, no. 2, pp. 152–171. <<https://doi.org/10.1080/00048408912343741>>
- Lewis, David, 1988, “Desire as Belief”, *Mind*, vol. 97, no. 387, pp. 323–332. <<https://doi.org/10.1093/mind/XCVII.387.323>>
- Lewis, David, 1984, “Devil’s Bargains and the Real World”, en Douglas MacLean (comp.), *The Security Gamble. Deterrence Dilemmas in the Nuclear Age*, Rowman & Allanheld Totowa, pp. 201–218.
- Lewis, David, 1978, “Reply to McMichael”, *Analysis*, vol. 38, no. 2, pp. 85–86. <<https://doi.org/10.2307/3327500>>
- Lewis, David, 1975, “Languages and Language”, en Keith Gunderson (comp.), *Language, Mind, and Knowledge*, Minnesota Center for Philosophy of Science, Mineápolis, pp. 3–35.
- Lewis, David, 1969, *Convention. A Philosophical Study*, Wiley-Blackwell, Cambridge.
- Marcuse, Herbert, 1965, “Repressive Tolerance”, en Robert P. Wolff, Barrington Moore y Herbert Marcuse (comps.), *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston, pp. 95–137.
- Méndez Pinto, Emilio, 2021, “Hume sobre el contractualismo”, *Isonomía*, no. 55, pp. 84–117. <<https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i55.426>>
- Mill, John Stuart, 2007 [1861], *Del gobierno representativo*, trad. M.C.C. de Iturbe, Tecnos, Madrid.
- Mill, John S., 1974 [1859], *On Liberty*, Penguin, Londres.
- Mosterín, Jesús y Roberto Torretti, 2010, “Falibilismo”, en Jesús Mosterín y Roberto Torretti, *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, p. 241.
- Nolan, Daniel, 2005, *David Lewis*, McGill-Queen’s University Press/Acumen Publishing Limited, King’s Lynn.
- Nozick, Robert, 1983, *Philosophical Explanations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Popper, Karl, 2010, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. E. Loedel, Paidós, Barcelona.
- Rawls, John, 1999 [1971], *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

- Sandel, Michael, 2008a, “Argumentación moral y tolerancia liberal: el aborto y la homosexualidad”, en Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad. A. Santos, Marbot, Barcelona, pp. 171–198.
- Sandel, Michael, 2008b, “Argumentos a favor de la discriminación positiva”, en Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad. A. Santos, Marbot, Barcelona, pp. 145–148.
- Sandel, Michael, 2008c, “La moral y el ideal liberal”, en Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad. A. Santos, Marbot, Barcelona, pp. 203–212.
- Shklar, Judith, 1964, *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sunstein, Cass R., 2017, “Constituciones y democracias: epílogo”, en Jon Elster y Rune Slagstad (comps.), *Constitucionalismo y democracia*, trad. M. Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, pp. 344–371.
- Svensson, Manfred, 2013, “¿Una disposición pasajera? Hacia una concepción robusta de mera tolerancia”, en Manfred Svensson, Andrea López e Ismael Gavilán, *Una disposición pasajera*, Ediciones UDP, Santiago, pp. 15–81.
- Tuchman, Barbara, 2018, *La marcha de la locura. La sinrazón desde Troya hasta Vietnam*, trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Von Humboldt, Wilhelm, 1854, *The Spheres and Duties of Government*, John Chapman, Londres.
- Walzer, Michael, 1997, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven.
- Weatherston, Brian, 2021, “David Lewis”, en Edward Zalta y Uri Nodelman (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/david-lewis/>>
- Williams, Bernard, 2006, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, trad. A.E. Álvarez y R. Orsi, Tusquets, Guipúzcoa.
- Žižek, Slavoj, 2010, *En defensa de la intolerancia*, trad. J. Eraso y A. Antón, Diario Público, Madrid.

Recibido el 1 de marzo de 2024; revisado el 3 de abril de 2024; aceptado el 9 de abril de 2024.



## Reseñas bibliográficas

Fanny del Río, *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*, Editorial NUN, México, 2022, 92 pp.

Cuando Miranda Fricker escribió su famoso libro *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing* no imaginó —o quizá sí— que su libro sería uno de los más citados en el mundo porque había acuñado el concepto extraordinario de justicia epistémica. Con este término, Fanny del Río ha logrado hacer visible, en su libro *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*, la clase de injusticias que surgen de ignorar los trabajos filosóficos de muchas mujeres (invisibilizadas de muchas maneras), así como la forma en que durante siglos la gran ausencia de sus nombres y de su legado han sido parte de los procesos educativos que tan sólo desde hace poco tiempo hemos empezado a cuestionar. Y éste es el mayor mérito del incansable trabajo de las feministas. En este caso, no sólo es la acuñación crítica de formas de injusticia que antes no habíamos tenido la claridad para visualizar, comprender o percibir, lo cual es —creo yo— uno de los valores más importantes de la crítica. Esta fuerza cognitiva se llama *disclosure o develamiento*, un término que reivindica los usos que Heidegger le dio en su sentido estético y como “aparición”; sólo que yo he querido darle un giro postheideggeriano con la metáfora del telón que se abre y en el que hace su aparición la “escena”.

El libro de del Río enlaza sus argumentos críticos y develadores a partir de tres modelos de injusticia epistémica: los de Miranda Fricker, Michelle Moody-Adams y Chesire Calhoun, que la autora contrasta y critica con gran lucidez. Su poder iluminador reside en su capacidad para mostrarnos el tipo de problemáticas que se hallan en las estrategias y las costumbres, en la cultura y las tradiciones del mundo patriarcal. Del Río nos advierte que su trabajo no es sólo un proyecto que incluye a estos modelos, sino que también recorre con muestras empíricas todo lo que se ha publicado como partes de la historia de la filosofía en México desde 1943 hasta 2018. Nos revela así que de las “diecisiete obras no se incluye en su índice ni una sola filósofa, mientras que [en] las seis restantes la ratio hombre/mujer refleja una importante desigualdad numérica: 37/2, 62/9, 59/8, 20/2, 31/9, 16/1” (p. 7). Ante estos datos, lo que antes nos parecía “normal” ahora empieza a revelarse como una exclusión sistemática que requiere de un trabajo como el que nos ofrece nuestra autora. Este déficit de representación no puede pensarse sólo como producto de los prejuicios en ciertos contextos; nos remite más bien a cómo en la institucionalización de la filosofía —como disciplina del saber crítico— simplemente no se reconoce el trabajo de las mujeres. Por eso, el camino que Fanny del Río elige es el de “seguir las huellas de las injusticias epistémicas” para dar cuenta de la increíble desproporción entre las obras que incluyen a filósofos hombres y el ridículo número en donde aparece mencionado, casi como un milagro, el nombre de

alguna mujer. El libro no es una simple denuncia; es más bien un trabajo de gran seriedad filosófica que, como mencioné, analiza tres modelos epistémicos e inquiriere si proponen vías para comprender mejor por qué las estrategias de invisibilidad hacia las mujeres son realmente injusticias.

El empleo de estos tres modelos le permite a del Río ensanchar el horizonte reflexivo para cuestionar si, como dice Miranda Fricker, la injusticia epistémica puede eximir de culpa a los agentes. En el segundo modelo, el de Chesire Calhoun, se argumenta que no es posible adjudicar responsabilidad a los agentes porque las formas de opresión tienen lugar en contextos específicos y éstos los hace ciegos a sus propios prejuicios. Por su parte, Moody-Adams es la autora más radical, ya que piensa que los agentes son responsables morales de sus acciones y, por lo tanto, no existen excusas morales para disculpar su ignorancia. Moody-Adams es además una autora negra, mujer y filósofa, que conoce con profundidad lo que significan las formas de opresión que pueden coexistir.

Como la autora explica bien, el primer modelo —el de Fricker— rechazaría la existencia de responsabilidades cuando tanto los contextos como las instituciones son las que construyen las concepciones del mundo de los agentes. Para ello apela al ejemplo que Fricker ofrece de la película de Anthony Minghella, *El talentoso Sr. Ripley*: Ripley ha asesinado a su amigo Dickie, cuya novia, Marge, tiene cada vez más la sospecha de que Ripley es el culpable y el padre de Dickie, Herbert Greenleaf, no le cree porque piensa que la “intuición de Marge” es insuficiente, pues además no posee prueba alguna. Según la conceptualización del trabajo de Fricker, lo determinante es que el padre de Dickie no se puede elevar hacia los niveles críticos necesarios para poder combatir sus propios prejuicios y, por eso, la injusticia testimonial no lo hace culpable. Lo cierto es que para quien haya visto la película lo que importa de este argumento es que el padre de Dickie se pierde de la posibilidad de poseer un conocimiento que le permitiría saber quién asesinó a su hijo y, por ello, es culpable de algo más profundo. De alguna manera, le resta “humanidad” a Marge cuando le niega la posibilidad de que pueda tener muchas más posibilidades de saber por qué Ripley podría ser el asesino de su novio. En realidad, Fricker termina por exculpar a Greenleaf y a todo aquel que se conforma con seguir las formas rutinarias y tradicionales de conducta, lo cual impide que haya posibilidades de transformaciones que pudieran suponer algo así como un progreso moral. Pero del Río tiene razón: siempre puede haber alguien cuyo comportamiento sea excepcional y provoque transformaciones, por lo que es posible detectar dos cosas que son importantes: los recursos morales que poseemos son esenciales y también, como he dicho antes, pueden permitirnos ser firmes en la forma en la que somos capaces de convertirnos en agentes de cambios.

El segundo modelo, el de Chesire Calhoun, aborda la responsabilidad moral como una forma de opresión social. Distingue entre los casos ordinarios de comportamiento incorrecto y los casos de opresión. Para Calhoun, las diferencias entre ambos se articulan en términos de tres posibilidades: como anomalía contra normalidad, como comportamiento opresivo y el que puede ser visto desde la perspectiva de la anomalía moral. Para del Río, y con razón,

ésta es una forma de problematizar las injusticias tan inaceptable como la primera, pues si en la ignorancia no hay culpa, entonces hasta podemos terminar por legitimar lo que ciertamente debe ser inaceptable.

El tercer modelo, el de Moody-Adams, también vincula el contexto con la agencia, pero esta autora responsabiliza a las instituciones culturales, por lo cual siempre es posible concebir al agente también como responsable de sus acciones. Y quizá lo más interesante de este modelo es lo que Moody-Adams ha llamado la “falla empírica”, que se refiere a cuando un agente no hace lo debido en las ocasiones en las que lo que tiene enfrente es evidentemente una injusticia. Señala del Río: “cuando las personas eligen no saber, las consecuencias pueden extenderse a cualquiera”, y por eso ciertas formas culturales reflejan y normalizan la ignorancia, como ilustra muy bien el caso de los policías Thomas Lane y Alexander Kueng, quienes acompañaban a Derek Chauvin mientras éste mantenía su rodilla en el cuello de George Floyd, quien se quejaba desesperadamente de que “no podía respirar”. Aquellos dos policías no hicieron nada por disuadir a Chauvin de quitarle la rodilla del cuello; por el contrario, simplemente se dedicaron a ser testigos de esa forma inaceptable de violencia tan típica de los agentes policiales que poseen una cultura racista. Por eso también fueron condenados.

El trabajo de del Río adquiere su fuerza conceptual —develatoria y crítica— cuando analiza cómo entender la “injusticia epistémica” en relación con su análisis de las ausencias y omisiones de mujeres filósofas en los libros sobre la filosofía en México. Y aquí es donde el concepto de injusticia epistémica adquiere su fuerza develadora. Comenzando con Samuel Ramos, quien ignoró la tesis de Paula Gómez Alonzo titulada *La cultura femenina*, hasta los proyectos que le siguieron, con eminentes filósofos como Miguel León Portilla, Edmundo O’Gorman, José María Gallegos, Luis Villoro, Leopoldo Zea, Fernando Salmerón, Abelardo Villegas y luego Ramón Xirau, quienes incluyeron a una sola mujer: Sor Juana —después Xirau añadiría a María Zambrano—. La aparición de otros libros no cambió la situación de invisibilidad de las mujeres. La filosofía no era —pero tampoco se abría— para las mujeres. Tal era la mentalidad imperante o bien, según cita nuestra autora a Guillermo Hurtado, “el clima de ideas” hizo inaceptable que una tradición eminentemente masculina pudiera autorizar a las mujeres con su entrada (p. 49).

Una vez que del Río avanza en su trabajo, los términos que emplea nos permiten comprender que el tema conlleva “violencia”, la cual también puede estar asociada con la invisibilidad, como cuando del Río nos remite al trágico caso de Rosa Krauze: “Aplicando la fórmula al ejemplo de Rosa Krauze, cuyo análisis sobre Caso fue citado profusamente [...] sin que se le integrara como la ensayista de altura que era, se puede ver que no se le tomó como una autoridad por derecho propio, sino como una mera fuente de información” (p. 57). Y después fue víctima de otras formas de silenciamiento porque no la mencionan otros. Ni siquiera en el trabajo de Carmen Rovira se hace mención alguna de filósofas, lo que supone el paralelo con la convicción del homosexual de que su homosexualidad es una enfermedad.

Más tarde, en la obra de Antonio Ibargüengoitia se mencionan a 62 filósofos y a 9 filósofas. Para 2002, José Manuel Villalpando Nava menciona a 59 filósofos y a 8 filósofas. En 2005, Gabriel Vargas incluye en su *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo xx) y otros ensayos* a 7 filósofos y a ninguna filósofa. En 2008, Mauricio Beuchot incluye a 12 filósofos y a ninguna filósofa. Y, por si fuera poco, el propio Enrique Dussel, tan preocupado por reivindicar lo propio, menciona en su obra a 20 filósofos y sólo a 2 filósofas. Para el 2010, Mario Magallón Anaya menciona a 6 filósofos y a ninguna filósofa. Y en 2013, mi colega y amigo Carlos Pereda menciona a 31 filósofos y a 9 filósofas. Por su parte, en el 2016 Margarita Valdés menciona a 20 autores y sólo a 3 autoras. Y, por último, ya en el año 2018, Gustavo Leyva incluye a 1131 autores y sólo a 85 autoras.

¿Qué podemos concluir tras el recorrido crítico e iluminador que ofrece el trabajo de Fanny del Río? La única manera de responder es siguiendo algunas de las pistas que ella misma nos ofrece: necesitamos recuperar el papel de la crítica ética para rescatar de la invisibilidad a las muchas mujeres que son parte de la gran tradición filosófica en México. Sin embargo, para eso debemos generar conciencia sobre el problema, como lo hace la obra que me ocupa en estas líneas y que espero que pueda leerla mucha gente. Y también pensar que podemos ser agentes del cambio, desde las aulas, mediante la enseñanza de las obras de autoras que prácticamente nadie conoce, con la modificación de los programas de estudio, con cursos monográficos y sustituyendo a varios autores hombres muy reconocidos con autoras menos conocidas. Podemos ser agentes de cambio si examinamos los conceptos que ellas han propuesto y, tal vez, acuñado, discutiendo sus libros y otorgándoles la visibilidad que merecen y el lugar que se les ha arrebatado durante tanto tiempo. Gracias al análisis exhaustivo que nos obsequia del Río, tanto de los modelos epistémicos como de sus limitaciones, entendemos que el trabajo de género puede ser de tan alta calidad que su crítica será, seguramente, un parteaguas para la enseñanza de la filosofía en México en este presente que nos urge transformar.

MARÍA PÍA LARA  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa  
mp154here@yahoo.com  
orcid 0000-0001-8467-3074