

DIÁNOIA

Volumen 64 Número 83 Noviembre 2019–abril 2020

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83>

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Claudia Mársico, *Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la República de Platón* [*Anti-Cyrenaic Arguments in Plato's Republic Cultural Program*] 3–26
- Ángel Xolocotzi Yáñez, *Heidegger y el olvido de la retórica* [*Heidegger and the Oblivion of Rhetoric*] 27–47
- Adriana Gonzalo y Paula García Cherep, *Horkheimer, lector del positivismo. Un análisis crítico de la interpretación horkheimeriana del positivismo en sus textos tempranos* [*Horkheimer's Reading of Positivism. A Critical Analysis of Horkheimer's Interpretation of Positivism in His Early Writings*] ... 49–77
- Jaime Ortega Reyna, *La “filosofía de la praxis” en la mira: Enrique González Rojo como crítico de Adolfo Sánchez Vázquez* [*The “Philosophy of the Praxis” in Focus: Enrique González Rojo as a Critic of Adolfo Sánchez*] 79–102
- Ana Laura Fonseca Patrón, *Cognición situada y racionalidad. Hacia una ecología interactiva del razonamiento* [*Situated Cognition and Rationality. Towards an Interactive Ecology of Reasoning*] 103–131

DISCUSIONES

- Camilo Silva, *¿Abandona Leibniz la concepción del espacio como lugar universal de las cosas después de 1671? Observaciones críticas al artículo de Federico Raffo Quintana* [*Does Leibniz Abandon the Conception of Space as the Universal Place of Things after 1671? Critical Remarks to Federico Raffo Quintana's Paper*] 133–151

Constanza Filloy, <i>La introducción del vacío en la filosofía de Alain Badiou: sobre la transformación de la cuestión de lo uno y lo múltiple</i> [<i>The Introduction of Void in the Philosophy of Alain Badiou: On the Transformation of the Problem of the One and the Multiple</i>]	153–164
--	---------

NOTAS CRÍTICAS

Mario Teodoro Ramírez, <i>Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux</i> [<i>Ontology and Politics of Hope. From Ernst Bloch to Quentin Meillassoux</i>]	165–180
Guillermo Hurtado, <i>Naturaleza muerta</i> [<i>Naturaleza Muerta (Still-Life)</i>]	181–207
Natalia Strok, <i>Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth</i> [<i>A Monster with four Heads that Devour Each Other: Materialism and Plastic Nature in Ralph Cudworth</i>]	209–227

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Tomás Balmaceda y Karina Pedace (compiladores), <i>Temas de filosofía de la mente. Atribución psicológica</i> [Juan Manuel González De Piñera]	229–232
Martin Heidegger y Karl Löwith, <i>Briefwechsel. 1919–1973</i> [José M. García Gómez del Valle]	233–240

Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la *República* de Platón

[Anti-Cyrenaic Arguments in Plato's *Republic* Cultural Program]

CLAUDIA MÁRSICO

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

claudiamarsico@gmail.com

Resumen: Platón proyecta en la *República* un programa cultural que supone la redefinición del papel de la poesía tradicional en razón de su asociación con los regímenes democrático y tiránico. Esto, según pretendo mostrar, puede vincularse de manera legítima con la polémica anticirenaica de Platón contra Aristipo. Para ello, por un lado, exploraré los rasgos del biotipo tiránico y su régimen concomitante en la *República* VIII–IX y, por otro, analizaré sus vínculos con los planteamientos anticirenaicos en el *Gorgias*. Este examen permitirá ofrecer claves de análisis para dos pasajes muy discutidos de la *República* IX: el símil del ascensor y el número del tirano, que cobran una nueva luz a partir de la consideración de esta polémica intrasocrática.

Palabras clave: psicología, política, Aristipo, poesía, tiranía

Abstract: Plato put forward in *Republic* a cultural program which implies the redefinition of the role of traditional poetry due to its association with the democratic and tyrannical regimes. I intend to show that this point is connected with the anti-cyrenaic arguments that Plato raises against Aristippus. On the one hand, I will study the features of the tyrannical biotype and its correspondent regime in *Republic* VIII–IX, and, on the other, I will analyze its links with the anti-cyrenaic arguments in *Gorgias*. This exam will allow us to offer some clues to better understand two widely debated passages in *Republic* IX: the analogy of the lift and the tyrant's number. Both acquire a new perspective when this intra-socratic polemic is taken into account.

Key words: psychology, politics, Aristippus, poetry, tyranny

Las exploraciones platónicas hacen referencia a la poesía de modos muy variados, lo cual no sorprende en un contexto en el que la filosofía, en proceso de instaurarse como discurso autónomo, necesitaba diferenciarse de los formatos preexistentes.¹ En el marco de una propuesta cultural integral que pretende que la nueva disciplina figure en un primer plano y oficie de rectora en los terrenos epistémico y político, la crítica de la poesía se vuelve prioritaria.² Por otra parte, en los mecanismos para justificar su propuesta Platón apela a su asociación

¹ Sobre este proceso, véase Nightingale 1995.

² Véanse Gaiser 1984, Cerri 1991, Rowe 2007, Halliwell 2011 y Allen 2010.

con líneas rivales que resultan así impugnadas en este mismo proceso. La combinación de ambos elementos, que no siempre se tiene en cuenta, ilumina escorzos relevantes del clima teórico de la época clásica y ofrece una asociación entre poesía tradicional y tiranía que legitima la impugnación de la autoridad simbólica de los poetas y permite objetar otras corrientes socráticas que, a juicio de Platón, no tienen elementos para contrarrestar los efectos negativos de esta práctica.³

En este trabajo me interesa concentrarme en el programa de política cultural de la *República* de Platón y su cuestionamiento de la tradición prestando atención a su polémica con la filosofía cirenaica. Para ello, primero, exploraré los rasgos del tipo tiránico y su régimen concomitante en la *República* VIII–IX, como base para analizar sus vínculos con los planteamientos anticirenaicos en el *Gorgias*. Esto permitirá ofrecer claves de análisis para dos pasajes muy discutidos de la *República* IX a la luz de esta polémica intrasocrática: el símil del ascensor y el número del tirano.

1. *El biotipo tiránico y la poesía tradicional*

Después de los análisis de los libros II y III y las alusiones mediante varios símiles —en especial el de la bestia (VI 493a6–d9) y el conjunto del sol, la línea y la caverna (VI 507a1–VII 521a8)—,⁴ la poesía reaparece en la *República* hacia el final de un largo planteamiento que se extiende entre VIII 543a1 y IX 592b6 e ilustra el paralelismo estructural entre lo anímico y lo político esbozado en II 368d1 y ss.⁵ Según esta idea, la psiquis tiene las mismas partes que la comunidad y el tipo de gobierno que adopte dependerá de qué parte predomine en los hombres que la componen. Se trata de un planteamiento biotípico, es decir, que identifica prototipos característicos de los individuos de una especie. En el caso platónico, el criterio biotípico se desprende de la clase

³ Utilizo aquí la expresión “poesía tradicional” en un sentido amplio que abarca las sagas homéricas, el material hesiódico y la lírica, junto con las producciones del teatro más recientes, que forman la base cultural a la que apela Platón para caracterizar el tipo de ideario que la filosofía debería enfrentar para efectuar mejoras epistémicas y prácticas generales. No importa aquí, desde la perspectiva platónica, si hay poetas que hayan sostenido ideas políticas diferentes, sino que se pretende llamar la atención sobre una estructura que tiende a apoyar las estrategias de regímenes particulares.

⁴ Sobre la poesía en estos pasajes, véanse Hunter 2012, pp. 86 y ss., y Mársico 2019.

⁵ Véanse Ferrari 2005, pp. 59 y ss., y Divenosa y Mársico 2005, “Introducción”, secc. 5.1.

de τέλος que eligen los individuos para su conducta, de modo que la acumulación de opciones determina el destino comunitario.⁶

A la aristocracia corresponde una mayoría que se rige por la razón; a la timocracia una mayoría cuya parte más poderosa es la impulsiva (VIII 545c8–550c2) y, si priman quienes obedecen a su parte apetitiva, la sociedad se encaminará hacia una oligarquía en la que el valor máximo es el dinero (VIII 550c4–555b2), una democracia en la que las escalas axiológicas se han perdido (VIII 555b3–561e7) o la pesadilla de una tiranía en la que los hombres dan rienda suelta a sus perversiones inconscientes en estado de vigilia (VIII 562a1–577b5).⁷ En última instancia, esta ordenación biotípica de acuerdo con la parte del alma que rige la conducta vuelve a la política un problema de psicología de masas.

Este esquema supone un detalle obliterado por las críticas tradicionales a Platón que subrayan su filiación elitista y, por lo tanto, antidemocrática. En rigor, la adopción del principio de paralelismo estructural entre el individuo y la sociedad lo aleja de confiar en vanguardias y compromete el sistema con una construcción colectiva que asegure un apoyo mayoritario al gobierno de los filósofos.⁸ La aristocracia platónica se apoya en un consenso alimentado por el programa cultural que pone en primer plano criterios epistémicos, éticos y políticos de prioridad de la virtud. Por ello, la tiranía es su opuesto, en la medida en que apunta a la concentración del poder y se despreocupa por la armonía entre todos los sectores de la ciudad (Boesche 2010, pp. 28–31).

Sin embargo, el caso de la tiranía resulta importante para el esquema general por otra razón que no es de oposición sino de similitud con el paradigma aristocrático. Igual que aquél, presenta el caso donde el biotipo predominante no elige distribuir el poder, sino cederlo voluntaria o involuntariamente a uno o varios líderes. El mecanismo es contrario al que se produce en la democracia donde, si bien sobre la falta de reconocimiento de derechos de la mayoría de mujeres, niños y metecos, se tiende al acceso igualitario entre los ciudadanos. Lo mismo sucede en

⁶ Utilizo aquí la noción de “biotipo” en un sentido amplio para referirme a tipos de temperamento típicos. Si bien la noción tiene usos específicos en biología y se extendió al ámbito de las humanidades a partir de E. Kretschman y su *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten* (Berlín, 1921), no implica que sea preciso adoptar su entorno teórico más que para referirnos a grupos específicos dentro de lo humano, a la manera en que lo plantea Platón en la obra que nos ocupa.

⁷ Sobre esta clasificación, véanse Walsh 1962, pp. 3–16; Rosenstock 1994, pp. 363–390, y Ferrari 2005, pp. 65 y ss.

⁸ Sobre las discusiones respecto del elitismo y el autoritarismo platónicos, véanse Klosko 1996 e Illarraga 2014.

la timocracia, caso en el cual el criterio de competencia generalizada establece un horizonte general de reglas de otorgamiento del poder. En cambio, en la aristocracia y la tiranía hay una cesión completa que puede resultar en el modelo más benigno o el más dañino.

Así, la pregunta que cabe es qué diferencia al rey filósofo del tirano, en especial cuando en la *República* VIII 566d8–e3 Platón deja claro que el régimen tiránico suele comenzar con obras bienhechoras de mejoramiento comunitario. En los casos de conversión filosófica, cuando el sistema de *Calípolis* no está todavía establecido, el sujeto que llega al poder podría propiciar tanto una monarquía o aristocracia como una tiranía. Si tenemos como parámetro el ascenso al poder de Dion en Siracusa apoyado por el entorno de Platón incluso con el envío de tropas, las convulsiones parecen inevitables e impiden pensar en una situación en la que sea fácil captar los rasgos que efectivamente acompañan al gobernante en ascenso.⁹ Dado que el tirano también se presentaría como el mejor gobernante posible, ¿cómo hacer para saber de cuál tipo de autoridad se trata?

La noción de tiranía que utiliza Platón es tributaria de una construcción deliberada que se remonta al siglo v, cuando la aristocracia alimentó la asociación entre bestialidad y gobiernos unipersonales de origen popular. Eso explica que Platón la considere una degradación de la democracia.¹⁰ Con este horizonte, la categoría de tiranía pretende describir un gobernante que ha abandonado toda institucionalidad y ejerce el poder con despotismo, lo opuesto del rey filósofo. Por regla general, como he dicho, comienza su gobierno con propuestas de mejoramiento comunitario (566d8–e3), pero progresivamente, para evitar la pérdida del poder, tiende a incrementar los actos de violencia (567b2–10).

Hasta aquí la diferencia entre el filósofo y el tirano no está clara. Platón no objeta el uso de la fuerza estatal, que sin duda está presente en la aristocracia filosófica para ordenar la ciudad e incluso puede volverse una presión para los filósofos si alguno no quisiera cumplir con sus obligaciones de gestión (VII 520c1–8). Sin embargo, la tiranía va más allá del orden y culmina de manera inevitable en actos sanguinarios y purgas (VIII 567c1–7), de modo que, al guiarse sólo por el

⁹ Platón, *Carta VII*, 350; *Carta III*, 315e; *Carta IV*, 320α; Plutarco, *Dion*, 22; Cicerón, *Tusc.*, I 25.53.

¹⁰ Véanse Heródoto, V 44.1, VI 23.1, VII 161, y el contraste con Sófocles, *Edipo Rey*, 873, y los estudios Ehrenberg 1969, p. 162; McGlew 1993; Cawkwell 1995, pp. 73–86; Parker 1998, pp. 145–172; Raaflaub 2004, p. 255; Niquist 2013, pp. 31 y ss., e Illarraga, Mársico y Marzocca 2017.

comportamiento, es probable que el cuerpo social advierta demasiado tarde el tipo de gobernante que llegó al poder.

No obstante, en el contexto platónico hay un indicio claro que no implica conocer la mente del gobernante y sus propósitos personales para decidir sobre este asunto. La diferencia puede reconocerse en el programa cultural que defiende cada régimen. La aristocracia apela a recursos formativos generales para hacer perdurable el gobierno de base filosófica, mientras que la tiranía es el régimen que adopta con mayor vigor el imaginario tradicional hasta el punto de tomarlo como modelo y exacerbarlo. En efecto, para definir el biotipo de la ciudad tiranizada Platón recurre a la poesía y establece en forma explícita este vínculo en VIII 568a4–d9.

En este punto se trata de caracterizar la tiranía y su asociación con los poetas tradicionales aparece en primer plano. Entre muchas opciones posibles, el personaje de Sócrates elige a Eurípides y cita con sorna el verso “los tiranos son sabios por la compañía de los sabios”,¹¹ que tiene el propósito de asociar ambos perfiles y pretende legitimar a quienes frecuentan las cortes. Para la época de redacción de la *República*, Platón había estado en esta situación durante el mecenazgo de Dionisio I en Siracusa y probablemente concibió a partir de los resultados nefastos del encuentro una idea sobre la diferencia entre buscar el apoyo de los gobernantes desde la poesía y hacerlo desde la filosofía.¹² El modelo de *παρρησία* que Platón asocia con esta última la convierte en un tipo discursivo poco apto para oídos acostumbrados a la lisonja.¹³

Desde esta perspectiva, el fracaso de Sócrates ante Alcibíades no sería un caso aislado, sino lo que tiende a suceder en los encuentros entre filósofos y políticos, estos últimos más cómodos siempre en compañía de los agentes culturales tradicionales. La memoria de los consejos de los sabios a los gobernantes queda aquí totalmente en entredicho y bajo la sospecha de oscura connivencia en pos de una política cultural que propicie la tiranía (Gray 2007, pp. 31–32). En efecto, se recuerda que Eurípides alaba la tiranía diciendo que “igual a los dioses”¹⁴ y esto hacen también otros poetas, razón por la cual no hay que admitir-

¹¹ Atribuido también a Sófocles (*fr.* 13 Nauck) probablemente como referencia a la institución del patronato. Sobre este fenómeno en la Grecia clásica, véase Fraser 1972, pp. 305 y ss.

¹² Véanse Taylor 1926, pp. 7–21 y 371–374; Levy 1956; Riginos 1976, pp. 70–85, y Monoson 2000, pp. 113–153.

¹³ Véanse el testimonio de la *Carta II* y Monoson 2000, pp. 165–179.

¹⁴ El pasaje habitualmente citado como referencia es Eurípides, *Troyanas*, 1169.

los en la organización política “por ser encomiastas de la tiranía” (ἄτε τυραννίδος ὑμνητάς) (568a3–b8).¹⁵

La poesía tradicional resulta así un medio de propaganda. Se describe su práctica diciendo que los poetas reúnen a multitudes y las persuaden y “arrastran a las ciudades hacia la tiranía y la democracia” (τυραννίδας τε καὶ δημοκρατίας ἔλκουσι τὰς πολιτείας) (568c4–5). Esto es así porque el programa cultural que apoyan se basa en la poesía tradicional, mientras que las organizaciones políticas superiores son refractarias a esa práctica y los poetas se alejan de ellas “como si la falta de aliento les impidiera avanzar” (ὥσπερ ὑπὸ ἄσθματος ἀδυνατοῦσα πορεύεσθαι) (568d2). Por lo tanto, el criterio para diferenciar al filósofo del tirano en los momentos iniciales de un proceso político es sobre todo el programa cultural que impulsa cada uno.

La asociación intrínseca entre la poesía y el biotipo tiránico se manifiesta en la descripción que abre el libro IX y se liga con el debilitamiento de la parte racional del alma, hasta el punto de que se equipara al fenómeno del sueño. La tiranía se parece a “cuando la parte del alma que es racional, mansa y gobierna a la otra [λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον] está descansando, y la otra parte, bestial y salvaje [θηριῶδές τε καὶ ἄγριον], llena de alimento y bebida aparta de sí el sueño, salta y trata de irse y satisfacer sus tendencias [ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἥθη]” (IX 571c7). Sin importar su biotipo, el hombre en sueños no teme “intentar en su imaginación yacer con su madre y con cualquier otro de los hombres, dioses y animales, asesinar a quien sea y no abstenerse de ningún manjar” (IX 571c9–d2) y queda así a merced del sexo desenfrenado, la violencia y la gula.¹⁶ La retirada de la razón en el hombre tiránico libera lo onírico y lo torna real. Importa subrayar aquí que se trata del mismo material que abunda en los relatos tradicionales, empezando por los casos de Edipo y las historias de seducción de Zeus, junto con todo tipo de actos sangrientos hasta llegar a la antropofagia, como en el caso de Tiestes y otros relatos sobre canibalismo.¹⁷

En un contexto tiránico, se extrema el círculo vicioso de la ignorancia entre poesía y auditorio al que se refiere el símil de la bestia. En esta imagen, se retrata a los políticos y poetas tradicionales como sujetos que alimentan una bestia gigantesca y poderosa para aprender sus impulsos y deseos (ὀργάς καὶ ἐπιθυμίας). La bestia está pensada

¹⁵ Las traducciones son mías. Sigo la edición de J. Burnet en Oxford Classical Texts, salvo indicación en contrario.

¹⁶ Véase, además, *Rep.* VIII 565d y ss. y X 619c y ss.

¹⁷ Sobre este último caso, véanse Hook 1992 y Detienne 1981, pp. 219 y ss.

con el modelo que se aplica al alma humana, de modo que los cuidados que se le deparan están orientados a dominar la parte inferior, que es la que orienta su conducta. Esta capacidad de dominar a la bestia recibe el nombre de sabiduría.¹⁸ Estos personajes confunden lo bueno con lo efectivo, es decir, con lo que calma a la bestia, haciendo de la sabiduría el “conocer el impulso y los gustos de la multiforme muchedumbre reunida” (τῶν πολλῶν καὶ παντοδαπῶν συνιόντων ὀργὴν καὶ ἡδονὰς κατανεοηχέναί) (VI 493c10–d1). La poesía elogia la tiranía y el poder la sostiene con sus favores en una alianza macabra entre amaestradores que aplacan al pueblo con dosis de miedo y sangre. Se trata del peor influjo de la poesía en la conformación anímica. En esta alianza se borra la diferencia entre ficción y realidad y los hombres tiránicos viven y mueren “como en la poesía”, lejos de lo real.

Esta situación es la que explica la duplicidad que existe en el biotipo tiránico ya que, en rigor, por el principio general que sostiene a los regímenes políticos, una tiranía se mantiene en pie sólo si los hombres tiránicos son mayoritarios, pero no hay posibilidad, por el funcionamiento mismo de la tiranía, de que todos ellos tomen parte en el gobierno, sino a lo sumo unos pocos. El resto apoya este régimen porque le permite persistir en su vida disoluta sin preocuparse de reprimendas más que en el caso en que sus acciones colisionen con las de alguien más poderoso. Todas las consideraciones de Calicles en el *Gorgias* sobre el derecho del más fuerte se aplican a este caso.¹⁹ Al identificar el mecanismo que desata este entramado, Platón señala hacia los placeres. El hombre de la tiranía vive en un entorno que alimenta sus deseos “llenos de incienso, mirra, coronas, vinos y placeres del tipo que surgen en estas compañías” (573a4–6) y los lleva al extremo hasta clavar “el agujijón del deseo” (πόθου χέντρον) (573a7). El estado de insatisfacción y frustración despierta irremediablemente la violencia propia de la tiranía que llega a parecerse a una locura (563b4–7), precisamente lo contrario de la razón característica del filósofo.²⁰ Consideremos con mayor detalle qué hay detrás de esta asociación entre hedonismo y tiranía.

¹⁸ Véanse Hitz 2011; Dorter 2006, pp. 174–175; Keyt 2006, pp. 193–195, y Weiss 2012, pp. 22–23.

¹⁹ Véanse *Gorgias* 483a y ss. y Bravo 2016, pp. 317–334.

²⁰ No se aplica aquí la distinción entre tipos de locura que se encuentra en el *Fedro* 245c y ss., de la cual el tirano no participa en cuanto que no hay en él inspiración o creatividad, sino sólo desorden. Sobre locura y poesía, véase Schlesier 2006, pp. 45–60.

2. Quemaduras y toneles. Planteamientos anticirenaicos en el *Gorgias*

El biotipo tiránico de la *República* responde a principios de hedonismo somático que coinciden con el modo en que Aristipo de Cirene comprendía la filosofía, aunque vista a través del cristal platónico. Esto permite sostener que el tirano platónico se describe de tal modo que su impugnación implica a la vez una crítica al modelo de hombre cirenaico. La conexión entre el *Gorgias* y Aristipo fue sugerida ya por Schleiermacher y ha sido reiterada desde entonces aunque con muy pocos detalles, lo cual propició dudas y rechazos igualmente generales.²¹ Por el contrario, los estudios con mayor detalle, como Irwin 1991 (pp. 55–82) y las discusiones que suscitó, se basan en los argumentos que permitirían a Aristipo escapar de las críticas al hedonismo que Platón plantea en el *Gorgias* más que en la lógica de la colisión teórica. Contamos, sin embargo, con elementos que permiten una exploración más profunda gracias a que existe una continuidad entre los exámenes de la *República* IX y el *Gorgias*. En efecto, en este último diálogo hay alusiones que vinculan el imaginario de los discípulos de Gorgias con el horizonte cirenaico, lo cual resulta una manera efectiva de asociar ambas líneas en una exégesis que puede ampliarse dentro del *corpus*.²²

Consideremos dos casos que señalan la adecuación de esta lectura. En primer lugar, Platón usa contra Polo en 476c–d un argumento de cuño anticirenaico. En el contexto de discusión sobre si el castigo es un mal porque produce dolor y displacer, el Sócrates platónico sugiere un vínculo entre causa y efecto que permite inferir la primera a partir del segundo estableciendo que “si alguien hace una cosa, es necesario que exista algo que reciba la acción del que obra” (εἰ τίς τι ποιεῖ, ἀνάγκη τι εἶναι καὶ πάσχον ὑπὸ τοῦτου τοῦ ποιοῦντος) (476b4–5) y “este algo recibe lo que hace el que obra y del mismo modo que lo hace el que obra” (ἄρα τοῦτο πάσχον ὃ τὸ ποιοῦν ποιεῖ, καὶ τοιοῦτον οἷον ποιεῖ τὸ ποιοῦν) (476b5–6).

²¹ El *locus classicus* de esta idea está en Schleiermacher 1836, p. 201. Véase además la rápida negativa de Kahn 1998, p. 17.

²² Ha habido intentos de asociar el núcleo de la tesis cirenaica con desarrollos posteriores en la línea cirenaica asociados con Arete y Aristipo Metrodidacta; por ejemplo, en Tsouna 1998. He discutido esta cuestión en otro lado (Mársico 2013), por lo que, dado que no hay elementos concluyentes para suponer un desarrollo tardío y, por el contrario, las fuentes señalan como posteriores creencias que no se asocian a este espectro de ideas, supondré una cronología que habilita el diálogo con Platón y que además otorga un sentido pleno a los pasajes platónicos que analizo.

Esto se apoya con dos ejemplos: “si lo que golpea da golpes violenta o rápidamente, ¿no es preciso que los reciba también del mismo modo lo que es golpeado” (καὶ εἰ σφόδρα τύπτει ἢ ταχὺ ὁ τύπτων, οὕτω καὶ τὸ τυπτόμενον τύπτεσθαι) de modo que “el efecto en lo golpeado es tal como lo produce lo que golpea?” (τοιοῦτον ἄρα πάθος τῷ τυπτομένῳ ἐστὶν οἷον ἂν τὸ τύπτον ποιῇ;) (476b8–c3) y luego “si quema violenta o dolorosamente, ¿no es preciso que reciba la quemadura lo que es quemado del mismo modo que la produce el que quema?” (καὶ εἰ σφόδρα γε κάει ἢ ἀλγεινῶς, οὕτω κάεσθαι τὸ καόμενον ὥς ἂν τὸ καὼν κάη;) (476c4–6). Y “también si alguien corta, ¿no sucede lo mismo, que algo es cortado? [...] Y si la cortadura es grande, profunda o dolorosa, ¿lo que es cortado la recibe según la produce el que corta?” (τμημα τέμνεται τὸ τεμνόμενον οἷον τὸ τέμνον τέμνει;) (476c4–d1). Todo esto lleva a concluir que “tal como produce la acción lo que obra la sufre lo que la recibe” (οἷον ἂν ποιῇ τὸ ποιοῦν, τοιοῦτον τὸ πάσχον πάσχειν) (476d3–4), lo que sirve para indicar que, si el castigo se inflige justamente, este rasgo pasa al modo de recepción.

Este pasaje se ha considerado antecedente de los análisis gramaticales de la diátesis verbal,²³ pero cabe notar que se trata además de un argumento de alto valor agónico en la medida en que se opone abiertamente a la metafísica indeterminista aristipiana, según la cual no se pueden hacer aseveraciones sobre el origen de las afecciones.²⁴ En un testimonio importante sobre este asunto se afirma que los cirenaicos:

colocando las afecciones e impresiones en ellos mismos [τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες], no creían que la creencia surgida de ellos fuera suficiente para hacer afirmaciones sobre las cosas, sino que, como si estuvieran sitiados, abandonando lo exterior, se encerraron ellos mismos en las afecciones, sosteniendo sólo que “parece”, pero sin pronunciarse sobre lo que “es” respecto de las cosas exteriores [ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες, εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὐτοὺς, τὸ φαίνεται τιθέμενοι τὸ δ' ἐστὶ μηκέτι προσapoφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτὸς].²⁵

La propuesta cirenaica sostiene, entonces, que si se busca certeza se debe renunciar a la indagación ontológica del mundo, idea con la que

²³ Véanse Rijksbaron 1984, Bakker 1994 y Mársico 2007.

²⁴ No importa aquí el estatus del mundo, ya sea que tenga rasgos ontológicos que el sujeto no capta o que sean efectivamente indeterminados. Sobre esta discusión, continuación de la tesis de Irwin ya citada, véanse Tsouna 1998, O'Keefe 2015 y Zilioli 2015a.

²⁵ Plutarco, *Contra Colotes*, 24.1120c–d; SSR, IV A.211; FS, 632.

coincide con la primera tesis del *Tratado sobre el no ser* de Gorgias. Toda exploración de este terreno está condenada a enfrentarse a complejidades que conducen a callejones sin salida e incluso, si se alcanzara algún resultado, sería absorbido por las oscuridades de los planos conexos gnoseológico y lingüístico. Por lo común, Aristipo se compara con Protagoras, pero los contactos que tiene con Gorgias son en varios puntos más significativos.²⁶

No obstante, en lugar de una vía de salida que renuncie a la certeza y explore la retórica, Aristipo adopta los resultados del *Tratado del no ser* como incentivo para encontrar la apodicticidad por otra vía. No hace falta la investigación ontológica condenada de antemano al fracaso, sino que hay que buscar en la interioridad el dato incontrovertible de los πάθη.²⁷ Las afecciones, por cierto, tienen el rasgo de certidumbre que basta para oficiar como base de un sistema fundacionista. Tal certidumbre se alcanza suspendiendo metodológicamente las afirmaciones sobre el mundo exterior. Los cirenaicos parten de los πάθη que, mientras den cuenta exclusivamente de la afección, resultan seguros. Si, por el contrario, se proponen como afirmaciones sobre el mundo, pierden fundamento. La imagen del sitio es poderosa y retrata bien la condición para la certeza en un camino que anticipa las exploraciones cartesianas y fenomenológicas.²⁸

La conexión entre el argumento platónico y la filosofía cirenaica se refuerza si se tienen en cuenta los testimonios que apelan a los ejemplos de golpes y quemaduras, como en el pasaje del *Gorgias* que mencioné. Por ejemplo:

Por eso los cirenaicos dicen que sólo las afecciones son aprehensibles, mientras que las cosas del exterior son inaprehensibles, pues aprehendo, dicen, que me quemo, pero que el fuego es lo que produce la quemadura es incierto [ὅθεν οἱ Κυρηναῖοι μόνα τὰ πάθη φασὶν καταληπτὰ, τὰ δὲ ἔξωθεν ἀκατάλεπτα, ὅτι μὲν γὰρ καίομαι, φασίν, καταλαμβάνω, δὲ τὸ πῦρ ἔστιν καυστικόν, ἄδηλον].²⁹

La certidumbre que surge de los πάθη es de dos tipos básicos, placer y dolor, y en cada caso todo sujeto es capaz de reconocer sin duda posible si una afección pertenece a una u otra clase, aunque esto no se extiende

²⁶ Sobre Gorgias y Aristipo, véase Zilioli 2012, pp. 136–141.

²⁷ Tsouna 1998, pp. 31–41 y Mársico 2013, “Introducción”, secc. 4.2.

²⁸ Véase Inverso 2012, pp. 29–41.

²⁹ *Comentario al Teeteto de Platón*, Pap. Berlinense 9782, col. 65.18–39; SSR, IV A.214; FS, 635.

a sus causas aparentes en cuanto que implicarían un compromiso con afirmaciones ontológicas.

Es interesante notar que la utilización del ejemplo de la afección de quemazón reaparece en un contexto que apunta a caracterizar los alcances de la filosofía cirenaica:

Ese Aristipo, vistiéndose de púrpura, untándose perfumes, no era menos sensato que Diógenes, pues como alguien hubiese tomado coraje, creo, para ofrecer su cuerpo al Etna, si hubiese dispuesto el poder del cuerpo para que no fuera ultrajado por el fuego, así también quien lo preparó contra el placer, no se calienta estando en esas circunstancias, ni se quema, ni se derrite.³⁰

Los ejemplos sobre la imposibilidad de hacer afirmaciones acerca del origen de un *páthos* son, en este testimonio de Máximo de Tiro, un ejemplo extremo de la desconexión entre el sujeto y su entorno. El mundo podría ser tal que ejerza su acción causal sobre el sujeto, pero si éste tiene suficiente ἐγκράτεια la suspensión será lo suficientemente efectiva como para que los efectos disruptores asociados con el placer no se produzcan, de modo tal que, podríamos decir, el fuego no quemará al hombre cirenaico. Si esto es así, la conexión necesaria que vislumbra Platón no es aceptada por los hedonistas, que pueden responder con la imagen del sitio.

En efecto, la situación de sitio permite que los cirenaicos se desentiendan por completo del entorno y mantengan el control de su dominio subjetivo. Esto explica que busquen placer y lo disfruten sin quedar atados a las “tentaciones”, las cuales los llevarían a efectos no deseados de pérdida de control, ya que su repliegue implica la potestad interior para decidir sobre las propias acciones con un mundo reducido sin poder efectivo para actuar. La negativa cirenaica al compromiso ontológico permite adoptar esta variante que enfatiza la prioridad del plano subjetivo.

La respuesta platónica a esta posición se desentiende de las objeciones escépticas y es taxativa: si siento que soy golpeado, hay algo que golpea, y si siento que soy quemado, hay algo que quema, de modo que cualquier suspensión del juicio es de una sutileza innecesaria y paralizante. Desde su perspectiva, los πάθη implican en sí mismos un compromiso ontológico y no escapan, por lo tanto, al esquema de relación entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje de cuño parme-

³⁰ Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*, I.9; SSR, IV A.58; FS, 449.

nídeo.³¹ Si así no fuese, los cirenaicos podrían realmente fundamentar una posición hedonista.

Esto nos lleva al segundo caso de cuestionamiento de la filosofía cirenaica en el *Gorgias* que me interesa mostrar. Según vimos, en el terreno cirenaico la suspensión metodológica de las afirmaciones sobre el mundo es necesaria para justificar el principio del hedonismo según el cual el ámbito interno de los πάθη se organiza en certidumbres de placer y dolor, con una tendencia natural a perseguir lo primero y evitar lo segundo. Sin salir de la propia experiencia y tropezar con las aporías de la realidad, el conocimiento y el lenguaje que entorpecen en el platonismo el acceso al mundo y el ascenso a las Formas, Aristipo encuentra un espacio de apodicticidad a la mano que señala hacia el placer como dato primario. Ese corolario es justo el que se ridiculiza en el *Gorgias* asociándolo al más bestial de los interlocutores, Calicles.

En 492c este interlocutor sostiene su posición frente a los embates de Sócrates cuando dice que “todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor” (τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ’ ἐστὶν τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια). El fin de las acciones es el placer concebido como una tendencia natural “kinética”, es decir, que implica un movimiento y, por lo tanto, no se han de reprimir los deseos so pena de creer que las piedras y los muertos podrían ser felices (492e5–6).

La respuesta platónica se esboza con el símil de los toneles, que se presenta en su forma preliminar como el caso de hombres que “llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado” (φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρῳ τοιοῦτῳ τετρημένῳ κοσχίνῳ) (493b5–6) y se amplía luego en la descripción de la vida del hombre de toneles sanos que “lograría quedarse tranquilo” (ἡσυχίαν ἔχοι) (493e6), mientras que el de toneles podridos “se vería obligado a estarlos llenando constantemente día y noche, o soportaría los más graves sufrimientos” (ἀναγκάζοιτο δ’ αἰεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτά, ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας) (493e8–494a1).

Desde esta perspectiva, el pasaje del símil de los toneles resulta ser un ejercicio de retórica anticirenaica: quien se rija por el placer es presa de las penurias del hombre del tonel agujereado y su destino de Sísifo. El enfrentamiento se completa con la comparación entre el hedonista y el sarnoso, en la que Calicles debería aceptar que “tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascán-

³¹ Sobre la tríada realidad, pensamiento y lenguaje, véanse Scolnicov 2000 y Mársico 2005.

dose es vivir felizmente” (493d).³² Como corolario se sostiene que el hombre cirenaico, con su asociación entre placer y *kínesis*, está enfermo aunque crea que persigue lo natural, y la aplicación inmoderada de este modelo lleva de manera directa a la sed de poder de Calicles y su legitimación de cualquier tipo de violencia para complacer las ansias personales que no se pueden satisfacer. Calicles describe al hombre tiránico que, de multiplicarse en la democracia, produce un cambio de régimen político. Como en la *República*, también en el *Gorgias* la poesía está en la base de este proceso, como se sugiere en 502b, donde se la retrata como una práctica cuyo completo propósito es agradar a los espectadores y alimentar, por lo tanto, sus parámetros hedonistas.³³

3. *El símil del ascensor*

Retornemos al ámbito de la *República*. Si el *Gorgias* retrata al hombre cirenaico como esclavo de la consecución de placeres, por su parte, la *República* IX se explaya en los efectos que tendría la difusión masiva de este biotipo en la comunidad. Si los habitantes eligen en forma mayoritaria el placer instantáneo, el resultado sería la llegada al poder del tirano y el sueño hedonista resulta, como vimos, una pesadilla corporizada. El gobernante insatisfecho no se detiene hasta tomar decisiones brutales que comprometen el bienestar y la vida de sus conciudadanos, enredados todos en los juegos de odio y poder que rigen la ciudad tiránica.

La crítica al hedonismo y a la poesía que conviene a una impugnación de la línea cirenaica constituye el elemento principal del símil del ascensor. En IX 586a1–c5 se intenta probar, como respuesta a las dudas de los inicios del libro II y a las consideraciones sobre el símil de los metales en III 414b1–415d5 respecto de la felicidad de los guardianes y filósofos, que a través de la vida teórica es en efecto posible alcanzar esta meta con mayor plenitud que en otros casos. Para ello se echa mano de un esquema de tres niveles similar, aunque no idéntico, al del símil de la línea y el pasaje sobre la mimesis en la *República* X 595a1–608b8. Allí se describe una suerte de ascensor con tres estancias, una más baja caracterizada por el displacer, otra intermedia y una superior donde se accede a placeres intelectuales. Así:

Los inexpertos en sensatez y perfección que se la pasan siempre en festines y cosas por el estilo son transportados hacia abajo, según parece, y

³² Véase Inverso 2010.

³³ Véase Prat 1993, p. 151.

nuevamente hacia lo intermedio y en ese tránsito vagan por la vida [οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι, εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀεὶ συνόντες, κάτω, ὡς ἔοικεν, καὶ μέχρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξύ φέρονται τε καὶ ταύτη πλανῶνται διὰ βίου]. (586a1–3)

Los dos niveles inferiores corresponden al plano de lo sensible, mientras que el superior implica el contacto con las Formas propio del placer intelectual. De acuerdo con este símil, los hedonistas oscilan entre los dos niveles del plano sensible yendo del placer al dolor, razón por la cual miden todo con base en esta oposición, cuyos términos se comprenden como afecciones somáticas. La idea es compatible con las nociones cirenaicas y explica asimismo la afirmación de Calicles en el *Gorgias* 492e acerca de que, sin el movimiento de búsqueda del placer, adviene una felicidad propia de muertos y piedras. En efecto, si sólo hay placer y dolor sensible, su suspensión implica una suerte de ausencia vital que refiría con la vida.

El símil del ascensor es en este punto un complemento del símil de los toneles y una continuación de la argumentación anticirenaica porque agrega de manera explícita la referencia a un tipo de placer que éstos no han categorizado. Se trata de un placer positivo que explicita la naturaleza del “placer tranquilo” mencionado en el *Gorgias* 493e. Por lo tanto, esta ἡσυχία no constituye una suspensión, sino un ascenso a un plano independiente de αἰσθησις en el que se despliega una ἡδονή no somática. De esta forma, para Platón los hedonistas “jamás marcharon más allá de eso elevando la mirada hacia el verdadero arriba, ni se colmaron en verdad con lo real, ni probaron el placer sólido y puro” (586a4–5); es decir, que su compromiso materialista los ata al placer sensible.

Así, esclavizados en este espectro “por la ambición de estas cosas se matan unos a otros a patadas y cornadas con cuernos y pezuñas de hierro a causa del deseo que no pueden colmar” (ἐνεκα τῆς τούτων πλεονεξίας λακτίζοντες καὶ κυρίττοντες ἀλλήλους σιδηροῖς κέρασί τε καὶ ὀπλαῖς ἀποκτεινύασι δι’ ἀπλησίαν) (586b1–2). Esto aclara un detalle importante del comportamiento biotípico. El tirano no es un monstruo aislado, sino que la insatisfacción de los deseos conlleva violencia, ejercida de modo generalizado entre todos los individuos del biotipo tiránico. En efecto, uno o algunos llegan a detentar el poder y a legitimar el régimen de violencia porque la mayoría la practica en forma horizontal en la comunidad. El símil del ascensor cifra la explicación de esta conducta en que “no colman con placeres reales ni su parte real ni

lo que la recubre” (οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν περιπλάντες) (586b3–4).

Esta consideración antropológica coincide con los planos en juego: no logran satisfacer ni lo más real, el alma (es decir, aquello que, de acuerdo con la caracterización del *Fedón* 79b, es lo más afín a las Formas) ni lo que la recubre, el cuerpo.³⁴ Al contrario, el filósofo como prototipo del modelo platónico accede al plano inteligible y tiene a la mano un tipo de placeres estables que confieren verdadera *eudaimonía*. Los hombres de la aristocracia no pueden todos alcanzar este tipo de prácticas, pero el programa cultural que sostienen señala con claridad que esta práctica es posible y es la que legitima el acceso al gobierno. En las antípodas, atrapados en los niveles del dominio somático, los hedonistas ignoran que hay una alternativa a la *kínēsis* somática permanente. Es obvio que jamás aceptarían los postulados de la Teoría de las Formas, pero eso no es un problema para Platón, quien se dirige a interlocutores que deben elegir entre el modelo cirenaico, peligroso porque promete placer, y el suyo.

El desafío es mayúsculo, como se puede inferir de la respuesta de Glaucón, quien no duda en considerar este pasaje una descripción de la vida de la multitud. Tras aceptar la asociación, Sócrates ofrece una respuesta que nos devuelve al terreno de la poesía. Allí se refiere a los “placeres mezclados con dolores” y su estatus comparable a “imágenes y pinturas sombreadas” en comparación con el verdadero placer. El placer sensible es una copia degradada del placer asociado con el plano inteligible, de modo que en algún sentido el filósofo es quien practica el verdadero hedonismo. Al desviar la atención de ese nivel, la poesía conspira contra el placer real y hace que los insensatos “engendren pasiones furiosas y luchen por ellas [ἐντίκτειν καὶ περιμαχέτους], como dice Estesícoro que lucharon en Troya por la imagen de Helena, porque ignoraban la verdad” (586c3–6).

La poesía vuelve a aparecer como un elemento complementario del hedonismo. Así como en el *Gorgias* 502b era un instrumento de la vida tiránica, aquí se señala un caso de *mímesis* debilitada que alimenta los deseos inferiores justo para impedir la captación del plano superior de placer que pondría en evidencia la escasez de las variantes sensibles. La analogía que sirve para retratar esta situación surge de una referencia a la poesía. Se cuenta que Estesícoro se volvió ciego por haber criticado a Helena, pero que, luego de hacer una palinodia o discurso de

³⁴ Esta caracterización ya se enuncia en 585d. El término *stégon* que se utiliza para referirse a lo que recubre el alma conjuga la idea de refugio con la de tumba o receptáculo. Sobre este asunto, véase Hale 1969.

retractación, referido por Platón también en su *Fedro* 243a, recobró la vista. La nueva versión decía que Paris no había sido acompañado por la Helena real y la guerra no se luchó por ella, sino por un fantasma suyo hecho por los dioses.³⁵

Así como la poesía tradicional homérica ofrece parámetros sin anclaje en lo real, del mismo modo las multitudes obnubiladas por el hedonismo (que sería desde esta perspectiva una suerte de filosofía de sentido común) están atrapadas en una farsa mimética que los obliga a pelear por fantasmas, a extenuarse en la búsqueda de placeres sin alcanzar nunca la paz. Por lo tanto, la tiranía es la faz política de esta disposición anímica cuyo alimento principal es la construcción simbólica de la poesía. Por ello resulta imprescindible en el terreno platónico avanzar en una redefinición de un programa político cultural ajeno a la agenda hedonista que rompa con la clausura en los niveles inferiores y sirva como “ascensor” para que más individuos tengan claro que existen placeres inteligibles. Sólo así se pone freno al crecimiento de las tendencias tiránicas que terminan por tomarlo todo.

4. *El número del tirano*

La distancia entre el modelo filosófico y el modelo tiránico se subraya en el pasaje sobre el número del tirano. Está claro a estas alturas que la insatisfacción que se asocia con el hedonismo produce infelicidad, pero se sugiere en este pasaje que la diferencia con la felicidad que alcanza el filósofo es extrema. Esto, como he dicho, es de una importancia fundamental en la polémica contra la filosofía cirenaica porque Platón se enfrenta a un adversario que ofrece una doctrina que se aprende fácilmente y promete rendimientos en términos de bienestar inmensos, en especial si se lo compara con la esforzada vida del filósofo platónico.

Esta diferencia entre el gobernante filósofo platónico y el tirano se extiende al nivel biotípico, ya que, como dije, la mayoría de los individuos de la tiranía no llega a los crímenes y a la insatisfacción del gobernante de ese régimen, sino a una versión morigerada de ellas, del mismo modo que los habitantes de la aristocracia no alcanzan las Formas y la felicidad asociada, pero se pueden acercar a ella y gozar de los beneficios de una ciudad guiada por esos ideales. Para ilustrar esta idea, Platón retoma una modalidad que utiliza también en el pasaje del número nupcial, en la *República* VIII 546.³⁶ Allí se señala la dificultad

³⁵ Véanse Heródoto, II 112–120, y Eurípides, *Helena*, *passim*.

³⁶ Sobre el número nupcial, véanse Adam 1902, *ad loc.*; Gaiser 1974; Ehrhardt

de elegir el momento propicio para que los guardianes engendren hijos que resistan a las tendencias timocráticas. La complejidad de los cálculos da idea de la dificultad y, en cierto modo, de una batalla perdida de antemano. En el caso del número del tirano, el número creciente de las cifras en juego señala una diferencia cuantiosa entre las veces que un filósofo es más feliz que un tirano.

El cálculo permite concluir por medio de multiplicaciones con base tres que el filósofo es setecientas veintinueve veces más feliz que el tirano. Para ello se establece que el tirano está alejado en tres grados del oligarca, pues en medio de ellos está el demócrata, de modo que “cohabitaría con una apariencia del placer que está a tres grados del oligarca en lo que hace a la verdad” (ἡδονῆς τρίτῳ εἰδῶλῳ πρὸς ἀλήθειαν ἀπ’ ἐκείνου συνοικοῖ ἄν, εἰ τὰ πρόσθεν ἀληθῆ) (587c9–10). Por su parte, el hombre del biotipo oligárquico está en tercer lugar respecto del filósofo, por lo cual “el tirano está alejado del placer verdadero en un número de tres veces el triple” (τριπλασίου ἄρα, ἦν δ’ ἐγὼ, τριπλάσιον ἀριθμῷ ἀληθοῦς ἡδονῆς ἀφέστηκεν τύραννος) (587d3–4).

Respecto de esto se dice que “la apariencia del placer tiránico podría ser una cifra de superficie, según la cifra de su dimensión” (ἐπίπεδον τὸ εἶδωλον κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμὸν ἡδονῆς τυραννικῆς ἂν εἴη) (587d6–7), interpretando esta referencia con las operaciones de elevar al cuadrado y al cubo, por lo cual, si se pretende expresar la medida en que ser filósofo es ventajoso:

descubrirá que como resultado de la multiplicación, éste vive setecientas veintinueve veces más placenteramente, mientras que el tirano es el más atribulado en la misma proporción [ἐννεακαίκοσι καὶ πετακοσιοπλασιάκις ἥδιον αὐτὸν ζῶντα εὐρήσει τελειωθείσῃ τῇ πολλαπλασιώσει, τὸν δὲ τύραννον ἀνιαιρότερον τῇ αὐτῇ ταύτῃ ἀποστάσει]. (IX 587e1–4)

En su reconstrucción más razonable, el pasaje se refiere a una cifra de superficie o plana en la medida en que se determina por el tamaño de los lados de su figura ($3 \times 3 = 9$). Inmediatamente se afirma que la distancia se determina elevando la cantidad de placeres al exponente dos, es decir, a la potencia que corresponde a esta cifra de superficie, y luego al cubo, pues después de ver que el placer del tirano se aleja 9 veces del placer del oligarca, para saber cuánto dista finalmente el placer del tirano del placer real debe observarse cuántos lugares se aleja, a su vez, el oligarca del rey, que resultan de nuevo 3 lugares, ya que

1986 y Jacovides y McNamee 2003. Sobre la interpretación de Marsilio Ficino, véase Allen 1994.

entre ellos está el timócrata, por lo cual resulta que habrá que elevar al cubo el resultado anterior ($9 \times 9 \times 9$) y, así, es posible concluir que el rey vive 729 veces más feliz que el tirano.³⁷

La cifra tres habilita un razonamiento con aires pitagóricos, entre cuyas doctrinas resulta conocido el procedimiento de potenciación en la cual el número 729 tenía funciones especiales. Filolao, por ejemplo, propuso un ciclo calendárico de 729 meses, probablemente basándose en que ese número es el cuadrado de 27, número de la luna, y el cubo de 9, número de la tierra. 9 es además múltiplo de 3, número que se considera un elemento básico. La relación entre 3, 9, 27 y 279 reaparece en el *Sobre la arquitectura* de Vitruvio, que diseña su obra sobre un total de 729 versos, divididos en diez partes —la década—, cada una de las cuales tiene un número de versos múltiplo de 3.

En rigor, el cálculo de Platón tiene algo de caprichoso, ya que en realidad el cálculo podría basarse simplemente en la diferencia de 5 lugares que hay entre el tirano y el rey (rey 1, timócrata 2, oligarca 3, demócrata 4, tirano 5). Hay quienes han explicado la posición del tirano por la intención de Platón de introducir grados intermedios de degradación del placer (el demócrata y el tirano tienen dos placeres inauténticos y uno auténtico), mientras que la elevación a la potencia obedece a su intención de mostrar que el alejamiento del placer del rey se hace de manera creciente y no homogénea. De este modo, explican que el placer del timócrata es 8 veces menor que el del rey, el del oligarca es 27 veces menor, etc.³⁸ Creo que hay una explicación mejor para este pasaje.

El interlocutor de Sócrates en 588a interpreta el cálculo de modo lúdico, lo cual no necesariamente significa falta de seriedad, sino, al contrario, una reacción a la referencia irónica respecto de otra posición teórica. La referencia intertextual que subyace en todo el análisis de la tiranía, como he sugerido, es la cirenaica, por lo cual el número del tirano puede estar dirigido contra esta línea. La razonabilidad de esta idea puede mostrarse en el hecho de que esta insistencia en el número tres presenta un parecido llamativo con un testimonio que Epifanio, un teórico cristiano del siglo IV que combate las herejías posteriores al Concilio de Nicea, atribuye a Aristipo. Afirma Epifanio:

Aristipo de Cirene: dado que era glotón y amante del placer, dijo que el fin es el placer del alma. Quien siente placer es feliz, y quien no siente placer enteramente es tres veces infeliz y desdichado, según dice [οὐτοcs

³⁷ Sobre el número del tirano, véanse Gibson 1955, Brumbaugh 1988 y McClung 1983.

³⁸ Véanse Reeve 2004, p. 291, y Dorter 2006, p. 299.

γαστρίμαργος ὢν καὶ φιλήδονος τέλος ἔφη τῆς ψυχῆς τὴν ἡδονὴν καὶ ὅστις ἥδεται, εὐδαίμων οὗτος, ὃ δὲ μὴδ' ὅλως ἡδόμενος τρισάθλιος καὶ κακοδαίμων, ὥς φησι].³⁹

Es preciso notar los puntos de contacto entre los dos textos: Aristipo, el defensor de la concepción del placer como movimiento y primariamente somático establece una proporción enfática, en la que “tres veces” puede equivaler a un superlativo. El hombre que no goza del placer somático es el colmo de la infelicidad. Al criticar esta posición, Platón parece recurrir a la misma idea sólo para elevar la apuesta y convertir este “tres veces” en un “triplemente triple”. Con esto la proporción se vuelve un complemento plástico del símil del ascensor: si desde la perspectiva aristipiana quien no siente placer es tres veces infeliz, desde la perspectiva platónica quien está atrapado en la dialéctica del placer somático a la manera del hedonista cirenaico y no advierte el nivel superior al que accede el filósofo se pierde la posibilidad de ser no sólo “tres veces” más feliz, sino “setecientos veintinueve”. El superlativo aristipiano se ve superado hasta la exacerbación. Por lo tanto, el planteamiento en la *República* IX puede entenderse no sólo como un intento de ligar la figura del filósofo con una vida feliz y placentera, sino a la vez como una impugnación de la posición cirenaica.

Puede aducirse incluso un pasaje adicional vinculado con este tema, pues las diferencias entre el platonismo y la línea cirenaica se plasman también en el juicio que le merecen las matemáticas. Mientras Platón las considera fundamentales y sugiere a menudo que constituyen un modelo para el planteamiento de las Formas, Aristipo las rechazaba por inútiles. Una crítica de Aristóteles a Aristipo sostiene lo siguiente:

De modo que por eso algunos de los sofistas, por ejemplo Aristipo, enlodaron a las matemáticas, pues en las demás técnicas, incluso en las manuales, por ejemplo la albañilería y la zapatería, respecto de todo se dice “porque es mejor o peor”, mientras que las matemáticas no hacen ningún argumento sobre bienes y males [ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινὲς οἶον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζεν αὐτάς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἶον ἐν τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐδένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν].⁴⁰

³⁹ Epifanio, *Contra todas las herejías*, II 29 (III 23); *FS*, 596; *SSR*, IV A.177.

⁴⁰ Aristóteles, *Metafísica*, III.2 996a32–996b1 (*FS*, 581; *SSR*, IV A.170).

En la tradición posterior la misma idea se atribuye a Aristipo en una forma radical: “si todo lo que existe actúa en vistas de lo bueno o lo bello, sin embargo, las matemáticas no apuntan ni a lo bello ni a lo bueno, por lo tanto, las matemáticas no existen” (εἰ γὰρ πᾶν ὃν ἀγαθοῦ ἢ καλοῦ ἔνεκεν ἐργάζεται, τὰ δὲ μαθηματικὰ οὔτε καλοῦ οὔτε ἀγαθοῦ στοχάζεται, τὰ μαθηματικὰ ἄρα οὐκ εἰσιν).⁴¹ Esta actitud de desprecio se repite como un rasgo de Calicles en el *Gorgias*: en 508a se atribuye su posición íntegra a su descuido de la geometría, cosa que lo hace inclinarse por la ambición, que resulta, desde esta perspectiva, en una proporción alterada. El meollo del desvío de Calicles responde a la adopción de una tesis cirenaica cuyo error se advierte por el número del tirano en un despliegue geométrico-matemático explícito.

Si es así, la apelación de Platón a las matemáticas para construir el corolario de un argumento anticirenaico echando mano de una mención numérica de Aristipo es un buen ejemplo de ironía. Para quien decoró la puerta de entrada de la Academia con el mensaje de exclusividad ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω (“No entre nadie que no sepa geometría”), este desprecio era un nuevo elemento para tomar distancia, que justificaba probablemente que las teorías hedonistas de los cirenaicos se hundieran bajo una montaña de números.

5. Corolarios

El estudio de los pasajes en los que puede inferirse un vínculo intertextual entre las obras de Platón y los cirenaicos ofrece elementos para evaluar esta relación saliendo de las temáticas analizadas hasta el momento a propósito de la noción de placer y su anclaje metafísico. La consideración del horizonte de la filosofía práctica, y en especial sus ideas sobre el programa político, el lugar que le cabe a la poesía tradicional, así como su descripción y evaluación de la tiranía y sus relaciones con otros regímenes de gobierno, presenta vínculos relevantes con la línea aristipiana y permite repensar pasajes muy transitados de la obra de Platón.

La concurrencia de vínculos que unen los argumentos de la quemadura y el símil de los toneles en el *Gorgias* con el símil del ascensor y el número del tirano en la *República* como parte de un dispositivo anticirenaico en la obra de Platón invita a examinar los textos fundamentales de la época clásica desde una perspectiva que contemple la dimensión

⁴¹ Alejandro, *Sobre la Metafísica de Aristóteles*, 739.21–24 (FS, 587; SSR, IV A.171).

agónica en que fueron compuestos. El resultado es un horizonte enriquecido en el que los orígenes de la filosofía como género discursivo autónomo muestran un entramado dialógico de numerosas teorías y sistemas que funcionaron como incentivo recíproco y traban con la historia posterior de la disciplina vínculos que ofrecen una infinidad de nuevos desafíos exegeticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. (ed.), 1902, *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Allen, D., 2010, *Why Plato Wrote. Blackwell Bristol Lectures on Greece, Rome and the Classical Tradition*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Allen, M., 1994, *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, University of California Press, Berkeley.
- Andersen, P., 1994, *Empirical Studies in Diathesis*, Nodus, Münster.
- Bakker, E., 1994, "Voice, Aspect and Aktionsart. Middle and Passive in Ancient Greek", en B.A. Fox y P.J. Hopper (comps.), *Voice. Form and Function*, Benjamins, Amsterdam, pp. 23-47.
- Boesche, R., 2010, *Theories of Tyranny*, Penn State University, Pennsylvania.
- Bravo, F., 2016, "Who Is Plato's Callicles and What Does He Teach?", en G. Cornelli, *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, De Gruyter, Berlín, pp. 317-334.
- Brumbaugh, R., 1988, "The Mathematical Imagery of Plato, *Republic X*", *Teaching Philosophy*, vol. 7, no. 3, pp. 59-63.
- Brunschwig, J., 2001, "La théorie cyrénaïque de la connaissance et le problème de ses rapports avec Socrate", en G. Romeyer-Dherbey y J. Gourinat (comps.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, París, pp. 457-477.
- Cawkwell, G.L., 1995, "Early Greek Tyranny and the People", *Classical Quarterly*, vol. 45 no. 1, pp. 73-86.
- Cerri, G., 1991, *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milán.
- Clerk Shaw, J., 2015, *Plato's Anti-Hedonism and the Protagoras*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Detienne, M., 1981, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, París.
- Divenosa, M. y C. Mársico, 2005, *Platón. República*, Losada, Buenos Aires.
- Dorter, K., 2006, *The Transformation of Plato's Republic*, Lexington, Lanham, Maryland.
- Ehrenberg, V., 1969, *The Greek State*, Routledge, Londres.
- Ehrhardt, E., 1986, "The Word of the Muses (Plato, *Rep.* 8.546)", *Classical Quarterly*, vol. 36, no. 2, pp. 407-420.
- Ferrari, G., 2005, *City and Soul in Plato's Republic*, University of Chicago Press, Chicago.
- Fraser, P., 1972, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford University Press, Oxford.

- Gaiser, K., 1974, "Die Rede der Musen über der Grund von Ordnung und Unordnung: Platons *Politeia* 545d–547a", en K. Döring y W. Kullmann (comps.), *Studia Platonica. Festschrift für H. Grundert*, Grüner, Ámsterdam, pp. 49–85.
- , 1984, *Platone come scrittore filosofico: saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Nápoles.
- Giannantoni, G., 1958, *I cirenaici: raccolta delle fonti antiche*, Sansoni, Florencia.
- , 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae (SSR)*, Bibliopolis, Nápoles.
- Gibson, A., 1955, "Plato's Mathematical Imagination", *The Review of Metaphysics*, vol. 9, no. 1, pp. 57–70.
- Gray, V., 2007, *Xenophon. On Government*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hale, S., 1969, "Possible Pythagorean Influences on Plato's Views of Physical Education in the *Republic*", *Research Quarterly. American Association for Health, Physical Education and Recreation*, vol. 40, no. 4, pp. 692–699.
- Halliwell, S., 2011, "Antidotes and Incantations: Is There a Cure for Poetry in Plato's *Republic*?", *Classical Quarterly*, vol. 50, no. 1, pp. 94–112.
- Hitz, Z., 2011, "Degenerate Regimes in Plato's *Republic*", en M. McPherran (comp.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hook, B., 1992, *Tyranny and Cannibalism*, Duke University, Duke.
- Hunter, R., 2012, *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Illarraga, R., 2014, "Platón contemporáneo en el debate sobre el liberalismo: entreguerras, Karl Popper y Slavoj Žižek", en E. Bieda y C. Mársico (comps.), *Diálogos interepocales. La Antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*, Rthesis, Buenos Aires.
- Illarraga, R., C. Mársico y P. Marzocca, 2017, *Jenofonte/Pseudo-Jenofonte. Constitución de los lacedemonios, Constitución de los atenienses y Hierón*, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, Buenos Aires.
- Inverso, H., 2010, "Elementos para la reconstrucción de una retórica cirenaica", en A. Poratti (comp.), *La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- , 2012, "Las *epochai* escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica", *La Lámpara de Diógenes*, vol. 13, no. 24, pp. 29–41.
- Irwin, T., 1991, "Aristippus against Happiness", *The Monist*, vol. 74, no. 1, pp. 55–82.
- Jacovides, M. y K. McNamee, 2003, "Annotations to the Speech of the Muses (Plat. *Rep.* 546b–c)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 144, pp. 31–50.
- Kahn, C., 1998, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Keyt, D., 2006, "Plato and the Ship of State", en G. Santas (comp.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell, Londres, pp. 189–213.

- Klosko, G., 1996, "Popper's Plato: An Assessment", *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 26, no. 4, pp. 509–527.
- Lampe, K., 2014, "Review of U. Zilioli, *The Cyrenaics*, Durham, Acumen", *Classical Review*, vol. 64, no. 1, pp. 54–56.
- , 2015, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton University Press, Princeton.
- Levy, R., 1956, *Plato in Sicily*, Faber, Londres.
- Mársico, C., 1998, "Poesía y origen del discurso filosófico en la República de Platón", *Pomoerium*, vol. 3, pp. 51–60.
- , 2005, *El surgimiento de la gramática en Occidente. De la dialéctica a la téchne grammatiké*, Diss, Buenos Aires.
- , 2007, *Polémicas y paradigmas en la invención de la gramática*, Ediciones del Copista, Córdoba.
- , 2013, *Filósofos socráticos (FS), Testimonios y fragmentos. I. Megáricos y Cirenaicos*, Losada, Buenos Aires.
- , 2019, "Las opiniones del gran animal. Exploraciones sobre el programa de política cultural en la República a la luz de las discusiones entre Platón y Antístenes", en E. Bieda y C. Mársico (comps.), *Ética, política y estética en el pensamiento griego*, Biblos, Buenos Aires, pp. 205–226.
- , 2020, "Beyond Burning Pleasure: On the Development of the Central Tenets of the Cyrenaic Philosophy", *Philosophie Antique*, no. 20.
- McClung, W., 1983, *The Architecture of Paradise: Survivals of Eden and Jerusalem*, University of California Press, Los Angeles.
- McGlew, J., 1993, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca/Londres.
- Monoson, S., 2000, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Nightingale, A., 1995, *Genres in Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Niquist, M., 2013, *Arbitrary Rule. Slavery, Tyranny, and Power of Life and Death*, University of Chicago Press, Chicago.
- O'Keefe, T., 2015, "The Sources and Scope of Cyrenaic Scepticism", en Zilioli 2015b, pp. 99–113.
- Parker, V., 1998, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, vol. 126, no. 2, pp. 145–172.
- Platón, *Platonis opera*, Clarendon, Oxford.
- Pratt, L., 1993, *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, University of Michigan Press, Michigan.
- Raaflaub, K., 2004, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, University of Chicago Press, Chicago.
- Reeve, C., 2004, *Plato. Republic*, Hackett, Nueva York.
- Riginos, A., 1976, *Platonica*, Brill, Leiden.
- Rijksbaron, A., 1984, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*, Gieben, Amsterdam.

- Rosenstock, B., 1994, "Athena's Cloak. Plato's Critique of the Democratic City in the *Republic*", *Political Theory*, vol. 22, no. 3, pp. 363–390.
- Rowe, C., 2007, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 2015, "The First-Generation Socratics and the Socratic Schools. The Case of the Cyrenaics", en Zilioli 2015b, pp. 26–42.
- Schleiermacher, F., 1836, *Introductions to the Dialogues of Plato*, trad. W. Dobson, Deighton, Londres.
- Schlesier, R., 2006, "Platons Erfindung des Wahnsinnigen Dichters. Ekstase und Enthusiasmus als poetisch-religiöse Erfahrung", *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 51, no. 1, pp. 46–61.
- Scolnicov, S., 2000, "Euthydemus' Philosophy of Language", en T. Robinson y L. Brisson (comps.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp. 115–122.
- Taylor, A., 1926, *Plato. The Man and His Work*, Routledge, Londres.
- Tsouna, V., 1998, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, University of California Press, Santa Bárbara.
- Vegetti, M., 1999, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Bari.
- , 2006, *Platone. Repubblica VI (libri VIII–IX)*, Bibliopolis, Nápoles.
- Walsh, W., 1962, "Plato and the Philosophy of History. History and Theory in the *Republic*", *History and Theory*, vol. 2, no. 1, pp. 3–16.
- Weiss, R., 2012, *Plato's Two Paradigms*, Cornell University Press, Ithaca.
- Zilioli, U., 2012, *The Cyrenaics*, Acumen, Londres.
- , 2015a, "The Cyrenaics as Metaphysical Indeterminists", en Zilioli 2015b, pp. 114–133.
- Zilioli, U. (comp.), 2015b, *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, Routledge, Londres.

Recibido el 9 de junio de 2018; revisado el 8 de abril de 2019; aceptado el 11 de agosto de 2019.

Heidegger y el olvido de la retórica

[Heidegger and the Oblivion of Rhetoric]

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Facultad de Filosofía y Letras

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

angel.xolocotzi@correo.buap.mx

Resumen: Este artículo se enfoca en la revisión de la *Retórica* de Aristóteles que Martin Heidegger ofreció durante el semestre de verano de 1924. Mi objetivo es destacar algunos aspectos de esa revisión que, a pesar de no haber repercutido mucho en el horizonte de la pregunta por el ser, contribuyen al redescubrimiento y revalorización del papel de la retórica no sólo para el planteamiento heideggeriano, sino en el ámbito filosófico contemporáneo en general. En concreto, se trata de la caracterización de la retórica como *hermenéutica*, como *posibilidad*, como *escucha* y, sobre todo, como la primera investigación acerca del *λόγος* entendido como lenguaje. El artículo busca destacar aspectos que no enfatizan otras interpretaciones en torno a las contribuciones de Heidegger respecto del llamado “giro retórico”.

Palabras clave: cotidianidad, lenguaje, concepto, doxa, discurso

Abstract: This article focuses on the revision of Aristotle's *Rhetoric* by Martin Heidegger during the summer semester of 1924. My objective is to highlight some aspects of this revision which, despite not having had a great repercussion on the horizon of the question of being, contribute to the rediscovery and revaluation of the role that rhetoric has played not only within the Heideggerian approach, but also in contemporary philosophy in general. Specifically, I comment on the characterization of rhetoric as *hermeneutics*, as *possibility*, as *listening* and, above all, as the first research on *λόγος* understood as language. I seek to highlight aspects not emphasized in other interpretations of Heidegger's specific contributions to so-called “rhetorical turn”.

Key words: everydayness, language, concept, doxa, discourse

1. Introducción

Como se sabe, la filosofía práctica de Aristóteles desempeñó un papel central para la configuración del pensamiento heideggeriano. Franco Volpi, pionero en esta línea de investigación, centró su investigación en torno a la relevancia de la *Ética nicomáquea* para *Ser y tiempo* (Volpi 1989). En concreto, la discusión se centró en el *ser-ahí* (*Vorhandenheit*), el *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*) y el *Dasein* como productos de la apropiación y rehabilitación de la *theoría*, la *poiesis* y la *praxis* aristotélicas, respectivamente. A partir de este hallazgo, los estudios sobre la importancia de Aristóteles tanto para la conformación de la ontología

fundamental como para el pensamiento heideggeriano tardío se multiplicaron. El texto que presento se enmarca justo en esa línea de investigación, pero no se enfoca en la lectura de la *Ética nicomáquea*, sino en la revisión de la *Retórica* aristotélica que Heidegger llevó a cabo durante su estancia en Marburgo, en especial durante el semestre de verano de 1924. Mi objetivo es poner de manifiesto tres aspectos de esta lectura que, debido a su carácter radical e innovador, contribuyen a las tentativas contemporáneas de reconectar el ámbito de la retórica con el de la filosofía, surgidos sobre todo después del así llamado giro lingüístico.¹ En concreto, se trata de la caracterización de la retórica como *hermenéutica*, como *posibilidad*, como *escucha* y, sobre todo, como la primera investigación acerca del λόγος entendido como lenguaje. Por otro lado, también es necesario exponer las razones por las cuales la interpretación heideggeriana no tuvo grandes repercusiones para la analítica existencial ni para la filosofía del lenguaje en general, pues sólo si se neutralizan los reparos que surgen de su propia ontología es posible liberar las posibilidades productivas que la lectura Heidegger puede ofrecer al estudio de la retórica en general.

2. Retórica y filosofía

La historia de la relación entre la retórica y la filosofía ha sido la de dos conceptos antagónicos, pues mientras que la primera se inscribe en el ámbito la opinión (δόξα), la segunda se ocupa de la *episteme* (ἐπιστήμη), es decir, del conocimiento fundado. A partir de esta distinción, la retórica se rechazó con los mismos argumentos con los que se rechaza la sofística; sin embargo, la retórica no es sofística y no puede reducirse a ella. Según el lingüista francés Roland Barthes, la retórica funciona como un metalenguaje, es decir, como un discurso acerca del discurso que comprende varias prácticas según la época. Por ello, cuando hablamos de retórica, podemos referirnos a: a) una técnica, es decir, a un arte en el sentido clásico, b) a una enseñanza, c) a una ciencia con un campo de observación autónomo, d) a una moral o e) a una práctica social (Barthes 1982, p. 9). Según esta clasificación, la retórica se caracteriza por tener un sesgo técnico-formativo, cierta eficiencia social y una capacidad lingüístico-performativa; razones suficientes para que “la filosofía nunca fue[se] capaz de destruir[la] ni de absorberla” (Ricoeur 2001, p. 18). Quizá por ello, el filósofo se vio obligado a admitir la presencia de la retórica siempre y cuando dispusiera sus medios y

¹ Eso marca la diferencia con otros estudios como el de Adrián Escudero 2011.

sus fines para los objetivos de la filosofía, es decir, siempre que el bien decir estuviera al servicio de lo verdadero y lo justo (cfr. Platón, *Fedro*, 267b–271c; *Gorgias*, 449a–458c).

En este paradigma *antirretórico* de corte platónico —que se extendió por lo menos hasta el siglo XIX— hablar de una “filosofía de la retórica” resultaba ocioso y estéril. Sin embargo, tal como recuerda Paul Ricœur, “antes de degenerar en fútil, la retórica era peligrosa” (Ricœur 2001, p. 17) debido a su capacidad para funcionar sin referencia objetual, a su falta de compromiso con la verdad y a su capacidad para mover a los hombres a la acción a través de las palabras. Gracias al giro lingüístico, estas razones volverán a surtir efecto en diversas disciplinas y conducirán a una especie de *Renaissance*, que se refleja en títulos como “Redescubrimiento” (Vetter y Heinrich 1999, Barthes 1993), “Retorno” (Kopperschmidt 1990, Kopperschmidt 1991, Bender y Wellbery 1990) o “Rehabilitación” (Compagnon 1999). Incluso se llegó a hablar de un “giro retórico” en la filosofía (Simons 1990), cuyo principal cometido era reunir bajo un mismo título todos los esfuerzos por poner al descubierto la fuerte retórica que alimenta los discursos políticos, filosóficos e incluso científicos.

Entre los representantes más destacados de ese giro se encuentra el filósofo y jurista Chaïm Perelman, quien en su libro titulado *La nueva retórica* (1976) recoge y reactiva el principio de persuasión desde el punto de vista de las modalidades argumentativas, las cuales a su vez son determinadas por el auditorio (universal/particular) sobre el cual hay que influir. Por otro lado, tenemos el ensayo que Hans Blumenberg publicó en 1971 titulado *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica*. En él, Blumenberg desarrolla una retórica antropológica que consiste, *grosso modo*, en la articulación metafórica y mitológica de lo inconmensurable para el hombre, una especie de acceso al mundo que se ubica entre lo probable y lo verosímil y que se presenta como alternativa frente a la evidencia científica y la racionalización extrema. Asimismo, en el marco de la así llamada interpretación pragmático-transcendental del lenguaje, Karl-Otto Apel postula la simbiosis entre el discurso verdadero y el discurso persuasivo, es decir, entre la verdad y el efecto en el nivel discursivo. Por último, cabe mencionar la retórica hermenéutica de Hans-Georg Gadamer quien, a partir del *Fedro*, le concede a la retórica un papel activo en el arte de la comprensión y transmisión del conocimiento. Para Gadamer, la retórica no se deja reducir al conjunto de reglas que constituyen una disciplina, puesto que se trata de una capacidad natural y una destreza práctica del ser humano. La retórica se extiende, pues, a la universalidad de lo lingüís-

tico y se basa en el sentido común, razón por la cual la puede cultivar cualquier hombre o mujer con la finalidad de entender y poder darse a entender a través del diálogo.

Desde un punto de vista histórico —es decir, antes del giro lingüístico y, por consiguiente, del giro retórico—,² Nietzsche fue el primero en introducir la retórica como instrumento crítico y en “adoptarla en su papel histórico como una *antifilosofía*” (Kopperschmidt 1994, p. 53). Para el filósofo alemán, el lenguaje natural no es esencialmente gramático, sino retórico, es decir, está más cerca del arte que de la lógica porque su configuración y funcionamiento son el resultado de operaciones retóricas encubiertas por el uso y el paso del tiempo. Por el contrario, el *término* y el *concepto* son producto de una serie de simplificaciones del lenguaje vivo que se llevan a cabo apelando, de nuevo, a recursos retóricos como la metáfora y la metonimia. Ante este diagnóstico, entre 1869 y 1873 el joven profesor de retórica en Basilea se propuso revelar la fuente artística que alimenta al lenguaje en general, lo cual se verá reflejado en sus lecciones sobre la *Descripción de la retórica antigua* (Nietzsche 1995a) y la *Historia de la elocuencia griega* (Nietzsche 1995b; cfr. Nietzsche 2000). Durante esos años también redacta *Los orígenes del lenguaje* y *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, textos en los que anuncia los lineamientos fundamentales de su crítica al tejido lingüístico de la razón y que culminan con la inversión del sentido clásico de verdad:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera

² Aunque el giro lingüístico tuvo lugar durante el siglo xx, la pregunta sobre el papel del lenguaje en el conocimiento y en nuestra comprensión de mundo (*Weltanschauung*) puede encontrarse ya en las aportaciones de Locke, Humboldt y Herder. En efecto, en el tercer apartado del *Ensayo sobre el entendimiento humano* Locke esboza una “tesis semántica” en torno al lenguaje con el fin de explicar la relación que existe entre las ideas y el conocimiento. Según esa tesis, el lenguaje es signo de algo más, es decir, cumple la función de comunicar concepciones internas como una especie de “marca sensible” de nuestras ideas. Cfr. Kretzmann 1968. Por otro lado, Herder atribuye a los lenguajes —en plural— un papel configurador al “ordenar” y “examinar” nuestras percepciones del universo en un sentido espacio-temporal; por ejemplo, a través de los prefijos. Cfr. Herder 1982. Sin embargo, es Humboldt quien ofrece una interpretación más radical al considerar el lenguaje no sólo como medio o herramienta para el pensar, sino como su órgano o elemento mismo. Cfr. Humboldt 1990, p. 74.

fijas, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche 1996, p. 25)

Con el redescubrimiento de la retórica, Nietzsche abrió —quizá demasiado pronto— un camino seguro para desarrollar la crítica al lenguaje de la metafísica. Resulta extraño que Heidegger, quien conocía bien su obra y que por momentos se sitúa en la misma línea que la explosiva filosofía nietzscheana, repita el mismo esquema del conflicto de la filosofía clásica con la retórica. La única referencia explícita a esta disciplina se encontraba —hasta el año 2002— en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, donde se define la retórica aristotélica como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (Heidegger 2009, p. 163). Como es evidente, Heidegger no se interesa en primera instancia por la retórica, sino por las “categorías” existenciales que puede ganar a través de su estudio. Todo indica que, a pesar de haber insistido en la superación de “*el olvido del ser*”, su pensamiento sigue atrapado en “*el olvido de la retórica*” que yace en la base del *logocentrismo* filosófico de Occidente (cfr. Grassi 1999, pp. 93 y ss.).³

3. Heidegger y la retórica

La falta de una interrogación explícita sobre la naturaleza de la retórica en el seno de la analítica existencial se debe a que ésta permanece ligada de manera estrecha a la tradición humanista, cuyo ideal de *humanitas* no piensa de manera suficientemente radical la esencia del ser

³ El discurso *logocéntrico* es el discurso de la metafísica por excelencia y se caracteriza por tener como centros organizatorios la razón y la lógica, fuera de las cuales nada vale ni tiene sentido. Durante el inicio griego del filosofar, la validez de este tipo de discurso era relativa a una forma de verdad y la autoridad sobre el *logos* se disputaba entre la retórica y la poesía (cfr. Foucault 2017). No obstante, con la instauración de la idea de verdad como adecuación, la diferencia discursiva se anuló en detrimento de la poesía y la retórica. Por lo menos desde el periodo de *Ser y tiempo*, Heidegger intentó dismantelar este discurso *logocéntrico* primero mediante la exigencia de una destrucción o dismantelamiento de sus conceptos fundamentales; luego mediante la conmovición de su formalidad lógica apoyándose en la fuerza lingüística del discurso poético. Sin embargo, antes del descubrimiento del camino poetizante, la retórica ya le ofrecía la posibilidad de crear un *contradiscurso* en el interior del discurso metafísico para destruirlo desde dentro. No vislumbró dicha posibilidad, quizá porque apareció demasiado temprano en su camino filosófico y con ello participó en el *olvido occidental de la retórica*.

humano (cfr. Heidegger 2000, pp. 259 y ss.; Grassi 2006).⁴ Por otro lado, la orientación estrictamente ontológica del pensamiento heideggeriano excluye el examen de las así llamadas “ontologías regionales”, de modo que cualquier meditación en torno a la retórica quedaría absorbida por el despliegue de la red conceptual que conforman la co-existencia (*Mitsein*), la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*). Si acaso se insiste en situar esta disciplina en el contexto de *Ser y tiempo*, cabría clasificarla como un momento estructural de la *Gerede*, es decir, de la hablaturía, debido a que se lleva a cabo como un modo de exteriorización del discurso que apela a la opinión (*δόξα*) y la creencia (*πίστις*).

Con todo, gracias a la edición de la *Gesamtausgabe*, ahora sabemos que, durante el periodo de Marburgo que abarca de 1923 a 1928 y que se caracteriza por la confrontación con la filosofía de Aristóteles y Platón, Heidegger ya se había dado a la tarea de revisar en forma exhaustiva algunos aspectos de la retórica encubiertos por la lectura tradicional (Xolocotzi 2011, p. 96). Incluso se podría hablar de tres conceptos de retórica que surgen de los comentarios al *Gorgias*, al *Sofista* y a la *Retórica*; sin embargo, sólo en la confrontación con el tratado aristotélico Heidegger esboza una interpretación que rebasa en varios aspectos la lectura tradicional. Dicha interpretación se encuentra en el tercer capítulo de los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, lección que Heidegger impartió durante el semestre de verano de 1924, pero que se publicó hasta 2002 en el tomo 18 de la *Gesamtausgabe* (GA 18). La lección resulta de suma importancia no sólo porque contribuye a la reconstrucción del pensamiento heideggeriano previo a *Ser y tiempo*, sino porque nos brinda las claves necesarias para el redescubrimiento y revalorización de la retórica aristotélica en el marco de la filosofía heideggeriana y de la filosofía contemporánea en general.

⁴ De hecho, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que “la palabra ‘humanismo’ [está] desprovista de todo sentido y [es] meramente un *flatus vocis*. La propia palabra ‘humanum’ ya remite a la *humanitas*, la esencia del hombre. El ‘-ismus’ indica que la esencia del hombre tendría que ser tomada como algo esencial. Éste es el sentido que tiene la palabra ‘humanismo’ en cuanto palabra. Devolverle un sentido sólo puede significar redefinir el sentido de la palabra. Esto exige, por una parte, experimentar de modo más inicial la esencia del hombre y, por otra, mostrar en qué medida esa esencia se torna destinal a su modo. La esencia del hombre reside en la ex-sistencia” (Heidegger 2000, p. 283).

3.1. La lección de 1924

De acuerdo con los subtítulos que el editor Marc Michalski agregó a la lección, ésta puede dividirse en dos partes: mientras que la primera parte abarca de los párrafos 3 al 22 y abre el terreno para la “comprensión preliminar acerca del arraigo de la conceptualización”; la segunda parte va del párrafo 23 al 28 y busca una “interpretación repetitiva de los conceptos fundamentales aristotélicos sobre la base de la comprensión del arraigo de la conceptualización”. El objetivo principal de la lección consiste “en considerar los conceptos aristotélicos fundamentales en su conceptualización específica”, de modo que preguntemos “qué cosas se significan con esos conceptos, cómo se experimentan, hacia dónde se dirigen y, por consiguiente, cómo se expresan de forma significativa” (Heidegger 2002, p. 333). Aquí no se trata ya de despejar el origen histórico de los conceptos filosóficos ni de buscar las conexiones formales entre ellos, sino de sacar a la luz aquello que hace de un concepto tal cosa: la conceptualización del concepto en cuanto tal.

Para alcanzar este objetivo será necesario acceder al suelo que hace posible todo concepto fuera de la tensión temporal entre el pasado y el presente de la investigación filosófica o, mejor dicho, entre la tendencia encubridora de la tradición y la necesidad de proceder sin presupuestos propia de la fenomenología (Thanassas 2009, p. 258). Dicho suelo será para Heidegger la existencia en su modalidad cotidiana, pues sólo a través de ella es posible ver aquello que en el concepto se experimentó de manera originaria (*sachgebende Grunderfahrung*), su uso inmediato (*Gebrauch*) y sus pretensiones de comprensibilidad (*Verständlichkeitsanspruch*) (cfr. Heidegger 2002, p. 338).

Puesto que la *Retórica* se ocupa precisamente de los modos de hablar habituales, su estudio le permitirá delinear mejor los elementos que constituyen la estructura de la cotidianidad desde el punto de vista del *hablar-unos-con-otros*. De entre ellos destaca el *habla* como articulación de sentido, el *uno* (*das Man*) como el “auténtico” modo de ser del hombre en la cotidianidad (Heidegger 2002, p. 64) y la *praxis* como la instancia que “deja ver” lo que se interpreta ahí. Incluso hay quienes proponen una analogía entre la doctrina aristotélica de los afectos que se desarrolla en la *Retórica* y el análisis de la afectividad y los temple de ánimo de *Ser y tiempo* (Dockhorn 1966); mientras que otros estudios como Thanassas 2009 (p. 264) y Oesterreich 1989 (pp. 661–668) sostienen que la estructura existencial del *ser-en-el-mundo* conformada por la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*)

y el habla (*Rede*) se encuentra de manera germinal en la unidad retórica del ῥῥος, del πᾶθος y del λόγος.

Como podemos observar, la confrontación con la *Retórica* está motivada por un interés estrictamente ontológico. Heidegger mismo deja esto en claro cuando dice que “Aquí no se puede llevar a cabo una interpretación de la ‘Retórica’. Aquí se trata de comprender de manera más sutil la definición del ζῳον λόγον ἔχον” (Heidegger 2002, p. 110). Es por ello que el examen del texto aristotélico se dejará de lado casi en la primera parte de la lección, es decir, una vez alcanzada la estructura de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Sin embargo, y en contra del papel restringido que Heidegger le atribuye a esta disciplina, a continuación me enfocaré en el análisis de tres caracterizaciones suyas que tuvieron menor impacto en el ámbito ontológico pero que contribuyen a la reconstrucción y ampliación del concepto tradicional de retórica. Se trata de su carácter de posibilidad, su alcance hermenéutico y la preeminencia de la escucha por encima del habla.

a) *La retórica como posibilidad*

Casi al inicio de su argumentación, Heidegger toma distancia del análisis de la retórica como técnica, pues lo considera un impedimento para llegar a una auténtica comprensión del tratado aristotélico (Heidegger 2002, p. 109). Para el filósofo alemán, no es necesario concebir a la retórica como τέχνη ni ἐπιστήμη (Heidegger 2002, p. 116), puesto que, al ocuparse de lo particular, es decir, de los modos del hablar según el asunto y la ocasión, no pertenece a ningún ámbito determinado.⁵ La retórica no es pues una técnica, pero sí es algo *técnico* (τὸ τεχνικόν) porque nos brinda orientación respecto de “lo dado”. Sin embargo, a diferencia de la fenomenología, que también se ocupa de “lo dado”, la retórica no va “a las cosas mismas”, sino que saca a relucir “aquello que habla por la cosa”, es decir, se ocupa de “generar” opiniones y creencias en torno a la cosa y las dispone como criterio de argumentación a favor

⁵ De acuerdo con Reale y Antiseri 2007 (pp. 16 y ss.) y con otros intérpretes, la insistencia de Aristóteles de que la retórica no es una τέχνη se halla en confrontación con aquella idea de retórica difundida por Gorgias y su discípulo Isócrates según la cual ésta es una τέχνη que consiste en instigar irracionalmente los sentimientos. Si recordamos el planteamiento de Platón en el *Fedro* (266d7 y ss.), la retórica sólo es aceptable si se apoya en la dialéctica. Aristóteles tendrá esto en cuenta al iniciar su texto con la indicación de que la retórica es antistrofa de la dialéctica y, más adelante, que es “retoño” (παρὰφύεος) de la dialéctica y de la ética y “parte y semejanza” (μέριον καὶ ὁμοίωμα) de la dialéctica (1356a25), *cfr.* Xolocotzi 2019.

de la comunicabilidad entre el orador y su auditorio (Heidegger 2002, p. 119).

Esto último no significa que el trabajo de la retórica sea convencer, pues esa sería la virtud de la sofística. La tarea de la retórica consiste más bien en hacer ver las condiciones bajo las cuales el lenguaje muestra las cosas de la experiencia cotidiana, es decir, de la δόξα. Así, la retórica se encargaría de mostrar cómo trabajan las *opiniones* generales de la πόλις con vistas a la persuasión sin que ella misma busque persuadir. “El retórico —dice Heidegger— no quiere convencer, sino, sobre todo, ver”.⁶ En este sentido, la retórica puede concebirse como “la virtud de hacer ver aquello que puede persuadir”. En ello reside precisamente su carácter de δύνάμις en cuanto posibilidad: la posibilidad que el ser humano tiene de hacer ver lo persuasivo y de “ver los medios de persuadir que implica cada tema” (cfr. Aristóteles, *Retórica* I, 1355b10).

Ahora bien, dado que la retórica se ocupa de la δόξα en un sentido eminente, es importante señalar que, a diferencia de *Ser y tiempo*, en el que la opinión se describe como un fenómeno alienante, Heidegger destaca aquí su sentido positivo en cuanto que constituye “el modo en el que tenemos ahí la vida en su cotidianidad”. Mientras que la teoría se constituye como una modalidad excepcional del saber, “la δόξα es el modo en el que la vida sabe de sí misma” (Heidegger 2002, p. 138). Esto quiere decir que, a pesar de no brindar contenidos definitivos porque pertenece al ámbito de lo que siempre puede ser de otra manera, el λόγος de la δόξα pone al descubierto la unidad estructural mayor del *ser-en-el-mundo* propio del *Dasein* en su estar descubierto de manera cotidiana, el cual constituye a su vez el suelo tanto para la actitud teórica (θεωρεῖν) como para la *praxis* (πρᾶξις).

En vista de que el fenómeno de la δόξα no se realiza como investigación, sino como un “tener” ya siempre una determinada perspectiva del mundo, también posee cierto carácter de apertura (*Erschlossenheit*). Es verdad que en la δόξα no tengo al ente en cuanto tal, pero cuento con una “auténtica” orientación respecto de su ya estar descubierto de modo inmediato desde el punto de vista del *ser-unos-con-otros* en el mundo (Heidegger 2002, p. 142). En el ámbito de la δόξα, la función aperiente del λόγος consiste en mostrar cómo “se vive en el mundo de manera cotidiana y cómo se las arregla uno con las cosas ateniéndose ‘a lo que otros dicen’” (Heidegger 2002, p. 151). Dicho fenómeno del lenguaje no se limita, pues, al cuchicheo y la habladuría, sino que “se

⁶ Según Knappe y Schirren, esta interpretación de la retórica aristotélica como un “hacer ver” se apoya en la supremacía platónica de la contemplación (Knappe y Schirren 2005, p. 325).

extiende al mundo entero”, $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (Heidegger 2002, p. 149), y proporciona el suelo y punto de partida para la investigación que va detrás de “las cosas mismas” (Heidegger 2002, p. 152).

En resumen y de acuerdo con la línea argumentativa que Heidegger plantea en el párrafo 15 de la lección, tenemos que la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ como fenómeno que surge del *hablar-unos-con-otros*, es decir, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ visto como un comportamiento colectivo, tiene la función fundamental de “poner de manifiesto dónde se sostiene la vida en cuanto ser-en-un-mundo: $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$ ”. Esto es posible porque “el ser-en-el-mundo es un ser tal que tiene abierto el mundo; que está orientado en el ser del mundo”. Dicha orientación se sostiene a su vez en una determinada familiaridad que se realiza en el hablar. El hablar se convierte así en “la forma peculiar del mostrar hacia dónde se está orientando” (Heidegger 2002, p. 139).

b) *La retórica como el arte de escuchar*

En segundo lugar, a partir de la definición griega del hombre como $\zeta\omega\acute{o}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\ \epsilon\chi\omicron\nu$, es decir, como “un ser vivo que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla” (Heidegger 2002, p. 108), Heidegger perfila al retórico como aquel que, por entender algo respecto del habla, tiene un verdadero dominio sobre el *Dasein* en su carácter de *Miteinandersein*, es decir, en cuanto que convive con otros en un nivel eminentemente fáctico. Según la interpretación tradicional, dicho dominio se debe a la capacidad del retórico para conmover a los hombres a través de las palabras; sin embargo, para Heidegger este *saber hablar* es inseparable de un *saber escuchar*. Aunque en este punto resuena claramente el “estar a la escucha” propio de la filosofía tardía de nuestro autor, lo cierto es que a estas alturas se trata de un escuchar orientado pragmáticamente, como se verá a continuación.

El escuchar, nos dice Heidegger, es “el percibir del habla” (Heidegger 2002, p. 104). En la medida en que la escucha atiende a lo dicho en el habla, se encuentra implicada en el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Al igual que la mano en *Ser y tiempo*, el oído no se reduce aquí a un mero órgano, pues no percibe en primera instancia sonidos articulados; lo que percibe es la articulación misma del mundo en su carácter significativo (*cfr.* Derrida 1998). Cuando escuchamos, la voz del otro surge desde del fondo intramundano bajo la forma del exhortar, persuadir, advertir, reprender, e invita con ello a la acción. En el escuchar, el *Dasein* “se deja decir algo” y a partir de ello “dispone de una directiva concreta para la ocupación práctica” (Heidegger 2002, p. 111). Heidegger distingue incluso tres

modalidades del escuchar que corresponden a la triple categorización de los discursos: en primer lugar está el escuchar atento de quien presencia una festividad, propio del discurso epidíctico; en segundo lugar, el escuchar que construye una perspectiva de lo que ha sucedido y que acompaña al discurso judicial y, por último, el escuchar que se forma un juicio o una opinión sobre lo que habrá de suceder, y que corresponde al discurso deliberativo (Heidegger 2002, p. 124).

Sin embargo, el escuchar no se limita a escuchar al otro. El hombre en cuanto ente que habla lleva en sí la posibilidad de decirse algo a sí mismo y de escuchar su propia voz. ¿Y qué es aquello que escucha? Aquí Heidegger está muy lejos de referirse al llamado de la conciencia hacia el *sí-mismo*, desarrollado en los parágrafos 55 y 56 de *Ser y tiempo*. Sólo remite a una tendencia autorreferencial de la vida pragmática que obedece al *qué* y al *cómo* del procurarse a sí misma (Heidegger 2002, p. 105). Este escuchar procurante (ὄρεσις) participa del λόγος únicamente en cuanto que atiende a lo dicho en el habla. Por ello, Aristóteles lo caracteriza como un escuchar falto de λόγος (ἄλογον) en un sentido privativo, es decir, porque se lleva a cabo un *no-hablar* para *poder escuchar* (Heidegger 2002, p. 106).

Ahora bien, al concebir al *hablante-oyente* como figura unitaria, es decir, al definir el *Dasein* como un ente que habla y escucha sin apelar a la primacía de una facultad sobre otra, Heidegger atenúa la diferencia entre el orador y los destinatarios, lo cual le permite concentrarse en el fenómeno fundamental del *hablar-unos-con-otros* en cuanto tal (Heidegger 2002, p. 136).⁷ La decisión de exaltar la modalidad del discurso *dialógico-deliberativo* propio de la asamblea por encima de los discursos jurídico y epidíctico se debe, como hemos visto, a que “el hablar unos con otros es el hilo conductor para el descubrimiento del fenómeno fundamental del estar al descubierto del *Dasein* mismo como ser-en-un-mundo” (Heidegger 2002, p. 139). De hecho, para Heidegger “la posición propia de la *retórica* respecto de la política y de la dialéctica se define precisamente a partir de este *hablar-unos-con-otros-deliberativamente*” (Heidegger 2002, p. 136).

Como podemos observar, es mediante la escucha que el *Dasein* queda abierto al carácter colectivo de la existencia, lo cual, a su vez, abriría la posibilidad de adentrarse en el terreno de la política y la ética. Sin embargo, ya en el contexto de *Ser y tiempo* la unidad *habla-escucha* se retrotrae a la base ontológica de la comprensión. El estar a la es-

⁷ Sobre el primado del logos deliberativo en la retórica aristotélica, *cfr.* Rese 2003 y Rubio 2009.

cucha —dice Heidegger en el párrafo 34— es posible porque, mientras escucha, el *Dasein* comprende o, mejor dicho, el *Dasein* escucha comprendiendo porque no hay comprensión sin escucha. “No por casualidad cuando no hemos escuchado ‘bien’, decimos que no hemos ‘comprendido’” (Heidegger 2002, p. 163).

c) *La retórica como hermenéutica*

Por último, cabe subrayar que para Heidegger la retórica no se agota en la formalidad de una disciplina ni en la puesta en práctica de ciertas técnicas oratorias, sino que, al dividir y determinar los tipos de discurso tomando en cuenta el asunto, la circunstancia y el interlocutor, también nos ofrece una especie de mapa hermenéutico que abarca la *cotidianidad media* desde la posibilidad fundamental del *hablar-el-uno-con-el-otro* (Heidegger 2002, p. 139). Más aún, para Heidegger éste es justo el “sentido último” que el Estagirita da a la *Retórica*: el de una disciplina en la cual se lleva a cabo una “interpretación del *Dasein* concreto, una hermenéutica del *Dasein* mismo” (Heidegger 2002, p. 110).

En el interior de la *polis*, esto que afirmo se refleja de mejor manera: dado que en cualquier momento el ciudadano griego podía tomar parte en la asamblea, ser convocado ante la ley o escuchar discursos en ciertas festividades como los juegos olímpicos, la retórica se le presenta, en primera instancia, no como una técnica o un oficio, sino como una posibilidad fundamental que atraviesa su existencia cotidiana (Heidegger 2002, p. 136). Por ello, al ordenar y determinar de una vez por todas este usual tener y tomar la palabra, Aristóteles también nos ofrece indicios de la *comprensión* natural e inmediata del pueblo griego que “vivía en el discurso” y a partir de él comprendía su existencia (Heidegger 2002, p. 108).⁸ Es precisamente en este sentido que la *Retórica* sería “la primera hermenéutica de la cotidianidad del convivir”, tal como reza el *dictum* de *Ser y tiempo*.

Ahora bien, que la retórica pueda tomarse como hermenéutica porque muestra de mejor manera la estructura de la existencia cotidiana no quiere decir que, a través de ella, se ponga al descubierto una determinada cosmovisión o comprensión del mundo anclada en un lenguaje

⁸ Si bien la retórica aristotélica no fue el primer estudio del tema, sí fue el primer análisis sistemático. Nietzsche habla incluso de dos tipos de retórica antigua: la que consiste en un despliegue de ejemplos concretos y la retórica verdaderamente filosófica, es decir, la aristotélica (Nietzsche 2000, p. 419). Asimismo, en *Verdad y método II* Gadamer apunta que “la retórica de Aristóteles ejerció escasa influencia en la tradición de la retórica antigua. Resultaba demasiado filosófica para los maestros de retórica y como guía para una oratoria perfecta” (Gadamer 1998, p. 300).

específico. Tampoco pretende ser una lectura última de la realidad ni la interpretación de su sentido. Recordemos que a estas alturas, el término hermenéutica ha sido resignificado como parte del proceso de apropiación de la fenomenología reflexiva de Husserl, de modo que no significa simplemente “teoría de la interpretación”.

De acuerdo con la noción desarrollada en la lección del semestre de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, “la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir” (Heidegger 1999, p. 33). Según este aserto, la función hermenéutica de la retórica consistiría no ya en interpretar, sino en *mostrar lo ya interpretado* en torno al habla, esto es, en volverlo transparente para sí mismo en un nivel eminentemente fáctico, lo cual, a su vez pondría de manifiesto la estructura de la cotidianidad en la que vive el *Dasein*. De este modo, al señalar los distintos modos de manifestación del habla en un horizonte de comprensibilidad previamente dado, la retórica sería capaz de mostrar cómo opera el discurso cotidiano sin extraerlo de su elemento, esto es, sin hacer de él un “objeto de estudios”, tal como sucede con la lingüística, la semiótica, la lógica o la filosofía del lenguaje. Justo por ello, y de manera un tanto provocadora, Heidegger sostiene que “tener la ‘retórica’ aristotélica es mejor que si tuviésemos una filosofía del lenguaje” (Heidegger 1999, p. 117).

3.2. Los límites de la lectura heideggeriana

Gracias a la determinación de la retórica como *posibilidad*, como *escucha* y como *hermenéutica*, Heidegger dio un paso más allá de las lecturas tradicionales que limitan esta disciplina a su carácter *técnico-formativo*. En efecto, desde una perspectiva ontológica, *el arte del bien decir* no se deja reducir a un conjunto de reglas, figuras o tropos, pues apela a la dimensión constitutiva del lenguaje en la *autocomprensión* que el *Dasein* tiene de sí mismo en un nivel cotidiano. Sin embargo, el impacto que el descubrimiento de la retórica en cuanto hermenéutica hubiese tenido en el marco de la analítica existencial y de la filosofía en general se minimiza por la noción *antirretórica* del *λόγος* que Heidegger toma como punto de partida en la lección de 1924, y que más tarde se convertirá en piedra angular para la articulación de *Ser y tiempo*. ¿En qué consiste dicha noción?

Al inicio de la lección, cuando se plantea la pregunta acerca de lo que debe entenderse por “concepto”, Heidegger responde que “lo que

se quiera decir con concepto, nos da respuesta la lógica” (Heidegger 2002, p. 9). Así que, si lo que se busca es profundizar en los *conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, tal y como se anuncia en el título, primero habrá que someter a revisión la idea tradicional de “lógica”.⁹ Ahora bien, dado que la comprensión formal y académica de dicha disciplina —definida como el estudio de las formas y los principios generales que rigen el pensamiento humano— resulta bastante estrecha y rígida, Heidegger considera necesario retrotraerla a su origen griego. Este origen es el λόγος entendido no ya como razón o racionalidad, sino como *decir* en el sentido del hablar sobre algo de modo que se muestre el *sobre-qué* de este hablar. En palabras de Heidegger: “Λόγος es para los griegos el ‘hablar’ y lo ‘hablado’ a la vez [...] la función propia del λόγος es el ἀποφαίνεσθαι, el ‘traer-una-cosa-a-la vista’” (Heidegger 2002, p. 19).

Es evidente que nuestro autor parte aquí de una concepción hermenéutica del acto de hablar, pues ya no se trata de la mera formulación y expresión de oraciones con el fin de comunicar algo, sino de un “hacer ver” aquello de lo que se habla. En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* este carácter mostrativo o apofántico del lenguaje se postula como la significación “auténtica” del λόγος de la lógica, debido a que constituye la estructura previa que hace posible el juicio verdadero o falso, pero también todo concepto, definición, fundamento, relación, interpelación y discusión.¹⁰ A partir de esta interpretación del λόγος, “ser verdadero” significa entonces “sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές). Asimismo, ‘ser falso’, ψεύδεσθαι,

⁹ El interés de Heidegger por la lógica remite a sus cursos de filosofía con Rickert; en el verano de 1915 asistió a un seminario sobre la lógica de Lotze (Xolocotzi 2011, p. 41). Quizá por ello, los primeros cursos que impartió Heidegger se mueven en ese ámbito, por ejemplo, el de invierno de 1916–1917 [Preguntas fundamentales de lógica]. A partir de su encuentro con Aristóteles en los años subsecuentes, el filósofo alemán no abandonará su interés en la lógica y, a la par, de sus lecciones mantiene el proyecto de escribir una lógica. Esta idea se mantiene por lo menos hasta 1925 y probablemente es abandonada con la publicación de *Ser y tiempo*: “mi lógica ha vuelto a tambalearse —de tal modo que no puedo presentarla en la versión actual” (Xolocotzi 2011, p. 102). La publicación de la obra póstuma deja ver, empero, que Heidegger retoma después la idea de una “lógica”, pero con fines que se insertan en el pensar ontológico y que, en cierta forma, desempeñan un papel político. Al respecto, *cfr.* Trawny 2003, pp. 118 y ss.

¹⁰ El proyecto de una destrucción (*Abbau*) del pensamiento metafísico que Heidegger anuncia en *Ser y tiempo* significa una destrucción de sus elementos formales comenzado por la lógica. A esto le llamará alrededor de los años treinta una *Er-schütterung der Logik*, es decir, una “conmoción de la lógica” cuyos inicios pueden rastrearse ya en la lección de 1924.

significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella no es” (Heidegger 2009, p. 33).

Ahora bien, si se privilegia la función del λόγος en cuanto ἀπόφανσις por encima de otras posibilidades del discurso, el más propio “hacer ver” de la *Retórica* se perfila entonces como un λόγος acerca del λόγος, es decir, como un “mostrar” que tiene por objeto el habla en su modalidad cotidiana. El análisis de la *Retórica* en el horizonte de la analítica existencial quedaría así justificado, mas no por sí mismo, sino por la relevancia de su ámbito de estudios, es decir, por el habla cotidiana mediante la cual se hace patente la interpretación que la vida hace de sí misma desde un punto de vista fáctico-discursivo. Heidegger mismo señala en distintas ocasiones que lo “propio” de la retórica se debe a lo “propio” de su objeto (Heidegger 2002, p. 136), lo cual le permitirá trabajar con la *retórica* como si se tratase únicamente de un *tratado*, es decir, como una tematización explícita que tiene por objeto el λόγος cotidiano.

Sin embargo, dentro de esta disciplina el λόγος goza de otra función que, a pesar de haber sido advertida, no tiene consecuencias productivas en el contexto de la lección. Para introducirnos en ella baste recordar que, en el contexto de la *democracia ateniense*, la ocupación retórica estaba relacionada de manera estrecha con el comportamiento político de la vida en la *polis*, de modo que su estudio y su ejercicio eran inseparables de su efecto, es decir, del persuadir, conmover, acusar, juzgar. No obstante, con la caída de las grandes ciudades-Estado griegas y el crecimiento paulatino del poder romano, la retórica fue perdiendo injerencia política y se perfiló como un *ars bene dicendi* o una *bene dicendi scientia*, esto es, como el arte o la ciencia del expresarse bien, de manera correcta, clara y distinta en términos gramaticales y ciertamente con un toque de elegancia (Ijsseling 1976, p. 36). La consolidación de la retórica como un contenido escolar que se puede aprender y enseñar condujo así a la escisión definitiva entre el λόγος como medio para la praxis retórica que tiene como finalidad producir un efecto y el λόγος como contenido temático de una disciplina (Thanassas 2009, p. 266).¹¹

¹¹ En un artículo de 1978 incluido en el segundo tomo de *Verdad y método*, Gadamer —quien por cierto estuvo presente en la lección de 1924— reintroduce esta distinción con el fin de aclarar la naturaleza de la hermenéutica respecto de la retórica, ya que ambas disciplinas se basan en una *praxis antigua* pero han llegado hasta nosotros sólo como una reflexión de dicha praxis. Sin embargo, mientras que la hermenéutica evolucionó en el siglo XIX hacia una metodología, la retórica

En el párrafo 16 de esa lección Heidegger da cuenta de esta escisión al distinguir las dos situaciones fundamentales del λόγος, a saber, el comportamiento teórico y el comportamiento práctico, los cuales corresponden a la orientación *temático-objetual* y a la circunstancia específica del *Dasein* respectivamente (Heidegger 2002, pp. 161–163). Sin embargo, la función *práctico-performativa* del λόγος se pone entre paréntesis en beneficio del desarrollo posterior del concepto de verdad como “desocultamiento” (ἀλήθεια) (Kopperschmidt 2009, p. 80). Este gesto de rechazo al carácter *perlocutivo* del lenguaje retórico se repite en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, donde el autor aclara que “no todo ‘decir’ tiene este modo de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo”, esto es, que no todo uso del lenguaje posee el carácter “auténtico” de la ἀπόφανσις.¹² “La petición (εὐχή), por ejemplo, también patentiza, pero de otra manera” (Heidegger 2009, p. 55), es decir, no funciona como medio de acceso para una investigación que va detrás de *las cosas mismas*.¹³

En última instancia, lo que Heidegger busca al adentrarse en el estudio de la retórica es ingresar al terreno fenoménico del que se tomó la definición del ser humano como ζῶον λόγον ἔχον, pues sólo mediante este regreso hermenéutico es posible sobrepasar la interpretación clásica y ciertamente velada del hombre como un *animal rationale*. Para el filósofo alemán, sin ser “falsa”, esta interpretación encubre la experiencia fundamental y prefilosófica del λόγος como “discurso”, la cual apunta a la “existencia cotidiana que toma predominantemente la forma de diálogo” (Heidegger 2002, p. 165). Pensar la esencia del hombre de manera radical, es decir, no ya como un *animal racional*, sino como un ente que vive en el lenguaje, le permitirá integrar el *discurso* como el tercer elemento constitutivo de la *apertura* del *Dasein*, justo después del *comprender* y de la *disposición afectiva* desarrollados en *Ser y tiempo*.

recibió un estigma peyorativo y fue expulsada del sistema educativo de la época (cfr. Gadamer 1998, pp. 293–308).

¹² A propósito de la argumentación que Heidegger sigue en este apartado de *Ser y tiempo*, cabe destacar el paralelismo que guarda con la definición del λόγος que Aristóteles lleva a cabo en *De Interpretatione* 16a16–18 y 16b33–17a1–3.

¹³ En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* la determinación del λόγος en cuanto ἀπόφανσις desempeñará un papel fundamental para la transformación hermenéutica de la fenomenología, cuya definición preliminar se formula de la siguiente manera: “λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero, como λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger 2009, p. 55).

No obstante, en la medida en que el discurso forma parte esencial de la apertura del *Dasein*, también lleva en sí “la posibilidad de convertirse en habladería y, en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano” (Heidegger 2009, p. 167). En términos de la lección de 1924, esto quiere decir que el carácter público del discurso constituye un saber primario (más no originario) acerca del mundo y sirve de base para la conceptualización científica, pero también posee cierta tendencia a “caer” y a perderse en sí mismo, lo cual representa una amenaza a la esfera de la experiencia “propia” o “auténtica” de la existencia humana.

Justo en este giro interpretativo sobre el estatus ontológico de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ se encuentra la clave para comprender el rechazo de Heidegger a la retórica: entre la lección de 1924 y *Ser y tiempo* el filósofo pasa de una interpretación aristotélica a una crítica platonizante de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, lo cual opacará la originalidad interpretativa que se alcanza en dicha lección. Pese a todo ello y pese a Heidegger mismo, la concepción de la retórica como una hermenéutica, como una posibilidad fundamental del ser humano y como un acceso al carácter ético y político de la existencia merecen revisarse de nueva cuenta con vistas a una futura *retórica filosófica* en cuanto tal.

4. Conclusión

Desde una perspectiva ontológica, el estudio de la *Retórica* le permitió a Heidegger poner de manifiesto el fenómeno del lenguaje como una posibilidad fundamental de la existencia cotidiana, esto es, desde un ámbito que rebasa el tratamiento estricto de la lógica (cfr. Heidegger 2009, p. 113). Las repercusiones de este planteamiento pueden rastrearse en los párrafos 7, 33, 34 y 35 de *Ser y tiempo*, donde se reivindica la función articuladora del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ entendido como discurso, la relación recíproca entre el habla y la escucha (cfr. Heidegger 2009, p. 186), y el papel de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ en cuanto que modo de ser “de la interpretación del *Dasein* cotidiano” (Heidegger 2002, p. 179).

Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, la lectura heideggeriana se mueve en un plano polarizado entre la afinidad y el rechazo (Oesterreich 1990, p. ix) debido a que, como se vio, toma como punto de partida una noción *antirretórica* del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, es decir, una noción que excluye la función *práctico-performativa* del lenguaje. Aunque Heidegger reinterpreta de manera original la noción tradicional de la retórica, su reivindicación como tal nunca se llevó a cabo de manera explícita en

su filosofía, razón suficiente para que sus contribuciones no se consideren parte del así llamado *Renaissance*.

Ahora bien, el hecho de que la lectura heideggeriana de la retórica no encuentre un lugar en el así llamado *Renaissance*, esto es, en la retórica argumentativa de Perelman, la retórica antropológica de Blumenberg, la interpretación pragmática-trascendental de Apel o incluso en la filosofía del lenguaje de raigambre nietzscheana, significa que Heidegger ha abierto, quizá de manera no intencionada, un posible camino para reconsiderar el quehacer de la retórica dentro de los perímetros de la filosofía. Tal vez la mayor contribución que Heidegger hizo al *giro retórico* consista sólo en señalar “que tal vez sería más apropiado si los filósofos decidieran considerar lo que realmente significa hablar con los demás” (Heidegger 2002, p. 169). Que él mismo no haya llevado su lectura de la *Retórica* aristotélica hasta las últimas consecuencias no es prueba de su imposibilidad. Ya Gadamer —quien estuvo presente en la lección— ha dado un paso adelante mediante la elaboración de una retórica hermenéutica; ya Hannah Arendt ha actualizado la noción de “discurso” en las formas y configuraciones de la “pluralidad humana”. Quizá la siguiente tarea sea repensar la retórica como *posibilidad fundamental del ser humano*, como *hermenéutica de la vida cotidiana* y como un *estar a la escucha* desde la dimensión performativa del lenguaje, abierta ya hace bastante tiempo por Austin 1982 y desarrollada en los últimos años sobre todo en relación con el acontecimiento y el arte.¹⁴

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián Escudero, J., 2011, “Heidegger, lector de la retórica aristotélica”, *Diánoia*, vol. 56, no. 66, pp. 3–29.
- Aristóteles, 1990, *Retórica*, trad. Q. Racionero, Gredos, Madrid.
- Austin, J.L., 1982, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. G.R. Carrió y E.A. Rabossi, Paidós, Buenos Aires.
- Barthes, R., 1982, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, trad. B. Dorriots, Ediciones Buenos Aires, Barcelona.
- , 1993, *La aventura semiológica*, trad. R. Alcalde, Paidós, Barcelona.

¹⁴ Como ejemplo de un filosofar en busca del lenguaje propicio para nombrar el acontecimiento, véase Deleuze 2005. Para un estudio acerca del lenguaje performativo en el ámbito de la filosofía y el arte, consúltese Fischer-Lichte 2002. Para explorar las posibilidades que ofrece la dimensión performativa de la retórica, véase Fohrmann 2004. Por último, para repensar la relación entre la retórica y la filosofía, cfr. Simon, Hetzel y Posselt 2017.

- Bender, J. y D.E. Wellbery, 1990, "Rhetorality. On the Modernist Return of Rhetoric", en J. Bender y D.E. Wellbery (comps.), *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*, Stanford University Press, Stanford, pp. 3–39.
- Compagnon, A., 1999, "La réhabilitation de la rhétorique au xx^e siècle", en M. Fumaroli (comp.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950*, Presses Universitaires de France, París, pp. 1261–1282.
- Dahlstrom, D.O., 1994, "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *The Review of Metaphysics*, vol. 47, no. 4, pp. 775–795.
- Deleuze, G., 2005, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Paidós, Barcelona.
- Derrida, J., 1998, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta, Madrid.
- Dockhorn, K., 1966, "Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, no. 218, pp. 169–206.
- Fischer-Lichte, E., (comp.), 2002, *Performativität und Ereignis*, A. Francke, Tübinga.
- Fohrmann, J., 2004, *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Metzler, Stuttgart.
- Foucault, M., 2017, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. E. Lynch, Gedisa, Barcelona.
- Gadamer, H.-G., 1998, *Verdad y método II*, trad. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca.
- Grassi, E., 1999, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. J. Navarro Pérez, Anthropos, Barcelona.
- , 2006, *Heidegger y el problema del humanismo*, trad. U. Pérez Paoli, Anthropos, Barcelona.
- Gross, D.M., 2005, "Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology", en Gross y Kemmann 2005, pp. 1–45.
- Gross, D.M. y A. Kemmann (comps.), 2005, *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- Heidegger, M., 1999, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza, Madrid.
- , 2000, "Carta sobre el humanismo", *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, pp. 259–298.
- , 2002, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Klostermann, Fráncfort del Meno.
- , 2009, *Ser y tiempo*, trad. J.E. Rivera C., Trotta, Madrid.
- Herder, J.G., 1982, "Una metacrítica de la *Crítica de la razón pura*", *Obra selecta*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, pp. 371–421.
- Humboldt, W. von, 1990, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. A. Agud, Anthropos, Barcelona.
- Ijsseling, S., 1976, *Rhetoric and Philosophy in Conflict. An Historical Survey*, Nijhoff, La Haya.
- Knape, J. y T. Schirren, 2005, "Martin Heidegger liest die Rhetorik des Aristoteles", en J. Knape y T. Schirren (comps.), *Aristotelische Rhetoriktradition*

- (*Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–6., Oktober 2001 in Tübingen*), Steiner, Stuttgart, pp. 310–327.
- Kopperschmidt, J., 1990, *Rhetorik I. Texttheorie*, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, Darmstadt.
- , 1991, *Rhetorik II. Wirkungsgeschichte*, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, Darmstadt.
- , 1994, “Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft”, en J. Kopperschmidt y H. Schanze (comps.), *Nietzsche oder “Die Sprache ist Rhetorik”*, Fink, Múnich, pp. 39–62.
- Kopperschmidt, J. (comp.), 2009, *Heidegger über Rhetorik*, Fink, Múnich.
- Kretzmann, N., 1968, “The Main Thesis of Locke’s Semantic Theory”, *Philosophical Review*, vol. 77, no. 2, pp. 175–196.
- Michalski, M., 2005, “Hermeneutic Phenomenology as Philology”, en Gross y Kemmann 2005, pp. 65–80.
- Nietzsche F., 1995a, “Darstellung der antiken Rhetorik”, *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, II 4, De Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 413–502.
- , 1995b, “Geschichte der griechischen Beredsamkeit”, *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, II 4, De Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 363–412.
- , 1996, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, trad. L.M. Valdés y T. Orduña, Madrid, Tecnos.
- , 2000, *Escritos sobre retórica*, trad. L.E. de Santiago Guervós, Trotta, Madrid.
- Oesterreich, P.L., 1989, “Die Idee einer existentialontologischen Wendung der Rhetorik in M. Heideggers ‘Sein und Zeit’”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 43, no. 4, pp. 656–672.
- , 1990, *Fundamentalrhetorik*, Felix Meiner, Hamburgo.
- , 2003, *Philosophie der Rhetorik*, Buchner, Bamberg.
- Platón, 1981, *Gorgias*, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid.
- , 1992, *Fedro*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- Reale, G. y D. Antiseri, 2007, *Historia de la filosofía*, trad. J. Gómez, San Pablo, Bogotá.
- Rese, F., 2003, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Ricœur, P., 2001, *La metáfora viva*, trad. A. Neira, Trotta/Cristiandad, Madrid.
- Rubio, R., 2009, “Der Beitrag der Rhetorik zu Heideggers Lehre der Erschlossenheit”, en Kopperschmidt 2009, pp. 223–244.
- Simon, R., A. Hetzel y G. Posselt (comps.), 2017, *Rhetorik und Philosophie*, De Gruyter, Berlín/Nueva York.
- Simons, H.W. (comp.), 1990, *The Rhetorical Turn*, University of Chicago Press, Chicago.
- Thanassas, P., 2009, “Rhetorik der Alltäglichkeit”, en Kopperschmidt 2009, pp. 245–272.
- Trawny, P., 2003, *Martin Heidegger. Introduction*, Campus, Fráncfort del Meno/Nueva York.

- Uscatescu, J., 1998, *La teoría aristotélica de los templos. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid.
- Vetter H. y R. Heinrich (comps.), 1999, *Die Wiederkehr der Rhetorik*, Oldenbourg/Akademie, Viena/Berlín.
- Volpi, F., 1989, “*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*”, *Philosophisches Jahrbuch*, no. 96, pp. 225–240.
- Xolocotzi, Á., 2011, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ítaca, México.
- , 2019, “La posibilidad de la retórica. Heidegger lector de Aristóteles”, en Á. Xolocotzi, J. Orejarena y R. Gibu (comps.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo xx*, Biblos, Buenos Aires.

Recibido el 9 de abril de 2019; revisado el 30 de junio de 2019; aceptado el 11 de agosto de 2019.

Horkheimer, lector del positivismo. Un análisis crítico de la interpretación horkheimeriana del positivismo en sus textos tempranos

[Horkheimer's Reading of Positivism. A Critical Analysis of Horkheimer's Interpretation of Positivism in His Early Writings]

ADRIANA GONZALO

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Litoral
adriana.n.gonzalo@gmail.com

PAULA GARCÍA CHEREP

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Litoral
paulagcherep@yahoo.com

Resumen: Este trabajo reconstruye la caracterización de “positivismo” en tres obras centrales de Horkheimer. Se afirma que, en el uso del término, Horkheimer incurre en una doble equivocidad, pues lo utiliza indistintamente para referirse al positivismo decimonónico y al del siglo xx; además, no reconoce las diferencias internas entre las posiciones de los positivistas contemporáneos. Asimismo, se muestra que muchos rasgos que se consignan como propios del positivismo del siglo xx no tienen justificación en los textos de esa tradición, de manera que la categoría horkheimeriana de “positivismo” se convierte en una entidad interpretativa respecto de la cual la Escuela de Fráncfort se considera antagónica. A partir de lo anterior se realiza una crítica a las interpretaciones del autor.

Palabras clave: lectura crítica, Escuela de Fráncfort, metafísica, teoría científica, empirismo lógico

Abstract: This paper reconstructs the characterization of “positivism” in Horkheimer's works. We argue that in the use of this term, Horkheimer makes a misinterpretation, then he uses it in order to refer to both nineteenth century positivism and the positivism of the twentieth century; at the same time, he does not recognize the significant contrasts between the positions of the twentieth century positivists. We also show that many of the features Horkheimer sets out for twentieth century positivists find no correlation in texts belonging to this tradition, which makes Horkheimer's concept of “positivism” an interpretative entity in opposition to Frankfurt School. From the foregoing, we carry out a critique of the interpretations made by the author.

Key words: critical reading, Frankfurt School, metaphysics, scientific theory, logical empiricism

1. Introducción

El presente artículo sigue la línea de revisión histórica del positivismo lógico¹ y está enmarcado en una investigación acerca de su recepción e interpretación en la tradición de la Escuela de Fráncfort. En las siguientes páginas examinaremos críticamente la recepción del positivismo en tres obras tempranas de Horkheimer.

A partir del análisis de un *corpus* conformado por tres obras (Horkheimer 2015 [1931], Horkheimer 2000 [1937], Horkheimer 2002 [1937]), destacaremos los puntos centrales de la caracterización de “positivismo” o expresiones afines en ellas. Al respecto, conviene resaltar que el término designa muchas veces tanto (a) al positivismo decimonónico, como (b) al positivismo del siglo xx.² También hacemos notar que en muchos casos “positivismo” se refiere a (c) una entidad interpretativa respecto de la cual la posición de los miembros de la Escuela de Fráncfort se considera antagónica.

Después, mostramos que, en general, no se visualizan diferencias interpretativas entre el positivismo en los sentidos (a) y (b) y las que se asignan al (b) son una extensión de rasgos visibles solamente en las posiciones del positivismo en el sentido (a). Además, mostramos que la caracterización del positivismo (b) se realiza desde una concepción uniformista del movimiento y que no se reconocen las diferencias entre los autores representativos del positivismo del siglo xx. Por último, mostraremos que muchos de los rasgos caracterizadores del positivismo (b) no tienen un correlato justificante en los textos de los autores pertenecientes a la tradición y constituyen una caracterización del positivismo en el sentido (c).

A partir de lo anterior haremos una crítica a las interpretaciones realizadas por el autor para mostrar que resultan sesgadas parcialmente por algunos prejuicios que conducen a la constitución de (c). Resaltaremos que la interpretación que Horkheimer hace del positivismo o bien desconoce una buena parte de la producción de sus autores, o bien in-

¹ Cfr. Cirera, Ibarra y Mormann 1996; Coffa 1991; Friedman 1999; Giere y Richardson 1996; Ibarra y Mormann 2003; Mormann 2011; Parrini *et al.* 2003; Reisch 2009; Richardson y Uebel 2007; Stadler 2003; Stadler 2010; Uebel 1992; Uebel 1993; Uebel 1996a; Uebel 1996b; Uebel 2005; Uebel 2009 y Uebel 2010.

² Consideraremos aquí la expresión “positivismo del siglo xx” equivalente a “positivismo lógico”, “neopositivismo” o “empirismo lógico”, a pesar de que no haya unanimidad en las equivalencias extensionales de estas denominaciones. En seguida, restringiremos tal denominación sobre todo al Círculo de Viena. Como es sabido, la etiqueta suele extenderse al Círculo de Berlín y a otros movimientos filosóficos posteriores.

interpreta esta última con el único fin de cuestionarla, para luego posibilitar la constitución de la identidad propia de la posición de la Escuela de Fráncfort.

Nos proponemos mostrar que la estrategia central de Horkheimer consiste en pasar de una caracterización epistemológica del positivismo a una valoración práctico-política que señala los límites y desaciertos del movimiento, de manera que se contraponen a la concepción francfortiana, que resulta una posición superadora de aquél.

2. *La construcción interpretativa del “positivismo” en Horkheimer*

2.1. Análisis de la recepción del positivismo en Horkheimer 2015 [1931]

En su conferencia de 1931, Horkheimer sostiene que la situación de la investigación social está marcada en ese momento por una separación entre la filosofía y lo que concibe como la “ciencia positiva” de la sociedad. El autor entiende que el positivismo representa las tendencias individualistas de la sociedad capitalista propias del modelo europeo contemporáneo, que bregan por una estrecha relación entre ciencia, técnica y producción industrial con vistas a un ideal de progreso lineal e indefinido.

En oposición a esa visión, Horkheimer estima que la recuperación de las bases del sistema hegeliano puede dar fundamento a la nueva filosofía social, enriquecida con los aportes de las ciencias empíricas, pero sin dejar de lado la pregunta por las esencias ni la comprensión de la subjetividad en el proceso de constitución del saber. En este sentido, afirma que “la filosofía social [...] ha sido llamada con urgencia para cumplir de una forma renovada esa función que le fue asignada por Hegel. Y la filosofía social ha escuchado este llamado” (Horkheimer 2015 [1931], p. 216).

Desde el punto de vista de Horkheimer, el positivismo propone una indagación fragmentada que sólo ve los hechos desde una actitud naturalista y cuyo análisis no puede ir más allá de ellos. En este sentido, sostiene: “La filosofía social, tal como lo vimos, comporta una disposición polémica frente al positivismo. Éste sólo ve lo particular, y en el ámbito de lo social tan sólo ve al individuo y las relaciones entre individuos, pues todo en el positivismo se agota en los hechos” (Horkheimer 2015 [1931], p. 217). En contraposición a otorgar un valor absoluto al papel del hecho en la investigación social, estima que la filosofía considera los hechos en su relación con “las ideas, esencias, totalidades independientes, esferas del Espíritu Objetivo, unidades de sentido, identidades

nacionales, etc., que considera elementos igualmente fundamentales e incluso más auténticos del ser que los propios hechos” (Horkheimer 2015 [1931], p. 217).

Al estudio social “positivo”, que ha separado claramente la metafísica de la ciencia, Horkheimer opondrá la necesidad de integrar dialécticamente la tarea de la filosofía y la de las ciencias empíricas:

Esta concepción según la cual el investigador social ve la filosofía como una actividad quizás bonita e interesante pero científicamente infructuosa por no estar sometida al control empírico, mientras que el filósofo, por su parte, se emancipa del investigador empírico porque no puede esperar por él antes de enunciar sus conclusiones totalizantes, es actualmente superada por la idea de una permanente interacción dialéctica entre la teoría filosófica y la praxis científica. (Horkheimer 2015 [1931], p. 219)

En síntesis, en Horkheimer el positivismo³ aparece asociado a:

- i) el individualismo (fenómenos como unidades de análisis) de la sociedad capitalista y la actitud optimista ante el progreso que enlaza ciencia, técnica y crecimiento industrial;
- ii) el naturalismo, el cual obvia el momento interpretativo en la investigación científica y olvida el papel de la subjetividad como productora de conocimiento.

2.2. Análisis de la recepción del positivismo en Horkheimer 2000 [1937]⁴

Como hacen notar Leyva y Mesquita Sampaio, varios de los rasgos señalados en Horkheimer 2015 [1931] reaparecen en Horkheimer 2000 [1937]. La escisión entre “el saber formulado conceptualmente” y el “estado de cosas” se vuelve central en el análisis, sobre todo en relación con la explicación científica y el papel de la teoría en la investigación. “Explicación” y “teoría” son términos muy cercanos en lo que

³ Horkheimer usa el término en este texto sin referencias a autores determinados. Podemos inferir, por el momento en que escribe, que la referencia es genérica y abarca los sentidos (a) y (b) mencionados.

⁴ Los textos que analizaremos a continuación (Horkheimer 2000 [1937] y Horkheimer 2002 [1937]) se publicaron originalmente en el número 6 de la revista del Instituto de Investigación Social *Zeitschrift für Sozialforschung*. En continuidad con interpretaciones como la de O’Neill y Uebel, mostraremos cómo estas obras representan un punto de inflexión en la historia de la recepción del Círculo de Viena (O’Neill y Uebel 2004, p. 75).

se considera una perspectiva clásica, donde “explicación” se caracteriza como subsunción de un estado de cosas determinado bajo la estructura conceptual del saber teórico (Leyva y Mesquita Sampaio 2012, p. 275). Justamente Horkheimer 2000 [1937] comienza con una caracterización de la noción positivista de teoría. Según el texto, se trataría de un conjunto de proposiciones conectadas entre sí según una estructura deductiva, de modo que a partir de los enunciados que sirven de base (axiomas) se pueden seguir los restantes. Cuanto más económico y simple sea el sistema, tanto mejor será la teoría. A continuación, se enfatiza que los enunciados derivados de los axiomas deberán concordar con los hechos o acontecimientos. Si esto fracasa y se produce una contradicción entre la experiencia y la teoría, habrá que revisar una u otra. Así, Horkheimer enfatiza el control fáctico que exige la concepción positivista de la investigación científica y que es necesario para la revisión de los resultados teóricos; asimismo, subraya el carácter de provisionalidad de la teoría, que queda también manifiesto acercando “teoría” a la noción de construcción hipotética.

A los rasgos mencionados se suma el ideal de matematización o, de modo más general, de formalización:

Si se puede hablar de que esta concepción tradicional de la teoría muestra una tendencia, ésta apunta a un sistema de símbolos puramente matemático. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y proposiciones, cada vez intervienen menos nombres de objetos de experiencia, siendo sustituidos por símbolos matemáticos. Incluso las propias operaciones lógicas están ya hasta tal punto racionalizadas, que al menos en gran parte de la ciencia natural la expresión de las teorías se ha convertido en una construcción matemática. (Horkheimer 2000 [1937], p. 25)

De este modo queda caracterizada la imagen de la “teoría tradicional”, la cual, según Horkheimer, sería propia de muchos modelos epistemológicos que abarcan no sólo al neopositivismo, sino también a la fenomenología husserliana y la cual se emplearía tanto para las ciencias naturales como para las del hombre y de la sociedad. El autor recalca que esta concepción de teoría no incluye el ámbito de sus aplicaciones prácticas y que también le son ajenos el origen social de los problemas y el de los fines que la sustentan. En contraposición, Horkheimer sostiene que esos esquemas conceptuales, de hecho, se producen con vistas a su aprovechamiento: “La relación de las hipótesis con los hechos no se cumple en último término en la cabeza del investigador sino en la

industria” (Horkheimer 2000 [1937], p. 31). En relación con esto, reconoce que algunas posiciones sí han atendido a la dimensión práctica de la teoría: “Entre las diversas escuelas filosóficas, los positivistas y los pragmatistas parecen particularmente atentos al entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad” (Horkheimer 2000 [1937], pp. 30–31).

Una crítica al modelo caracterizado como “teoría tradicional” tiene que ver con el modo en que concibe el conocimiento en general. Según Horkheimer, un rasgo característico de la teoría tradicional es su concepción de conocimiento objetivo. Según ésta, el mundo perceptible se le presenta al científico como un compendio de facticidades externas que se deben recibir y organizar sin la mediación de interpretaciones ni valoraciones, las cuales se consideran elementos subjetivos. En oposición, la “teoría crítica” se enmarca en la tradición crítica, originada por Kant, que sostiene que el conocimiento supone la acción de un sujeto. En contraposición a la “idolatría del hecho”, desde la perspectiva crítica, se ve el acontecimiento, en su calidad de estado de cosas dado a la percepción, como un producto humano. En continuidad con Hegel y Marx, Horkheimer entiende que ni las formas de percepción ni lo percibido son algo natural sino histórico, constituido por la actividad del hombre. En el caso del marxismo, el mundo se ve como producto de una praxis social general (Leyva y Mesquita Sampaio 2012, p. 37).

Otro de los aspectos contra los que se dirige la crítica de Horkheimer es que la teoría tradicional “es el resultado de una abstracción que parte de la actividad científica tal como se lleva a cabo en un nivel dado de división del trabajo” (Horkheimer 2000 [1937], p. 32) en la medida en que desconoce su propia emergencia sociocultural. En consecuencia, la crítica se desliza luego al papel del científico y su desdoblamiento activo: por un lado, *qua* científico experto en un área del saber, considera la realidad social y sus productos “en cuanto que” algo externo e independiente y defiende sus intereses en esa realidad social a través de su participación política “en cuanto que” ciudadano. La posición crítica busca, entonces, superar esa tensión (Horkheimer 2000 [1937], p. 44).

La tarea de la teoría tradicional se enlaza con el ideal explicativo y predictivo y con el apoyo en las herramientas metodológicas, entre ellas la lógica formal, la cual se presenta como una técnica intelectual propia de la labor en marcha de la ciencia, concebida desde esta perspectiva. En contraste, la labor del teórico crítico no puede reducirse a esto, sino que su fin es “la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha” (Horkheimer 2000 [1937], p. 49). La labor de la teoría con-

lleva la dimensión práctica, inherente a sus fines: la toma de conciencia crítica con miras a la emancipación social. En este sentido, la teoría crítica se concibe como una forma de hacer ciencia que no se agota en tareas meramente teóricas, sino que se constituye en un asunto teórico-práctico. En esto, como en otros aspectos referidos, se reconoce como deudora de la idea de praxis marxista.

Con esta finalidad como *telos* de la labor teórica, el trabajo del científico social tradicional se ve como reproductor de la sociedad actual, ya que ni su interés explicativo y descriptivo ni su análisis acrítico de las categorías disponibles pueden favorecer el cambio social. En oposición a estas limitaciones, sostiene:

También los intereses del pensamiento crítico son universales, pero no están universalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su influjo critican el presente. Las categorías marxianas de clase, explotación, plus-valor, beneficio, de pauperización o hundimiento son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido no se debe buscar en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en la dirección de la justicia. (Horkheimer 2000 [1937], p. 53)

El ideal teleológico de la teoría crítica la coloca de lleno en el plano valorativo. Que el motor de la teoría sea la reversión del orden social implica la imbricación de valores en la teoría, como equidad y justicia (Horkheimer 2000 [1937], p. 77). En contraste, se endilga a la teoría tradicional la mentada “neutralidad valorativa”, a la que se responde con un análisis del papel de los intereses en la investigación social: “No hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos, cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral que, por su parte, no piensa ni actúa” (Horkheimer 2000 [1937], p. 56). La concepción de la praxis teórica según la cual la teoría tiene efectos necesarios sobre la realidad conduce a Horkheimer a pensar que hay una valoración implícita en toda teoría. En la medida en que no existe una teoría libre de valoraciones, exhorta a los científicos a ser conscientes de tal contenido, es decir, a adoptar una actitud crítica respecto de él. Tras enfatizar lo anterior, el texto se torna cuestionador de las actitudes que desconocen dicha labor crítica y colocan la tarea de la ciencia en una esfera cerrada y separada de la totalidad social, de manera que termina acusándolas de haber “renunciado ya a la humanidad” (Horkheimer 2000 [1937], p. 76).

Por lo anterior, en Horkheimer 2000 [1937] el positivismo queda englobado en la visión de la teoría tradicional según la cual:

- i) la ciencia busca explicar y predecir fenómenos;
- ii) los fenómenos son algo dado, externo e independiente de la acción subjetiva individual y social;
- iii) en consecuencia, adopta una concepción objetivista del conocimiento científico —que, como mostraremos más adelante, es una visión muy sesgada de objetivismo—;
- iv) la actividad científica se piensa como algo independiente de la totalidad social y en consecuencia se considera a sí misma autónoma, autosuficiente y neutral;
- v) a la ciencia como actividad no le corresponde ninguna autocrítica, concebida como crítica de su constitución;
- vi) la labor científica no se realiza en un trasfondo histórico-social.

Se sigue de lo anterior que la ciencia concebida así no logra percibir el potencial socialmente transformador que la teoría podría tener para la constitución de una sociedad más justa y equitativa.

2.3. Análisis de la recepción del positivismo en Horkheimer 2002 [1937]

En el tercer texto (Horkheimer 2002 [1937]) encontramos referencias a numerosos filósofos y científicos que se relacionan con el positivismo lógico, como sus antecedentes remotos o inmediatos (Leibniz, Hume, Ernst Mach, Max Planck); además, a diferencia de los dos ensayos anteriores, encontramos varias citas de autores pertenecientes al positivismo lógico o relacionados estrechamente con éstos.⁵ Cabe acotar que

⁵ Las citas que hace Horkheimer son: B. Russell, “The Congress of Scientific Philosophy”, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 140; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 144; H. Hahn, “Logik, Mathematik und Naturerkennen”, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 151; de R. Carnap, “Die alte und die neue Logik”, cit. en Horkheimer 2002 [1937], pp. 169, 175 y 177; *Logical Syntax of Language*, cit. en Horkheimer 2002 [1937], pp. 142 y 144; *The Unity of Science*, cit. en Horkheimer 2002 [1937], pp. 147 y 148; *Abriss der Logistik*, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 169, y “Logic”, que apareció en *Factors Determining Human Behavior*, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 182; de M. Schlick, “Philosophie und Naturwissenschaft”, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 179; de H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, cit. en Horkheimer 2002 [1937], pp. 144 y 190 (que es el único texto de un positivista lógico y lo cita también en Horkheimer 2000 [1937]). Las citas de Neurath pro-

el artículo de Otto Neurath “Inventory on the Standard of Living” apareció en el mismo número de *Zeitschrift für Sozialforschung* que los dos ensayos de Horkheimer del mismo año.⁶

Coincidimos con O'Neill y Uebel en que no se encuentran diferencias importantes entre los positivismos de Comte, Mach y el Círculo de Viena en Horkheimer 2002 [1937]. Por otra parte, los autores señalan que la idea de homogeneidad dentro del Círculo de Viena es errónea (O'Neill y Uebel 2004, pp. 78 y 80). Lo mismo sostienen Araujo y Medina, quienes agregan, respecto de la polémica entre Horkheimer y Neurath, que este último es el miembro del Círculo de Viena que menos representa las posiciones criticadas (Araujo y Medina 2014, p. 117).

2.3.1 Caracterización general del positivismo lógico. Rasgos centrales

Comencemos por el análisis de los rasgos caracterizadores del positivismo lógico que hallamos en el texto. Primero consideraremos la concepción de la teoría tradicional y su papel en la investigación científica. Horkheimer afirma:

El positivismo de hoy en día suele ubicar sus orígenes en Hume, por un lado, y en Leibniz, por otro. Combina el empirismo escéptico con una lógica racionalizada, a la que espera volver más fructífera para la ciencia. El ideal que persigue es el conocimiento en la forma de una ciencia universal formulada matemáticamente deducible desde el número más reducido posible de axiomas, un sistema que asegura el cálculo de la aparición de todos los sucesos. (Horkheimer 2002 [1937], p. 138)⁷

vienen de “Soziologie im Physikalismus”, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 147; “L'Encyclopédie comme ‘modèle’”, cit. en Horkheimer 2002 [1937], pp. 146, 163 y 165; *Empirische Soziologie*, cit. en Horkheimer 2002 [1937], pp. 152–153; además, el autor remite a H. Reichenbach, “Die philosophische Bedeutung der modernen Physik”, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 182.

⁶ Neurath se incomodó mucho por la opinión que allí se manifestaba sobre el positivismo lógico y le respondió al editor de la revista de inmediato. Luego le hizo llegar a Horkheimer un nuevo ensayo con el título de “Entwurf”, donde defendía el positivismo lógico de las acusaciones de Horkheimer. En las cartas que intercambiaron entre 1937 y 1938, tras la publicación de Horkheimer 2002 [1937], Neurath insistió en el derecho a la publicación de su respuesta en el siguiente número de la revista, pero Horkheimer desestimó ese pedido y le recomendó que intentara publicarla en una revista más afín a la temática que allí aborda, como *Erkenntnis* (Horkheimer 1985–1996, vol. 16).

⁷ Las citas de Horkheimer 2002 [1937] son traducciones nuestras a partir de la versión registrada en la bibliografía.

A continuación agrega: “La sociedad, también, se tiene que explicar de esta manera”; de este modo, enfatiza la idea de unidad metodológica que caracteriza a la posición (Horkheimer 2002 [1937], p. 138).

Sobre la base de esta organización teórica, moldeada a partir de la idea de cálculo lógico deductivo, el fin de la teoría está en la explicación y predicción de los sucesos, con cierto grado de probabilidad en su aparición. Aquí también se enfatiza que este ideal vale tanto en el ámbito de las ciencias naturales como en el de las sociales (Horkheimer 2002 [1937], p. 139).

Otro rasgo que reaparece en la caracterización del movimiento en cuestión es —como en los textos de Horkheimer abordados en las secciones anteriores— la creencia en la observación empírica como única vía para la justificación de nuestro conocimiento científico. Sobre esta base se defiende la objetividad científica y se oculta el papel constitutivo de los factores subjetivos, históricos y sociales en la composición del conocimiento científico (Horkheimer 2002 [1937], pp. 141, 178 y 200).

El empirismo lógico tiene esto en común con el empirismo anterior: ambos sostienen que todo conocimiento respecto de los objetos se deriva, en definitiva, de los datos de la experiencia sensorial. Así, Carnap piensa que todos los conceptos “son reductibles a conceptos más básicos relacionados con los datos dados, el contenido inmediato de la experiencia”. (Horkheimer 2002 [1937], p. 141)⁸

Según el autor, “la verificación mediante la percepción es el alfa y omega del empirismo. Se ata a lo que es, a la garantía de los hechos.” Y para dar testimonio de esta afirmación recurre a un texto de Wittgenstein: “El mundo es todo lo que es el caso [...] El mundo se divide en hechos”.⁹ Ésta —según la interpretación decididamente cuestionable de Horkheimer— es la visión que se expresa en el mayor trabajo del empirismo moderno (Horkheimer 2002 [1937], p. 141).¹⁰

Además, le atribuye al positivismo lógico una concepción inductivista: “Respecto del futuro, la actividad característica de la ciencia no

⁸ R. Carnap, “Die alte und die neue Logik”, *Erkenntnis*, vol. 1, 1930–1931, p. 24, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 141.

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, Londres, 1922, p. 21, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 144.

¹⁰ En esta apreciación respecto de la obra de Wittgenstein se denota que Horkheimer no logra captar la idea wittgensteiniana de “hechos en el espacio lógico”, de otro modo, no se comprendería la asignación de “empirista” a Wittgenstein. Esta dificultad también puede trasladarse a la interpretación de la posición de Carnap.

es la construcción, sino la inducción. Mientras más veces haya ocurrido algo en el pasado, lo más probable será que ocurra en el futuro. El conocimiento se relaciona sólo con lo que es y con su recurrencia” (Horkheimer 2002 [1937], p. 144).

Esa atribución de inductivismo no resulta coherente con muchas otras caracterizaciones epistemológicas en las que el autor le adjudica una organización hipotética a la actividad científica desde la mirada del neopositivismo:

El empirismo [...] incansablemente declara su intención de hacer a un lado cualquier convicción si nueva evidencia la falsea. “Ninguna regla del lenguaje físico es definitiva” y “la prueba se dirige a la base, no a una hipótesis aislada, sino a todo el sistema de la física como un sistema de hipótesis” (Horkheimer 2002 [1937], p. 144).¹¹

Sin embargo: “lo que vale para tomar esa decisión es la conveniencia, que escapa a toda determinación teórica.”¹² El empirismo niega que el pensamiento pueda evaluar las observaciones y la manera en que la ciencia las combina” (Horkheimer 2002 [1937], p. 144), de manera que opone los criterios de confirmación empírica —propios de los neopositivistas— a aquellos que superan la dependencia de los resultados fácticos como único criterio de justificación. Ese carácter provisional de las teorías científicas y el alegado objetivismo redundarán, según Horkheimer, en las consecuencias práctico-políticas que abordaremos en la sección 3.ii.

El empirismo, es verdad, incansablemente declara su intención de hacer a un lado cualquier convicción si una nueva evidencia la falsea. [...] Sin embargo, el empirismo limita estas pruebas a puntos de vista neutrales, objetivos, no normativos, es decir, a perspectivas que están, en definitiva, aisladas. (Horkheimer 2002 [1937], p. 144)

¹¹ R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, trad. A. Smeaton, Kegan Paul, Londres, 1937, p. 318, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 144.

¹² Aquí Horkheimer explica en una nota: “El empirismo lógico coincide con la teoría dominante en la actualidad en que sostiene que la resolución misma del conflicto entre el hecho y la teoría no se puede formular teóricamente. ‘Aquí es donde el genio deviene su propio dueño’ es la explicación que ofrece H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, en *Handbuch der Philosophie II*, Múnich/Berlín, 1927, p. 113” (Horkheimer 2002 [1937], p. 144).

De este modo, la tarea legítima de la investigación científica se centra en la predicción de sucesos de acuerdo con leyes determinadas. La ciencia empirista reduce la situación de que *B* sea una causa de *A* al hecho de que *B* sea el resultado buscado de una acción intencional de *A* y, así, se pierde de vista la estructura específica de la relación entre sujeto y objeto: “Así como es posible predecir las acciones de los individuos mediante métodos idénticos a los de la predicción en los procesos físicos, también es posible hacer predicciones sobre grupos sociales. La teoría empirista es ‘behaviorismo social’” (Horkheimer 2002 [1937], p. 152).

Según Horkheimer, el empirismo rechaza en general la noción de sujeto. Así, por ejemplo, el behaviorismo desarrolla una psicología a partir de los conceptos y métodos de las ciencias que se ocupan de la materia inorgánica. De este modo, se anula la dimensión intencional de la conducta humana y no se vislumbra la diferencia cualitativa entre causa y motivo. En este sentido hay que entender la siguiente cita de Russell: “Cuando un adulto piensa en un acto, pero no lo ejecuta, su falla depende únicamente del hecho de que otros pensamientos o circunstancias están presentes e interfieren con el actuar” (Horkheimer 2002 [1937], pp. 149–150).

La siguiente crítica que consideraremos se dirige al carácter proposicional de la actividad científica, y Horkheimer la introduce en la argumentación a través de una comparación entre el empirismo moderno y el contemporáneo. Según él, en el empirismo moderno: “Las ciencias aparecían como una forma condensada del conocimiento proveniente de las experiencias diarias del individuo”, con lo cual, “su filosofía contiene este elemento dinámico: la relación con un sujeto cognoscente” (Horkheimer 2002 [1937], p. 142). Puesto que el positivismo del siglo xx busca eliminar todo lo que haya de subjetivo en la teoría, esa unidad entre el conocimiento y la experiencia subjetiva se pierde. “La ciencia y, por lo tanto, la filosofía científica tratan sobre el mundo dado sólo en la forma de proposiciones acerca de ese mundo” (Horkheimer 2002 [1937], p. 143). También sostiene que, a pesar del afán por deshacerse de todo rastro de subjetividad en la teoría, las tendencias sociales e individuales no pueden dejar de filtrarse al aparato conceptual del empirista (Horkheimer 2002 [1937], p. 153).

A su vez, el contenido proposicional está interpretado físicamente, lo cual —como mostraremos— constituye una versión interpretativa del fisicalismo. De este modo, Horkheimer cita a Carnap:

La longitud de una calle, la temperatura de un cuerpo y la frecuencia de una oscilación nunca se conciben en física como cuestiones subjetivas ni,

por lo tanto, como desacuerdos irresolubles [...]. Los físicos creen que, cuando tal acuerdo no se alcanza en la práctica, se debe a dificultades técnicas (imperfección de los instrumentos, falta de tiempo, etc.) [...] *Las determinaciones físicas son válidas intersubjetivamente.*¹³

Esta interpretación “física” de la experiencia se traslada al tratamiento de los enunciados protocolares en el ámbito de las ciencias sociales, ya que no se trabaja directamente con percepciones, sino más bien con hechos formulados en juicios (Horkheimer 2002 [1937], pp. 143–144).

Así, cuando Horkheimer aborda las proposiciones protocolares enfatiza que la teoría científica opera con algo que es resultado de una mediación. Lo que reclama Horkheimer es que hay que darse cuenta de qué significa esa mediación y que se recupere una conexión más inmediata con lo que aún se considera no racionalizado científicamente. Parece sostener que la única forma de tener experiencia del mundo no es la mediación del lenguaje y, por lo tanto, que hay otras formas de producir conocimiento.

Sin embargo, la interpretación de Horkheimer erra al no distinguir entre la propuesta de Carnap y la de Neurath, sino que las unifica en una sola perspectiva (asimilando la última a la primera). Como hace notar Prono:

Desde esta perspectiva, la contribución de Neurath puede ser vista como una “pragmática de la ciencia” (en términos de Neurath “behaviouristics of scholars”), en oposición o en paralelo a la “lógica de la ciencia” carnapiana. Mientras esta última brinda herramientas sintácticas y semánticas para analizar la estructura de las teorías científicas y la relevancia de la evidencia empírica, valiéndose de los recursos de la lógica de la investigación científica, la primera se interesa por integrar en su análisis aportes empíricos provenientes de la psicología, la sociología y la historia de la ciencia. La tarea de la pragmática de la ciencia no se reduce a su aspecto descriptivo, sino que conserva una dimensión normativa en la medida en que exige la explicitación de los procesos de aceptación y rechazo de pretensiones cognoscitivas. (Prono 2010b, p. 1)

Resumamos los rasgos centrales de la caracterización del positivismo en el texto analizado:

- i) el positivismo ve en la ciencia, en particular en la metodología científica, sobre todo una actividad cognitiva cuyos objetivos principales son la explicación y la predicción de los fenómenos;

¹³ R. Carnap, *The Unity of Science*, trad. M. Black, Kegan Paul, Londres, 1934, p. 64, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 148.

- ii) en esta empresa la “fe” en el conocimiento de los hechos en sí es prioritaria (empirismo radical) lo que se liga, a su vez, con la confianza en la posibilidad de acceder proposicionalmente al conocimiento del mundo fáctico a través de su captación lógico-matemática;
- iii) en esta tendencia, el positivismo aspira a la objetivación del mundo fenoménico, para lo cual debe aislar los elementos subjetivos constituyentes (tanto en el nivel individual como en el social);
- iv) así como el físico observa los hechos del mundo físico, los científicos sociales observan los hechos sociales *qua hechos individuales* sujetos a regularidades legales. En el estudio de las sociedades capitalistas estos hechos son los individuos aislados, a los que se accede naturalizándolos y volviéndolos “cosas en sí”, fuera de las dimensiones sociales e históricas que los constituyen;
- v) el positivismo ha dissociado la tarea filosófica de la tarea científica y ha restringido la labor de la primera a una revisión metateórica de la segunda, con lo que ha abandonado la tarea autorreflexiva propia de la filosofía;
- vi) por último, esta posibilidad interna de la concepción positivista no es lo único que la vuelve ineficaz para el cambio social, sino también sus ideales de progreso social, expresados en la aplicación de la ciencia al mejoramiento de la técnica y la industria. Esos ideales, sumados al carácter acrítico de su procedimiento, impiden al positivismo percibir la verdad del mundo (la situación de opresión y explotación de la sociedad capitalista).

2.3.2 Más sobre las estrategias de Horkheimer para la construcción antagonista del positivismo

Analicemos con mayor detalle la estrategia del autor para lograr la caracterización que le permite señalar los límites y las dificultades del positivismo en general y de sus enfoques sociales en particular. Esta estrategia no se enmarca en un ideal de caracterización epistemológica *per se*, sino en un eje de *valoración práctico-política* sobre el positivismo.

Así, podemos reconstruir la vía estratégica de Horkheimer: (i) se resalta la “idolatría del hecho”, que se asigna como rasgo central del positivismo. Esto conduce directamente a un objetivismo, a partir del cual (ii) se eliminan los elementos subjetivos del conocimiento; la consecuencia de esto es: (iii) la producción de un conocimiento científico

con resultados útiles pero con una visión sesgada de la realidad a la que se dirigen. El positivismo, alentado por la utilidad de los resultados a los que llega la ciencia, es optimista en relación con el progreso científico y tecnológico, y busca expandir su método hasta alcanzar la unidad de las ciencias. A partir de estas observaciones, Horkheimer extrae su valoración ético-política sobre los supuestos y las consecuencias del positivismo: (iv) el ocultamiento de la verdad por la “idolatría del hecho” no permite conocer el contexto de explotación y dominación que subyace en el orden social, y (v) el optimismo en el papel de la ciencia y de la técnica en la sociedad capitalista contribuye a perpetuar el orden vigente.

Como comentamos, a (i) le sigue la asignación de objetivismo (que abordaremos más adelante, en la sección 3.i), que se caracteriza por (ii) un antisubjetivismo en relación con las condiciones de producción del conocimiento en lo que atañe al sujeto individual y al sujeto social:

El empirismo sostiene que tales ideas surgen al confundir los deseos personales, las creencias morales y los sentimientos con la ciencia; considera que la separación entre los valores y la ciencia es uno de los logros más importantes de la ciencia moderna. [...] La concepción de una teoría que se rige enteramente por un interés, según este argumento, es incompatible con una ciencia objetiva. (Horkheimer 2002 [1937], p. 164)

En el mismo orden temático hallamos el siguiente texto:

En los ojos del empirista, la ciencia no es más que un sistema de acomodamientos y desacomodamientos de hechos y no importa qué hechos se seleccionan del número infinito presente de ellos. [...] Este proceso, que antes se identificaba con la actividad del entendimiento, está desconectado de cualquier actividad que pudiera afectarlo y, por lo tanto, que modificara su dirección y significado. Todo lo que el idealismo designa como idea y como fin y que el materialismo considera práctica social y actividad histórica consciente [...] el empirismo no lo admite en absoluto como condición del conocimiento (Otto Neurath).¹⁴ No hay una forma de pensamiento que esté adaptada a los métodos y resultados de la ciencia y entrelazada con intereses definidos que pueda criticar las formas conceptuales y el patrón estructural de la ciencia, a pesar de que la ciencia depende de todas estas cosas. (Horkheimer 2002 [1937], pp. 145–146)

¹⁴ Horkheimer atribuye estas ideas a Otto Neurath y en una nota a pie especifica: cfr. O. Neurath, “Soziologie im Physikalismus”, *Erkenntnis*, vol. 12, 1931, pp. 393–431, en esp. pp. 423–428, y O. Neurath, *Empirische Soziologie*, Springer, Viena, 1931, pp. 128–147, cit. en Horkheimer 2002 [1937], p. 145.

Luego de esta valoración, aparecerá la de la reducción de los sujetos a hechos y de las acciones humanas (en especial, las intencionales-volitivas) a comportamientos, regularidades causales observables (como apuntamos en la sección 2.3.1, la ciencia social se convierte en un “behaviorismo social”, según Horkheimer). De acuerdo con esta lectura, esa tendencia busca desarrollar una psicología a partir de los conceptos y métodos de las ciencias que se enmarcan en un modelo de explicación reduccionista. Se anula la dimensión intencional de la conducta humana y no se vislumbra la diferencia cualitativa entre causa y motivo.

Horkheimer resalta el carácter instrumental del positivismo en el sentido (iii): el ideal explicativo-predictivo, que concibe el objeto cognitivo (los sujetos sociales) como mero *factum* cuyas acciones pueden colocarse en patrones repetitivos, empíricamente controlables. En muchos pasajes se observa que la absolutización del hecho y su autonomía de cualquier determinación conceptual se asocian con la concepción de una ciencia social instrumental explicativa y predictiva:

No hay más que hechos, y la totalidad del aparato conceptual de la ciencia sirve para determinarlos y predecirlos. Cuando la relación de la conciencia con el mundo objetivo entra en consideración, suele abordarse como una colección de hechos, como hábitos condicionados psicológicamente o de alguna forma similar. Cualquier otra forma de consideración carece de sentido. (Horkheimer 2002 [1937], p. 154)

En la apreciación de Horkheimer, los hechos, convertidos en “hechos en sí”, y los objetivos explicativos y predictivos de los hechos en sí imponen un límite a las tendencias positivistas: no pueden ir más allá de ellos. En seguida, se considera que el positivismo no puede llevar a cabo una autocrítica de la práctica científica en esta línea de naturalización del conocimiento fáctico. Según el autor, este último queda reducido a sus aspectos físicos y fisiológicos y separado de su proceso de constitución sociohistórica y de la relación con los componentes conceptuales que interactúan con él (Horkheimer 2002 [1937], p. 146). En consonancia con lo que sostenía en la conferencia de 1931, esta dificultad no existe en una investigación de base hegeliana:

Podemos separar la ciencia de otras esferas de la vida social; se puede concebir que la ciencia consiste en la determinación y predicción de hechos. Sin embargo, debería saberse, por lo menos desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que las experiencias, sensaciones y percepciones tal como

nos son dadas resultan ser extremas sólo para una comprensión limitada, y realmente son derivadas y dependientes. (Horkheimer 2002 [1937], p. 157)

La concepción positivista, tras devenir un “totalitarismo del hecho científico” y al no poder ir más allá de los datos puros, no logra alcanzar un nivel reflexivo que le permita captar la actividad subjetiva en la constitución y el conocimiento de aquéllos.

En consecuencia, Horkheimer considera que el positivismo falla en su modo de acceder al conocimiento de la realidad social. Aunque acepta que el empirismo demostró su capacidad para producir un conocimiento que nos es útil en la actualidad, sostiene que la metafísica penetra más profundo que él en la realidad. “Sin embargo, el positivismo lógico estigmatiza como metafísica a todo pensamiento que intente clarificar esas relaciones y a todas las teorías que puedan tomar una posición crítica respecto de las ciencias especiales” (Horkheimer 2002 [1937], p. 185). Lo que motiva la preocupación de Horkheimer es que los resultados (útiles) de la ciencia positivista se alcanzan sólo a costa de renunciar al conocimiento de la verdad, sobre todo, en relación con las condiciones sociales de dominación propias del sistema capitalista. La investigación social positiva no logra explicar el sometimiento que sufren los hombres ni los mecanismos de opresión que operan en la sociedad. Por ende, tampoco es capaz de revertirlos. He aquí la presencia del juicio práctico-valorativo (iv).

Se resalta en la interpretación de Horkheimer que la concepción de los hechos y de la investigación fáctica para el positivismo acarrea la idea de que los hechos considerados en sí mismos son “apariencias de la sociedad que disfrazan las cosas” (O'Neill y Uebel 2004, p. 81), de manera que la fetichización del hecho se asocia con la idea de ocultamiento de la verdad y, en consecuencia, con la imposibilidad de toda crítica y acción transformadora.

A continuación, se estima que lo que motiva al positivismo a persistir en la defensa y el empleo de estos métodos radica en la relación con el progreso técnico y tecnológico que ofrecen. Sin embargo, Horkheimer advierte que se trata de un optimismo ingenuo que sólo conduce a la perpetuación del orden vigente. (v) En este caso, también sobreviene la *valoración práctico-política*: el positivismo “le asigna una autoridad intelectual suprema a la ciencia acreditada, cuya estructura dada y métodos están conciliados con las condiciones existentes” (Horkheimer 2002 [1937], p. 144). Según Horkheimer (Horkheimer 2002 [1937], p. 164) este optimismo impide al empirismo lógico brindar las herra-

mientas necesarias para enfrentar el viraje del capitalismo al fascismo (Horkheimer 2002 [1937], p. 161), pues su confianza en la educación y la ciencia como medios para lograr un mundo social mejor, así como su fe ilustrada en el progreso, lo tornaron incapaz de ver las consecuencias peligrosas del desarrollo del sistema capitalista. Para Horkheimer, lo que guía a la ciencia son la lógica burguesa de dominio y la racionalidad instrumental.

El optimismo que hemos comentado conduce a perpetuar el uso de los mismos métodos, pero también a intentar expandirlos hacia todos los ámbitos. En ese sentido, Horkheimer cuestiona el ideal del proyecto de la ciencia unificada, pues estima que con él se pretendía alcanzar la unidad mediante un lenguaje depurado de toda carga subjetiva e ideológica que garantizara la objetividad empírica del científico. De nuevo, pasamos de la evaluación epistemológica a la valoración ético-política:

La creencia armoniosa e ingenua que subyace en su concepción ideal de la unidad de la ciencia y, en el último análisis, en todo sistema del empirismo moderno corresponde al mundo del liberalismo. [...] De acuerdo con los empiristas ésta es una “coincidencia afortunada” que no es necesario analizar para determinar su importancia y alcance. (Horkheimer 2002 [1937], p. 147)

En esta interpretación, el empirismo lógico construye una posición sobre la ciencia y su papel social que contribuye a la aceptación del *status quo* vigente y, así, favorece los rasgos de injusticia social del sistema predominante:

Si la ciencia en su conjunto se guía por el empirismo y el intelecto renuncia a su insistente y confiado mecanismo de investigar la maraña de observaciones para descubrir más sobre el mundo aun que la prensa diaria bien intencionada, estará participando pasivamente en el mantenimiento de la injusticia universal. (Horkheimer 2002 [1937], p. 151)

La valoración práctico-política que el autor hace del positivismo, siguiendo el orden argumentativo presentado, es que éste sólo puede “actuar en consonancia” con el sistema y el poder político dominantes y de ningún modo puede convertirse en motor de la transformación social que busque revertir las situaciones de opresión e injusticia social.

3. *Discusión*

Una crítica central al positivismo desde la perspectiva de Horkheimer es que rara vez queda claro qué extensión abarca el término “positivismo”. La única excepción es el texto Horkheimer 2002 [1937], donde las referencias al positivismo lógico son explícitas, aunque los límites de la extensión de la denominación no dejan de ser borrosos. A esa vaguedad en la extensión del término se le añade que la expresión, más que una referencia histórica a los movimientos de los siglos XIX y XX, es una construcción interpretativa de ellos.

Además, es importante señalar que en la caracterización del positivismo lógico el autor homogeneiza las diversas perspectivas de los autores representativos del movimiento o relacionados con él (Horkheimer 2002 [1937]). Recordemos que coloca a Wittgenstein y Russell en la misma perspectiva que Carnap, Hahn, Schlick y Neurath, a pesar de las diferencias que han sido reconocidas en muchos estudios.

Asimismo, hay que destacar que en la interpretación de Horkheimer es central la estrategia discursiva que lo lleva a señalar los errores y límites del positivismo y le permite exponer su propia perspectiva y mostrar que es más adecuada.

En lo que sigue, repasaremos las tesis antagónicas que podemos extraer de la interpretación de Horkheimer y haremos una crítica de ellas.

- i) El positivismo presenta el conocimiento científico como conocimiento de hechos dados, independientes de la labor subjetiva; en contraposición, la visión de la Escuela de Fráncfort concibe el conocimiento de hechos desde la perspectiva de que los sujetos, como los hechos, son el resultado histórico de la acción humana.

La primera parte de esta tesis (i.a) se centra en la idea de conocimiento científico como conocimiento de hechos en sí. La segunda parte (i.b) se focaliza en la perspectiva objetivista asignada al positivismo —ya comentada varias veces—. Sobre (i.a) debemos señalar que ni siquiera el positivismo comtiano se ajusta a dicha idea. Podemos leer en el *Curso de filosofía positiva*:

La más importante de estas consideraciones, extraída de la naturaleza misma del tema, consiste en la necesidad experimentada en todas las épocas, de una teoría cualquiera que coordine los hechos, dada la evidente imposibilidad del espíritu humano de sistematizar una teoría, partiendo de la simple observación. (Comte 1980 [1830], p. 28)

La función de la teoría en el conocimiento empírico, la vinculación entre la estructura lógica de ésta y los datos fácticos, así como la reflexión sobre la base conceptual y semántica de los enunciados que conforman el cuerpo teórico fueron algunos de los tópicos más trabajados desde la perspectiva del positivismo lógico, de modo que simplificar la apreciación del conocimiento según el positivismo y reducirlo al conocimiento de datos o hechos en sí no se condice de ningún modo con las obras de los miembros del movimiento.

En el caso particular de Neurath la afirmación es a todas luces una apreciación incorrecta, porque los hechos protocolares implican la acción tanto personal como social e histórica de los investigadores. Si bien Horkheimer acepta el carácter intersubjetivo de la propuesta de Neurath, no llega a discernir otros elementos que ésta involucra. Este último propone su primera versión sobre los enunciados protocolares (Neurath 1987 [1932]) y luego la retoma en otros textos, para ser reconstruida minuciosamente por Thomas Uebel (Uebel 1992, Uebel 1993 y Uebel 2009). De acuerdo con Prono 2010b, en esa versión se establece un conjunto de condiciones propias de los enunciados protocolares: se requiere que el sujeto que los expresa se halle en un estado mental como consecuencia de su interacción con un acontecimiento extralingüístico, es decir, un estado de estimulación (condición sensorial); no se requiere que tengamos evidencia directa del estado de cosas designado por la oración objeto, sino que no tengamos evidencia en contra de lo que afirma (condición de coherencia negativa); además, es necesario que la conceptualización que se utilice en la descripción del estado de cosas revele que el observador ha aprendido los conceptos relevantes de su comunidad lingüística específica y que los empleó de manera correcta y consciente en el enunciado en cuestión (condición de intencionalidad); por último, se exige la aparición pública del enunciado en cuestión para que se admita como válido y que se incorpore en el cuerpo de enunciados científicos (condición de institucionalización).

La última de las condiciones supone la aceptación general del cuerpo de conocimientos por una comunidad. Esto implica que la condición de aceptación supera las instancias subjetivas y aspira a una universalidad, la cual, aunque esté mediada por aspectos psicosociológicos, no implica ningún relativismo ni un mero consensualismo.

En relación con Carnap, desde sus primeras obras (1928), manifestó una clara preocupación por dilucidar qué se entiende por “hechos empíricos” y elaboró una teoría fenomenista; sin embargo, tiempo después abandonaría esa versión de 1928. Es destacable que en las obras de Carnap que Horkheimer 2002 [1937] enuncia cuando el autor aborda

la sintaxis lógica del lenguaje y su vinculación con el contenido empírico proposicional, no es posible hablar desde una perspectiva lógico-semántica de hechos sin predicados ni de relaciones entre hechos. La búsqueda de una isomorfía entre el mundo lógico y el empírico impone la idea de concebir los hechos ya en esta trama predicativo-relacional (cfr. Carnap 2000 [1937]).

En relación con (i.b) frente a la idea de que la ciencia desde la perspectiva positivista es el reflejo de los hechos del mundo sin participación de conceptos o categorías, debemos señalar que aun el empirismo baconiano —del cual el positivismo es heredero tanto *motu proprio* como según la visión de la Escuela de Fráncfort— no desconoce el papel de los conceptos en el conocimiento (ídolos del foro). De hecho, la clarificación y definición de los conceptos fue una demanda de aquel movimiento, como también lo fue del positivismo comtiano. La exigencia se corona en el positivismo lógico como la búsqueda de un sistema total de conceptos.

También es importante señalar que en Hahn, Neurath y Carnap 2002 [1929] —un texto que curiosamente Horkheimer no cita— se enfatiza la labor grupal humana, constitutiva de la ciencia:

La concepción científica [...] se propone como objetivo la ciencia unificada. El esfuerzo es aunar y armonizar los logros de los investigadores individuales en los distintos ámbitos de la ciencia. De esa aspiración se sigue el énfasis en el trabajo colectivo; de allí también la acentuación de lo aprehensible intersubjetivamente. (Hahn, Neurath y Carnap 2002 [1929], p. 112)

- ii) A la perspectiva empirista y objetivista del positivismo Horkheimer le agrega la perspectiva lógica y enunciativa que caracteriza al positivismo lógico, en oposición a la perspectiva dialéctica que es propia de la concepción de la Escuela de Fráncfort.

Como vimos, la perspectiva lógico-enunciativa en el positivismo lógico se asocia al ideal de un lenguaje único, que pueda salvaguardarse de las interpretaciones múltiples y trace una línea demarcatoria entre los enunciados científicos y los que no lo son (ii.a); asimismo, la perspectiva enunciativa se relaciona con las condiciones de contrastación empírica de enunciados en la ciencia (ii.b), la cual implica, a su vez, una caracterización de aquello con lo que se contrasta un enunciado empírico, lo empírico en sí (ii.c).

La lectura oficial del ideal referido fue la versión popularizada de Ayer 1958 [1935], que Horkheimer 2002 [1937] parece compartir.

Como es conocido, uno de los problemas iniciales del positivismo lógico consiste en las posibilidades de distinguir entre los enunciados de los que puede predicarse verdad o falsedad (enunciados tautológicos y enunciados verificables empíricamente) y los enunciados “metafísicos” o pseudoproposiciones, cuya atribución de verdad o falsedad resulta imposible y, por ende, carecen de sentido. Hegselmann 1987 denomina al tópico anterior “sense theorem”. Por otro lado, la negación del conocimiento *a priori* y la exigencia de verificación de los enunciados sintéticos como criterio de justificación se resumen, según el autor, en el “base theorem”.

Así, el ideal del positivismo lógico temprano puede entenderse como el esfuerzo por que el conocimiento se circunscriba a la totalidad de las proposiciones que resultan legítimas de acuerdo con “the sense and the base theorems”.

Como se mencionó antes, una de las consecuencias de lo anterior es que el lenguaje de la ciencia debe ser uno, que pueda ligarse directamente con el contenido de la experiencia fáctica (el lenguaje observacional) o que de algún modo pueda reducirse a éste. De acuerdo con Hahn, Neurath y Carnap:

La concepción científica [...] se propone como objetivo la ciencia unificada [...] de allí surge la búsqueda de un sistema de fórmulas neutral, de un simbolismo liberado de la escoria de los lenguajes históricamente dados; y de allí también, la búsqueda de un sistema total de conceptos. (Hahn, Neurath y Carnap 2002 [1929], p. 112)

Sin embargo, la uniformidad en la resolución de qué es el lenguaje observacional y cuál es su papel en la actividad científica no es tal como Ayer y Horkheimer la juzgan, sino que tiene diversas variantes: la más importante es la de Otto Neurath, para quien el ideal no implica reconstruir el conocimiento científico en un macrosistema de enunciados con sentido. Sobre todo a partir de los años treinta, desarrollará decididamente la idea de la “ciencia unificada” en el marco de un pluralismo epistemológico. Para ello, rechaza la unidad como un sistema de enunciados científicos cuya legitimidad se alcanzaría a través del criterio verificacionista. La propuesta de Neurath virará hacia la defensa de un lenguaje fisicalista. El concepto de “ciencia unificada” requiere, en primer lugar, un compromiso con esa concepción del lenguaje; dicho compromiso constituirá la base a partir de la cual los científicos generen hipótesis diversas —plurales— que sometan al escrutinio de sus colegas

en un proceso de colaboración y negociación entre los miembros de la comunidad científica. Como hace notar Prono:

Tal lenguaje debe ser fiscalista en el sentido de que debe contener referencias al orden espacio-temporal que nos es accesible intersubjetivamente. Este rasgo proporciona un criterio de identificación de los enunciados de experiencia o enunciados protocolares. De modo que el lenguaje fiscalista no debe identificarse con el lenguaje de la física, sino como una alternativa al lenguaje fenomenalista que toma como punto de partida a las vivencias individuales de un sujeto. (Prono 2010a, p. 88)

- iii) El positivismo lógico persigue el ideal de unificación de las ciencias y de homogeneidad doctrinal para sustituir la filosofía —en particular la metafísica— por la ciencia (como un todo). En contraposición, la perspectiva de la Escuela de Fráncfort apuesta por la interrelación activa entre ciencia empírica y filosofía, y recupera el papel de la metafísica en el conocimiento.

Se acepta sin discusión la asignación de “antimetafísica” a la perspectiva positivista; sin embargo, no se explicita, por lo general, en qué consiste esa posición según las diversas aristas del positivismo decimonónico y del contemporáneo. En el caso del positivismo lógico esa perspectiva se relaciona no sólo con los criterios de significación y de justificación de las proposiciones científicas antes señalados, sino también con los papeles político y social que se les asigna a las posiciones metafísicas (tal como sucede en el positivismo decimonónico). En palabras de Neurath:

Los términos metafísicos dividen, los términos científicos unen. Los científicos, unidos por un lenguaje unificado, forman un tipo de trabajadores de la república de las letras. [...] En contraposición, los filósofos son comparables con los señores feudales de San Gimignano. Se sientan en sus torres solitarias en la oscuridad de la noche y montan guardia en contra de sus vecinos, erigiendo sus torres cada vez más alto. (Neurath 1987 [1932], p. 23)

Asimismo, Hahn, Neurath y Carnap afirman:

Los representantes de la concepción científica del mundo están resueltamente de pie sobre el terreno de la simple experiencia humana. Confíadamente ponen manos a la obra en la tarea de remover los escombros

milenarios de la metafísica y la teología. (Hahn, Neurath y Carnap 2002 [1929], p. 123)

En el mismo texto leemos:

El aumento de inclinaciones metafísicas y teologizantes que se manifiesta hoy en muchas uniones y sectas, libros y revistas, en conversaciones y clases universitarias, parece estar basado en las feroces luchas sociales y económicas del presente: un grupo de combatientes, aferrándose a formas sociales del pasado, también cultiva las posiciones de la metafísica y de la teología heredadas, a menudo largamente superadas en el contenido, mientras que el otro grupo, vuelto hacia los nuevos tiempos, especialmente en Europa central, rechaza esas posiciones y hace pie en el suelo de la ciencia de la experiencia. (Hahn, Neurath y Carnap 2002 [1929], p. 123)

La interpretación de Horkheimer advierte que no se puede realizar debidamente la adopción de una posición antimetafísica, ya que la negación de determinadas esencias conlleva necesariamente la afirmación de otras. Sin embargo, en su argumentación deja de lado la connotación política de la posición antimetafísica del positivismo y no la considera en relación con su intención de revertir el orden establecido por los sectores sociales que representan los ideales “metafísicos” y “teologizantes”.

- iv) Frente a la neutralidad valorativa que se atribuye al positivismo, la visión de la Escuela de Fráncfort coloca como fines de la actividad científica la toma de conciencia de la situación de opresión social y el ideal de emancipación y de reversión de la injusticia social.

Es innegable que tanto el positivismo como el neopositivismo sostuvieron claros compromisos valorativos y políticos ligados a la actividad científica (y también a la filosófica). Así, Comte señala una propiedad fundamental de la filosofía positiva: “que ella puede ser considerada como la única base sólida de la reorganización social, para terminar con el estado de crisis en que se encuentran desde hace tiempo las naciones más civilizadas” (Comte 1980 [1930], p. 45). Incluso dedica la última parte de su *Curso de filosofía positiva* al desarrollo de esa cualidad.

Por su parte, el tópico del ideal de una ciencia unificada no fue un tema más en el desarrollo del positivismo lógico, sino que desde sus comienzos constituyó un tema planteado de manera expresa en los postulados y en la agenda de discusiones del movimiento. Como parte de la

labor conjunta de los positivistas lógicos, tuvo lugar la creación de la enciclopedia de la ciencia unificada. El fundador más comprometido con la colección *Einheitswissenschaft* fue Neurath, quien repartía su colaboración entre estos volúmenes y *Erkenntnis*, y quien también participó en la organización de los congresos de la ciencia unificada, junto con Carnap y Morris (1935–1939). El órgano de publicación del proyecto de la ciencia unificada fue la *International Encyclopedia of Unified Science*.

El movimiento promovió la tarea de unificar y coordinar las ciencias de modo que se pudieran utilizar de manera más adecuada como herramientas para la formación y la planificación deliberada de la vida moderna, con el fin de que se cultivara la actividad científica y epistemológica aun entre los ciudadanos comunes. De este modo, se buscaba planificar mejor una futura ciencia unificada que contribuiría con los objetivos colectivos de la sociedad, en contraste con los autores anticientíficos y reaccionarios, a quienes identificaban como practicantes de una retórica oscurantista.

- v) Desde el punto de vista de la teoría crítica, el positivismo lógico es la coronación del ideal baconiano, que concibe la ciencia como dominio y control explicativo y predictivo. La labor de la ciencia social orientada por la racionalidad crítica se define, en contraposición a la concepción positivista (racionalidad instrumental), como una teoría orientada a develar los mecanismos de dominación, sus supuestos y sus procesos ideológicos.

Para analizar el papel que se asigna a la ciencia y a la filosofía en esta oposición, es indispensable tener en cuenta que los conceptos de “filosofía” y de “ciencia” que utilizan ambas posiciones son incompatibles (Barck 2011, p. 35). También hacen esta advertencia Araujo y Medina: “El eje para comprender aquí las críticas de Horkheimer es que, cuando ellos hablan de filosofía, no hablan de lo mismo” (Araujo y Medina 2014, p. 121).

La imagen de la ciencia en la visión positivista que reconstruye Horkheimer en los textos que hemos analizado se liga fuertemente al ideal explicativo y predictivo, el cual caracteriza sobre todo la imagen de la ciencia natural en los textos de Carnap. Sin embargo, no es la imagen que puede desprenderse del enfoque de Neurath, quien sostiene:

Este enfoque es fundamentalmente opuesto a cualquier concepción de la noción de sistema como límite de la investigación científica. Y parece natural y consecuencia inmediata de esta perspectiva la idea de que una “ciencia unificada” sea realizada en una enciclopedia como “modelo” de

nuestro conocimiento, ya que no podemos comparar las ciencias históricamente dadas con “la ciencia real”; lo más que podemos alcanzar en nuestro trabajo científico parece ser que es una enciclopedia, construida cooperativamente por los científicos interesados en el empirismo científico. Este programa podría ser llamado “enciclopedismo”. (Neurath 2011 [1937], pp. 276–277)

El modelo de Neurath de la ciencia unificada se enmarca en el giro sociológico de su perspectiva, en su convencionalismo y en el pluralismo metodológico que defiende; asimismo, se basa en una concepción que, si se compara con la visión de Carnap, resulta bastante menos fundacionista que el resto de las posiciones del Círculo de Viena.

Por último, el papel de la filosofía es claramente diferenciable en la perspectiva del positivismo lógico y en la de la Escuela de Fráncfort. Para el primero, la filosofía no puede ser una forma de conocimiento autónoma de la ciencia, ya que su labor central es ser una metateoría de la ciencia, elucidar sus conceptos, reconstruir los enunciados, buscar la unidad metodológica y contribuir al desarrollo técnico y social en general. En contraposición, los de Fráncfort sí postulan la autonomía de la filosofía y reivindican su relación con las tradiciones kantiana y hegeliana. En este marco, la tarea crítica —como crítica general a las condiciones de posibilidad del conocimiento y de su justificación— resulta central. La concepción marxista de crítica, reconceptualizada en la tradición de la Escuela de Fráncfort, también será central a la hora de identificar el papel de la filosofía, ya que en ella mantiene su relevancia el ideal de toma de conciencia de los sujetos para lograr la transformación social. En ese sentido, cabe destacar que Horkheimer le asigna un papel importante a la filosofía en el contexto de la investigación científica, ya que a ella le corresponderá actuar como órgano crítico de las ciencias especiales.

Con todo, al estar anclado en esa perspectiva, Horkheimer no logró comprender la de sus adversarios. Según O'Neill y Uebel está claro que “Horkheimer no entendió (y mucho menos apreció) que la concepción de la ciencia unificada de los empiristas lógicos podría, y que la de Neurath evidentemente logró, contener en sí misma una metateoría de la ciencia bajo la forma de una lógica y una pragmática científica” (O'Neill y Uebel 2004, p. 89). El autor no alcanza a captar que la tarea filosófica del positivismo no radica sólo en la reconstrucción y la unificación de las ciencias en el camino de una tarea meramente teórica, sino con miras 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 (uno de los objetivos centrales del lenguaje Isotype de Neurath), un crecimiento de la educación científica y una mejora de las condiciones de vida en las grandes ciudades.

Si se pone atención a la cantidad de autores y obras citados por Horkheimer (sobre todo en Horkheimer 2002 [1937]) resulta improbable que el sesgo de su interpretación se deba a un conocimiento poco profundo de las ideas del positivismo, de manera que su crítica parece tratarse de un gesto estratégico con el fin de delinear su propia concepción teórica. Las generalizaciones que hace Horkheimer han repercutido fuertemente en las interpretaciones estandarizadas del positivismo del siglo xx y han contribuido a que se desdibujen algunos aspectos en los que ambas posiciones coinciden: por un lado, en la importancia de la aplicación de los métodos empíricos en la investigación social (que en el caso de la Escuela de Fráncfort deben, a su vez, someterse a la regulación de la racionalidad crítica) y, por otro, en el potencial políticamente transformador de la teoría científica, como muchos autores han demostrado para los enfoques positivistas contemporáneos (Reisch 2009, Stadler 2010, Uebel 1996b, Uebel 2005 y Uebel 2010).

BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, C.I. y C. Medina, 2014, “Acerca de la polémica Neurath-Horkheimer: ciencia y política”, *Diánoia*, vol. 59, no. 72, pp. 113–129.
- Ayer, A.J., 1958, *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. M. Suárez, Martínez Roca, Barcelona [1a. ed.: 1935].
- , 1965, *El positivismo lógico*, trad. L. Aldama, U. Frisco, C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruiz Harrel, Fondo de Cultura Económica, Madrid [1a. ed.: 1959].
- Barck, K., 2011, “The Neurath-Horkheimer Controversy Reconsidered: Otto Neurath’s *Erwiderung* to Max Horkheimer’s Attack against the Vienna Circle”, en Symons, Pombo y Torres 2011, pp. 31–40.
- Carnap, R., 1988, *La construcción lógica del mundo*, trad. L. Mues de Schrenk, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México [1a. ed.: 1928].
- , 2000, *The Logical Syntax of Language*, trad. A. Smeaton, Routledge, Londres [1a. ed.: 1937].
- Cartwright, N., J. Cat, L. Fleck y T.E. Uebel, 1996, *Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cirera, R., A. Ibarra y T. Mormann (comps.), 1996, *El programa de Carnap: ciencia, lenguaje y filosofía*, Ediciones del Bronce, Barcelona.
- Coffa, A., 1991, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Comte, A., 1980, *Curso de filosofía positiva*, trad. J.M. Revuelta, Orbis Hyspamérica, Barcelona [1a. ed.: 1830].
- Friedman, M., 1999, *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hahn, H., O. Neurath y R. Carnap, 2002, “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena”, trad. P. Lorenzano, *Redes*, vol. 9, no. 18, pp. 103–150 [1a. ed.: 1929].
- Hegselmann, R., 1987, “Introduction”, en McGuinness 1987, pp. ix–xxi.
- Horkheimer M., 1985–1996, *Gesammelte Schriften in neunzehn Bänden*, Fischer, Fráncfort del Meno, tomo 16.
- , 2000, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. J. Muñoz, Paidós, Barcelona [1a. ed.: 1937].
- , 2002, “The Latest Attack on Metaphysics”, *Critical Theory. Selected Essays*, trad. M.J. O’Connell, Continuum, Nueva York, pp. 132–187 [1a. ed.: 1937].
- , 2015, “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social”, trad. S. Castro, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 36, no. 113, pp. 211–224 [1a. ed.: 1931].
- Ibarra, A. y T. Mormann, 2003, “Engaged Scientific Philosophy in the Vienna Circle: The Case of Otto Neurath”, *Technology in Society*, vol. 25, pp. 235–247.
- Leyva, G. y M. Mesquita Sampaio de Madureira, 2012, “Teoría crítica: el indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa”, en G. Leyva y E. de la Garza Toledo (comps.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 267–324.
- McGuinness, B. (comp.), 1987, *Unified Science: The Vienna Circle Monograph Series Originally Edited by Otto Neurath, Now in an English Edition*, trad. H. Kaal, Reidel, Norwell, Massachusetts.
- Mormann, T., 1996, “El lenguaje en Neurath y Carnap”, en Cirera, Ibarra y Mormann 1996, pp. 215–241.
- Neurath, O., 1987, “Unified Science and Psychology”, en McGuinness 1987, pp. 1–23 [1a. ed.: 1932].
- , 2011, “Unity of Science and Logical Empiricism: A Reply”, en Symons, Pombo y Torres 2011, pp. 15–30 [1a. ed.: 1937].
- O’Neill, J., y T.E. Uebel, 2004, “Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate”, *European Journal of Philosophy*, vol. 12, no. 1, pp. 75–105.
- Prono, M.I., 2010a, “Otto Neurath: relevancia y actualidad de su concepción pluralista de la racionalidad”, *Tópicos*, vols. 19–20, pp. 83–100.
- , 2010b, “Enunciados protocolares: la propuesta de Neurath a la luz de reconstrucciones actuales”, en *III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología*, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires, inédito.
- Reisch, G., 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, Bernal.

- Richardson, A. y T.E. Uebel (comps.), 2007, *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stadler, F. (comp.), 2003, *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-Evaluation and Future Perspectives*, Kluwer, Dordrecht.
- , 2010, *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, trad. L.F. Segura Martínez, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Symons, J., O. Pombo y J.M. Torres (comps.), 2011, *Otto Neurath and the Unity of Science*, Springer, Dordrecht.
- Uebel, T.E., 1992, *Overcoming Logical Positivism from Within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocol Sentence Debate*, Rodopi, Ámsterdam.
- , 1993, "Neurath's Protocol Statements: A Naturalistic Theory of Data and Pragmatic Theory of Theory Acceptance", *Philosophy of Science*, vol. 60, no. 4, pp. 587–607.
- , 1996a, "On Neurath's Boat", en Cartwright, Cat, Fleck y Uebel 1996, pp. 89–166.
- , 1996b, "Anti-Foundationalism and the Vienna Circle's Revolution in Philosophy", *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 47, no. 3, pp. 415–440.
- , 2005, "Political Philosophy of Science in Logical Empiricism: The Left Vienna Circle", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 36, no. 4, pp. 754–773.
- , 2009, "Neurath's Protocol Statements Revisited: Sketch of a Theory of Scientific Testimony", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 40, no. 1, pp. 4–13.
- , 2010, "What's Right about Carnap, Neurath and the Left Vienna Circle Thesis: A Refutation", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 41, no. 2, pp. 214–221.
- Wiggershaus, R., 2010, *La Escuela de Fráncfort*, trad. M. Romano Hassán, Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed.: 1984].

Recibido el 3 de mayo de 2018; revisado el 16 de enero de 2019; aceptado el 24 de abril de 2019.

La “filosofía de la praxis” en la mira: Enrique González Rojo como crítico de Adolfo Sánchez Vázquez

[The “Philosophy of the Praxis” in Focus: Enrique González Rojo as a Critic of Adolfo Sánchez]

JAIME ORTEGA REYNA

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco

jortega@correo.xoc.uam.mx, jaime_ortega83@hotmail.com

Resumen: En este artículo expongo los aspectos principales del debate suscitado por la aparición del libro de Adolfo Sánchez Vázquez *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. Presentaré primero la crítica del filósofo hispanomexicano a la obra de Louis Althusser y después explicaré la contra-crítica del también filósofo Enrique González Rojo que aparece en su libro *Epistemología y socialismo*. Por último, ofrezco una interpretación de ambos momentos que las concibe como partes de un capítulo significativo de la historia de la filosofía en México.

Palabras clave: filosofía en México, marxismo en México, Althusser, historia de la filosofía, teoría y práctica

Abstract: In this article I present the main points of a debate raised by the book *Science and Revolution: The Marxism of Althusser* by Adolfo Sánchez Vázquez. I begin by addressing the criticism of the Spanish-Mexican philosopher towards the work of Louis Althusser and then I explain the counter-criticism to this approach set forth by —the also philosopher— Enrique González Rojo in his book *Epistemology and Socialism*. Finally, I offer an interpretation in which both moments in the debate are conceived as a significant chapter in the history of philosophy in Mexico.

Key words: philosophy in Mexico, Marxism in Mexico, Althusser, history of philosophy, theory and practice

Escribir un epigrama que genere
cuarteaduras en los muros
del partido gobernante
[...]

Organizar una manifestación
que corra, tumultuosa,
a escuchar en el zócalo un recital
de poesía.

ENRIQUE GONZÁLEZ ROJO, “Programa de vida”
(fragmento)

Desde la aparición de la obra de Louis Althusser, las coordenadas teóricas en las que se producía la mayor parte del discurso marxista se trastocaron. La “tormenta teórica” que levantó fue enorme e hizo impacto

en todos los ámbitos de reflexión. En *El porvenir es largo*, las “memorias” del pensador francés, un documento plagado de errores, confusiones y anécdotas sugerentes, también se mencionan algunos de los dilemas de aquella época, como la confesada sorpresa de que su obra se leyera fuera de las fronteras de la discusión imperantes en Francia.

La repercusión de la obra de Althusser se dejó sentir con fuerza entre la intelectualidad europea, en particular donde estaban los partidos comunistas más fuertes de la región occidental. Una cantidad importante de los intelectuales afiliados a dichos partidos o que se identificaban con un marxismo más abierto respondieron a su aparición. Así, surgieron las obras críticas de historiadores como E.P. Thompson y Pierre Vilar, de economistas como Ernest Mandel, filósofos como Lucio Colletti o del escritor Jorge Semprún. En cambio, intelectuales como Gabriel Albiac en España, Perry Anderson en Inglaterra, Maria Antonietta Macciocchi en Italia y Christine Buci-Glucksmann en Francia respondieron positivamente a las pretensiones renovadoras.

Pero si la *empresa althusseriana* caló con fuerza en Europa, en América Latina su presencia fue igual o quizá más importante. La reducción típica de la recepción de su obra a partir de los escritos de Martha Harnecker oscurece más de lo que alumbra un proceso lleno de complejidades. Los matices —muchos de los cuales apenas se comienzan a reconstruir— de aquel proceso de recepción deben rescatarse para poder captar la breve, pero intensa, influencia del pensador francés.

Estudios recientes permiten entender el desarrollo de este pensamiento a partir de su presencia en organizaciones de izquierda tanto en Argentina (Starckenbaum 2017) como en México (Esquivel 2016), en disciplinas como el trabajo social (Arrúa 2017), en proyectos editoriales de largo aliento (Starckenbaum 2011), así como en distintas experiencias de publicaciones periódicas como la revista *Los Libros* en Argentina (Gómez 2016), *Historia y Sociedad* en México o *Pensamiento Crítico* en Cuba (Gómez Velázquez 2017). De manera que el panorama se ha ampliado más allá de la clásica referencia a la traductora chilena y autora del popular libro *Conceptos elementales del materialismo histórico*.

Como se sabe, en México tuvo lugar una recepción amplia de las tesis del filósofo francés. Su obra y las discusiones sobre ella circularon a través de editoriales de gran alcance (como Siglo XXI) y de revistas que tenían un pie en la academia y otro en la política o que eran exclusivamente académicas. Entre las primeras podemos mencionar *Cuadernos políticos*, *Dialéctica* e *Ideología y Sociedad*, mientras que de las segundas hay que mencionar la aparición de diversos artículos en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas* o en *Diánoia*. Como parte del esfuerzo

de reconstruir las convergencias específicas que provocaron esta renovación del discurso marxista en general y del filosófico en particular, deseo presentar a continuación un momento en la recepción y problematización de la obra de Althusser en la discusión filosófica en México.

Así, el presente texto aborda la polémica que suscitó la obra de Althusser entre filósofos de amplia trayectoria intelectual. Examinaré en concreto los cuestionamientos de Enrique González Rojo a las críticas de Adolfo Sánchez Vázquez a las propuestas del francés. Para ello exploraré los siguientes temas: en primer lugar fijaré el lugar de Sánchez Vázquez y su “filosofía de la praxis” en el contexto en el que irrumpe el “althusserianismo”; en segundo lugar abordaré la crítica que este autor hizo al filósofo francés en su libro *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser* e identificaré los principales nudos argumentales; después expondré la crítica de González Rojo y, por último, esbozaré algunas conclusiones posibles en relación con las condiciones de recepción, apropiación y reformulación de la obra del francés.

De esta manera, abarcaré varios espacios: me ocuparé de un fenómeno propio de la historia intelectual de nuestro país, al tiempo que buscaré colaborar en la reconstrucción de un segmento significativo de la historia de la filosofía en México y, por último, contribuir a establecer una visión más amplia y matizada del recorrido del marxismo como un discurso que tocó el campo disciplinar de la filosofía no a partir de los “grandes momentos” sino a partir de pequeños nudos.

Este proceso es relevante porque hasta ahora sólo se ha reafirmado la crítica del filósofo transterrado al francés sin atender las respuestas críticas que dicha evaluación tuvo; esto es perceptible, por ejemplo, en un lúcido artículo de Aureliano Ortega (Ortega 2014). Gabriel Vargas Lozano reúne algunos materiales que ayudan a comprender el conjunto de la polémica en la compilación *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (Vargas Lozano 1995). Ahí, el filósofo mexicano recupera los textos de Alfonso Comín (quien advierte cómo el transterrado interpreta los textos críticos de Althusser hacia el Partido Comunista Francés), Magdalena Galindo (quien ofrece una sucinta reseña de las principales tesis de *Ciencia y revolución*) y Manuel Garrido (quien apuntala una lectura más profunda del texto de Sánchez Vázquez). Además, se incluye un capítulo de González Rojo, aunque sin una explicación más amplia de su lugar dentro de la obra ni de la especificidad en la elección de dicho material.

Resulta paradójico que en la compilación de Vargas Lozano se hayan incluido materiales de otra polémica que espera ser reconstruida: aquella en la que el economista Jorge Veraza se presentó como un crí-

tico severo de Sánchez Vázquez al señalar que éste era demasiado benevolente con los planteamientos de Althusser respecto del lugar que ocupaban los *Manuscritos de 1844*, así como sobre el estatus filosófico de *El Capital*. Digo que es paradójico porque Veraza no contempló en su crítica ni los desarrollos contenidos en *Ciencia y revolución* ni la crítica de González Rojo a éstos. Es decir, se omitieron por completo los juicios críticos de Sánchez Vázquez al filósofo francés y se abordaron sólo algunos fragmentos dispersos de *Filosofía de la praxis*.

Los estudiosos de la historia intelectual y del desarrollo de las distintas corrientes del marxismo en México tenemos la ventaja de que dicha polémica ha perdido sentido con respecto al horizonte de discusión política en el que se produjo, por lo que se ha diluido ya el fragoroso combate por la fidelidad hacia los autores clásicos. Si bien el marco de producción se considera de principio a fin, lo cierto es que muchas de las cuestiones discutidas se encuentran ya desfasadas o han tomado definitivamente otro sendero. Sin embargo, ello no deja de restarle importancia, por el interés histórico que suscitan los pequeños nudos en los que se engarzó la presencia del discurso marxista en las universidades en México. Como toda polémica en el seno del marxismo, tiene sus raíces en confrontaciones teórico-políticas de largo alcance que no se limitan a individualidades ni se constriñen a debates conceptuales; tal es la marca de distinción de la producción de aquel discurso.

1. *Los marxismos en México*

Trazar la historia del marxismo en México es una tarea que apenas ha comenzado. Obras como la de Vargas Lozano (2007) o la más reciente de Illades (2018) contribuyen a reconstruir las transformaciones de dicha corriente entre los intelectuales mexicanos o los que transitaban por este espacio geográfico. Es un capítulo de la historia que excede a la de los partidos y las organizaciones que levantaron aquellas banderas, aunque está imbricada con ella. La producción teórica mantuvo su espacio propio de cultivo, el cual es mucho más fácil de localizar a partir de los años sesenta, donde comenzaron a surgir márgenes más amplios de autonomía —como la universidad o diversas revistas— en los que se expresaban las distintas corrientes. La “inteligencia rebelde” es la categoría que acuñó con precisión Illades 2012 para señalar este núcleo activo de la intelectualidad.

El entramado en el que deseo ubicar al lector es el que surge entre los muros de las facultades universitarias, ya localizadas en la entonces novísima Ciudad Universitaria. El marxismo había logrado entrar al cu-

rriculum universitario desde mediados de los años sesenta de la mano de figuras centrales: además de Sánchez Vázquez, es preciso señalar los nombres de Wenceslao Roces y Elí de Gortari. En una entrevista en 1988, Raúl Álvarez Garín describió lo siguiente:

Hubo una famosa sesión del Consejo Universitario de la UNAM, donde se empató una votación acerca del marxismo. Eliezer Morales recordó al rector Ignacio Chávez que él tenía voto de calidad, lo cual ponía en sus manos decidir si se impartía o no el marxismo, y Chávez dijo: “Voto por la libertad” (lo que quería decir que se pronunciaba por su enseñanza). Las transformaciones eran evidentes. (Álvarez Garín 1988)

Después del movimiento estudiantil de 1968 estas transformaciones se profundizaron. A los cursos impartidos por Elí de Gortari (Chávez Mancilla 2017, p. 130), quien venía de una experiencia de represión en Michoacán durante su rectorado, y por el también traductor Wenceslao Roces, se sumaron las lecciones de Sánchez Vázquez. Hasta el proceso que lo llevó a la redacción de su tesis de doctorado, que después se publicó con el título de *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez mantuvo una relación estrecha con el marxismo soviético. Así lo atestigua su obra *Conciencia y realidad en la obra de arte* de 1957. En la recuperación que ha hecho Stefan Gandler de entrevistas y documentos autobiográficos se destaca la forma en que tuvo lugar la ruptura con el llamado “Diamat” soviético, teniendo como momentos intermedios dos importantes textos sobre “las ideas estéticas de Marx” (Gandler 2015, p. 72) como producción previa a la aparición de *Filosofía de la praxis*.

Es a partir de este momento y durante los años siguientes que Sánchez Vázquez ejerce una fuerte influencia en el medio académico e intelectual. A su lado trabajaron personajes como Juan Garzón Bates, María Rosa Palazón o el ya citado Gabriel Vargas Lozano. La clave en la lectura de Marx se cifraba en los escritos de juventud, lo que le permitió establecer una manera de comprender la obra con la categoría de *praxis* en su centro. Podemos considerar que, en gran medida, la primera época de la revista *Dialéctica* de la Universidad de Puebla (lugar con una fuerte influencia del Partido Comunista) se inspiró en el marxismo que practicaba Sánchez Vázquez, así como en los vínculos con ciertas figuras del marxismo disidente del socialismo europeo, tales como Adam Schaff o Karol Kosík, autores que se conocieron a lo largo y ancho de América Latina gracias a la intervención del filósofo transterrado.

En el transcurso de los años setenta el marxismo terminó de presentarse como una corriente plural, y no sólo porque su enseñanza se

extendió de manera considerable en otras facultades. El ejemplo extremo es la Facultad de Economía, donde la “economía política” se articuló como “la columna vertebral” del recién inaugurado plan de estudios, o bien en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, lugar en el que personajes sin una militancia comunista, pero que habían sido cercanos al Movimiento de Liberación Nacional y a la revista *Política*, se incorporaron a la enseñanza de autores marxistas: Enrique González Pedrero, Víctor Flores Olea y Francisco López Cámara ocuparon un lugar central, como bien lo ha presentado Jorge Volpi en la reconstrucción de la atmósfera que rodeaba al año 1968 (Volpi 1998).

En el campo de la filosofía ocurrió el mismo proceso de ampliación y derivación plural. Mientras que Sánchez Vázquez impulsaba una lectura profunda de Marx en su fase inicial, algunos jóvenes comenzaban a entusiasmarse con el arribo de la obra de Althusser: Carlos Pereyra, Alberto Híjar y Cesáreo Morales son los nombres destacados de esa generación de filósofos que contribuirían al conocimiento y problematización de la obra del filósofo francés. A partir de dicha obra profundizaron en líneas de análisis que la “filosofía de la praxis” no abarcaba. A ellos se sumará de manera importante a mediados de los setenta Bolívar Echeverría (quien había sido alumno de Sánchez Vázquez, pero no su discípulo, según él mismo se encargó de aclarar), quien planteaba su propia iniciativa con el nombre de “crítica de la economía política”. Con Sánchez Vázquez, Echeverría rechazaba las conclusiones de Althusser, pero mantenía una línea de investigación más cercana a la discusión “alemana”, en particular a aquella que recogía el legado de Georg Lukács y de la “Escuela de Fráncfort”. Por último, con un pie fuera de la universidad pero con cierta influencia en la Facultad de Filosofía, el marxismo de José Revueltas también se presentó a finales de los sesenta como una posibilidad distinta. Anclado en la lectura de Hegel, y con él de los *Manuscritos de 1844*, que había iniciado a finales de los años treinta (Fuentes Morúa 2001), mantenía cierto contacto con la obra de Sánchez Vázquez, aunque con preocupaciones políticas más inmediatas.

El panorama filosófico en el marxismo se hacía más plural y, contrario al lugar común que recalca la capacidad para hegemonizar del “althusserianismo”, es posible observar una variedad de posibilidades en él. Aun el mismo mote de “althusserianismo” es muy problemático pues, además de los autores señalados, comenzaron a aparecer formas diversas de reclamar aquel legado; es decir, Althusser se volvió la referencia central, pero ello no significó nunca una uniformidad.

Así, las críticas a la “filosofía de la praxis” no se hicieron esperar. Además de la que expondré más adelante, ya unos años antes Carlos

Pereyra había criticado el concepto de “praxis” y había hecho énfasis en el de “práctica”. Pereyra era un “althusseriano típico”: recogía algunas tesis del filósofo francés pero negaba otras, con lo que potenciaba una forma original y no repetitiva de ejercer el discurso crítico iniciado por el francés; en el centro de esa posición estaba el cuestionamiento de algunas certezas consagradas: la naturaleza del “sujeto” histórico, la preminencia de la conciencia y la intención sobre la práctica, y una noción de cumplimiento de un *telos* de la historia, entre otras.

2. Sánchez Vázquez como crítico de Althusser

Publicada originalmente en España en 1978, la obra *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser* se reeditó en México, con algunos agregados, en 1983. Ahora, la editorial Ítaca ha proyectado una reedición que se espera que vea la luz en los próximos años. Sobre la base de la segunda edición expondré a continuación las principales líneas de crítica del filósofo hispanomexicano al francés.

Existen distintas formas de abordar el contenido de *Ciencia y revolución*. Es evidente que muchas de las discusiones que se plantearon en ese libro dejaron de tener la vitalidad que tenían durante la querrela de los años setenta. Algunas cuestiones se saldaron tras la publicación de los escritos inéditos de Althusser, así como con la entrevista que concedió a Fernanda Navarro a mediados de los años ochenta y que abre sentidos desconocidos de lectura, como ha señalado Susana Draper (Draper 2017). Plantearé aquí un conjunto de ideas que pueden servir para apreciar el calado de la crítica, así como algunas interrogantes que el texto no logró cerrar del todo. Si bien ofreceré referencias puntuales, no deseo saturar al lector con citas, por lo que remitiré a los interesados a las páginas en las que podrá encontrar el sustento de mi exposición.

Es necesario advertir que *Ciencia y revolución* se divide en dos grandes apartados. El primero se titula “A la política por la teoría” y el segundo “A la teoría por la política”. En grandes líneas se puede decir que el primero se ocupa de criticar el “teoricismo” de la primera etapa (y en particular los textos que se popularizaron a partir de 1965), mientras que el otro devela el “politicismo” que priva en las consideraciones del filósofo francés después de su “autocrítica”. Si bien Sánchez Vázquez se toma el tiempo para repasar la mayor parte de los escritos del filósofo francés, se puede concluir, también a grandes rasgos, que la crítica que atraviesa todo el texto es la del “teoricismo”.

Veámoslo con mayor detalle. En el centro de la primera parte se encuentra el cuestionamiento de la noción de “práctica teórica” que Althusser propuso en sus primeros escritos. La operación crítica consiste en atacar los fundamentos de ese concepto y después atender sus principales consecuencias. El punto de partida de Sánchez Vázquez es claro: la “filosofía de la praxis” es una filosofía nueva fundada por Marx, y es a partir de ella que puede valorarse la *empresa althusseriana*. La novedad que detecta en Marx es que se trata de una revolución en el seno de la filosofía que posibilita la aparición de un discurso para la transformación del mundo y cuyo eje es el surgimiento de una relación nueva entre la teoría y la práctica, donde, a pesar de sus diferencias, prima la unidad de estos elementos. La novedad es que la relación de unidad entre ellos es posible a partir de la aparición de una ideología, la cual se asigna al proletariado.

Esos elementos son los que posibilitan la crítica de cada uno de los segmentos que Sánchez Vázquez elige. Para él, el hecho de que la propuesta del francés no parta de este horizonte genera problemas serios. El primer inconveniente es que sus categorías no establecen la unidad entre la teoría y la práctica. Ello lo lleva a encontrar una cuestión central anómala: el problema de la cientificidad como elemento para fundamentar el marxismo en Althusser. Al colocar en el centro la noción de ciencia, elude o compromete el estatus de la de ideología. Así, esta última aparece opuesta a la ciencia y, además, como algo que es necesario superar. Así, Sánchez Vázquez critica que el cientificismo bloquee la existencia del lugar para la “ideología proletaria” o “ideología revolucionaria”.

Por el contrario, para el filósofo transterrado es posible que de dichas formas de la ideología (la “revolucionaria” o “proletaria”) se pase a la ciencia, cuestión que Althusser negaría al confrontar ambas nociones de manera irreductible. Es decir, Sánchez Vázquez reconoce la valía de la aportación althusseriana al considerar el marxismo una forma científica del conocimiento social, pero la desecha cuando rechaza una noción positiva de la ideología. Al bloquear el lugar de la ideología y colocar la ciencia como el corazón de su propuesta, Althusser comete su primer pecado “teorista”, que estaría condenado a profundizar a pesar de sus autocríticas posteriores.

A juicio de Sánchez Vázquez, un segundo inconveniente es la forma en la que Althusser desarrolla los conceptos de “práctica” y de “ruptura epistemológica”. A través de una lectura muy fina, detecta lo que se juega en ambos elementos. Entonces, no critica los conceptos en cuanto tales, sino la forma en que se desarrollan, cuya significación acontecería

en el plano exclusivo de la teoría. Sobre la primera categoría, señala que excluye la noción teleológica del trabajo explícita en Marx en el capítulo primero de *El Capital*, así como la omisión de cualquier dimensión “material” de la práctica. Sobre el segundo punto, señala que se excluye la “historia real” (es decir, los hechos concretos que el individuo Marx enfrentó en determinados años de su vida) que habría posibilitado el cambio de perspectiva en la producción teórica que sostuvo el alemán. La crítica recaería entonces nuevamente en una repetición del pecado “teoricista”.

Sánchez Vázquez critica estos aspectos porque le parece que hay tres fallas fundamentales que propician los excesos del francés. La primera es que excluye la práctica como criterio de verdad de la teoría: Sánchez Vázquez exige que en la consideración de la “nueva filosofía” se sostenga la práctica como prueba última y, por lo tanto, que se elimine el énfasis dado por el francés a los “criterios de validación internos” que toda ciencia poseería con soberanía. A diferencia de Althusser, para Sánchez Vázquez el marxismo no tiene criterios de validación internos, sino que está sometido siempre a una garantía exterior, la de la práctica del proletariado que realiza el sentido de la historia. La segunda falla es que el concepto de práctica que erige conduce a la autonomización —que incluso se decanta en cierto privilegio— de la dimensión teórica sobre otras, en particular sobre la “práctica” pues, a diferencia de Althusser para quien hay múltiples prácticas además de la teórica (como la económica, la política, la cultural), para Sánchez Vázquez el binomio se define por los dos elementos señalados: teoría y práctica, sin más.

Esta dimensión, que es ya una crítica específica de las concepciones forjadas por Althusser, se sostiene sobre el rechazo abierto por parte del hispanomexicano a la distinción tajante que hace el francés entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” que, si bien es posible encontrarla en el Marx de 1857, Sánchez Vázquez sugiere que su presentación por el francés se ubica en un punto extremo intolerable. Para construir sus conceptos de ciencia y de práctica, así como una noción no dualista de esta última, Althusser requiere dicha distinción. Con la sutileza que lo caracteriza como lector, Sánchez Vázquez se percata de que, una vez hecha la crítica a las expresiones más palpables del “teoricismo”, es ahí donde se encuentra el meollo del asunto, pues la distinción entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” es el elemento que sostiene el edificio conceptual del francés. La consecuencia de todo esto es que Sánchez Vázquez puede apuntalar que, con su noción de ciencia y su crítica de la forma especulativa hegeliana, descentra el corazón epistemológico de la “filosofía de la praxis”: la posibilidad de la

reproducción del objeto real en el objeto de pensamiento. Con su señalamiento crítico sale a relucir el epicentro de la discordia: tras todo lo dicho, el marxismo de Althusser no contribuye a construir una correspondencia conceptual entre “lo real” y “lo pensado”. Ésta es la idea culminante en el nivel epistemológico de la crítica de Sánchez Vázquez hasta este momento.

La segunda parte de la crítica del filósofo transterrado presenta algunas variaciones sugerentes. Se ofrece como un comentario de los textos posteriores al año 1967 en el que no atiende a problemas o conceptos, sino a nociones generales que impregnan la obra. Se trata de un segmento mucho más reducido, donde se aquilatan las posiciones posteriores a los primeros textos y donde Sánchez Vázquez expone su propia posición con respecto a Marx.

Así, la segunda parte del libro comienza con la evaluación de un conjunto de rectificaciones teóricas hechas por el filósofo francés. Sánchez Vázquez detecta que en ellas, como producto de la discusión y de tensiones generadas tanto dentro como fuera del Partido Comunista, brota la necesidad de entender el término “práctica” como el más importante. Es decir, en el binomio elaborado por Sánchez Vázquez el propio Althusser ubicaría menos la importancia en la teoría y la colocaría en la práctica. Aquí se juega la discusión en los términos propios del filósofo transterrado y no en los del francés. Este lugar central de la práctica significaría un paso adelante, pues Althusser mismo se distanciaba de su “teoricismo” inicial.

Sin embargo, para Sánchez Vázquez estas rectificaciones no tendrían en realidad consecuencias si no se atacan las bases del “teoricismo”. Por ello, investiga los distintos sentidos de la concepción de la filosofía que Althusser formula. Así, en los textos producidos en 1968, Sánchez Vázquez detecta las principales inconsecuencias de Althusser a este respecto. El filósofo clava su daga crítica tanto en *Lenin y la filosofía* como en el *Curso de filosofía para científicos*. En el segundo, Sánchez Vázquez encuentra que la filosofía funciona aún como un guardián epistemológico, es decir, que la filosofía se considera la custodia que resguarda la ciencia de la contaminación ideológica.

El concepto de filosofía, central en la exposición de Sánchez Vázquez, presenta un giro drástico en la obra de Althusser a partir de *Lenin y la filosofía*, un texto crucial en la producción del filósofo francés. En esa producción el filósofo hispanomexicano detecta cómo tiene lugar un cambio vertiginoso en la concepción hasta entonces formulada. Sin embargo, dicha transformación de la noción de filosofía se cuestiona con severidad. Para Sánchez Vázquez, se trata de una concepción poli-

ticista que busca desembarazarse del “teoricismo” anterior; un intento frustrado, pues no da un giro de 180 grados, sino de 360, es decir, vuelve al mismo sitio, aunque por la vía contraria. Sin duda, esta parte merece citarse directamente:

El teoricismo althusseriano, firme aún con respecto al conocimiento científico y subsistente todavía en el modo de concebir la relación filosofía-ciencias, ¿habrá quedado atrás con este politicismo en la teoría? O tal vez este politicismo, reverso de la medalla, ¿no es sino el teoricismo continuado en otra forma? (Sánchez Vázquez 1983, p. 148)

A pesar de los cambios significativos que el propio Sánchez Vázquez reconoce que parecen estar en el seno de esta propuesta teórica, ésta aún puede reducirse a su aspecto predilecto: el epistemológico en su vertiente teorícista.

En repetidas ocasiones, Sánchez Vázquez sostiene que la propuesta de Althusser es una forma de kantismo. Algo parecido expresó en su momento Jaime Labastida, quien también fue un duro crítico del francés (Labastida 1983). Esa evaluación perdura en la segunda parte de *Ciencia y revolución*. El gran conflicto de Sánchez Vázquez con Althusser en esta etapa es que considera que la dimensión práctico-política siempre ingresará a través de la epistemología. Es decir, el “teoricismo” y el cientificismo simplemente se recubren con otro lenguaje, aparentemente contradictorio respecto de la primera etapa pero con efectos equivalentes. El pecado althusseriano es que, a pesar de que pretende ofrecer un politicismo extremo, no deja de insistir en la dimensión del conocimiento como una forma de la producción. Hasta aquí lo que, de manera breve, considero el corazón de la segunda parte del libro del hispanomexicano.

Esto, ciertamente, no representa la totalidad de la propuesta de Sánchez Vázquez. Sin embargo, gran parte de su discusión se enlaza con una consideración propositiva de su propia lectura de Marx, que es la de insistir en la importancia de la “filosofía de la praxis”. Como corriente, esta filosofía se basa en privilegiar textos como las *Tesis de Feuerbach* o la concepción de que en Marx no sólo existe una filosofía bien definida, sino que se encuentra fundada de una manera “revolucionaria”. Sin duda, estas insistencias son de un orden distinto al que he destacado aquí y, aunque es pertinente considerarlas pues serán parte de la discusión posterior, lo cierto es que Sánchez Vázquez apenas las enuncia en la medida en que hace más grande la zanja que divide su propuesta de lectura de Marx con respecto a la del francés.

La *cárcel teoricista* que Sánchez Vázquez califica de autoimpuesta por el propio filósofo francés sólo tiene algunas válvulas de escape a partir de las colaboraciones conocidas en conjunto como *Lo que no Puede Durar en el Partido Comunista*. En esos cuatro artículos publicados en *Le Monde Diplomatique*, Sánchez Vázquez detecta por fin la posibilidad de una ruptura con el “teoricismo” anterior. Si bien estos textos no se analizan con el detalle necesario, pues se presentan como un *post scriptum* de *Ciencia y revolución* con la advertencia de que el libro había ya sido concluido cuando los textos aparecieron, Sánchez Vázquez deja ver en su breve evaluación la posibilidad de una ruptura con la *cárcel teoricista*. Tras denominarlo “un punto de no retorno”, Sánchez Vázquez señala que aún faltará ver si el francés saca todas las conclusiones debidas y destaca la importancia de los análisis críticos para una mejor comprensión entre teoría y práctica. Pasemos ahora a revisar la amplia contracrítica de González Rojo al trabajo del filósofo transterrado.

3. *El posalthusserianismo de González Rojo*

Poeta, militante de grupos de izquierda como el Partido Comunista Mexicano y la Liga Leninista Espartaco y filósofo de formación, Enrique González Rojo posee una trayectoria intelectual que aún está por investigarse en todas sus dimensiones. Su obra filosófica abarca aspectos numerosos, como un acercamiento al psicoanálisis, una reciente formulación de una ontología materialista y, por supuesto, una veta filosófica sobre Marx y el amplio universo marxista. En este registro, en la porción que se ocupa de la obra de Althusser es posible distinguir tres momentos: un primero de rechazo de su obra; un segundo en el que se explora y profundiza el concepto de práctica y, por último, el momento en el que me concentraré ahora, que el autor denominaba como una época “posalthusseriana”. Con esta denominación supone que, en la obra de Althusser, existe un conjunto de novedades que no pueden ignorarse, pero que son apenas la condición inicial para seguir desarrollando la perspectiva de Marx.

Así, *Epistemología y socialismo* no es sólo una defensa de Althusser ni una crítica exclusiva a Sánchez Vázquez; es también una exposición de sus propios postulados teóricos. En ese libro conviven tres niveles: la exposición y crítica de Althusser; la exposición y crítica de las posiciones de Sánchez Vázquez y, por último, la exposición de sus propias posiciones, que varían desde cambios de matiz a los autores anteriores hasta críticas totales. Dados los objetivos de este texto, me enfocaré en las distintas respuestas que articula para desentrañar las críticas de

Sánchez Vázquez al francés. A continuación expondré los motivos centrales de su crítica.

González Rojo señala primero que, a diferencia de Sánchez Vázquez, en Althusser existe una pretensión que es, de entrada, una contribución irreversible a partir de la cual se debe discutir el conjunto del marxismo y no sólo algunos de sus aspectos aislados. A esta contribución la llama en varios pasajes “pretensión des-homologizadora”. Es decir, es la intención de separar términos, localizar su especificidad y los efectos que producen. Puede decirse que una gran parte de la valoración crítica de González Rojo hacia Althusser y de su defensa ante los embates de Sánchez Vázquez es explicable a partir de este nivel.

El procedimiento teórico que González Rojo denomina deshomologizador se distingue con claridad desde la eliminación de la dicotomía “teoría y práctica” que a Sánchez Vázquez le interesa especialmente defender. El “teoricismo” del que se acusa al francés es producto de la incomprensión de la formulación de un discurso que busca desentrañar los mecanismos específicos de funcionamiento de la producción teórica. La pluralización de la noción de “práctica” le permite a Althusser superar la relación de dicotomía entre la “teoría” y la “práctica”. Las críticas de Sánchez Vázquez son posibles, dice González Rojo, por dicha incomprensión, pero también por cierto silencio de Althusser, quien no indagó la forma en que se relacionan otras prácticas (como la política) con la “práctica teórica”. A partir de ello, González Rojo critica a ambos autores, a Sánchez Vázquez por negarse a desprenderse de la relación de dicotomía entre la “teoría” y la “práctica” y anclarse en una versión tradicional, y al francés por concentrarse en los mecanismos específicos de la “práctica teórica” y eludir la relación de determinación y de condicionamiento con otras prácticas en el seno de la sociedad.

Al contrario de lo que Sánchez Vázquez sostiene, para González Rojo el problema fundamental no está en el “teoricismo”. Todo lo contrario, en el ánimo deshomologizador con respecto a la dicotomía entre “teoría” y “práctica”, también se procede de forma similar con la noción de “ciencia” y, por lo tanto, de “práctica científica”, una dimensión de la práctica teórica que examina Althusser. Estas posibilidades de comprensión de las especificidades es lo que permitiría que el francés eludiera cualquier “reduccionismo practicista” y avanzara en la comprensión del conocimiento científico como una producción que tiene mecanismos específicos (con respecto a los de otras prácticas). Sánchez Vázquez confundiría la disección de la “práctica teórica”, y específicamente de la práctica científica, con una “autonomía” de la dimensión teórica.

El corazón de estos dos elementos que acabamos de resumir puede subsumirse como una crítica a la posición prealthusseriana que sostiene Sánchez Vázquez. Así, González Rojo señala que Althusser tiene vacíos, equívocos y extravíos, pero éstos no empañan el avance con respecto al historicismo y a la “filosofía de la praxis”. Entre los adelantos que encuentra en sus formulaciones, insiste en la importancia de cancelar la discusión de la dicotomía entre la “teoría” y la “práctica” a partir de la pluralización del concepto de “práctica”. Este segmento ya había sido explorado por González Rojo en *Para leer a Althusser* (González Rojo 1974) donde expone los puntos fuertes de la concepción del francés y su vínculo con el Marx de *El Capital*. La crítica prealthusseriana de Sánchez Vázquez estaría presente en la intención de seguir homologando cada uno de los términos sin indagar en la especificidad de los mecanismos de funcionamiento que son propios de cada uno. La homología que sostiene la “filosofía de la praxis” daría como resultado privilegiar una noción general de la “práctica” sobre la “teoría”.

Hasta aquí la primera crítica de González Rojo a Sánchez Vázquez. Veamos la segunda: la persistencia de una noción de continuidad y de identidad con la que Sánchez Vázquez trabaja la obra de Marx. A diferencia de éste, Althusser procedería a abordar lo específico del mecanismo de producción teórica a partir del concepto de “problemática”. Dicho concepto le permitiría despejar cualquier noción ilusoria de continuidad, así como desbaratar la idea de identidad. Todo ello es un resultado de la primera crítica. Al aprovechar la noción de “práctica teórica”, Althusser ofrece con el concepto de “problemática” el horizonte de comprensión de un nuevo *espacio teórico* que no guarda identidad ni continuidad con los referentes anteriores. Dicho espacio se asocia con el nombre de Marx. En la lógica de la continuidad y la identidad, Marx sería Hegel aplicado a David Ricardo, es decir, sería un método de conocimiento incorporado externamente al objeto de la economía política (la riqueza de la sociedad moderna). Con la noción de “problemática”, el espacio de comprensión es distinto: se trata de un discurso nuevo que irrumpe en la arena de la contienda política e inaugura una ciencia de la historia que no es una aplicación o suma de sus antecesores.

Me permito reforzar esta idea con una cita. Con respecto a la noción de dialéctica y de la relación entre Hegel y Marx, González Rojo escribe:

Es otra dialéctica. Es una dialéctica que rompe con la dialéctica de Hegel. Por semejantes que puedan parecer a primera vista ciertos principios hegelianos a algunas formulaciones marxistas, juegan un papel diverso y funcionan de otra manera en un horizonte de comprensión y otro. Para

que la dialéctica de Hegel se transformara en marxista hubo de abandonar su problemática, sus funciones y su estructura y, formando parte de la formación teórica marxista, refuncionalizarse y reestructurarse. (González Rojo 1985, p. 47)

Sin embargo, la aceptación del concepto de “problemática” no impide que González Rojo juzgue de manera crítica el de “corte epistemológico”. Mediante un análisis de lo que denomina las tres versiones de la explicación del surgimiento del marxismo a las que nombra según su origen: hegeliana (basada en el concepto de superación), feuerbachiana (con el concepto de inversión) y la que nace por fuera del marxismo (ruptura epistemológica), González Rojo desarrolla el concepto *acumulación teórica*, el cual recogería lo que plantea Althusser con el de “problemática”, es decir, sentar las bases del horizonte novedoso de discusión con el señalamiento de la irrupción social de la clase trabajadora en el escenario de la historia. Con ello se recogería la contribución del francés y se revertirían las críticas de Sánchez Vázquez según las cuales Althusser dejó fuera toda dimensión política al evaluar la “ruptura epistemológica” de Marx. Aquí se ofrece un ejemplo de una crítica y una corrección por parte de González Rojo a ambos autores.

Esto es importante porque González Rojo demarca el sentido del “teoricismo de Althusser”, corazón de la crítica de Sánchez Vázquez. De nuevo me permito una cita que contribuye a esclarecer esta posición:

Althusser se instala, pues, en lo decisivo. Pero, al ignorar la historia real que demanda la conformación de la nueva ciencia, absolutiza lo esencial. Para nosotros, entonces, la desviación teoricista del primer Althusser no consiste en que confiera más importancia a lo teórico que a lo práctico, debiendo concebirse las cosas en sentido inverso (como afirmar una concepción practicista o historicista), ni consiste en que, poniendo el acento en lo puramente teórico, desdeñe la unidad igualitaria entre lo teórico y lo práctico (como asentaría una concepción homológica del problema). No. Para nosotros la desviación teoricista del Althusser de entonces estriba en la absolutización de lo esencial, la cual trae aparejada, como se comprende, el soslayamiento, a todos luces inaceptable, de la historia real, de las condiciones necesarias, aunque, desde luego, insuficientes de la irrupción social de la ciencia de la historia. (González Rojo 1985, p. 62)

De esta manera, González Rojo ataca las posiciones críticas de Sánchez Vázquez; si bien reconoce que el silencio de Althusser produce algunos problemas, también señala sus aportaciones al romper con la ilusión de

la continuidad, mientras que su crítico habría confundido el nivel en el que se desarrolla el discurso del filósofo francés.

Todo ello da pie para que en su reelaboración del concepto de “práctica teórica” González Rojo se distancie tanto del filósofo francés como del transterrado. Es ahí donde observa que ambos omiten en sus exposiciones el elemento “fuerza de trabajo”. Así, González Rojo desaprueba la crítica de Sánchez Vázquez al sostener que Althusser se coloca plenamente en el discurso marxista con su concepto de “práctica” (que habría sido elaborado a partir del capítulo V de *El Capital*) y considera innecesaria la crítica a la supuesta omisión del carácter teleológico del trabajo que hace Sánchez Vázquez al francés, puesto que dicha dimensión se encuentra supuesta. Sobre la base de estos señalamientos González Rojo elabora el concepto de “clase intelectual” como un elemento que enriquecería el concepto de “práctica teórica”. De la aportación de Althusser es posible señalar que: “La práctica no es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la teoría (como quiere el teoricismo) ni la teoría es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la práctica (como quiere el practicismo)” (González Rojo 1985, p. 69).

Es en este nivel donde González Rojo se muestra más duro frente a Sánchez Vázquez; por ejemplo, cuando el transterrado sostiene que su concepto de “práctica” no se corresponde con el entregado por Marx. El autor de *Epistemología y socialismo* señala al respecto: “esto es una falsa interpretación” (González Rojo 1985, p. 71) y demuestra cómo el concepto de Althusser se inspira en el Marx del capítulo V de *El Capital*; es decir, la manera en que el francés elabora ese concepto es una interpretación original de la noción de “proceso de trabajo” expuesta en ese capítulo.

Sin embargo, para González Rojo la contribución no se encuentra en la correspondencia con el planteamiento de dicho capítulo, sino en que logra proporcionar elementos teóricos significativos para continuar la producción teórica. De entre ellos destaca que, con el concepto de “práctica” de Althusser, se eluden los principales problemas de la “filosofía de la praxis”. Entre estos elementos se encuentra que lo teórico se entiende como una práctica humana, con una estructura similar a otras, de tal manera que el conocimiento no se considera una “visión del mundo”, sino una dimensión productiva de los seres humanos, pero, además, el concepto de “práctica” de Althusser da pie a pensar pluralmente, es decir, es útil para hablar de distintas actividades que se realizan a lo largo y ancho de la sociedad. Con la aportación de Althusser se logra entender que las diversas prácticas tienen un momento de identidad (al poseer una estructura común) pero también una forma

de funcionamiento específica que las desidentifica y les proporciona autonomía. Sin embargo, señala la omisión del elemento “fuerza de trabajo”, es decir, de la condición de propiedad y acceso a los medios del saber especializado.

Después, González Rojo evalúa el problema de la distinción entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” como derivación inmediata de la especificidad del concepto de “práctica teórica”. Mediante el esquema de las “tres generalidades” expuesto por Althusser en *La revolución teórica de Marx* (Althusser 1967, p. 152), González Rojo complejiza y ensancha la noción epistemológica del francés cuando critica a Sánchez Vázquez, a quien achaca no comprender que “el objeto real” y “el objeto de pensamiento” no son reducibles entre sí. Es decir, que cada uno tiene su propia lógica y especificidad. Tanto a Althusser como a González Rojo les interesa el “objeto de pensamiento” porque es en él donde entra en juego el mecanismo de producción de la ciencia de la historia.

Dicho esto, con González Rojo encontramos el esbozo de una propuesta de epistemología basada en las tres generalidades que señala Althusser: la *Generalidad I* compuesta de materia prima (como puede ser el sentido común), la *Generalidad II* que es el trabajo que se hace sobre la materia prima con instrumentos de producción determinados (teorías, conceptos) y, por último, la *Generalidad III* que es una nueva producción (un conocimiento nuevo). La *Generalidad III* se vuelve nueva *Generalidad I* y vuelve a reconfigurarse con otros instrumentos de trabajo, y así infinitamente. Dice González Rojo: “El conocimiento es, más que una producción (un trabajo teórico), una reproducción” (González Rojo 1974, p. 50). Para Sánchez Vázquez, es escandaloso que una epistemología marxista no utilice los conceptos de adecuación o correspondencia entre lo pensado y lo real, y a partir de algunos autores como Lucien Sève, José Arthur Giannotti y Evald Iliénkov critica el “kantismo” althusseriano. González Rojo responde que ellos no han entendido la novedad que Althusser formula y que descansa en la distancia entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” como elemento que rompería cualquier forma especulativa y cualquier intento de generar una “correspondencia”.

El paso decisivo, dice el filósofo mexicano, es que Althusser profundizó en la diferencia entre un “objeto de conocimiento” y el *conocimiento del objeto*. Este último es producto del trabajo teórico a partir de determinados instrumentos de trabajo (conceptos o teorías). Por lo tanto, no hay espacio para la adecuación o “correspondencia” entre un momento y otro. Esto le permite a González Rojo sostener que, a diferencia de

lo que piensa su crítico, en Althusser no hay un privilegio “teoricista”. Señala que ese elemento existe, pero lo restringe a un momento de coyuntura y no a un elemento estructural de su pensamiento. En cambio, juzga que, en Sánchez Vázquez, sí existe lo que denomina un *practicismo estructural*.

Hasta aquí las principales críticas de González Rojo a Sánchez Vázquez. Insisto en que es apenas una presentación somera, pues en *Epistemología y socialismo* se juega además la propia construcción teórica que González Rojo emprende de manera autónoma. Sin embargo, el ejercicio resulta sugerente, pues permite captar el devenir de una discusión en el seno de una de las teorías con más recepción en el siglo xx mexicano. Además, muestra las vicisitudes de la discusión filosófica, es decir, sus puntos de llegada, sus anudamientos, las premuras de la época y las ausencias de lo que no se consideraba relevante en ese momento.

4. *Después de la tormenta: una evaluación necesaria*

La obra de Althusser irrumpió con fuerza y movió las piezas en el tablero de la discusión de los marxistas alrededor del mundo, con lo que obligó a cambiar de posición piezas otrora inmóviles, sacudiendo certezas y cuestionando lugares aceptados. De hecho, mientras persistió su influencia, reorganizó el estatus completo del debate. Este proceso se llamó la “crisis del marxismo” e impactó con fuerza en Europa y en América Latina, sobre todo en la relación entre las conclusiones políticas y los saberes que el marxismo ofrecía. González Rojo detectó algo cuando señaló que “Vivimos una época —la época de la ‘crisis del marxismo’— en que ya no es posible pensar que la destrucción del capitalismo equivale al inicio de la construcción del socialismo” (González Rojo 1985, p. 115). A partir de este momento ofreceré mi propia evaluación señalando el punto de enunciación de González Rojo; después expondré lo que me parece que son los elementos fundamentales en la apertura que ofrece Althusser, y que no necesariamente destacan los críticos.

Destacaré a continuación algunas de las ideas que considero que son más importantes para evaluar las distintas posiciones. González Rojo sostiene una perspectiva libertaria del marxismo, es decir, una posición que cabalga entre la crítica del capitalismo hecha por Marx y la crítica del socialismo burocrático entonces existente. En algún momento realizó un intento de hacer converger ciertos rasgos del marxismo y del anarquismo. En el plano teórico, sostuvo desde su primer libro sobre Althusser la necesidad de pasar de la epistemología a la ontología. En

Epistemología y socialismo refrenda esa perspectiva. Desde mi punto de vista, la contribución ontológica de González Rojo apenas llegó con su obra *Hacia la concreción*. En el plano político, González Rojo señala que el marxismo no es la teoría de la clase obrera, sino de un sector intelectual que habla en nombre de ella. Ello le permite sostener, tanto en *Epistemología y socialismo* como en otras numerosas obras, una teoría sobre las clases sociales en la que, además de la clasificación clásica de burgueses y proletarios, existe una *clase intelectual* que posee los medios técnicos e intelectuales, así como el saber monopolizado de su utilización. La filosofía o la ciencia misma serían espacios de disputa política porque pertenecen a esta *clase intelectual*. Su conclusión es que, si no se logra la abolición de este monopolio del conocimiento, no hay posibilidad de superar las formas de dominio y opresión que, desde su punto de vista, se corroboraban en los regímenes “socialistas” del siglo xx. Sólo recientemente hay ya algunos textos que empiezan a explorar esta veta (véase, por ejemplo, Pacheco Chávez 2017).

Esto que he señalado explica algunas de las diferencias más importantes con Althusser, pero también con respecto a Sánchez Vázquez. En sentido estricto, se trata de un “posalthusseriano”, tal como él mismo se identifica. Si bien recibe la influencia de Althusser en algunos aspectos, genera la crítica suficiente para plantear sus propios posicionamientos y una teoría independiente. No hay algo parecido a una ortodoxia o fidelidad que funja como criterio teórico. Para González Rojo, el de Althusser no se presenta tanto como un pensamiento acabado, sino como un ejemplo de cómo pensar, aun en su contra.

Sin embargo, a pesar de la original lectura de González Rojo y de que señala algunos huecos importantes en las críticas de Sánchez Vázquez, él mismo parece haber obviado algunas cuestiones que ya en la época circulaban en otros autores que habían recibido el influjo de la obra del francés.

Lo primero que hay que destacar es que, con la obra de Althusser, se despejó por fin el horizonte teleológico que había marcado gran parte de la producción marxista. Ello implicó desbaratar varios nudos de los cuales Sánchez Vázquez no se percató, como creo que tampoco González Rojo. El primero de ellos fue el del *economicismo*, el cual se desarticuló a partir de nociones como “autonomía relativa” y “sobredeterminación”. Este último concepto generó una respuesta amplia entre los lectores de Althusser, pero Sánchez Vázquez no lo aborda y González Rojo apenas lo toca. Dicho concepto sirvió al francés para desechar cualquier condición de privilegio para la economía, tanto en el plano epistemológico como en el político. A ello contribuyeron además las

obras de Nicos Poulantzas y de Charles Bettelheim, así como cierta lectura de Antonio Gramsci. Sin embargo, el momento álgido es cuando el francés apuesta por hablar del “primado de las relaciones sociales” sobre las fuerzas productivas. Al invertir y transfigurar la tesis, el edificio *economicista* se vino abajo.

Althusser también atacó el *economicismo* al insistir en la dimensión material de la ideología y su peso específico en todas las sociedades. Resultan entonces llamativas las formulaciones limitadas de Sánchez Vázquez y González Rojo para ese propósito. Ambos permanecieron empecinados en una noción de ideología que se imbricaba con las clases sociales y con la “falsa conciencia”. Por el contrario, Althusser destacó una noción de ideología en clave materialista en la que no actúan una “conciencia correcta” ni una “falsa conciencia”, sino una dimensión material siempre presente en las sociedades, independientemente de su forma productiva. En el horizonte en el que se movía Sánchez Vázquez esto era inadmisibile, pues la ideología correcta o transparente era la que la teoría asignaba al proletariado, mientras que en el de González Rojo la ideología era un elemento que debía superarse. Althusser rechazaba esta cuestión porque consideraba imposible no mantener elementos simbólicos e imaginarios en las relaciones sociales. La teoría de la ideología fue reformulada de manera radical por Althusser en gran medida gracias a su diálogo con el psicoanálisis lacaniano (otro gran ausente en las referencias de Sánchez Vázquez y de González Rojo) y es la base de gran parte de la crítica cultural contemporánea, en buena medida porque alejó dicha categoría de toda formulación clasista y la estableció como un dispositivo anclado en las distintas prácticas sociales.

Todo este horizonte es predominantemente teórico. Sin embargo, existe una dimensión política crucial que también se omite. Althusser configuró en gran medida el tablero de discusión de la llamada “crisis del marxismo”. Es en este horizonte donde podemos encontrar una dimensión mucho más radical en su influencia. En diversas ocasiones señaló lo limitado de la teoría del Estado y, en general, el desempeño pobre del marxismo con respecto a la teoría de la política, sobre todo en lo que se refiere al problema de la transición de un modo de producción a otro. Sin embargo, en estos destellos hay que destacar un efecto político de su teoría: alumbró el camino para renunciar a cualquier noción de *sujeto histórico*. Según su concepción, no había lugar para un privilegio político o epistemológico para el proletariado ni para los partidos u organizaciones que de ellos surgieran o que se autoasignaran su representación. Al atacar los cimientos del marxismo hegeliano (en particular lo que se desprendía de la crucial obra de Georg Lukács), a

saber, la idea de que el proletariado es la identidad sujeto-objeto que restituye la totalidad, logró colocar al marxismo en un terreno más concreto y con la capacidad para captar múltiples contradicciones. No se trataba ya del autorreconocimiento del proletariado como productor de la totalidad ni de una identificación entre clase y programa que por fin llevaría a la reconciliación de la “bella totalidad” perdida en el infierno capitalista, sino de un camino más complejo y laborioso, en el que no siempre esa clase ocupaba el espacio que la teoría esperaba.

Deshacerse de todo horizonte finalista condujo a Althusser a derrumbar gran parte del edificio marxista. La lucha de clases era algo más mundano y no una lógica de la historia que determinaba los lugares en el escenario del conflicto. Renunciar a todo *telos* de la historia implicaba despojar al marxismo de la carga que lo colocaba como la racionalidad de la historia misma. Ello resultó muy costoso para quienes, aún en el horizonte del siglo xx, esperaban la realización de ciertas necesidades de la historia, por ejemplo, que las fuerzas productivas en crecimiento quedaran pequeñas frente a las relaciones sociales establecidas por el capital. Al cambiar la brújula, Althusser contribuyó a abandonar ese horizonte finalista, con lo que permitió la apertura para que el marxismo no fuera ya una filosofía de la historia.

Por último, el elemento más significativo. A partir de Althusser, la obra de Marx pudo comprenderse como un *espacio teórico* de producción y no la obra de un “genio” del siglo xix. El marxismo era lo que ocurría en dicho espacio y no la fidelidad a uno u otro texto ni a la palabra escrita por un individuo en el siglo xix. Como *espacio teórico* era posible una continua intervención en él con la finalidad de hacerlo productivo con respecto a circunstancias nuevas. En ese sentido, Althusser es uno de los marxistas que puede ser crítico del propio Marx o de Engels, sin ningún tapujo; algo que en aquella época no se estilaba. Su propuesta de la lectura *sintomal* era justo la observación de que los textos eran motivos productivos a partir de los cuales se podía interrogar con los silencios y los hiatos y no ceñirlos a fórmulas cerradas que supuestamente contenían una verdad a la espera de ser develada por algún intérprete privilegiado (sea éste el partido, la clase o un maestro).

5. *Para concluir: asediar una época y sus debates*

En distintos momentos González Rojo escribe sobre lo que considera el principal límite de Sánchez Vázquez y que lo hace incapaz de comprender la *empresa althusseriana*, cuyo eje era la renovación de las coordenadas teóricas existentes. En concreto, escribe lo siguiente: “su posición

crítica no lleva a ver las limitaciones del descubrimiento althusseriano, sino a negar su novedad y a retrotraer a la teoría al nivel práxico anterior a los planteamientos del autor de *Lire le Capital*” (González Rojo 1985, p. 75). Y más adelante:

[E]l punto de vista de Althusser resulta de más significación, en la historia del marxismo, en virtud de que representa, pese a sus limitaciones, una reacción contra una filosofía, la de la praxis, que al supeditar sin más lo teórico a lo práctico, impedía analizar la especificidad concreta con que opera la ciencia. (González Rojo 1985, p. 89)

He aquí el propósito de la *empresa althusseriana*: renovar las coordenadas sobre la base de una crítica de los presupuestos en los que se había desplegado el marxismo, a saber, el historicismo, el hegelianismo y el economicismo, todo ello desde una concepción epistemológica. González Rojo se distancia al señalar que la teoría del conocimiento de Althusser es apenas el principio de algo más grande y que, tarde o temprano, tendría que derivar por los caminos de la ontología; sin embargo, esos derroteros no son de mi interés por ahora.

Sí lo es, en cambio, el conjunto de señalamientos con los que González Rojo nos alerta y ofrece un diagnóstico de la producción a mediados de los años ochenta: el giro que provoca Althusser en el marxismo era irreversible y los acontecimientos de los primeros años noventa confirmaron y agravaron aquella “crisis” que el francés discutía desde una década atrás. Mi propósito aquí ha sido presentar un capítulo significativo en la historia del marxismo en México. Protagonizada por dos intelectuales de la tradición del pensamiento crítico, la querella revela la vitalidad de una teoría que aún en los ochenta gozaba de salud entre la academia y la intelectualidad.

La discusión provocada por la crisis del marxismo llegó a México de manera tardía ya que, en el país con el régimen más estable del continente, el marxismo llegó a ser parte de una alta cultura, compartida por diversos sectores sociales. Los años ochenta fueron de crecimiento legal para la izquierda, de agotamiento del modo político-económico producto de la Revolución y de una recepción tardía de los debates en el marxismo que prefiguraban el fin de certezas teóricas. En ese contexto debe entenderse la querella entre González Rojo y Sánchez Vázquez: como parte de los intentos de renovación del aún vigoroso discurso marxista.

No obstante, más allá de este diagnóstico, es posible afirmar que existen aún numerosos episodios de aquella historia que deben estudiarse

como parte de la historia de la filosofía en México. Esta pequeña contribución presenta un conjunto de disputas que aguardan a ser valoradas en su contexto.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L., 1967, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, Siglo XXI, México.
- Álvarez Garín, R., 1988, “Los años de la gran tentación, entrevista con Raúl Álvarez Garín”, *Nexos*, 1 de enero de 1988, disponible en <<https://www.nexos.com.mx/?p=5034>>.
- Arrúa, N., 2017, “La recepción de Althusser entre los trabajadores sociales sudamericanos en los años setenta”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 261–288.
- Chávez Mancilla, Á., 2017, “De la nicolaíta al 68. Elí de Gortari y la protesta universitaria”, *Signos Históricos*, vol. 19, no. 37, pp. 126–155.
- Draper, S., 2017, “Por una recepción irreverente del materialismo aleatorio en México: Althusser, Navarro y el materialismo del encuentro”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 135–154.
- Esquivel, M.A., 2016, *Alberto Híjar: lucha de clase en la imaginación. Estética y marxismo en América Latina*, Cisne Negro, México.
- Fuentes Morúa, J., 2001, *José Revueltas: ensayo de biografía intelectual*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.
- Gandler, S., 2015, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gómez, S., 2016, “El derrotero de *Los Libros* (1969–1976) y su crítica pedagógica. La interpretación educativa de Antonio Gramsci a través de Christine Buci-Glucksmann”, *Revista Izquierdas*, no. 28, pp. 292–314.
- Gómez Velázquez, N., 2017, “Leíamos a Althusser. Pasado y presente del marxismo intelectual en Cuba”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 77–88.
- González Rojo, E., 1974, *Para leer a Althusser*, Diógenes, México.
- , 1985, *Epistemología y socialismo: la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.
- Illades, C., 2012, *La inteligencia rebelde*, Océano, México.
- , 2018, *Historia del marxismo en México: una historia intelectual*, Taurus, México.
- Labastida, J., 1983, *Marx hoy*, Grijalbo, México.
- Ortega, A., 2014, “Para una lectura política de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, no. 26, pp. 19–32.
- Pacheco Chávez, V., 2017, “Trabajo intelectual y revolución articulada (1972–1981)”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 119–134.
- Sánchez Vázquez, A., 1983, *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*, 2a. ed., Grijalbo, México.

- Starckenbaum, M., 2011, “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de *Pasado y Presente* (1965–1983)”, *Revista Izquierdas*, no. 11, pp. 35–53.
- , 2017, *Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis (1965–1976)*, tesis de doctorado en historia, Universidad Nacional de la Plata, Argentina.
- Starckenbaum, M. y M. Rodríguez (comps.), 2017, *Lecturas de Althusser en América Latina*, Doble Ciencia, Santiago de Chile.
- Vargas Lozano, G. (comp.), 1995, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- , 2007, *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Volpi, J., 1998, *La imaginación y el poder: una historia intelectual de 1968*, Era, México.

Recibido el 6 de septiembre de 2018; revisado el 16 de enero de 2019; aceptado el 24 de abril de 2019.

Cognición situada y racionalidad. Hacia una ecología interactiva del razonamiento

[Situated Cognition and Rationality. Towards an Interactive Ecology of Reasoning]

ANA LAURA FONSECA PATRÓN

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

alaurafon@gmail.com, ana.fonseca@uaslp.mx

Resumen: La racionalidad ecológica que propone el grupo de investigación ABC destaca en su proyecto normativo la relación entre las heurísticas rápidas y frugales y el ambiente; por ello, considera que se trata de una racionalidad situada. El primer objetivo de este trabajo es mostrar que, si bien la racionalidad ecológica puede entenderse como una forma de situar la racionalidad, ello no implica situar el razonamiento. En particular, se muestra que la manera de entender la ecología del razonamiento es estática, como en los estudios estándar de la cognición. El segundo objetivo es mostrar que es deseable y viable caracterizar el razonamiento heurístico de manera que nos permita entender cómo las interacciones con el entorno son parte de las estructuras cognitivas que sustentan nuestras capacidades de razonamiento, es decir, formular una ecología interactiva del razonamiento.

Palabras clave: racionalidad acotada, racionalidad ecológica, razonamiento heurístico, cognición distribuida, prácticas

Abstract: The relation between fast and frugal heuristics and the environment is central to the normative project of the ecological rationality proposed by the ABC research group. This is why ecological rationality has been considered as a situated rationality. This paper shows that even if ecological rationality can be seen as situated rationality, this does not imply a situated form of reasoning and, in particular, that the understanding of the ecology of reasoning in this proposal is as static as it is in the standard studies of cognition. Next, the article focuses on showing that characterizing heuristic reasoning in a way that allows us to understand how interactions with the social and material environment are components of the cognitive structure that ground our reasoning is a desirable and viable task, which would allow us to formulate an interactive ecology of reasoning.

Key words: bounded rationality, ecological rationality, heuristic reasoning, distributed cognition, practices

Introducción

Este trabajo parte de la idea de que adoptar una perspectiva particular en los estudios situados sobre el razonamiento es relevante para la comprensión de la racionalidad. El llamado “movimiento de estudios

situados de la cognición” engloba diversas propuestas de cómo comprender y estudiar la cognición de manera que sea posible entender los factores del ambiente físico, social y cultural que resultan relevantes para la adquisición, desarrollo y ejecución de diversas capacidades cognitivas (Smith 1999, pp. 769–770). A menudo, los estudios situados de la cognición se presentan como una solución potencial para algunos de los problemas más apremiantes en los estudios tradicionales de la cognición.

Una preocupación central en los estudios del razonamiento realizados desde mediados del siglo pasado en psicología cognitiva ha sido entender el papel que desempeñan las diferentes condiciones ambientales en la ejecución de problemas inferenciales específicos. Esto puede entenderse como el reconocimiento de que el razonamiento en general ha de estudiarse desde una perspectiva situada en el sentido de que, cuando los seres humanos razonamos normalmente, de una forma u otra, las características del contexto en el que nos encontramos influyen en el desarrollo del razonamiento.¹ Una pregunta crucial para entender las implicaciones de esos estudios de la racionalidad humana es cómo dar cuenta de la ecología del razonamiento, es decir, cómo explicar la interacción entre el agente y el ambiente cuando aquél razona.² El interés de Herbert A. Simon por entender cómo con nuestras capacidades cognitivas —limitadas— podemos hacer frente a los problemas complejos que encontramos en el ambiente puede considerarse una manera de formular dicha pregunta. La idea detrás de su conocida metáfora de las tijeras (Simon 1990, p. 7)³ plantea la necesidad de estudiar la interacción entre el agente y su medio para entender la conducta inteligente. En tiempos más recientes, la propuesta de la racionalidad ecológica del grupo de investigación ABC (Adaptive Behavior and Cognition) incorpora como parte importante de su proyecto normativo la relación entre las heurísticas rápidas y frugales y el ambiente; por ello, el grupo considera que se trata de una racionalidad situada.

¹ Así, estudiar de forma situada el razonamiento no se refiere a un tipo de razonamiento, sino a una manera de caracterizarlo para su estudio.

² Aunque desde otra perspectiva, el señalamiento de Edwin Hutchins de entender la relevancia de lo que llama “la ecología de la cognición” responde a una preocupación similar. Para Hutchins, dicha ecología de la cognición se refiere a la comprensión del tipo de interacción entre el agente y el medio durante la ejecución de ciertas capacidades cognitivas (Hutchins 2010).

³ Para Simon, así como una tijera sólo puede cortar cuando interactúan sus dos hojas, el comportamiento inteligente sólo puede suceder en la intersección entre el medio y las capacidades cognitivas de los agentes (Simon 1990, p. 7).

El primer objetivo de este trabajo es mostrar que, si bien la racionalidad ecológica puede entenderse como una manera de situar la racionalidad, ello no implica un estudio situado del razonamiento y presenta una caracterización de la ecología del razonamiento estática, como en los estudios estándares de la cognición. El segundo objetivo es mostrar que es deseable y viable caracterizar el razonamiento heurístico de manera que nos permita entender cómo las interacciones con el entorno son parte de las estructuras cognitivas que sustentan nuestras capacidades de razonamiento, es decir, formular una ecología interactiva del razonamiento.

En primer lugar, expondré la manera en que la propuesta de la racionalidad ecológica que desarrollan Gerd Gigerenzer y su grupo de investigación ABC se considera afín a los estudios de cognición situada. Después, mostraré que en dicha propuesta se conservan algunos de los supuestos principales de la cognición estándar, lo que da lugar a una ecología del razonamiento estática que dificulta explicar lo que Simon llamó “problemas mal estructurados” y también obstaculiza dar cuenta de cómo generamos y modificamos nuestros patrones de decisión a través de la experiencia. Por último, en la tercera sección mostraré apelando a estudios empíricos que es posible y deseable entender la ecología del razonamiento de una manera interactiva, es decir, de una forma que nos permita entender cómo generamos patrones estables para responder al ambiente a través de la interacción del agente con su ambiente social y material. La idea que subyace en este artículo es que la relevancia de estudiar el razonamiento de forma situada podría conducirnos a una mejor comprensión de la racionalidad humana, es decir, a una comprensión naturalizada —sin dejar de tomar en cuenta las limitaciones y potencialidades de la cognición humana—. La tesis es que contar con una comprensión de cómo está situado nuestro razonamiento nos ofrece una mejor descripción de éste que una teoría que haga abstracción de los factores del contexto. Si bien ahora no diré mucho acerca cómo sería en concreto esa dimensión normativa, me centraré en un paso que considero previo, a saber, mostrar que es deseable y viable contar con una ecología del razonamiento interactiva. La racionalidad ecológica que proponen Gigerenzer y sus colegas reconoce la necesidad de formular una caracterización más rica del razonamiento; de lo que se trata es de analizar el alcance de la incorporación de los factores del contexto en dicha propuesta.

1. *Racionalidad situada de ABC*

La propuesta de la racionalidad ecológica del grupo ABC afirma que gran parte de las decisiones humanas se encuentran guiadas por heurísticas de decisión comúnmente simples que aprovechan la estructura del ambiente para llevar a cabo buenas elecciones. Se trata de un enfoque situado al estudio de la racionalidad humana en cuanto que otorga un papel crucial a la manera en que los individuos apelan a propiedades estructurales del ambiente para tomar decisiones adaptativas. Gigerenzer retoma la metáfora de las tijeras de Simon para explicar su proyecto, el cual, de hecho, considera una continuación de la investigación sobre la racionalidad acotada que comenzó Simon, pero con un énfasis mayor en el papel del ambiente (Gigerenzer y Todd 1999, p. 13). Simon discutió en forma abierta con proponentes de la acción situada (Vera y Simon 1993a; Vera y Simon 1993b); sin embargo, a pesar de que Gigerenzer considera su propuesta de racionalidad ecológica como heredera de la racionalidad acotada, él y otros defensores de la racionalidad ecológica del grupo ABC no tienen problema en afirmar que su propuesta es afín a los estudios de la cognición situada.⁴ Así, Henry Brighton y Peter Todd en su artículo “Situating Rationality” (Brighton y Todd 2009) repasan el sentido en el que se entienden en su propuesta de racionalidad ecológica cada una de las seis características que Brian Cantwell Smith identificó como distintivas de los estudios situados de la cognición en el artículo “Situatenedness/Embeddedness” de la *MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, a saber, que la cognición es social, corporeizada, concreta, localizada, involucrada en interacciones con el ambiente y específica (Smith 1999).

Uno de los principales objetivos del proyecto del grupo ABC es proporcionar una teoría de la racionalidad humana que sea psicológicamente aceptable o descriptivamente adecuada. Para Brighton y Todd la propuesta de racionalidad ecológica, más que ser resultado del análisis filosófico acerca del razonamiento correcto —como en la teoría tradicional o estándar de la racionalidad⁵ a la que el grupo ABC se

⁴ Una de las afirmaciones más importantes de los estudios de la acción situada es que los humanos y sus interacciones con el mundo no pueden entenderse con modelos de sistemas físicos de símbolos, como pretendía Simon, sino a través de la observación de la conducta en contextos reales (Vera y Simon 1993a). Así, aunque podamos reconocer que los estudios de la acción situada no son estrictamente el mismo movimiento que el de los estudios de la cognición situada, está claro que comparten el objetivo de estudiar la cognición de forma contextual.

⁵ Por lo común, “visión estándar de la racionalidad” se entiende como los cri-

opone y critica (Gigerenzer y Todd 1999, pp. 5–12; Brighton y Todd 2009, pp. 332–336)—, es resultado de la investigación empírica de la cognición. Las afirmaciones normativas en esta propuesta se derivan de las observaciones de estudios empíricos (Gigerenzer y Sturm 2012, p. 244). Así, una primera observación que vale la pena hacer es que Brighton y Todd parecen no distinguir de una manera clara entre las características de la cognición y los rasgos de la propuesta normativa del equipo ABC. Los autores no hablan de una “cognición situada” sino de la “racionalidad situada” y contrastan las características que enuncia Smith con su caracterización de la racionalidad, no con su caracterización del razonamiento. Como se verá, esto es relevante, pues, en el fondo, los integrantes de ABC no cuestionan ni la caracterización de la cognición como algo que sucede completamente en el cerebro ni del ambiente como un repositorio de información que, si bien es importante comprender, desempeña un papel pasivo en nuestros procesos de razonamiento. Las formas en que siguen las seis características enunciadas por Smith son las siguientes:

- 1) *La racionalidad ecológica está localizada.* Una heurística es racional según la propuesta de los integrantes de ABC cuando permite resolver con éxito un tipo de tarea en un ambiente particular. Sin el ambiente no hay manera de saber si una heurística es racional o no; por lo tanto, consideran que su propuesta está localizada (Brighton y Todd 2009, p. 339; Gigerenzer y Sturm 2012, p. 246). El ambiente para el proyecto ABC significa la estructura informacional del ambiente (Gigerenzer 2001, p. 39). Esta manera de entender el papel del ambiente en la racionalidad tiene su origen en la ya mencionada metáfora de las tijeras de Simon. Que la racionalidad ecológica esté localizada puede entenderse como la importancia que ABC concede a la hoja del ambiente en dicha metáfora.
- 2) *La racionalidad ecológica es concreta.* Así como la característica de la localización se asocia a la hoja del ambiente en la metáfora de Simon, para el grupo ABC entender la cognición como algo concreto se asocia a la hoja de las capacidades cognitivas en la misma metáfora. La propuesta de racionalidad ecológica del grupo ABC se concibe como concreta en dos grados: en un nivel puramente computacional, que tiene que ver con la limitación general

terios de buen razonamiento de las reglas de la lógica deductiva, el cálculo de probabilidades y las teorías formales de la decisión (Stein 1996).

—en los seres humanos y en las máquinas— de procesar cierta cantidad de información y, también, en un sentido biológico, que nos habla de las limitaciones de procesamiento de información propias de los seres humanos; por ejemplo, identificar formas de representación informacional que nos son más fácilmente procesables o accesibles. Lo relevante de tomar en cuenta las restricciones cognitivas para el grupo ABC es que algunas de ellas permiten aprovechar con éxito el ambiente (Brighton y Todd 2009, p. 339).

- 3) *La racionalidad ecológica está involucrada con el ambiente.* En la racionalidad ecológica las heurísticas son especializadas, pues funcionan en un ambiente particular para resolver tareas bien definidas. Casi cada heurística propuesta por el equipo de ABC puede descomponerse en tres reglas de inferencia: una de búsqueda de información, una de detención de la búsqueda y una de decisión (Marsh, Todd y Gigerenzer 2004, p. 275). El grupo considera que toda heurística que cuenta con una regla de búsqueda tiene la característica de estar involucrada con el ambiente porque, durante el proceso de búsqueda de información, el sujeto está implicado en una interacción con el ambiente y percibe la tarea inferencial que realiza como una tarea en curso y no como una actividad estática (Brighton y Todd 2009, p. 339). En la próxima sección analizaré con cierto detalle cómo se entiende esa interacción con el ambiente.
- 4) *La racionalidad ecológica es específica.* Esto se debe a que la especificidad de dominio de cada heurística intenta captar distintas contingencias en las tareas que la gente enfrenta. Por ejemplo, cuando los agentes tienen que actuar en un tiempo limitado la elección de la estrategia de decisión cambia por esa limitante. En este caso, contar con una presión de tiempo es una contingencia en la tarea que se enfrenta. La argumentación del proyecto ABC sostiene que las heurísticas pueden responder bien a factores ambientales contingentes como éstos; en este caso particular, querría decir que algunas heurísticas funcionan mejor cuando existe una limitación de tiempo en los agentes que cuando ésta no existe. Juzgar si el uso de una heurística u otra es adecuado depende de los factores o las contingencias de cada tarea; por lo tanto, sólo podemos hablar normativamente de las heurísticas en relación con una situación particular (Brighton y Todd 2009, p. 340).

- 5) *La racionalidad ecológica está corporeizada*. En el caso de los investigadores de ABC, la corporeización es importante en la medida en que los agentes con un diseño morfológico distinto resolverán problemas mediante procesos distintos. Éste es un sentido muy claro en el que la cognición depende de la concreción física particular del agente cognitivo. Sin embargo, es una manera muy limitada en la que los aspectos corpóreos de los agentes entran en juego para el desarrollo cognitivo. Algunos estudios de cognición situada toman esta característica en un sentido distinto, según el cual la corporeidad de los sujetos tiene un papel importante en el despliegue de las capacidades cognitivas; por ejemplo, cuando se observa que al llevar a cabo tareas cognitivas descargamos parte del esfuerzo cognitivo en acciones motoras (Kirsh y Maglio 1994).⁶ Para los investigadores del grupo ABC la corporeidad del agente forma parte de sus capacidades cognitivas en cuanto que la cognición está restringida a aquello que podemos o no percibir y hacer. La manera de entender la corporeización de la cognición en el proyecto de ABC tiene que ver con la aceptación de una distinción clara entre cognición de orden superior y cognición de orden inferior. Las heurísticas cognitivas se consideran parte de la cognición de orden superior y dependen de la cognición de orden inferior (percepción y, en general, la corporeización) sólo en la medida en que se nutren de sus insumos (Brighton y Todd 2009, p. 340).
- 6) *La racionalidad ecológica es social*. Difícilmente algún tipo de estudio de la cognición negaría que ésta sucede en un ambiente social; sin embargo, la manera exacta en que los factores sociales inciden o forman parte de la cognición puede concebirse en diferentes sentidos. Los aspectos sociales forman parte del proyecto de racionalidad ecológica en la medida en que se reconoce que “una parte significativa de la estructura del ambiente a menudo estará constituida por otros individuos y el resultado de sus acciones” (Brighton y Todd 2009, pp. 340–341); cuando esto sucede se considera un caso especial de la racionalidad ecológica. En el grupo ABC se distinguen heurísticas de diferentes tipos; entre ellas, las heurísticas perceptivas, las cognitivas y las sociales (Gigerenzer

⁶ También hay estudios que revelan que incluso en las actividades que en lo inmediato aparentemente no requieren el cuerpo para ser llevadas a cabo (como planear alguna actividad) se activan las zonas sensomotrices del cerebro. Esto indica que esas actividades tienen una dependencia de las funciones motoras del cerebro (Robins y Aydede 2009a, p. 5)

y Todd 1999, pp. 29–31). Las sociales son las que lidian con el caso especial de la racionalidad ecológica en ambientes sociales (Brighton y Todd 2009, p. 341). Aunque se podría cuestionar la claridad de la distinción, para este texto lo relevante es señalar que, a pesar de que el grupo ABC reconoce cierto papel de lo social en la conformación de algunas heurísticas, la racionalidad ecológica no es social; es decir, aquello que nos dice si una heurística es exitosa y, por lo tanto, normativa en un ambiente específico, no tiene que ver con los aspectos sociales de la cognición, sino con la precisión, la rapidez y la economía de los recursos con los cuales ésta permite resolver un problema determinado.

2. La ecología del razonamiento en la racionalidad ecológica del grupo ABC

El grupo ABC considera de manera explícita que su propuesta de racionalidad ecológica es afín al movimiento de estudios situados de la cognición. En la sección anterior presenté el sentido que toman algunas de las características típicamente asociadas a ese movimiento en la racionalidad situada que proponen. En esta sección explicito algunas características de la ecología del razonamiento implícita en dicha propuesta y hago ver que la relación entre el agente y su medio se concibe a partir de cortes discretos que ofrecen una visión estática del proceso de razonamiento, lo que dificulta la comprensión de cómo la experiencia conduce a modificaciones en la conducta y al desarrollo de nuevas estrategias. Para facilitar ese análisis conviene tener en cuenta como ejemplo una de las heurísticas propuestas por el ABC: “Toma lo mejor”. Esta heurística permite resolver problemas que consisten en elegir uno de dos objetos de acuerdo con cierto criterio cuando se conoce al menos cierta información de cada uno de ellos; por ejemplo, elegir cuál de dos ciudades de las que se ha escuchado hablar antes tiene más población. Las reglas de inferencia que forman la heurística son: 1) escoger la pista que tenga la mayor validez (el fragmento de información que se considere que tenga una mayor relación con el objetivo del problema); 2) observar si alguna de las dos opciones entre las que hay que elegir cumple con la pista de la mayor validez. Si sólo una de ellas cumple con esa pista, detener la búsqueda, y 3) elegir la opción que la cumple. Si ambas opciones o ninguna de ellas cumple con la pista de mayor validez, repetir el procedimiento con la pista que siga en validez. Uno de los problemas con los que suele presentarse la heurística es elegir cuál de dos ciudades tiene mayor población, un problema que se puede considerar cotidiano (Gigerenzer y Goldstein 1999, pp. 84–85). Las pistas

podrían ser: si la ciudad tiene una universidad pública reconocida, si tiene un equipo de fútbol en primera división, etcétera.

Características de la ecología del razonamiento del grupo ABC

a) El ambiente

El proyecto de racionalidad ecológica pretende encontrar patrones de decisión empleados en las actividades de la vida diaria, y ciertamente varios de sus modelos de heurística se explican como formas de tomar decisiones que pueden considerarse cotidianas. El procedimiento que sigue el grupo para encontrar heurísticas es diseñar modelos computacionales que se consideren candidatos a ser heurísticas simples en nuestra caja de herramientas adaptativas; una vez diseñados esos modelos computacionales, se evalúa su ejecución en diferentes estructuras informacionales también incorporadas en algún programa computacional. Un primer paso para entender la relación entre el agente y su ambiente en la racionalidad ecológica es especificar el significado de “ambiente” y, aunque puede ser materia de otro artículo, por ahora lo importante aquí es señalar que es un término que puede resultar ambiguo porque algunas veces parecería que se emplea en el sentido de aquello que nos rodea en términos generales, social, natural y materialmente; sin embargo, esta acepción de ambiente se niega de manera explícita y se afirma que “[E]l término ambiente, aquí, no se refiere a una descripción del ambiente físico y biológico total, sino sólo a esa parte importante para el organismo dadas sus necesidades y objetivos” (Gigerenzer 2001, p. 39). Una posible interpretación de esta cita es que se refiere al ambiente físico en el que habitamos pero sin tomarlo en su conjunto, sino sólo de acuerdo con las características que plantean algún problema o algún beneficio para determinados organismos. Sin embargo, cuando se trata de describir los ambientes en los cuales las heurísticas son exitosas, está claro que se refiere más bien a la estructura informacional, es decir, a ciertos fragmentos de información que son insumos para cierta regla de inferencia (la heurística). Así, Gigerenzer y Brighton afirman:

[U]n ambiente es una colección de objetos. Cada objeto relaciona m pistas binarias con un criterio entero. Las dos clases de ambiente consideradas aquí están parametrizadas por m . La primera clase de ambientes comprende ambientes binarios, cada uno de los cuales tiene 2^m objetos definidos por:

$$H_{\text{binario}}(m) = \{ \langle b_m(i), i \rangle : 0 \leq i \leq (2^m - 1) \}$$

donde la función $b_m(i)$ mapea enteros en sus representaciones binarias, codificados usando las pistas binarias (por ejemplo, $b_4(3) = (0, 0, 1, 1)$). Los ambientes binarios tienen pesos no compensatorios y las pistas no están correlacionadas. (Gigerenzer y Brighton 2009, p. 142)

Esto quiere decir que el ambiente se restringe a unos cuantos objetos que están relacionados en cierta forma con variables específicas. La noción de ambiente que resulta relevante para su propuesta tanto descriptiva como normativa y de diseño de las heurísticas es esta noción de ambiente como estructura informacional.⁷ Una manera de armonizar estos dos sentidos es suponer que la segunda acepción —el ambiente como estructura informacional— de alguna manera capta adecuadamente todas las características presentes en nuestro entorno que nos son relevantes al momento de tomar decisiones y resolver problemas de un tipo particular. Este supuesto está presente en la propuesta de la racionalidad ecológica, pues esa segunda acepción es todo lo que se necesita para dar cuenta de la racionalidad situada de sus heurísticas rápidas y frugales.

En el caso de la heurística “Toma lo mejor” que elegí como ejemplo, el éxito se puede esperar cuando cada uno de los objetos en cuestión tiene ciertos valores o pistas que están relacionados en mayor o menor medida con el criterio de elección y algunas de esas pistas, pero no todas, son desconocidas para el agente (Marsh, Todd y Gigerenzer 2004, p. 278). Estas circunstancias específicas en que la heurística sería exitosa constituyen el ambiente en el que deberíamos emplearla. Esta noción de ambiente puede referirse a muy diversos problemas, como elegir entre universidades en las cuales estudiar, empresas en las cuales invertir, coches que comprar, etc. A través de esta heurística podemos ver que la propuesta de heurísticas rápidas y frugales no toma en cuenta quién ni cuándo se toma la decisión o se resuelve un problema; lo que importa es que una vez reconocida cierta estructura ambiental, se aplique la heurística adecuada.

⁷ Por supuesto, el problema no es que la caracterización del ambiente se modele formalmente. El señalamiento apunta a mostrar qué es lo que, dada la manera en que se formaliza la noción de ambiente, resulta relevante para su caracterización en la propuesta de ABC.

b) El agente

El otro elemento en la relación ecológica es, por supuesto, el agente. En este caso, el agente se caracteriza a través de las heurísticas rápidas y frugales de la caja de herramientas adaptativas. Los sentidos —como mencioné antes, al enunciar la característica de la corporeización de la racionalidad situada— sólo proveen insumos para las heurísticas, pero para explicar la racionalidad basta con apelar a las reglas de inferencia simples que constituyen las heurísticas, lo que el equipo de ABC llama “los bloques de construcción” de una heurística. Por lo común, se trata de tres reglas sencillas, una de búsqueda de la información, una de detención de la búsqueda y otra de decisión, a las cuales corresponden respectivamente las reglas expuestas al presentar como ejemplo la heurística “Toma lo mejor”. Así, la relación entre las heurísticas y el ambiente es la relación entre reglas de inferencia simples (el agente) con ciertos fragmentos de información (el ambiente) con las que aquéllas pueden funcionar. Una vez que se han encontrado las reglas de inferencia que forman una heurística, la implementación material que ésta tenga deja de ser importante. Eso es lo que permite a los investigadores de ABC hacer que las pruebas de si una heurística es exitosa en cierto ambiente (estructura informacional) puedan realizarse mediante simulaciones computacionales. Para la racionalidad ecológica, el agente se restringe a las reglas de inferencia que se encuentran dentro de su caja de herramientas adaptativas.

En el caso de la heurística “Toma lo mejor” las tres reglas de inferencia mencionadas (elegir las pistas con mayor validez, observar cuál opción cumple con las pistas y elegir la opción que cumpla con alguna de las pistas cuando la otra opción no la cumple) son todo lo que cuenta como “el agente”, pues se considera que estas reglas de inferencia sencillas forman parte del aprovisionamiento biológico de los seres humanos, es decir, forman parte de la caja de herramientas adaptativas. Entonces, el ambiente en el cual se aplica la heurística se entiende como las ciudades de las que se habla en el problema y las respectivas pistas o fragmentos de información que se tengan de ellas, mientras que el agente se refiere a las reglas de inferencia que se aplican para buscar la información, detener la búsqueda de la información y tomar la decisión.

c) La relación entre el agente y el medio

Para entender mejor la interacción entre el agente y su ambiente en la racionalidad ecológica, conviene recordar una distinción que Herbert Simon trazó entre los problemas bien estructurados y los problemas

mal estructurados. Los problemas bien estructurados son aquellos que pueden formularse explícita, cuantitativamente, y que pueden resolverse mediante técnicas computacionales, mientras que los mal estructurados son aquellos que no cumplen con al menos una de las tres características anteriores (Simon 1958, pp. 4–5). Para Simon, la mayoría de nuestros problemas cotidianos son problemas mal estructurados debido a los grados de incertidumbre del ambiente y a las características propias de la cognición humana (Simon 1990, p. 6). Una estrategia para tratar de comprender la solución de los problemas mal estructurados es buscar su transformación en problemas bien estructurados. Podemos reconocer este tipo de estrategia en el proyecto de ABC al advertir que su propuesta implica abstraer ciertas condiciones ambientales (quedándose sólo con lo que se entiende como la estructura en que se presenta la información disponible) hasta encontrar una heurística (regla de inferencia básica) con la cual los casos que caen en esas condiciones se puedan resolver (Marsh, Todd y Gigerenzer 2004, p. 276).

Esto supone que el razonamiento —caracterizado como la toma de decisiones y la resolución de problemas— se considera independiente de las interacciones sensoriales y motoras del agente con el mundo físico en la misma forma en que éstas eran irrelevantes en propuestas cognitivistas clásicas como la de Simon. La idea que deseo destacar aquí es que la racionalidad ecológica se presenta como una propuesta afín a los estudios situados del razonamiento y, como vimos en la primera sección, afirma que su propuesta está corporizada; sin embargo, la relevancia y el tipo de consideración que tienen del cuerpo del agente y su percepción es básicamente la misma que en los estudios tradicionales o clásicos —no situados— de la cognición. En el caso de la racionalidad ecológica, no hay una retroalimentación o un intercambio constante entre el sujeto y el ambiente. Una vez que hay ciertos insumos, se aplica una estrategia y se obtienen los resultados; el análisis de las heurísticas en cuanto que se consideran procesos cognitivos se detiene ahí. De manera que las heurísticas rápidas y frugales que propone el equipo ABC siguen siendo estrategias de decisión para problemas abstractos, bien estructurados, que pueden aplicarse en casos cotidianos de muy diverso contenido y que están restringidos por la caracterización que se hace de la estructura de la tarea por resolver. Así, si en lugar de considerar el problema de elegir entre cuál de dos ciudades tiene mayor población estuviéramos frente al problema de elegir entre cuál de dos seguros contratar, la estrategia sería la misma siempre que tuviéramos al menos cierto conocimiento de ambos seguros. La manera en que se establece una relación entre el agente y la resolución de una tarea

mediante la búsqueda de una regla de inferencia en la visión estándar de la racionalidad no es, entonces, muy distinta del proceso que propone Gigerenzer. Lo que es distinto es aquello que se considera normativo.

d) La normatividad

Llegamos así al cuarto elemento importante en la racionalidad ecológica, a saber, la normatividad. Una heurística se considera normativa en dos sentidos: cuando resulta exitosa para resolver una tarea al menos en un buen número de casos y cuando resulta más exitosa que otras estrategias de decisión, por ejemplo, que las estrategias optimizadoras (Gigerenzer y Goldstein 1999, pp. 82–95). La evaluación de si las heurísticas rápidas y frugales que proponen son más exitosas o no que las estrategias de decisión optimizadoras en la solución de algún tipo de problema se da mediante una simulación computacional de la rapidez, frugalidad y precisión con que cada una de las estrategias en cuestión permite resolver cierto problema (Gigerenzer y Goldstein 1999, pp. 75–95). Así, el estudio de las relaciones entre el agente y su medio —la ecología del razonamiento— se lleva a cabo mediante una abstracción de las actividades cotidianas similar a la que se emplea en los estudios estándar de la cognición, a los que suelen oponerse los estudios situados.

Cuando en ABC se habla de que la racionalidad ecológica es una manera de entender que la racionalidad está situada se hace referencia al estudio situado de la cognición de orden superior.⁸ Cómo sucede la interacción entre el medio y la cognición de orden inferior es una pregunta que la propuesta del grupo ABC no intenta responder. Se buscan las estrategias cognitivas y se trata de entender cómo esas estrategias que se encuentran dentro del cerebro responden ante información del exterior que, de alguna manera, ya ha sido codificada en cierto formato representacional con el fin de que pueda utilizarse para seguir las reglas de inferencia especificadas en las heurísticas que proponen. Cómo ha sucedido esa codificación es algo que no se considera relevante para entender las heurísticas del razonamiento.

⁸ En la concepción de la cognición clásica fodoriana las funciones cognitivas superiores o cognición superior se asocian con la toma de decisiones, la resolución de problemas y, en general, con el razonamiento. En la propuesta original de Fodor estas funciones cognitivas se realizan en el procesador central, mientras que las funciones cognitivas inferiores se llevan a cabo en los módulos periféricos y proveen insumos para la realización de las funciones superiores. La idea aquí no es que Gigerenzer y sus colegas se comprometen con la visión fodoriana clásica de la cognición, pero sí que adoptan en forma una distinción de ese tipo.

En la propuesta que examino la cognición de orden superior —a la cual se asocian las heurísticas del razonamiento— se puede estudiar de forma independiente y autónoma de la cognición de orden inferior; en consecuencia, la normatividad de las heurísticas rápidas y frugales que proponen sólo depende de que la estrategia sea exitosa para resolver una tarea específica y que lo sea de forma casi tan precisa y más rápida y más frugal que otras estrategias más complejas. Es decir, se trata de una competencia entre algoritmos donde lo importante es cuál algoritmo es más rápido y frugal sin dejar de conservar grados aceptables de precisión en sus respuestas. En este sentido, la racionalidad ecológica que propone el equipo ABC está situada respecto de una estructura informacional y de otras estrategias de decisión y de solución de problemas.

Para que una heurística rápida y frugal se considere normativa para un tipo de tarea particular, su estructura inferencial debe permitir resolver un problema cuya información tiene cierta estructura específica. La heurística “Toma lo mejor” que he tomado como ejemplo es normativa no sólo porque sea exitosa para resolver los problemas con la estructura informacional señalada, sino también porque su tasa de éxito en la solución de ese tipo de tareas en comparación con las estrategias de decisión optimizadoras es alta (Gigerenzer y Goldstein 1999, pp. 89–91). El análisis del éxito de las heurísticas y de su normatividad no toma en cuenta otra interacción entre el agente y su ambiente más que la que se da entre las reglas de inferencia que constituyen la heurística y la estructura informacional del ambiente a las que éstas responden. Lo que quiero señalar es que esta manera de entender la racionalidad es en cierto sentido similar a la manera en que se entiende la visión estándar de la racionalidad que Gigerenzer y sus colegas critican. En ambos casos se requiere identificar cierta estructura en un problema y la estrategia (o regla de inferencia) que permite resolverlo.

Racionalidad situada sin razonamiento situado

La caracterización del ambiente, del agente, de la relación entre ellos y de la normatividad de las heurísticas nos ofrece una imagen de la ecología del razonamiento discreta y estática. Se trata de una imagen discreta de la relación entre agente y ambiente porque podemos atomizar “episodios” de razonamiento heurístico en una estrategia inferencial especificable en pasos bien definidos (la heurística). Es una relación estática porque no da cuenta de la generación ni de la transformación de los procesos de razonamiento que tienen lugar mediante la interacción

continua entre el agente y su medio. Desde esta manera de entender la relación entre el agente y su medio es difícil explicar cómo la experiencia en el uso de ciertas estrategias puede dar lugar a modificaciones de las estrategias en uso y a la generación de algunas nuevas.⁹ No obstante, ésta es una característica distintiva del razonamiento heurístico que lo hace relevante para la comprensión de nuestro razonamiento en general. En resumen, aunque la racionalidad ecológica que propone Gigerenzer enfatice el papel del ambiente en el estudio del razonamiento heurístico, no se aparta de la concepción de la cognición que tenía Simon ni de cómo debemos caracterizar la relación entre el agente y su medio. En este sentido, la propuesta de racionalidad ecológica no se contrapone ni se aleja mucho de los estudios corrientes de la cognición. Por ello, no es trivial que Brighton y Todd hablen de racionalidad situada y no de cognición situada. Las heurísticas, tal como las modelan Gigerenzer y sus colegas, se aplican en problemas bien estructurados (en los que sabemos que hay una respuesta, como en el caso de qué ciudad es más grande, en nuestro ejemplo) o a problemas mal estructurados que, en cierta medida, se transforman en problemas bien estructurados (como elegir qué carrera estudiar o si debemos cambiar de trabajo). La idea central hasta aquí ha sido mostrar que el énfasis de Gigerenzer en la importancia del ambiente para entender la racionalidad humana va en la dirección correcta, pero no está acompañado de una caracterización de la cognición que explique en forma satisfactoria cómo la interacción con el medio forma parte de nuestros procesos de razonamiento al sostener una visión computacionalista *à la* Simon.

El componente ecológico en la propuesta del grupo ABC reside en la manera de evaluar el razonamiento heurístico (modelado a través de heurísticas rápidas y frugales), y por ello hablan de una racionalidad situada pero no hay propiamente un estudio de cómo está situado el razonamiento. El razonamiento se caracteriza como un conjunto de reglas de inferencia simples susceptibles de modelaje computacional; el único papel de los sentidos es proveer insumos para esas reglas básicas. Podemos decir que Gigerenzer ofrece una ecología de la racionalidad sin una ecología del razonamiento.

3. *Hacia una ecología interactiva del razonamiento*

Como hemos visto, en la racionalidad ecológica de Gigerenzer persiste la idea tradicional de que la cognición sucede y se explica principal-

⁹ Una crítica de este tipo puede encontrarse en Bardone 2011.

mente a partir de lo que tiene lugar dentro del cerebro, como suponía Simon. El supuesto de que la cognición es aquello que pasa dentro del cerebro restringe las maneras en que podemos caracterizar la relación entre el agente (en el caso particular del razonamiento reducido a ciertos modelos de inferencia, como las reglas de inferencia de los cálculos lógicos o las heurísticas rápidas y frugales que propone Gigerenzer) y su medio (las estructuras informacionales que están fuera de él). En este tipo de relación el cerebro es la parte activa, como se puede ver en el caso de la heurística “Toma lo mejor”, mientras que el ambiente es una parte pasiva, un repositorio de información que restringe o potencia (según sea el caso) nuestras capacidades cognitivas.¹⁰ Así, Peter Todd reconoce que entre los temas por resolver en la propuesta de la racionalidad ecológica se encuentra entender por qué elegimos las heurísticas que elegimos, cómo las obtenemos, cómo generamos nuevas heurísticas (Todd 2001, pp. 67–69).¹¹ Resolver estas preguntas tiene que ver con entender la manera en que percibimos cierta situación que enfrentamos no sólo en términos aislados de aquello que en un momento preciso observamos, sino a partir de aquello que hemos experimentado en el pasado y que nos permite generar una respuesta adecuada o inadecuada.

Una ecología del razonamiento apuntaría a entender cómo se generan los patrones o modos estables de responder al ambiente a través de la interacción social y de la interacción del agente con su ambiente material. En la medida en que la racionalidad ecológica plantea que las heurísticas rápidas y frugales son resultado de la evolución por adaptación al medio, puede afirmar que su propuesta acepta que esas heurís-

¹⁰ Esta crítica ha sido dirigida contra la propuesta de la racionalidad ecológica por Sergio Martínez, quien muestra cómo la idea de ecología que subyace en el proyecto ABC lleva implícita una relación simplificada entre agente y entorno, pues supone que el entorno está básicamente bien definido y estructurado y que es sólo al agente a quien se le otorga un papel activo. Así, es el agente quien va y toma del ambiente ciertas estructuras informacionales que se encuentran ahí y que en buena medida son invariables (Martínez 2009, p. 50).

¹¹ El problema de cómo elegimos entre diferentes heurísticas es importante sobre todo en propuestas como la de Gigerenzer en las que el razonamiento heurístico se caracteriza como una lista de estrategias. Se trata de un problema que no ha sido resuelto en el caso de la racionalidad ecológica. El presente texto no recalca este problema, aunque sí otro afín, que es suponer que la relación entre el agente y su medio está de alguna manera clara y bien establecida, es decir, que va en una sola dirección. Esto es algo que de alguna manera está supuesto en la propuesta de la racionalidad ecológica y es parte de lo que se quiere señalar que debería cambiar para poder tener una ecología verdaderamente interactiva del razonamiento.

ticas son patrones estables de responder al ambiente y, por lo menos, afirmar que esos patrones se generaron en la interacción con el ambiente. Sin embargo, en su propuesta, la explicación de la constitución de las heurísticas tiene que ver más con la explicación de una adaptación biológica y se reconoce que es difícil tener la seguridad de que las heurísticas que modelan corresponden con las heurísticas que usamos los humanos (Todd 2001, p. 63). Pero, sobre todo, la explicación de cómo llegamos a adquirir las heurísticas, aunque deseable, es prescindible para dar cuenta de la racionalidad humana porque su propuesta puede plantearse sin ella.

Hay dos razones por las cuales sería importante contar con una ecología del razonamiento (de alguna manera están implícitas en el análisis previo sobre la racionalidad ecológica): una es poder elucidar lo que vimos que Simon llamaba “problemas mal estructurados”; la otra es explicar cómo generamos y modificamos a través de la experiencia nuestros patrones de decisión. La idea de los problemas mal estructurados es, en lo fundamental, que hay problemas que no son susceptibles de resolución en el computacionalismo clásico, en gran medida porque no es posible saber si tienen una respuesta correcta. Como Simon reconoce, se trata de la mayoría de los problemas que enfrentamos en nuestra vida cotidiana (Simon 1958, p. 5). Sin embargo, uno de los impedimentos para dar cuenta de este tipo de problemas es justo que no encajan con el tipo de explicación computacional que se quiere ofrecer para ellos. En el caso de la racionalidad ecológica de Gigerenzer, se conserva la idea de que las heurísticas rápidas y frugales deben ser susceptibles de interpretación en un modelo computacional y terminan por ser una conversión, como vimos, muy abstracta de esos problemas en problemas bien estructurados. Mi propuesta, dados los problemas que se presentan en la posición de Gigerenzer, es que vale la pena replantear la caracterización del razonamiento para estudiar ese tipo de problemas de una manera que no necesariamente requiera formular el razonamiento heurístico como una colección de algoritmos. Una de las implicaciones que se espera de este replanteamiento es poder dar una explicación de la generación y modificación de los patrones de razonamiento, más allá de contar con una explicación de las posibles condiciones ambientales que pudieron haber dado lugar a las heurísticas rápidas y frugales como producto de la adaptación por selección natural. El objetivo es motivar la idea de que este tipo de explicación es deseable y viable mediante la presentación de algunos casos empíricos que nos revelan un sentido más profundo en el que los estudios situados de la cognición pueden ofrecernos una mejor comprensión del razonamiento y la racionalidad,

a saber, entender la ecología del razonamiento considerando que las interacciones con el entorno son parte de las estructuras cognitivas que sustentan nuestras capacidades de razonamiento. Este replanteamiento no necesariamente implica el abandono de los modelos que formulan Gigerenzer y el grupo ABC, ni tampoco el satisfaccionismo de Simon; más bien se trata de complementar estas propuestas para los casos en que los problemas enfrentados no pueden convertirse en problemas bien estructurados. Una pretensión que quizá debe abandonarse es considerar que esos modelos son representaciones adecuadas de los procesos cognitivos que de hecho tienen lugar cuando razonamos.

En esta sección presento algunos aspectos complementarios que deberían tomarse en cuenta para entender la ecología del razonamiento de una forma interactiva, es decir, de manera que el ambiente se considere parte relevante de la caracterización del proceso de razonamiento y se traten de explicar las transformaciones de nuestros procesos de razonamiento heurístico. Lo que me interesa subrayar es que una parte importante de entender la racionalidad humana y el razonamiento heurístico es dar cuenta de cómo las circunstancias de nuestra corporalidad, nuestro entorno social y material pueden restringir, dar forma y alterar el uso de las estrategias cognitivas. Esta comprensión debe incluir una consideración de los agentes como seres activos en la estructuración de sus ambientes y actividades con miras a lograr un objetivo; no basta con caracterizar agentes que se enfocan en el reconocimiento de los principios inferenciales que les permiten resolver acertadamente (o con cierta razonabilidad) un problema con características estructurales específicas de la información.

Como veremos a continuación con algunos estudios empíricos, tanto recientes como algunos que se han vuelto clásicos, la modalidad en la que se presenta la información y el contexto material y social donde se enfrenta el problema —incluso tratándose de problemas bien estructurados— son relevantes para el proceso de solución que los agentes siguen. Ambas ideas parecen tener relevancia en la formulación de la racionalidad ecológica de ABC desde sus inicios;¹² sin embargo,

¹² Quizá incluso aparecen de manera más interesante en sus inicios. Por ejemplo, la idea de que el contexto social importa en la toma de decisiones aparece muy claro en “Rationality. Why Social Context Matters” (Gigerenzer 1996), donde se argumenta justamente que no es posible hablar de racionalidad a partir de ciertas reglas de inferencia sin considerar el contexto social (y eso incluye los objetivos, las motivaciones y los valores del agente) en el análisis de la decisión. Pero no está claro cómo se puede insertar después este tipo de consideraciones bajo la idea más específica de que cada heurística tiene un ambiente (estructura informacional)

como hemos visto, la manera de entender, por un lado, la normatividad de las heurísticas como el apareamiento apropiado de las estrategias de decisión con la estructura informacional del ambiente y, por otro, el tipo de relación que esto supone entre el agente y su medio dan muy poca importancia a la corporeización y al modo en que el agente percibe la información relevante para la solución de la tarea. La modalidad en que se presenta la información es relevante en el proyecto de la racionalidad ecológica porque permite identificar si cierto tipo de estrategias serán consideradas normativas o no, dado que su formato representacional es fácil de procesar por los humanos y, por lo tanto, se pueden aplicar adecuadamente.¹³ De manera que, aunque el formato representacional de la información tiene gran importancia para el aspecto normativo de la propuesta, parece no considerarse del todo en su manera de caracterizar las heurísticas del razonamiento. Esto, que considero que podemos ver a través del análisis hasta ahora presentado, se debe a la manera en que se caracteriza la cognición a través de una distinción tajante entre funciones cognitivas superiores e inferiores y tomando en consideración sólo las superiores.

La referencia que haré a ciertos estudios empíricos tiene el propósito de ejemplificar cómo el razonamiento simbólico se basa en aquello que percibimos en un sentido que va más allá de ser un mero insumo para la aplicación de una regla. La intención es señalar que el razonamiento heurístico está bastante más corporeizado y atrincherado en nuestro entorno social y material de lo que Gigerenzer y sus colegas suponen. Los primeros estudios muestran que la resolución de problemas y la toma de decisiones es algo que va más allá de reconocer sólo ciertos rasgos del ambiente para aplicar una regla. Los segundos muestran que el modo en el cual se presentan los problemas, incluso los problemas matemáticos —bien estructurados—, tiene repercusiones en la manera de resolverlos (Landy y Goldstone 2007; Landy, Allen y Zednik 2014). Los terceros son ejemplos de la descarga cognitiva que hacemos sobre el ambiente material y de cómo modificamos —a través de esa descarga

con el cual resulta exitosa, de manera que parte de la conducta ecológicamente racional es reconocer esas estructuras informacionales y emplear la heurística que en ese caso sería exitosa.

¹³ Un ejemplo de ello es la afirmación de Gigerenzer 1996 de que no podemos formular un juicio negativo respecto de la solución de problemas probabilísticos cuando la información se presenta en términos de probabilidad subjetiva y no en términos frecuentistas, debido a que no somos proclives a entender las probabilidades subjetivas y sí las frecuencias. Ésta es la parte central de la discusión con Kahneman y la tradición de heurística y sesgo. Véase Fonseca Patrón 2016.

en el medio material— nuestras estrategias de resolución del mismo problema a través del tiempo. Como veremos, hay razones para pensar que, a lo largo de nuestra vida, cambiamos nuestras estrategias para resolver incluso el mismo tipo de problemas dadas nuestras capacidades cognitivas (intelectuales, perceptuales y motoras) y nuestra relación con el entorno social y material.

El supuesto de que las respuestas observadas en pruebas de laboratorio permiten hacer una buena inferencia de las capacidades cognitivas que empleamos en problemas estructuralmente similares en la vida cotidiana está bastante extendido en la psicología del razonamiento. Es un supuesto que podemos encontrar en la propuesta de la racionalidad ecológica, pues las caracterizaciones de los ambientes en los cuales las heurísticas rápidas y frugales son exitosos (o aquellos) en los que se prueba su éxito mediante simulaciones computacionales son descripciones abstractas y muy bien definidas de los problemas, como las que se utilizan en las pruebas de laboratorio. Y es a partir de estas características de los ambientes y problemas que se infieren las heurísticas cognitivas. Sin embargo, este supuesto se puede cuestionar con base en observaciones empíricas. Jane Lave, por ejemplo, presenta estudios que analizan las prácticas aritméticas en diferentes grupos poblacionales. Uno de esos grupos está formado por niños que estudian por la mañana y que por las tardes venden diversos productos en un mercado en Brasil. Los niños fueron abordados en el mercado por los entrevistadores quienes se presentaron como clientes. En el caso de un niño de 12 años que vendía cocos, el entrevistador-cliente le preguntó cuánto costaba un coco, a lo que el niño contestó que 35 reales. El entrevistador-cliente le dijo entonces que quería 10 cocos y le preguntó cuánto era. El niño se quedó pensando e hizo el siguiente procedimiento para determinar el monto total: “Tres serían 105, con tres más serían 210. (Pausa) Necesito cuatro más. Esto es. . . (pausa) 315. . . Creo que son 350” (Carraher, Carraher y Schliemann 1982; Carraher y Schliemann 1982, cit. en Lave 1988, pp. 65). Aunque el niño cursaba el tercer grado de la escuela básica en el cual les enseñan a multiplicar por 10 agregando sólo un cero, el niño optó por resolver el problema representándolo en otra forma.

La conclusión que le interesa mostrar a Lave con este ejemplo y otros que presenta es que no existe una transferencia directa del conocimiento teórico enseñado en las aulas a las situaciones de la vida cotidiana en las que, en principio, se podrían usar esos conocimientos. Lo que explica que no se pueda transferir el conocimiento proporcionado en el salón de clase a las situaciones reales es la falta del contexto en el que se presentan los problemas. Lo que concluye Lave sobre la activi-

dad aritmética del ejemplo es que las actividades que realizamos están constituidas en formas específicas de acuerdo con la situación y que son esas relaciones entre actividades y situaciones las que dan forma a nuestra práctica cognitiva. Un señalamiento importante es, entonces, la poca confianza que podemos tener en que, si una persona conoce cierta regla de inferencia (matemática o lógica) de forma teórica, la va a aplicar en casos concretos de su vida. En este sentido, un proyecto que caracteriza el razonamiento heurístico como una lista de algoritmos que son adecuados en contextos particulares, pero no da cuenta de la forma en que esos contextos afectan la toma de decisiones es incompleto.

Landy, Allen y Zednik 2014 presentan una imagen del razonamiento abstracto como un tipo especial de razonamiento corporeizado y hacen énfasis en mostrar cómo el razonamiento simbólico se aplica comúnmente mediante un involucramiento perceptivo motor con estructuras ambientales concretas. Antes de llegar a esta imagen del razonamiento abstracto como corporeizado Landy y Goldstone 2007 llevaron a cabo experimentos en los que exploraron el papel del acomodo visual en juicios que debían realizarse siguiendo reglas sintácticas. Para ello pidieron a los participantes que juzgaran si algunas ecuaciones algebraicas simples eran válidas, es decir, si las expresiones a ambos lados de la ecuación eran equivalentes como en: $5 + x = 6 + x - 1$. Se les presentaron tanto ecuaciones válidas como inválidas y esa validez podía ser sensible o no al orden adecuado de las operaciones. Es decir, se agruparon visualmente las operaciones de las ecuaciones de la siguiente manera:

- a) consistente: que coincidieran con la manera correcta de agrupar formalmente las operaciones; como en: $h + q * t + n = h + t * q + n$.
- b) inconsistente: que no coincidieran con la manera correcta de agrupar formalmente las operaciones; como en: $t + p * m + f = t + p * m + f$.
- c) neutral: que no hubiera un agrupamiento particular; como en: $t + j * n + e = n + e * t + j$.

Cada una de las variaciones matemáticas se presentó en cada una de esas tres representaciones. La hipótesis era que, si el razonamiento algebraico emplea el agrupamiento visual como grupos formales, entonces el agrupamiento inducido por las diferencias espaciales debería influenciar en forma sistemática el orden de las operaciones empleadas en la tarea de validación.

La conclusión fue que el anclaje físico es importante incluso cuando los agentes procesan notaciones simbólicas y, más en general, que el razonamiento formal es más visual de lo que usualmente se reconoce. En el caso particular del presente artículo, esos experimentos son importantes porque muestran que nuestro razonamiento va más allá de elegir una regla una vez que se ha reconocido ciertas características informacionales y que nuestra corporalidad desempeña un papel más complejo que sólo proveer los insumos para la aplicación de una heurística.

Por último, otro tipo de estudios que nos revelan la importancia de la corporalidad y el entorno social son Salthouse 1987, Salthouse 2012, Kristiansson 2013 y Dahlbäck, Kristiansson y Stjernberg 2013. Salthouse ha trabajado durante varias décadas en cómo explicar las discrepancias encontradas entre “por un lado, las competencias para adultos mayores, dadas por sentadas sobre la base de las observaciones de la vida diaria y, por otro lado, sus competencias inferidas a partir de resultados de laboratorio” (Salthouse 1987, cit. en Salthouse 2012, p. 202). Este autor ha señalado que tales discrepancias pueden interpretarse, entre otras maneras, como un indicador de que los procesos que los agentes emplean en la vida cotidiana son distintos de los procesos cognitivos empleados en el laboratorio, o al menos no se restringen a ellos (Salthouse 2012)¹⁴ y, sobre todo, que pueden variar a lo largo de la vida del agente en función tanto del estado de las capacidades cognitivas como de los recursos materiales y sociales disponibles. Este tipo de estudios socava la idea de que los procesos cognitivos que se infieren con la realización de pruebas de laboratorio —que aíslan los problemas de sus contextos tanto materiales como sociales— nos permiten afir-

¹⁴ Salthouse menciona cuatro posibles explicaciones del hecho de que no haya mayores consecuencias en la vida cotidiana por el declive cognitivo relacionado con el envejecimiento reportado por las pruebas de laboratorio: 1) que las actividades de la vida cotidiana no requieran ejecutar al máximo las capacidades cognitivas; 2) que las habilidades evaluadas en las pruebas experimentales determinan el nivel de ejecución cuando uno no sabe qué hacer y no tiene información relevante, mientras que, por lo general, en la vida cotidiana sólo es ligeramente diferente a cosas que hemos realizado en el pasado; 3) considerar que la ejecución no es lo único que determina el éxito de las actividades cotidianas, y 4) que las personas suelen hacer arreglos especiales para compensar las actividades que les van costando cada vez más trabajo, como evitar realizar ciertas actividades (manejar, por ejemplo), delegar responsabilidades en terceras personas o adaptar su espacio para desempeñar en forma adecuada las mismas actividades que antes. Salthouse no pretende en su artículo elucidar cuál de esas posibles explicaciones es la correcta, sino señalar que las discrepancias más bien pueden deberse a una combinación de diversos factores, como los cuatro mencionados.

mar con precisión que los procesos cognitivos que de hecho se emplean en situaciones de la vida cotidiana son aquellos que cumplen con la estructura evaluada en los problemas del laboratorio o, por lo menos, que eso varía en diferentes momentos de nuestra vida.¹⁵ Los estudios de Lave pueden indicarnos cómo incluso en casos de problemas bien estructurados, como los aritméticos, llegar a la solución va más allá de sólo reconocer ciertos rasgos del ambiente y aplicar una regla de inferencia ya conocida. Los estudios de Salhouse pueden servirnos para indicar eso mismo en problemas mal estructurados. Así, una implicación de cuestionar el supuesto de que podemos inferir claramente los procesos cognitivos a partir de pruebas de laboratorio y simulaciones computacionales es que, si lo que queremos entender es cómo resolvemos problemas mal estructurados, tendríamos que explicar la forma en que el agente y su medio se influyen mutuamente y posibilitan la generación, estabilización y modificación de patrones de acción. Los estudios de Landy sobre la importancia de la modalidad también pueden considerarse un refuerzo de esta afirmación.

En conformidad con la línea de estudios sobre el declive de las capacidades cognitivas a través del proceso de envejecimiento, Kristiansson 2013 y Dahlbäck, Kristiansson y Stjernberg 2013 presentan estudios que revelan cómo las personas al envejecer son capaces de llevar a cabo ciertas tareas estructuralmente similares a las que emprenden bajo condiciones de laboratorio de forma óptima en su vida cotidiana —aun después de percibirse un declive de ciertas capacidades cognitivas—. De esto los autores concluyen que la ejecución de las tareas de la vida cotidiana que requieren capacidades cognitivas que ya están en declive se realiza recurriendo al entorno. La idea que me interesa resaltar de estos estudios es la afirmación de que la ejecución de diversas estrategias cognitivas se sustenta en la interacción del agente con su entorno; en particular, en la manipulación y en la construcción de su entorno social y material. Si esto es así, entonces no parece adecuado considerar que podemos explicar el razonamiento heurístico, o por lo menos no completamente, o no en todos los casos, a partir de un conjunto de estrategias inferenciales bien definidas que se pueden aplicar en diversos contextos materiales y sociales por igual. Aquí también se vuelve importante subrayar cómo en estos casos el ambiente ya no puede ca-

¹⁵ Eso tiene que ver con el supuesto de Simon de delinear el razonamiento como el razonamiento de un humano con características muy específicas: “adulto inteligente en nuestra propia cultura” (Newell y Simon 1972, p. 2, cit. en Hendriks-Jansen 1996, p. 21). Esto no permite entender los procesos de obtención y modificación de los procesos cognitivos.

racterizarse sólo como la estructura informacional que empata en forma adecuada con la estructura inferencial de una heurística rápida y frugal.

El ambiente en los casos estudiados por Lave, Landy y sus colegas, Salthouse, Kristiansson y Dahlbäck y sus colegas desempeña un papel activo en el proceso mediante el cual se lleva a cabo alguna tarea; los agentes no sólo buscan en el ambiente patrones de información para aplicar una regla de inferencia, sino que usan y transforman diferentes rasgos del ambiente a su alcance para lograr sus objetivos.¹⁶ En estos casos, la unidad de análisis de los procesos cognitivos es la persona en acción, incluido el ambiente físico y social en el que se lleva a cabo la actividad. Tomar en cuenta este papel activo tanto del agente como del ambiente requiere entender la ecología del razonamiento de una forma interactiva.

Entender la ecología del razonamiento en una forma interactiva en el sentido sugerido permitiría dar cuenta, por un lado, de cómo los agentes solemos emplear el ambiente como parte de nuestras capacidades de razonamiento y, por otra, de cómo suceden las modificaciones de los patrones de razonamiento heurístico a través del tiempo. Un propósito central de este artículo es hacer ver que vale la pena revisar la caracterización que por lo común se hace del razonamiento heurístico y de la metodología que, por lo tanto, resulta adecuada para estudiarlo. Una manera en que se puede complementar la caracterización del razonamiento heurístico de Gigerenzer es entenderlo como una capacidad que permite generar formas particulares de acción, patrones o modos estables de responder al ambiente que son producto de la interacción social y de la interacción de los agentes con su ambiente. Esto permite comenzar a analizar cómo se adquieren esos patrones a través de la socialización y el aprendizaje, cómo dependen del contexto y no

¹⁶ Algunos estudios, como Bardone 2011 o Martínez 2016, recuperan la noción de “nicho ecológico” para analizar esa interactividad de la ecología del razonamiento. En la teoría de los nichos, el ambiente se considera una fuente de recursos para los organismos que los habitan y son los organismos quienes tratan de modificar ese entorno para explotar los elementos que en él se encuentran. Bardone habla de “nichos cognitivos” para referirse a las formas en que los agentes modifican el ambiente para extender sus capacidades cognitivas o mitigar sus limitaciones; en este caso, la interacción con el ambiente se entiende como un proceso de modificaciones que pueden acumularse y, así, llevar a su vez a modificaciones cognitivas (Bardone 2011, p. 60). Además considera que es esta posibilidad de modificación continua entre el agente y el entorno lo que permite desarrollar mejores estrategias de decisión, pero argumenta que esta interacción no se encuentra en la propuesta ecológica del grupo ABC (Bardone 2011, pp. 35–39). Sin embargo, aún se discute cómo debe caracterizarse exactamente esa interacción.

sólo apelar a que son producto de una adaptación al medio durante el Pleistoceno. Pero hay aún otra implicación, a saber, si entendemos la ecología del razonamiento en un sentido interactivo, como el sugerido aquí, tenemos una pista respecto de cómo reconfigurar la imagen de la racionalidad humana a partir de una caracterización situada de la cognición. Una afirmación cada vez más común es que la racionalidad ha de configurarse a partir de la comprensión de los patrones estables de interacción entre ambientes y agentes (Clark 2001, Martínez 2009, Bardone 2011); considero que el análisis presentado nos permite reconocer que ese objetivo se puede lograr mediante la comprensión de la ecología del razonamiento. Al entender el razonamiento como patrones de acción, surge también la posibilidad de evaluar esos patrones en términos de si nos permiten o no lograr cierto objetivo. Y ese objetivo no tiene por qué considerarse necesariamente la única respuesta posible de un problema, es decir, de esta manera podemos evaluar los patrones de razonamiento incluso en casos de problemas mal estructurados.

Si este análisis es correcto, la tarea siguiente será estudiar el razonamiento a través de la observación de los patrones de acción mediante los cuales respondemos ante el ambiente considerando que el papel de la interacción social y de la interacción de los agentes con su ambiente material es crucial para la generación, estabilización y modificación de esos patrones. Una explicación de este tipo no excluye la posibilidad de que a la larga sea posible formular modelos computacionales de ellos; se trata de no suponer por anticipado que nuestros patrones de razonamiento deben ser susceptibles de un análisis computacional. Este tipo de explicación tampoco excluye la idea de que nuestra historia evolutiva desempeñe un papel importante, pero sí supone aceptar que la explicación evolutiva es bastante más compleja que la adaptación al medio por selección natural en el Pleistoceno y que, de alguna manera, esa historia incluye la interacción social y material de los agentes.

Conclusión

A partir del análisis de los estudios del grupo ABC podemos concluir dos cosas: 1) que si bien la propuesta de racionalidad ecológica es un intento por entender de forma situada la racionalidad humana, no se trata de una propuesta que sitúe el razonamiento, y 2) una manera de complementar esa propuesta es considerar en mayor medida la importancia que tiene la corporalidad de los agentes y su interacción con su entorno social y material en la elección y modificación de los procesos de razonamiento heurístico.

La racionalidad ecológica de Gigerenzer incorpora de alguna manera el ambiente al otorgarle un papel importante en la normatividad, pero la caracterización del ambiente se reduce a ciertas estructuras informacionales a las cuales las heurísticas deben acoplarse de forma adecuada. Si bien puede concebirse como situada, esta imagen de la racionalidad no parece incluir una ecología del razonamiento. Se trata de una propuesta de racionalidad ecológica, pero no desarrolla propiamente una ecología del razonamiento. En particular, requiere la transformación de los problemas de la vida cotidiana, que podemos asociar con lo que Simon llamaba problemas mal estructurados, en problemas bien estructurados; dicha transformación permite modelar la toma de decisiones y la solución de problemas a través de algoritmos (las heurísticas rápidas y frugales). Sin embargo, esto implica que tener una conducta racional es algo que se evalúa sólo a través de cortes de tiempo discretos, lo único que se toma en cuenta el momento en que se toma la decisión. Sobre todo, implica que, al igual que en la estándar de la racionalidad, la conducta racional se refiere a la identificación de una regla de inferencia y su aplicación correcta. Esta manera de caracterizar el razonamiento heurístico dificulta entender cómo se modifica nuestro razonamiento para encontrar nuevas maneras de resolver problemas; en este sentido, también es una visión estática de la ecología del razonamiento.

A partir de ese análisis se concluye que una manera de complementar la racionalidad ecológica es a través del desarrollo de una ecología interactiva del razonamiento. Se trataría de una ecología del razonamiento que tome en cuenta la corporalidad del agente, su interacción con el medio social y material como parte relevante del proceso de razonamiento. Esta afirmación se respalda en diversos estudios empíricos que muestran desde diversas perspectivas cómo la modalidad en la que se presenta la información afecta nuestra percepción de los problemas y la manera en que intentamos resolverlos, lo que nos da una pista de la importancia de la corporeización, que va más allá de proveernos ciertos insumos para la aplicación de determinados algoritmos. Los estudios también muestran cómo las soluciones que ofrecemos a los problemas varían en función de los recursos ambientales (tanto sociales como materiales) que tenemos a nuestro alcance. Por ello, la sugerencia es complementar las heurísticas rápidas y frugales con una caracterización del razonamiento heurístico como patrones estables para responder al ambiente que se generan a través de la interacción social y de la interacción del agente con su medio. Entender los patrones estables de interacción del agente y su medio facilitaría explicar cómo modifica-

mos nuestro razonamiento a lo largo del tiempo; en particular, entender cómo el razonamiento heurístico participa en nuestra conformación de una imagen del mundo que, en circunstancias específicas, nos permite responder de manera creativa a situaciones similares, pero no necesariamente idénticas en términos estructurales, a aquellas que hemos observado antes.¹⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Bardone, E., 2011, *Seeking Chances. From Biased Rationality to Distributed Cognition*, Springer, Berlín.
- Brighton, H. y P.M. Todd, 2009, "Situating Rationality. Ecologically Rational Decision Making with Simple Heuristics", en Robbins y Aydede 2009b, pp. 322–346.
- Brunswik, E., 1955, "Representative Design and Probabilistic Theory in a Functional Psychology", *Psychological Review*, vol. 62, no. 3, pp. 193–217.
- Carraher, T.N., D.W. Carraher y A.D. Schliemann, 1982, "Na vida dez; na escola, zero: os contextos culturais da aprendizagem da matemática", *Cadernos de Pesquisa*, vol. 42, pp. 79–86.
- Carraher, T.N. y A.D. Schliemann, 1982, "Computation Routines Prescribed by Schools: Help or Hindrance?", artículo presentado en la Conferencia de la OTAN para la Adquisición de Habilidades Simbólicas y publicado en 1985 en *Journal for Research in Mathematics Education*, vol. 16, no. 1, pp. 37–44.
- Clancey, W.J., 2009, "Scientific Antecedents of Situated Cognition", en Robbins y Aydede 2009b, pp. 11–34.
- Clark, A., 2001, "Reason, Robots and the Extended Mind (Rationality for the New Millenium)", *Mind and Language*, vol. 16, no. 2, pp. 121–145.
- Clark, A. y D. Chalmers, 1998, "The Extended Mind", *Analysis*, vol. 58, no. 1, pp. 7–19.
- Dahlbäck, N., M. Kristiansson y F. Stjernberg, 2013, "Distributed Remembering through Active Structuring of Activities and Environments", *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 4, no. 1, pp. 153–165.
- Fonseca Patrón, A.L., 2016, "El debate sobre las heurísticas. Una disputa sobre los criterios de buen razonamiento entre la Tradición de Heurística y Sesgo y la Racionalidad Ecológica", *Valenciana*, vol. 9, no. 17, pp. 87–115.
- Gigerenzer, G., 1996, "Rationality: Why Social Context Matters", en P.B. Baltes y U. Staudinger (comps.), *Interactive Minds*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 319–346.
- , 2001, "The Adaptive Toolbox", en G. Gigerenzer y R. Selten (comps.), *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*, The MIT Press, Londres, pp. 37–50.

¹⁷ La autora agradece al proyecto PAPIIT IN 402018 "Cognición, artefactualidad y representación en la ciencia" por haber apoyado la realización de este artículo.

- Gigerenzer, G. y H. Brighton, 2009, "Homo Heuristicus: Why Biased Minds Make Better Inferences", *Topics in Cognitive Science*, vol. 1, no. 1, pp. 107–143.
- Gigerenzer, G. y D.G. Goldstein, 1999, "Betting on One Good Reason. The Take the Best Heuristic", en G. Gigerenzer, P.M. Todd y grupo de investigación ABC, *Simple Heuristics That Make Us Smart*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 75–96.
- Gigerenzer, G. y T. Sturm, 2012, "How (Far) Can Rationality Be Naturalized?", *Synthese*, vol. 187, no. 1, pp. 243–268.
- Gigerenzer, G. y P.M. Todd, 1999, "Fast and Frugal Heuristics. The Adaptive Toolbox", en G. Gigerenzer, P.M. Todd y grupo de investigación ABC, *Simple Heuristics That Make Us Smart*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 3–35.
- Hendriks-Jansen, H., 1996, *Catching Ourselves in the Act. Situated Activity, Interactive Emergence, Evolution, and Human Thought*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Hutchins, E., 2001, "Distributed Cognition", en N.J. Smelser y P.B. Baltes (comps.), *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, Ámsterdam, pp. 2068–2072.
- , 2010, "Cognitive Ecology", *Topics in Cognitive Science*, vol. 2, no. 4, pp. 705–715.
- Kirsh, D. y Maglio, P., 1994, "On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action", *Cognitive Science*, vol. 18, pp. 513–549.
- Kristiansson, M., 2013, "The Case of Cognitive Ecology for Cognitive Processes in Everyday Life Situations", en M. Knauff, M. Pauen, N. Sebanz e I. Wachsmuth (comps.), *Cognitive Minds: Social Interaction and Group Dynamics. Proceedings of the 35th Annual Conference of the Cognitive Science Society*, Cognitive Science Society, Berlín, pp. 2778–2783.
- Landy, D., C. Allen y C. Zednik, 2014, "A Perceptual Account of Symbolic Reasoning", *Frontiers in Psychology*, vol. 5, pp. 1–10.
- Landy, D. y R.L. Goldstone, 2007, "How Abstract Is Symbolic Thought?", *Journal of Experimental Psychology. Learning, Memory and Cognition*, vol. 33, no. 4, pp. 720–733.
- Lave, J., 1988, *Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marsh, B., P.M. Todd y G. Gigerenzer, 2004, "Cognitive Heuristics. Reasoning the Fast and Frugal Way", en J.P. Leighton y R.J. Sternberg (comps.), *The Nature of Reasoning*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 273–287.
- Martínez, S.F., 2009, "Hacia una racionalidad ecológica distribuida en prácticas", en A. Eraña y G. Mateos (comps.), *La cognición como proceso cultural*, Centro de Estudios Multidisciplinarios-UNAM, México, pp. 21–53.
- , 2016, "Cultura material y cognición social", en P. Hernández, J. García y M. Romo (comps.), *Cognición. Estudios multidisciplinarios*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México, pp. 247–264.

- Newell, A. y H.A. Simon, 1976, "Computer Science as Empirical Inquiry. Symbols and Search", *Communications of the ACM*, vol. 19, no. 3, pp. 113–126.
- Robbins, P. y M. Aydede, 2009a, "A Short Primer on Situated Cognition", en Robbins y Aydede 2009b, pp. 3–10.
- Robbins, P. y M. Aydede (comps.), 2009b, *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Salthouse, T., 1987, "Age, Experience, and Compensation", en C. Schooler y K.W. Schaie (comps.), *Cognitive Functioning and Social Structures over the Life Course*, Ablex, Norwood, Nueva Jersey, pp. 142–57.
- , 2012, "Consequences of Age-Related Cognitive Declines", *Annual Review of Psychology*, vol. 63, pp. 201–26.
- Shapiro, L., 2011, *Embodied Cognition*, Routledge, Nueva York.
- Shepard, R.N., 2001, "Perceptual-Cognitive Universals as Reflections of the World", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 24, no. 4, pp. 581–601.
- Simon, H.A., 1958, "Heuristic Problem Solving: The Next Advance in Operations Research", *Operations Research*, vol. 6, no. 1, pp. 1–10.
- , 1981, *The Sciences of the Artificial*, 2a. ed., The MIT Press, Cambridge, Mass.
- , 1990, "Invariants of Human Behavior", *Annual Review of Psychology*, vol. 41, pp. 1–19.
- Smith, B.C., 1999, "Situatedness/Embeddedness", en R.A. Wilson y F.C. Keil (comps.), *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 769–770.
- Stein, E., 1996, *Without Good Reason. The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, Clarendon Press, Oxford.
- Todd, P.M., 2001, "Fast and Frugal Heuristics for Environmentally Bounded Minds", en G. Gigerenzer y R. Selten (comps.), *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*, The MIT Press, Cambridge, Mass. pp. 51–70.
- Vera, A.H. y H.A. Simon, 1993a, "Situated Action. A Symbolic Interpretation", *Cognitive Science*, no. 17, vol. 1, pp. 7–48.
- , 1993b, "Situated Action. Reply to Reviewers", *Cognitive Science*, no. 17, no. 1, pp. 77–86.

Recibido el 2 de junio de 2018; revisado el 8 de marzo de 2019; aceptado el 12 de abril de 2019.

Discusiones

¿Abandona Leibniz la concepción del espacio como lugar universal de las cosas después de 1671? Observaciones críticas al artículo de Federico Raffo Quintana

[Does Leibniz Abandon the Conception of Space as the Universal Place of Things after 1671? Critical Remarks to Federico Raffo Quintana's Paper]

CAMILO SILVA

*École Normale Supérieure de Paris-Université Paris Sciences et Lettres
Groupe Mathesis-République des Savoirs*

camilo.silva@ens.fr, camilof.silva@gmail.com

Resumen: En la siguiente discusión presento algunas objeciones al artículo de Federico Raffo Quintana “La noción de ‘espacio’ en los escritos juveniles de Leibniz”.¹ Contra la interpretación de Raffo, quien considera que la concepción del espacio como lugar universal de las cosas es una idea que Leibniz abandona de manera muy temprana —según el autor en 1671—, intento mostrar que esta concepción trasciende sin duda el periodo de los escritos juveniles de Leibniz y que ciertas confusiones conceptuales en la lectura de Raffo hacen que, en vez de ver una armónica continuidad en la teoría del espacio de Leibniz, vea en ella una ruptura en su evolución histórica, a la que, además, asocia algunas dicotomías discutibles o espurias.

Palabras clave: espacio absoluto, espacio abstracto, extensión, relacionismo, sustancialismo

Abstract: In this paper I introduce objections to Federico Raffo Quintana's paper “The Notion of ‘Space’ in the Young Leibniz Writings”. Against Raffo, who considers that the Leibnizian conception of space as the universal place of things is an idea that Leibniz early abandons —Raffo says in 1671—, I will try to show that such a conception goes beyond the Leibniz's young writings and that it is because of some conceptual confusions in Raffo's survey that he, instead of seeing a harmonic continuity in Leibniz's theory of space, sees a rupture in its historical evolution, associating to it some disputable or spurious dichotomies.

Key words: absolute space, abstract space, extension, relationism, substantivalism

¹ *Diánoia*, vol. 62, no. 78, 2017, pp. 75–97.

Introducción. Motivación de la discusión

En “La noción de ‘espacio’ en los escritos juveniles de Leibniz”,² Federico Raffo Quintana ofrece un estudio minucioso de la concepción del espacio en el periodo juvenil de Leibniz. Pese al valioso y acabado análisis de Raffo, encuentro en él algunas dificultades exegéticas que, por el interés e importancia que reviste su trabajo, vale la pena discutir.

A partir de un pasaje en la correspondencia entre Thomasius y Leibniz, Raffo atribuye a este último una concepción sustancialista del espacio, que asigna a la primera de las tres etapas que distingue.³ Esta atribución de Raffo es correcta porque el mismo Leibniz define así la naturaleza del espacio. Raffo evoca sólo el primero de los dos argumentos que, en su carta del 6 de octubre de 1668 dirigida a Thomasius, Leibniz formula para probar esta tesis.⁴ En clave silogística, Leibniz explica que, si la geometría es una ciencia, y si toda ciencia tiene por objeto una sustancia, entonces el espacio —objeto de la geometría— debe ser una sustancia.⁵ Sin embargo, el filósofo alemán elabora un segundo argumento que, con base en el experimento mental de la supresión de los cuerpos en el espacio, le permite inferir la prioridad ontológica que éste mantiene con respecto a aquéllos. En palabras de Leibniz:

El espacio [...] es más sustancial [*substantialius*] que el cuerpo mismo. En efecto, una vez supreso [*sublato*] el cuerpo, si ningún otro [cuerpo] viene a ocupar su lugar, permanece tanto el espacio como su dimensión, lo que se denomina vacío [*vacuum*], mientras que, en cambio, una vez supreso [*sublato*] el espacio, ya no hay cuerpo.⁶

Al contrastar la hipótesis de la supresión del espacio con la de la supresión de los cuerpos, Leibniz infiere la sustancialidad que cabe atribuir al espacio a partir de la prioridad ontológica que éste, por asimetría,

² Raffo 2017.

³ Cfr. Raffo 2017, pp. 75–76.

⁴ Cfr. Raffo 2017, p. 78.

⁵ Cfr. *Leibniz a Thomasius*, en *Sämtliche Schriften und Briefe* 1923–, serie II, vol. 1, p. 11. De acuerdo con el empleo estándar de las referencias a las obras de Leibniz, abreviaré dicha edición como A, seguido de la serie, volumen y página. Asimismo, emplearé las siguientes abreviaciones: GM = *Mathematische Schriften*, 1849–1863, y GP = *Philosophischen Schriften*, 1875–1890, seguidos del tomo y página, y R = *Correspondance Leibniz-Clarke*, 1957, seguido de la página. La traducción de los textos que cito en este artículo es mía, a menos que se indique lo contrario.

⁶ *Leibniz a Thomasius*, A II, 1, 11.

mantiene con respecto a aquéllos. El argumento no carece de interés, ya que, pese a que a partir de sus premisas Leibniz infiere aquí una concepción sustancialista del espacio —en concordancia con el primer argumento que evoca Raffo—, el mismo argumento constituye una versión primigenia de la concepción que, en lo sucesivo, Leibniz defenderá: la prioridad del espacio con respecto a los cuerpos es una característica (relativa) que lo define.⁷

Lo que destaca en este segundo argumento es que la prioridad del espacio en relación con los cuerpos implica una concepción receptacular del espacio, la cual, en la terminología propia de Leibniz, equivale a lo que él llama “el lugar universal de las cosas”.⁸ En este sentido, pese a que Leibniz abandona pronto la tesis de la sustancialidad del espacio, la asimetría ontológica entre éste y los cuerpos no es una tesis a la que renuncie, de modo que afirmar que Leibniz no hace valer la concepción del espacio como lugar universal de las cosas después de 1671 —como Raffo, sin embargo, sostiene—⁹ es contestable. En rigor, la evolución de la concepción del espacio de Leibniz —ya en el periodo de sus escritos de juventud— no remonta a un abandono de la concepción receptacular —entendida como lugar universal de las cosas—, sino a una *transmutación categorial* del concepto de espacio, lo que afecta su estatus ontológico *simpliciter*, no así la prioridad ontológica que goza en relación con los cuerpos. El problema parece radicar en que Raffo no distingue la tesis de la receptacularidad de la tesis del sustancialismo, pues, según él, la tesis del espacio como “‘lugar universal’ podría entenderse en términos sustancialistas”.¹⁰

A pesar de aceptar que —como explica Raffo—,¹¹ debido al dinamismo que Leibniz atribuye a las sustancias, el espacio, supuesta su inmovilidad, no puede caracterizarse como una entidad sustancial, no resulta claro en qué sentido o por qué esta restricción categorial im-

⁷ Cfr. también *Leibniz a Thomasius*, 20/30 abril de 1669, A II, 1, 21–22.

⁸ *Leibniz a Thomasius*, A II, 1, 21–22. En otros escritos contemporáneos, Leibniz insiste en la tesis de la receptacularidad del espacio sobre la cual descansa la caracterización de éste como lugar universal de las cosas. Cfr. por ejemplo, *Confessio naturae contra atheistas* (1668–1669), A VI, 1, 490 y 493; *Demonstratio possibilitatis mysteriorum eucharistiae*, *Refutatio hypotheseos Thomae Angli* (1668 (?)), A VI, 1, 508; *De rationibus motus* (1669–1670 (?), tercer borrador), A VI, 2, 167–170; *Dissertatio praeliminaris Marii Nizolii De veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV* (1670), A VI, 2, 443; *Specimen demonstrationum de Natura Rerum Corporarum ex phaenomenis* (1671 (?), segundo borrador), A VI, 2, 304–308.

⁹ Cfr. Raffo 2017, p. 76.

¹⁰ Raffo 2017, p. 76.

¹¹ Cfr. Raffo 2017, pp. 81–87.

plica una incompatibilidad —según piensa Raffo—¹² con la concepción del espacio como lugar universal de las cosas: es posible definir el espacio como un receptáculo o lugar universal de las cosas y, *al mismo tiempo*, como un orden o relación de coexistencia entre los cuerpos. De hecho, según veremos, es justo esta conciliación entre ambas caracterizaciones el objeto central que guía las reflexiones de Leibniz sobre el concepto de espacio.

La crítica que me propongo desarrollar en relación con la interpretación de Raffo pone de relieve en particular las siguientes tres tesis: a) Leibniz no abandona, después de 1671, una concepción del espacio como lugar universal de las cosas, pues, de manera invariable, concibe el espacio como un receptáculo de los cuerpos; b) no existe ninguna incompatibilidad entre —lo que Raffo llama—¹³ una *concepción estática* y una *concepción dinámica* del espacio, y c) de hecho, la concepción estática-receptacular del espacio, cuerpo matemático o lugar universal de las cosas equivale a lo que Leibniz, en su madurez, denomina en sus escritos matemáticos “espacio absoluto” o, como prefiere en la correspondencia con Clarke, “espacio abstracto”, mientras que, por su parte, la concepción dinámica-relacional equivale al “espacio actual” o “espacio real” que define como el orden entre los cuerpos materiales coexistentes.

1. Leibniz y la concepción receptacular del espacio como lugar universal de las cosas. Escritos de 1680–1690

Ciertos escritos de Leibniz atestiguan que no abandona después de 1671 una concepción del espacio como el lugar universal de las cosas. En efecto, si a lo largo de la década de 1670 Leibniz define todavía el espacio como todos los lugares¹⁴ o, de manera más amplia, como una “entidad” equivalente a un receptáculo, continente o lugar de los cuerpos,¹⁵ y que representa, por consiguiente, una condición de éstos,¹⁶ a

¹² Cfr. Raffo 2017, pp. 84–87.

¹³ Cfr. Raffo 2017, p. 96.

¹⁴ Cfr. *De origine rerum ex formis* (1676 (?)), A VI, 3, 519.

¹⁵ Cfr. *De magnitudine* (1676 (?)), A VI, 3, 484; *Communicata ex literis Domini Schulleri* (1676 (?)), A VI, 3, 282, nota 24; *Über Spinozas Ethik* (1675–1676 (?)), A VI, 3, 385 y *Demonstratio axiomatum Euclidis* (1679), A VI, 4–A, 179.

¹⁶ Cfr. *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (1678–1680/1 (?)), A VI, 4–B, 1397; *Specimen demonstrationum De Natura Rerum corporearum ex phaenomenis*, A VI, 2, 305 y *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo* (1676), A VI, 3, 511.

partir de 1680, por medio de diversas fórmulas equivalentes, el filósofo alemán insiste en sostener la misma tesis.

Al menos en tres opúsculos del decenio de 1680, Leibniz concibe el espacio en estos términos. En uno de ellos (1683 (?)), sostiene que “todas las cosas de la naturaleza existen [...] [en] el sustrato receptacular último [*substratum receptorium ultimum*] que se denomina *espacio*”.¹⁷ En otro texto (1684–1685/6 (?)), considera que “el tiempo y el lugar, o sea el espacio, son receptáculos [*receptacula*] [que] acogen [*recepta*] los cuerpos que existen en ellos”.¹⁸ Por último, en un tercer opúsculo (1685–1687 (?)), define el espacio universal [*spatium mundanum*] como “aquello que es extenso, y aquello en lo que está todo lo que es extenso”.¹⁹

Aunque al distinguir las funciones asignables a los cuerpos y al espacio a partir de la relación “estar en” Leibniz no atribuye en forma explícita a este último una prioridad con respecto a aquéllos, es evidente que su razonamiento apunta a destacar esa asimetría toda vez que el continente *no puede depender o constituirse* a partir de lo contenido: que los cuerpos se den en el espacio implica (*a priori*) que no pueden darse fuera o más allá de éste. En otros términos, al ser anterior (*prius natura*) a los cuerpos, el espacio es una especie de receptáculo en el que los cuerpos pueden situarse y que corresponde a su lugar universal.²⁰

La concepción del espacio como lugar universal de las cosas no es propuesta por Leibniz sólo en esta época: reaparece, bajo diversas variantes, en otros escritos. Por ejemplo, desde una perspectiva teológica ligada al problema de la creación, en *De rerum originatione radicali* (1697), Leibniz pregona de manera implícita esta concepción al aseverar:

El tiempo y el lugar [*locus*] o, como pueden denominarse, la capacidad o receptividad del mundo [*receptitas vel capacitas mundi*] pueden considerarse como el dispendio o terreno [*sumtu sive terreno*] en el cual pueden edificarse de la manera más adecuada [*in quo quam commodissime est aedificandum*] las variedades de las formas que corresponden a la comodidad

¹⁷ *Universum corpus pansophicum*, A VI, 4–B, 1171. Las cursivas son del original.

¹⁸ *De mundo praesenti*, A VI, 4–B, 1509.

¹⁹ *De extenso, spatio, corpore et puncto* (primera versión), A VI, 4–A, 668.

²⁰ *Grosso modo* y leída a través de un prisma casi kantiano, ésta es la tesis implícita que defiende y desarrolla de manera exhaustiva y sólida Gueroult 1982, a cuya interpretación mi lectura se adosa en lo sucesivo. Agradezco la observación que uno de los árbitros me ofreció en una versión preliminar de este artículo a propósito del artículo de Gueroult, cuya proximidad y relevancia teóricas en relación con la interpretación que aquí defiende no había sido objeto de mi atención.

del edificio, y a la multitud y elegancia de las habitaciones. Y esto ocurre tal como en ciertos juegos [*ludis*] en los que todos los espacios [*loca*] de la tabla son llenados [*replenda*] según ciertas reglas [*legis*], sin cuya habilidad [*artificio*] quedarán espacios desiguales excluidos [*spatiis exclusus iniquis*] [...] [Pero] lo que existe es [aquello que es] máximamente posible con respecto al tiempo y al lugar (es decir, con respecto al orden de posibilidad de los coexistentes).²¹

El lugar, entendido como la receptividad o capacidad del mundo, no puede concebirse, en este plano teológico que figura la creación, como un mero orden relacional contingente: el lugar o espacio es una *condición de posibilidad de la coexistencia de los cuerpos*, es decir, el *lugar universal en el que éstos pueden situarse*. En rigor, el espacio no es un orden entre los cuerpos coexistentes, sino *su* posibilidad de coexistencia. A la luz de este pasaje, es evidente que, para Leibniz, el espacio trasciende y precede ontológicamente a los cuerpos.

2. La concepción leibniziana de un espacio abstracto como receptáculo universal y condición de posibilidad de los cuerpos. Textos metafísicos tardíos

Además de los fragmentos anteriores, existen más pruebas en favor de la asimilación de una concepción del espacio como lugar universal de las cosas en la madurez de Leibniz. En efecto, el filósofo establece esta tesis en dos dominios teóricos distintos, aunque complementarios, a saber, la metafísica y la geometría. En esta sección me concentraré en el análisis de sus textos metafísicos y reservaré la siguiente a una exposición del modo en que dicha concepción aparece en algunos de sus escritos tardíos de geometría.

El análisis del concepto de espacio en los escritos metafísicos tardíos de Leibniz reviste una complejidad especial no sólo porque es el resultado de una integración de supuestos y principios misceláneos —por ejemplo, ontológicos, epistemológicos y teológicos—, sino también porque la literalidad cede su lugar a la interpretación. La comprensión de los pasajes de los escritos metafísicos que a continuación abordaré depende, en este sentido, de un análisis más fino, pese a lo cual permiten, *mutatis mutandis*, atribuir a Leibniz, de manera relativamente incontestable, una concepción del espacio en los términos que he sugerido.

En el inicio de su artículo, Raffo cita dos afirmaciones de una carta de Leibniz a Clarke, en la primera de las cuales Leibniz declara que

²¹ GP VII, 303–304.

“no hay espacio donde no hay materia”²² y, en la segunda, que “el espacio mismo no es una realidad absoluta”.²³ Si bien ambas apuntan a criticar la concepción newtoniana del espacio, poseen un alcance distinto, se fundan sobre premisas heterogéneas y tienen por objeto rebatir dos tesis completamente diferentes. En efecto, si la segunda de estas aseveraciones tiene por objeto criticar la naturaleza sustancial que, de acuerdo con Leibniz, supone la concepción newtoniana del espacio, la primera pretende negar la posibilidad de un espacio real o actual en el que no haya materia, pero *sólo porque, contingentemente, no existe el vacío*.²⁴ En otras palabras, si la segunda afirmación critica la posibilidad

²² *Leibniz' fünftes Schreiben*, § 62, GP VII, 406 (cit. en Raffo 2017, p. 76).

²³ *Leibniz' fünftes Schreiben*, § 62, GP VII, 406 (cit. en Raffo 2017, p. 76).

²⁴ Esta tesis puede inferirse, por ejemplo, de la carta de *Leibniz a Bernoulli*, 13/23 de enero de 1699, GP III, 565, así como de dos cartas de *Leibniz à la princesse de Galles*, del 12 de mayo de 1716 y del 2 de junio de 1716 (cfr. R, 76–77 y 78–79 respectivamente). Sin embargo —y tal como un árbitro me ha hecho ver—, la cuestión no deja de ser discutible y delicada. Si bien en ciertos escritos —como a los que recién me referí— Leibniz parece considerar la inexistencia del vacío como contingente por ser incompatible tanto con la experiencia como también con la perfección de Dios, en otros parece negar la posibilidad de que el vacío, sin dejar de ser intrínsecamente posible, sea consistente de manera relativa a la existencia ya que, al ser indiscernibles entre sí, las partes del vacío no pueden, en principio, ser objeto de la elección de Dios, quien carecería en este escenario de una razón suficiente que determine o motive su acción (cfr. por ejemplo, *Principia logico-metaphysica* (1689 (?), A VI, 4–B, 1647). Si bien en este segundo sentido el vacío no resulta imposible en términos metafísicos, parece ser *inactualizable*: si los principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles son principios *necesarios* relativos a la creación o actualización de un mundo posible cualquiera, el vacío sería inconsistente con la existencia. Ahora bien, supuesta la distinción entre estas dos tesis que niegan la hipótesis del vacío, a saber, la tesis débil o contingente de la inexistencia del vacío (TDCI) y la tesis fuerte o modal de la imposibilidad *de existencia* del vacío (TFMI), es preciso indicar que la segunda entraña una dificultad, a saber, distinguir entre posibilidad (o mundos posibles) y actualizabilidad (o mundos actualizables). Pese a que, de manera intuitiva, TFMI me parezca correcta, dado que encierra diversas dificultades y exige una justificación aparte que aquí no puedo proporcionar, me remito a considerar la primera como suficientemente adecuada para efectos de mi discusión, por cuanto 1) si bien TDCI puede entenderse como una implicación trivial de TFMI, TDCI parece contar con un soporte filosófico propio e independiente, y 2) TDCI parece, *en este sentido*, menos problemática en términos filosóficos. Aunque no necesariamente desde esta óptica modal, la cuestión del estatus, los fundamentos y las consecuencias de la tesis leibniziana de la inexistencia del vacío ligada al principio de identidad de los indiscernibles ha sido muy discutida por diversos estudiosos (cfr. por ejemplo, Rodríguez-Pereyra 2014 y Ruiz 2014, pp. 417–425). Para una discusión análoga a la distinción entre TDCI y TFMI relativa

de la sustancialidad del espacio, la primera rebate como falsa la tesis de un espacio que, desprovisto de materia, sea considerado como *real*: la primera tesis niega el estatus sustancial del espacio, mientras que la segunda niega la existencia del vacío en el espacio actual. En concordancia con su propósito, Raffo no comenta estas afirmaciones: limitándose sólo a mencionarlas, no las distingue. En esta confusión o indistinción radica, a mi juicio, el punto problemático de su interpretación.

Lo que puede explicar que Raffo considere que Leibniz no sostiene una concepción del espacio como lugar universal de las cosas después de 1671 es, tal vez, que no distingue las dos acepciones que el concepto “real” tiene en ambos enunciados: es probable, pues, que Raffo considere que el espacio no puede ser un lugar universal de las cosas *si*, en conformidad con el relacionismo, son las relaciones entre las cosas materiales las que —por decirlo así— fundan el espacio, pues —dicho de otro modo— si el espacio se define por las relaciones de coexistencia entre los cuerpos, entonces presuponer un espacio (absoluto) fuera de tales relaciones es o *innecesario* o *absurdo*.²⁵ En consecuencia, es al parecer porque la presuposición de un lugar universal de las cosas es *prima facie* irreconciliable con la definición del espacio como un orden de coexistencia entre los cuerpos que Raffo asegura que la idea de un lugar universal queda —o debe quedar— excluida si la teoría del espacio de Leibniz aspira a ser consistente.

En los escritos tardíos de Leibniz la idea del espacio como lugar universal de las cosas constituye una pieza clave para la comprensión de su metafísica del espacio. El problema —que al parecer no atiende Raffo— descansa en que, con la *relatividad* o *relacionismo* espacial, Leibniz designa dos cosas distintas, a saber, el espacio como *orden de coexistencia* entre los cuerpos y el espacio como *posibilidad de coexistencia* de éstos: el primero corresponde al espacio real, definido por las relaciones entre los cuerpos, y es puramente contingente; en cambio, el segundo corresponde al espacio ideal, definido no como orden entre los coexistentes actuales, sino como *orden de coexistencia* que, al ser de la naturaleza de las verdades eternas, conlleva una necesidad metafísica.²⁶

a la imposibilidad o inactualizabilidad del espacio absoluto newtoniano, *cfr.* Silva 2018, en particular p. 36, n. 34.

²⁵ Tal es precisamente la interpretación de Winterbourne 1982, pp. 203 y 208, quien considera que Leibniz prescinde del concepto de *espacio absoluto* para la elaboración de su teoría.

²⁶ Es la caracterización que propone De Risi 2007, pp. 551 y ss. Aunque por medio de una terminología diferente, Gueroult 1982, pp. 284 y ss., distingue también ambos conceptos. De manera análoga, aunque con otros términos y otras premisas

Si al negar que el espacio sea una *realidad absoluta* Leibniz contrapone la concepción sustancialista del espacio —que, al atribuirle a Newton, juzga imposible o contradictoria—²⁷ con su propia concepción relacional *tout court*, ese mismo relacionismo *tout court*, referido ahora a su propia concepción del espacio, debe someterse a una descomposición analítica pues Leibniz, desde una óptica modal, distingue dos tipos de relaciones espaciales, a saber, las *determinadas por entidades reales o actuales y sobre las que se funda* el espacio —que él denomina— *real o actual*, y las relaciones que, *sin estar determinadas por entidades reales o actuales*, se definen por relaciones puramente *abstractas o ideales*, y que corresponden por consiguiente al espacio *abstracto o ideal* que, por su idealidad, *precede* ontológicamente y es independiente del espacio real.²⁸ Explicaré en detalle esta sutil y decisiva distinción y las consecuencias que de ella se desprenden.

Las dos afirmaciones que cita Raffo aparecen en el § 62 del *Quinto escrito* de Leibniz a Clarke que, por las dificultades analíticas que mencioné, exige que se reproduzca íntegramente. En respuesta a la acusación de una presunta identidad entre espacio y materia que Clarke imputa a Leibniz,²⁹ éste explica:

Yo no digo que el espacio y la materia sean lo mismo; digo solamente que no hay espacio donde no hay materia, y que el espacio en sí mismo no es una realidad absoluta. El espacio y la materia difieren como el tiempo y el movimiento. Sin embargo, aunque diferentes, estas cosas [el espacio y la materia] no pueden darse una sin la otra [*se trouvent inséparables*].³⁰

La relación que Leibniz establece aquí entre el espacio y la materia es la llave maestra para comprender su concepción del espacio. En rigor, Leibniz sostiene que, pese a que no existe espacio sin materia, ni ma-

de las que deduce consecuencias hasta cierto punto incompatibles con mi análisis, Vailati 1997, p. 116, sugiere la misma distinción.

²⁷ Cfr. *Leibniz' viertes Schreiben*, § 16, GP VII, 374.

²⁸ Distinción que corresponde a —según la terminología de Gueroult 1982, p. 284— lo extenso (*extensum*) y la extensión (*extensio*). Cfr. también Ruiz 2014, pp. 339–357.

²⁹ Cfr. *Clarke's vierte Entgegnung*, § 15, GP VII, 384–385.

³⁰ *Leibniz' fünftes Schreiben*, § 62, GP VII, 406. De aquí en adelante, actualizaré las palabras del francés en las citas cuya ortografía no corresponda a las reglas del francés moderno.

teria sin espacio, ambos difieren:³¹ el hecho de que no haya espacio donde no hay materia es estrictamente accidental o contingente.³² De manera más precisa, es porque —como sostiene Leibniz un poco antes en la misma carta— “no hay espacio *real* fuera del universo *material*”³³ que la materia y el espacio, sin ser idénticos, *coinciden*. Pero, *eo ipso*, no es sino en cuanto que *real* que el espacio coincide con la materia: espacio y materia son *esencialmente* distintos pero, *en cuanto que existentes*, son inseparables y coinciden dada la inexistencia del vacío material;³⁴ *a contrario*, sólo si hubiese vacío material, la extensión espacial no coincidiría con la extensión de la materia, lo que, sin embargo, en el mundo actual o contingente no ocurre, supuesta la plenitud.³⁵ Por ello, aunque falsa en un sentido contingente, la hipótesis del vacío es perfectamente concebible.³⁶

Con el objeto de refrendar la prioridad del espacio en relación con los cuerpos sobre la base de dos escenarios contrafácticos antisimétricos, Leibniz opone la posibilidad del espacio sin cuerpos a la de los cuerpos sin espacio, y afirma que “Dios, al destruir la extensión, destruiría <por ello mismo> los cuerpos; pero no produciendo más que extensión, tal vez, Él no produciría sino sólo el espacio sin cuerpos”.³⁷ Mediante la contraposición de las hipótesis de la destrucción y producción de la extensión, Leibniz supone una prioridad e independencia

³¹ “[A]unque distingo la noción de extensión de la de cuerpo, no dejo de creer que no hay vacío, e incluso que no hay ninguna sustancia que pueda llamarse espacio” (*Entretien de Philarete et d'Ariste*, GP VI, 585). Cfr. también *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xiii, § 21, A VI, 6, 151.

³² De acuerdo con la interpretación que sostiene que la inexistencia del vacío es contingente y que ha sido justificada previamente. Cfr. *supra* n. 24.

³³ *Leibniz' fünftes Schreiben*, § 29, GP VII, 395–396 (las cursivas son mías). Ésta es la razón por la cual, para Leibniz, “el espacio fuera del mundo es imaginario” (*Leibniz' viertes Schreiben*, § 7, GP VII, 372).

³⁴ Además de los pasajes reproducidos antes, cfr. *Leibniz a De Volder*, 27 de diciembre de 1701, GP II, 234 y *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, iv, § 5, A VI, 6, 127.

³⁵ Cfr. *Leibniz à la princesse de Galles*, 12 de mayo de 1716, R, 76–77.

³⁶ Desde una perspectiva epistemológica, Leibniz explica esto a través del ejemplo de la medición de una esfera vacía. Cfr. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xv, § 11, A VI, 6, 155. Sobre este asunto, cfr. los comentarios de Gueroult 1982, pp. 293 y ss.

³⁷ *Entretien de Philarete et d'Ariste*, GP VI, 581. En su juventud, Leibniz elaboró un argumento alternativo —de cuño trascendental, basado en la percepción— para probar esta misma asimetría (cfr. *Specimen demonstrationum de natura rerum corporearum ex phaenomenis*, A VI, 2, 305). Raffo traduce (parcialmente) y comenta este argumento (cfr. Raffo 2017, p. 79).

ontológicas del espacio respecto de los cuerpos. Y es quizá con esta asimetría entre espacio y materia que advierte una convergencia entre la tesis que él, en su carta a Thomasius del 6 de octubre de 1668,³⁸ infiere en su juventud y la posición de Newton, para quien el espacio absoluto sí es *una entidad real*, esto es —según las categorías de Leibniz—, una sustancia. *Ésta* parece ser la razón por la cual Leibniz, quizá para prevenir una réplica de Newton-Clarke, se anticipa a la tesis que podría inferirse de la distinción entre materia y espacio al añadir una restricción categorial: por mucho que la extensión del espacio *pu-diese* rebasar la extensión de la materia, no debe por ello considerarse que el “espacio <sea> una *realidad absoluta*”. La crítica de Leibniz a Newton-Clarke se reduce paradójicamente a bloquear la consecuencia que él mismo había deducido casi cincuenta años atrás: la prioridad ontológica del espacio con respecto a los cuerpos *no* debe considerarse una condición suficiente para concebirlo como real, es decir, como una entidad sustancial. El espacio separado de la materia o de los cuerpos materiales sí es un receptáculo y, por consiguiente, el lugar universal de las cosas, *pero* no es una sustancia, es decir, no es *una entidad real*. El espacio, entendido como receptáculo o lugar universal de las cosas, es —lo que Leibniz denomina en la misma correspondencia con Clarke— el *espacio abstracto*. En consecuencia, si bien Raffo acierta al aseverar que el dinamismo que caracteriza a los cuerpos —entendidos por Leibniz, en su juventud, como entidades sustanciales— es una condición suficiente para negar la atribución de una naturaleza sustancial al espacio, no comparto su lectura de acuerdo con la cual Leibniz abandona la tesis de la receptacularidad del espacio —como lugar universal de las cosas—.

En respuesta a una acusación de circularidad que Clarke ve en la definición leibniziana del espacio como situación en la que se sitúan los cuerpos,³⁹ Leibniz, al introducir y explicar la noción de *espacio abstracto*, excluye el concepto de cuerpo como componente definicional del espacio, que consiste en un orden de situaciones. En palabras de Leibniz:

Yo no digo que el espacio sea un orden o situación que haga que las cosas puedan situarse [*qui rend les choses situables*] [...] Yo no digo [...] que el espacio sea un orden o situación, sino un orden de situaciones, u [orden] según el cual las situaciones se ordenan [*les situations sont rangées*], y

³⁸ Cfr. supra n. 6.

³⁹ Clarke's *vierte Entgegnung*, § 41, GP VII, 387–388.

que el espacio abstracto es este orden de situaciones, concebidas como posibles. Así, el espacio resulta entonces ideal.⁴⁰

El espacio abstracto, concebido como un orden de situaciones, no depende de los cuerpos materiales.⁴¹ Por eso, en oposición a lo que Leibniz concibe como espacio actual o real —es decir, el espacio cuya extensión coincide con la extensión de los cuerpos materiales—, el espacio abstracto es puramente ideal. Leibniz no niega, en definitiva, la posibilidad del espacio *tout court* al margen de los cuerpos materiales, sino que niega sólo la existencia del espacio *actual* fuera de la relación u orden de coexistencia o simultaneidad entre cuerpos *existentes*. Por ello, conviene precisar que sólo en cuanto que actual el espacio depende de los cuerpos existentes: en su posibilidad *pura*, el espacio no se define en relación con ellos. Raffo parece no prestar atención a esta distinción.⁴²

La distinción entre espacio actual o real y espacio abstracto o ideal está respaldada también por otros pasajes de la correspondencia con Clarke. Uno de ellos es el siguiente:

Si no hubiese creaturas, no habría tiempo ni lugar y, por consiguiente, tampoco *espacio actual* [...] Yo no admito [...] que, si sólo existiese Dios, habría tiempo y lugar *tal como los hay en el presente* [*comme à présent*]. En lugar de ello, en mi opinión, ellos [el tiempo y el lugar] no estarían sino en las ideas, como *simples posibilidades*.⁴³

⁴⁰ Leibniz' *fünftes Schreiben*, § 104, GP VII, 415. Arthur 2013, p. 6, considera que, por espacio abstracto, Leibniz describe la concepción newtoniana del espacio, interpretación de la que, desde luego, me alejo.

⁴¹ Es la tesis que, muy acertadamente, defiende Anfray 2014 contra la lectura de Khamara 1993, p. 478, quien —tal como Vailati 1997, p. 117— sostiene que la existencia de los cuerpos materiales es una condición *necesaria* para la existencia del espacio (reduccionismo débil). La crítica de Anfray puede hacerse extensiva, *a fortiori*, a Futch 2008, pp. 47–51, quien considera que la existencia de los cuerpos es una condición *suficiente* para el espacio (reduccionismo fuerte). En este sentido, la crítica de Anfray es solidaria con las interpretaciones “idealistas” del concepto de espacio en Leibniz que defienden con suma penetración analítica y solvencia textual Gueroult 1982 y De Risi 2007, pp. 551 y ss. Sobre este tema, *cfr.* también Silva 2018.

⁴² Es por esto que la lectura de Raffo converge con las interpretaciones reduccionistas del concepto de espacio en Leibniz. Sobre estas interpretaciones, *cfr.* *supra*, nota precedente.

⁴³ Leibniz' *fünftes Schreiben*, § 106, GP VII, 415 (las cursivas son mías). *Cfr.* también Leibniz' *viertes Schreiben*, § 41, GP VII, 376–377.

En este fragmento, Leibniz no niega que sin las criaturas no habría espacio *tout court*, sino que no habría espacio *actual*, es decir, tal como lo hay en el *presente* y, por consiguiente, el espacio subsistiría en las ideas (de Dios) como una simple *posibilidad*. La posibilidad del espacio no depende de la existencia de los cuerpos.⁴⁴

En concordancia con la relación asimétrica de precedencia ontológica entre el espacio y los cuerpos en los *Nouveaux Essais*, Leibniz declara en un plano epistemológico paralelo que el espacio “es una relación [*rapport*], un orden no solamente entre los existentes, sino que incluso entre todos los posibles como si existiesen [*comme s'ils existaient*] [...] Su verdad y realidad está fundada en Dios, como todas las verdades eternas”.⁴⁵ El espacio no se reduce, en definitiva, a una relación entre cuerpos existentes, pues, al concebirse como una verdad eterna, “es un indicio [*marque*] de las posibilidades más allá de la suposición de las existencias [...] <y> comprende [*regarde*] tanto lo posible como lo existente”,⁴⁶ caracterización que, no obstante, Leibniz no usa en la correspondencia con Clarke.⁴⁷

La caracterización del espacio como una verdad eterna no es la única omisión de Leibniz en la correspondencia con Clarke. Existe un concepto que, siendo el correlato matemático del espacio metafísico-abstracto, Leibniz prefiere también, en el tenor de la polémica con Newton-Clarke, desestimar. Dicho concepto es el de *espacio absoluto*. Tal como el espacio abstracto, el espacio absoluto es la contraparte matemática del espacio actual definido por las relaciones entre los cuerpos materiales

⁴⁴ Siguiendo la lectura propuesta por Gueroult 1982, el pasaje parece sugerir una identificación entre el espacio como extensión geométrica (*extensio*) y orden entre los posibles (*spatium*). A la luz de diversos ángulos, Belaval 1962, pp. 222–226, 1976, pp. 206–216, y 1995, pp. 165–167, parece interpretar también de esta manera el concepto leibniziano de espacio. Para una discusión de las dificultades en este asunto, las cuales remontan al carácter dual del concepto de espacio en Leibniz (lógico-formal y ontológico-material), *cfr.* Silva 2017, pp. 39–44. En cierto sentido, esta dualidad conceptual es paralela a —aunque independiente de— la tensión que Russell 1937, pp. 138–153, advierte entre una concepción subjetiva y otra objetiva del espacio (y del tiempo), la que ha sido, no obstante, sólidamente rebatida, por ejemplo, por Fichant 2016.

⁴⁵ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xiii, § 17, A VI, 6, 149.

⁴⁶ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xiv, § 26, A VI, 6, 154. Para un análisis *in extenso* de esta cuestión y otras afines, *cfr.* Ruiz 2014, pp. 370–425.

⁴⁷ Sin embargo, en un borrador en el que Leibniz consigna algunas notas complementarias y posteriores a su *Cuarto escrito a Clarke*, sostiene que “el tiempo y el espacio pertenecen a las esencias y no a las existencias” (R, 101), descripción correlativa a la del espacio como una verdad eterna.

existentes y equivale a la posibilidad abstracta y puramente esencial e ideal de la coexistencia. Este concepto permite asociar la teoría del espacio forjada por Leibniz en su madurez con la imagen de un receptáculo o lugar universal de las cosas.

3. *La concepción leibniziana de un espacio absoluto como posibilidad de coexistencia y lugar universal de las cosas. Textos matemáticos tardíos*

Atribuir a Leibniz una concepción de un espacio absoluto sería una especie de “herejía hermenéutica” si no fuese por la monumental y antológica investigación de Vincenzo de Risi. Gracias al apéndice de su obra *Geometry and Monadology: Leibniz’s Analysis Situs and Philosophy of Space* (2007), donde publica una selección de escritos inéditos de Leibniz relativos a su filosofía del espacio, tenemos hoy una mejor comprensión de ésta. Uno de los conceptos centrales que destaca De Risi en el último periodo de las investigaciones matemáticas de Leibniz es el de *espacio absoluto*. Diversos pasajes de los escritos de Leibniz publicados por De Risi dan cuenta de la importancia y significado que éste confirió a ese concepto “ajeno”.

En varios de estos textos inéditos, Leibniz define el concepto de espacio —a veces con el calificativo de “absoluto”— a partir del concepto de lugar, y éste a partir del concepto de situación (*situs*). Por ejemplo, en un manuscrito de 1695, Leibniz define el espacio como un “continuo que está constituido por todos los lugares”⁴⁸ y el lugar como aquello “constituido por las situaciones [*situm*] mismas que están en él”.⁴⁹ A su vez, las situaciones se definen por los puntos que, sin ser ellos mismos extensos, hacen que la situación sí lo sea, con lo que se define la extensión por la coexistencia.⁵⁰ A partir de ahí, Leibniz define el espacio como el “lugar de todos los puntos”,⁵¹ que él denomina “espacio universal”⁵² o alternativamente —como en un opúsculo de 1712— “espacio integral”.⁵³ Por su parte, “el punto es aquello que se da en la magnitud, y que no contiene otra cosa”.⁵⁴ De ahí que, “si algo se da en el punto,

⁴⁸ De Risi 2007, *appendix*, p. 587.

⁴⁹ De Risi 2007, *appendix*, p. 587.

⁵⁰ Cfr. De Risi 2007, *appendix*, p. 588. Cfr. también *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, GM VII, 18 y 25.

⁵¹ De Risi 2007, *appendix*, p. 588.

⁵² De Risi 2007, *appendix*, p. 588.

⁵³ De Risi 2007, *appendix*, p. 596.

⁵⁴ De Risi 2007, *appendix*, p. 596.

no es sino el punto mismo”,⁵⁵ de manera que “el punto es el lugar que no contiene ningún otro lugar”,⁵⁶ mientras que “el espacio es el lugar que contiene todos los lugares”.⁵⁷ En otros términos, si “el punto es el lugar más simple”,⁵⁸ “el espacio es el lugar más amplio”.⁵⁹

La oposición entre el espacio y el punto descrita por este conjunto de manuscritos pertenecientes al periodo tardío de la filosofía de Leibniz fue, sin embargo, concebida por él con plena claridad antes de 1690. En efecto, en un opúsculo que data de 1685, Leibniz confiesa que, al meditar con respecto a todos los objetos de la geometría, dos cuestiones resaltan manifiestamente, a saber:

El espacio absoluto mismo, en el cual no puede considerarse nada más que la extensión [y] el punto, en el cual no puede considerarse nada más que la situación [situs]. El espacio no tiene situación [situm] y el punto no tiene extensión. El espacio es infinito y el punto es indivisible. El espacio es el lugar de todos los puntos.⁶⁰

Espacio y punto son los dos extremos conceptuales de los elementos constitutivos de la geometría: debido a su infinitud, nada rebasa el espacio absoluto y, debido a su simplicidad, nada puede estar contenido en el punto. En otras palabras, si “el punto es lo más simple en la situación y, por lo mismo, es el lugar en el que no hay ningún otro lugar”.⁶¹

El espacio absoluto indeterminado [*Spatium absolutum interminatum*] es aquel en el cual la situación [situ] es la más amplia posible [*amplissimum*]. En otros términos, todos los lugares [*locus*] están en el espacio absoluto. El espacio absoluto es continuo, mientras que ningún lugar que puede ser puesto ahí lo es. El espacio absoluto es uniforme; de ahí que pueda recibir diversas determinaciones, ninguna de las cuales puede ser tan amplia [como el espacio absoluto].⁶²

⁵⁵ De Risi 2007, *appendix*, p. 596.

⁵⁶ De Risi 2007, *appendix*, p. 616.

⁵⁷ De Risi 2007, *appendix*, p. 616. O —como sostiene Leibniz en *Initia rerum mathematicarum metaphysica*— “el espacio absoluto es el lugar más pleno, es decir, el lugar de todos los lugares” (GM VII, 21).

⁵⁸ De Risi 2007, *appendix*, p. 614.

⁵⁹ De Risi 2007, *appendix*, p. 614.

⁶⁰ De Risi 2007, *appendix*, p. 624.

⁶¹ De Risi 2007, *appendix*, p. 609.

⁶² De Risi 2007, *appendix*, p. 609.

El espacio absoluto contiene todos los lugares cuya situación es la más amplia concebible y corresponde a la primera entidad extensa (*ens primo extenso*) o primer sujeto (*proton dektikón*) de la extensión, expresiones con las que Leibniz define transversalmente, a lo largo de su vida, el concepto de espacio.⁶³ Debido a su indeterminación, continuidad y uniformidad —o, en una palabra, debido a su idealidad—, el espacio absoluto no depende ni puede depender de los cuerpos. El espacio absoluto *es* el espacio metafísico-abstracto matematizable. Por ende, los cuerpos, cuya extensión coincide con la del espacio real —supuesta la inexistencia del vacío— están contenidos en el espacio absoluto, el cual representa entonces su receptáculo o lugar universal.

Ahora bien, la precedencia del espacio absoluto con respecto a los cuerpos no es una relación asimétrica infundada. En rigor, la definición del orden de esta relación no es un mero supuesto ya que, no es porque sea absoluto que el espacio preceda ontológicamente a los cuerpos, sirviéndoles de receptáculo: la razón última de esta precedencia radica en la idealidad del espacio absoluto por su infinitud. Dicho de otro modo, es porque las entidades infinitas e ideales no pueden depender de las entidades reales que el espacio absoluto, abstracto e ideal debe preceder al espacio actual, real y existente, definido por las relaciones de coexistencia entre los cuerpos materiales:⁶⁴ es porque “el verdadero infinito no está sino en el absoluto, que no está formado por la adición de partes”⁶⁵ que el espacio absoluto debe preceder la existencia de los cuerpos, de modo que, *a contrario*, “uno se equivoca queriendo imaginar un espacio absoluto que sea un todo infinito compuesto de partes”.⁶⁶ “no hay nada como eso[:] ésa es una noción que implica una contradicción”.⁶⁷ El espacio subsiste independientemente de los cuerpos.⁶⁸

En definitiva, es porque lo ideal precede a lo real que el espacio absoluto, abstracto e ideal, receptáculo de los cuerpos y lugar univer-

⁶³ Cfr., respectivamente, *Leibniz a Thomasius*, A II, 1, 21–22 y *Entretien de Philarete et d'Ariste*, GP VI, 585.

⁶⁴ Sobre esta cuestión, cfr. de Risi 2007, pp. 551 y ss.

⁶⁵ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xvii, § 1, A VI, 6, 157.

⁶⁶ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, xvii, § 3, A VI, 6, 158. Cfr. también *Leibniz a De Volder*, 11 de octubre 1705, GP II, 278–279.

⁶⁷ *Ibid.* Cfr. también *Quelques remarques sur le livre de M. Locke*, A VI, 6, 7. Para un análisis de este detalle, cfr. Hartz y Cover 1988, p. 497.

⁶⁸ Un pasaje representativo que sintetiza las tesis que definen la concepción del espacio de Leibniz se encuentra en las *Remarques sur les objections de M. Foucher*, GP IV, 491–492.

sal de las cosas, precede a los cuerpos mismos y a sus relaciones de coexistencia: éstas no definen sino la actualidad, realidad o existencia del espacio, pero no su posibilidad. El espacio es el lugar universal de las cosas porque la idealidad de la posibilidad del espacio precede a la realidad de su existencia: “lo real no deja de gobernarse perfectamente por lo ideal y lo abstracto”.⁶⁹

Observaciones finales

Tres son las observaciones finales que quisiera destacar. La primera es que, como consta a partir de los escritos que he analizado y en contra de la lectura de Raffo, no existe ninguna evidencia de que, después de 1671, Leibniz abandone una concepción receptacular del espacio entendida como lugar universal de las cosas: por el contrario, esta concepción está presente de manera ininterrumpida en la evolución de su filosofía del espacio.

En concordancia con la anterior, mi segunda observación apunta a la necesidad de subrayar la distinción entre receptacularidad y sustancialidad del espacio. En cierto sentido, es porque Raffo las considera equivalentes que, con todo rigor lógico, él interpreta que el abandono de la tesis de la receptacularidad es una consecuencia del abandono del sustancialismo. Sin embargo, y como he mostrado, si bien Leibniz abandona la segunda, preserva la primera. Receptacularidad y sustancialidad del espacio son dos conceptos que deben distinguirse.

Por último, la tercera observación que conviene destacar es que —lo que Raffo denomina— las concepciones estática y dinámica del espacio de Leibniz y que corresponden a lo que Leibniz denomina “espacio absoluto” o “espacio abstracto”, y “espacio real” o “espacio actual” respectivamente, son perfectamente compatibles. A diferencia de lo que piensa Raffo, no parece haber entre ambas una tensión; muy por el contrario, se complementan y reflejan, de cierta manera, la fuerte influencia platónica en la metafísica del espacio de Leibniz.⁷⁰

⁶⁹ *Leibniz a Varignon*, 2 de febrero de 1702, GM IV, 93. A mi juicio, al sugerir la relación de precedencia de lo abstracto o ideal por sobre lo concreto o real, esta afirmación respalda de manera indirecta la precedencia del espacio absoluto, abstracto e ideal sobre el espacio real, existente y actual, con lo que respondo a una crítica de un árbitro, quien ha objetado, en la versión previa de este artículo, esta subordinación.

⁷⁰ Esta discusión es un resultado parcial de la actual investigación doctoral del autor realizada en la Escuela Normal Superior de París bajo la dirección de Jean-

BIBLIOGRAFÍA

- Anfray, J.-P., 2014, “Leibniz et l’espace comme ordre général des situations — correspondance avec Clarke, *Cinquième écrit*, § 47”, en L. Peterschmitt (comp.), *Espace et métaphysique de Gassendi à Kant. Anthologie*, Hermann, París, pp. 271–286.
- Arthur, R.T.W., 2013, “Leibniz’s Theory of Space”, *Foundations of Science*, vol. 18, no. 3, pp. 499–528.
- Belaval, Y., 1962, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Vrin, París.
- , 1976, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, París.
- , 1995, *Leibniz. De l’âge classique aux lumières, Lectures leibniziennes*, Beauchesne, París.
- De Risi, V., 2007, *Geometry and Monadology. Leibniz’s Analysis Situs and Philosophy of Space*, Birkhäuser, Basilea.
- Fichant, M., 2016, “Idéalité de la monade et réalité de la ‘monadologie’ : sur un lieu commun de l’interprétation”, *Les Études Philosophiques*, vol. 164, no. 4, pp. 515–536.
- Futch, M., 2008, *Leibniz’s Metaphysics of Time and Space*, Springer, Dordrecht.
- Gueroult, M., 1982, “Space, Point and Void in Leibniz’s Philosophy”, en M. Hooker (comp.), *Leibniz. Critical and Interpretative Essays*, University of Minnesota Press, Mineápolis, pp. 284–301.
- Hartz, G. y J. Cover, 1988, “Space and Time in the Leibnizian Metaphysic”, *Noûs*, vol. 22, pp. 493–519.
- Khamara, E.J., 1993, “Leibniz’ Theory of Space: A Reconstruction”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 43, no. 173, pp. 472–488.
- , 2006, *Space, Time, and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*, Ontos, Fráncfort del Meno.
- Leibniz, G.W., 1849–1863, *Mathematische Schriften* (GM), ed. C.I. Gerhardt y H.W. Schmidt, A. Asher, Berlín, 7 vols. [reimp.: Hildesheim, Berlín/Halle, 1872].
- , 1875–1890, *Philosophischen Schriften* (GP), ed. C.I. Gerhardt, A. Asher, Berlín, 7 vols. [reimpr.: Hildesheim, Berlín 1960–1961].
- , 1923–, *Sämtliche Schriften und Briefe* (A), ed. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften et al., Akademie, Darmstadt/Leipzig/Berlín.
- , 1957, *Correspondance Leibniz-Clarke* (R), ed. A. Robinet, Presses Universitaires de France, París.
- Raffo, F., 2017, “La noción de ‘espacio’ en los escritos juveniles de Leibniz”, *Diánoia*, vol. 52, no. 78, pp. 75–97.
- Rodríguez-Pereyra, G., 2014, *Leibniz’s Principle of Identity of Indiscernibles*, Oxford University Press, Oxford.
- Ruiz, L., 2014, *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

Pascal Anfray. El autor agradece al programa CONICYT de Becas Chile, por cuyo medio se han podido financiar sus estudios doctorales.

- Russell, B., 1937, *A Critical Exposition of Leibniz Philosophy*, 2a. ed., Routledge, Londres.
- Silva, C., 2017, “Leibniz contre l'accidentalité de l'espace et la substantialité du temps dans les *Écrits à Clarke*. Inhérence-persistence, coexistence-succession et synchronie-diachronie”, *Scripta Philosophiae Naturalis*, vol. 12, pp. 27–46.
- , 2018, “El ‘pentalema’ de Leibniz contra el espacio absoluto de Newton: supuestos, consecuencias y dificultades del § 5 del *Tercer escrito a Clarke*”, *Aporía*, no. 15, pp. 20–41.
- Vailati, E., 1997, *Leibniz and Clarke. A Study of Their Correspondence*, Oxford University Press, Nueva York.
- Winterbourne, A.T., 1982, “On the Metaphysics of Leibnizian Space and Time”, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 13, no. 3, pp. 201–214.

Recibido el 16 de junio de 2018; revisado el 16 de enero de 2019; aceptado el 4 de marzo de 2019.

La introducción del vacío en la filosofía de Alain Badiou: sobre la transformación de la cuestión de lo uno y lo múltiple

[The Introduction of Void in the Philosophy of Alain Badiou: On the Transformation of the Problem of the One and the Multiple]

CONSTANZA FILLOY

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

csfilloy@gmail.com

Resumen: En el siguiente trabajo exploraré la hipótesis de que la posición singular de Alain Badiou con respecto al problema de lo uno y lo múltiple se basa en la definición del vacío como nombre propio del ser. Propongo que la excepcionalidad del vacío en el proyecto de Badiou posibilita la vinculación del múltiple inconsistente con el texto matemático. En este sentido y una vez que se acepta la comunidad entre matemáticas y ontología, considero el relevo de la filosofía de la enunciación de un discurso acerca del ser como un movimiento que empuja la tarea filosófica hacia un afuera que la constituye como tal: sus condiciones no filosóficas y las verdades que allí figuran.

Palabras clave: ontología, ser, condiciones, presentación

Abstract: In the following, I explore the idea that Alain Badiou's singular position regarding the problem of the one and the multiple is inseparable from the definition of void as the name of being. I propose that the concept of void links the inconsistent multiple with mathematics *qua* ontology in Badiou's philosophical project. In this sense, I consider the assertion that mathematics is ontology to analyze the movement in which philosophy abandons the task of producing truths to focus on its non-philosophical conditions and the truths generated in truth processes.

Key words: ontology, being, conditions, presentation

La afirmación de la ontología como teoría de lo múltiple puro en el marco del proyecto de Alain Badiou pone a la historia de la ontología de cabeza al otorgar a las matemáticas el lugar de enunciación del ser-en-cuanto-ser. Las principales transformaciones que dicha operación impone a la filosofía pueden observarse a partir de una reconstrucción del movimiento realizado por Badiou en *El ser y el acontecimiento* en la definición de la ontología como teoría de lo múltiple puro. La singularidad de la posición del ser con respecto al problema de lo uno y lo múltiple en este proyecto trastoca la formulación canónica del problema bajo consideración. La decisión de Badiou es bien conocida: recupera el gesto de Platón en el *Parménides* que niega la existencia de

lo uno para desplegar las consecuencias de tal afirmación. La consecuencia de la negación *de que lo uno sea* puede resumirse del siguiente modo: si lo uno *no es*, aquello *que es* es el múltiple puro.

En su presentación canónica, la cuestión de lo uno y lo múltiple supone la determinación del ser a partir de un extremo u otro de la oposición. La comunidad del ser es o bien con lo uno o bien con lo múltiple, de manera tal que la tarea filosófica es por definición exponer las notas distintivas del ser y correlacionar éstas con una u otra opción. Una vez asumida la tarea de presentar una lectura del inestimable proyecto filosófico iniciado por Badiou, formulo las dos intuiciones que orientan mi trabajo. La primera de ellas es que el carácter excepcional de la posición de Badiou con respecto a la cuestión de lo uno y lo múltiple se encuentra en la definición del vacío como nombre propio del ser. En este sentido, propondré que el vacío liga la inconsistencia con el texto matemático. La segunda intuición es que la reformulación del problema en Badiou produce una serie de movimientos en la definición de la filosofía misma, libera el lugar de enunciación de verdades para la filosofía y empuja la tarea filosófica hacia un afuera que la constituye como tal, esto es, a sus condiciones no filosóficas: la política, el amor, la ciencia y el arte.

Comenzaré a exponer el problema con las primeras páginas de *El ser y el acontecimiento*. Consideremos la primera decisión que se explicita ahí: lo uno *no es*. La negación de que lo uno sea no nos deja, en el caso de Badiou, con la imposibilidad de decir cosa alguna con respecto al ser. Esta imposibilidad pareciera ser, según Badiou, la conclusión de Platón en el *Parménides*: ante la diseminación sin límites que nos deja la negación de que lo uno sea, debemos concluir que *nada* es (Badiou 2015, p. 33). Aún más, lejos de llevarnos hacia la impotencia frente al ser, las consecuencias de la negación de la existencia de lo uno deben recogerse en su justo término: lo que *es* es lo múltiple puro.

El argumento de Badiou se basa en una variación en la terminología griega entre dos palabras: *plêthos* y *polla* (Badiou 2015, p. 47). Si el primer término señala “lo ilimitado de lo múltiple de múltiples”, el segundo es un indicador de una pluralidad que redunda, en último término, en la composición de los unos (Barlett y Clemens 2010, p. 57). Tal y como lo reconstruye Badiou, Platón convoca al múltiple como inconsistencia ilimitada, como *plêthos*, en un relato de un sueño especulativo: “Si se considera el punto de ser que pareciera el más pequeño, como podría ser un sueño al dormir, se mostraría de inmediato múltiple en vez de su apariencia de uno, y bien grande en vez de su pequeñez suprema, comparado con la diseminación que él es a partir

de sí mismo” (Badiou 2015, pp. 45–46). Ahora, si bien Platón expone en dicha metáfora la multiplicidad nombrada como *plêthos*, Badiou subraya que la multiplicidad inconsistente resultaba impensable antes de que la teoría de conjuntos permitiera capturar una multiplicidad diseminada sin límites (Badiou 2015, p. 36).

En ese sentido, la afirmación según la cual lo múltiple puro se encuentra en el centro de la ontología tal y como Badiou la enuncia es solidaria con la conocida tesis que prescribe que “las matemáticas son la ontología”. Esta tesis indica que las matemáticas no son ni más ni menos que el discurso que enuncia lo que puede decirse del ser-en-cuanto-ser. O, para decirlo de otro modo, que son las matemáticas las que a lo largo de la historia han dado cuenta de la manera más rigurosa de las notas del ser-en-cuanto-ser. La multiplicidad propiamente inconsistente resulta *informalizable* antes de la teoría de conjuntos, la cual permitió captar una multiplicidad diseminada sin límites. En la actualidad, esta consideración sugiere que aquello que pueda decirse del ser-en-cuanto-ser mantiene un correlato en la teoría de conjuntos de la matemática cantoriana. Aquí debe distinguirse la posición de Badiou de aquella que propone en las matemáticas entes reales, realidades numéricas que coinciden con el ser. Lo que presenta Badiou es una tesis con respecto al discurso (García Ponzo 2011, p. 40). Al mismo tiempo, afirmar que las matemáticas son la ontología tiene una consecuencia de peso en la definición de la filosofía: ésta se libera de la producción de un discurso con respecto al ser.¹ Así, la tarea filosófica se enfocará en el carácter acontecimental de las verdades políticas, científicas, amorosas y artísticas. Desarrollaré esta observación al final de mi exposición.

Consideremos ahora algunas de las implicaciones de la tesis según la cual “las matemáticas son la ontología” para la filosofía. Badiou se reconoce deudor del llamado, inscrito en la filosofía de Heidegger, a *retomar* la cuestión del ser. Debe repararse en la literalidad del verbo implicado en el marco del proyecto heideggeriano en la medida en que *retomar* la cuestión del ser mantiene la orientación hacia un *pasado* por restituir. A esto se agregan la interpretación y la apertura como figuras del ser y la valoración del poema como espacio privilegiado para su presentación. Ahora bien, si la operación que lleva adelante Badiou atiende la exigencia de la pregunta por el ser, no debe dejar de notarse

¹ En todo caso, al alejarse de su histórico lugar privilegiado de elaboración de un discurso sobre el ser, la filosofía puede hablar “metaontológicamente” (Barlett y Clemens 2010, p. 49); puede ofrecer observaciones de segundo orden en lo que respecta al ser. Así, la tesis que sostiene que las matemáticas son la ontología constituye una tesis metaontológica o filosófica.

que la *entrega* del ser y la excepcionalidad del poema ya no constituyen, en el marco de su proyecto, las figuras para evaluar la actualidad de la pregunta que se plantea. Así, el ser no tiene como correlato la interpretación: el movimiento al que habrá que atender, en todo caso, es aquel por el cual el ser *se sustrae* a cualquier presentación. El ser permanece impresentado. O bien, el ser está sustraído a toda cuenta (Badiou 2015, p. 37). No obstante, el ser tiene una forma singular de mostrarse. Esta forma de mostrarse es lo que Badiou llama *presentación*, y se define como el régimen que vuelve al ser legible. La presentación es “el ser múltiple tal como se despliega de manera efectiva” (Badiou 2015, p. 566). En este sentido, el ser efectivo adviene a la presentación.

El ser se vuelve legible en el régimen de la presentación pero requiere un tipo de unidad —que no será la de lo *uno* como determinante del ser— para su aprehensión. Una cosa debe retenerse aquí: una vez rechazada la identificación del ser con lo uno, éste será pertinente en la *presentación* en cuanto operación como cuenta-por-uno. Si lo uno *no es*, hay un *efecto* uno, la cuenta-por-uno, cuya existencia es posterior al múltiple puro. En otras palabras, respecto de lo múltiple, lo uno es un resultado operatorio (Badiou 2015, p. 34). De no mediar la cuenta-por-uno, nos encontraríamos con una multiplicidad completamente diseminada —lo que Badiou llama multiplicidad inconsistente—, recuperable sólo con la fantasía. Si la multiplicidad inconsistente es imaginable en la retrospectiva de la cuenta-por-uno, la forma que adquiere la presentación es, entonces, la de la multiplicidad consistente.

¿Cómo se vuelve presentable una multiplicidad? Lo múltiple se presenta y toma consistencia gracias a que ha sido contado-por-uno. Esto no quiere decir que la cuenta-por-uno disponga de criterios para distinguir *un* múltiple en cuanto tal de otro múltiple. En efecto, lo múltiple no propicia un contenido, razón por la cual discernir qué es un múltiple no equivale a reconocerlo como *uno*. En síntesis: la operación de cuenta marca el paso de la inconsistencia a la consistencia presentable. De ahí que la multiplicidad pura preceda a la cuenta-por-uno —la inconsistencia es anterior a la consistencia—.

Ahora bien, toda multiplicidad presentada recibe el nombre de situación. Esta definición cobra todo su peso al considerar que “no hay más que situaciones”. A esta tesis debe agregarse otra según la cual a toda situación le corresponde un operador de cuenta-por-uno propio: la estructura. Por eso se afirma que toda situación se encuentra estructurada. La cuenta-por-uno se constituye en la operación que determina ciertos múltiples como pertenecientes a la situación. Aquí la situación es indistinguible de la cuenta en la medida en que en el régimen de

la presentación sólo encontramos múltiples consistentes —múltiples contados-por-uno—. Debe insistirse en el carácter específico de la operación de la cuenta y en la imposibilidad de traducir la tesis “hay uno” en la tesis, de carácter trascendente, “lo uno es” (Badiou 2015, p. 73). Nótese que la tesis “hay uno” rehúye la trascendencia porque la cuenta por uno es ni más ni menos que una operación. El resto de dicha operación se despliega en su inconsistencia más allá de toda cuenta.

En efecto, la presencia de la estructura como operador de cuenta y soporte de la consistencia pone al ser de una situación más allá de la situación misma. Esto es lo que permite aprehender lo sustractivo del ser. Si lo múltiple es pensable como un efecto de la cuenta en su consistencia —como múltiple consistente—, el ser permanece más allá de la cuenta, como múltiple incontado. Dicho de otro modo, si la situación es indistinguible de la cuenta, el ser de la situación resulta indiferente a ella (Badiou 2015, p. 73). Esto equivale a afirmar que el ser de la consistencia es su inconsistencia, el registro de un múltiple inconsistente que está a la vez sustraído de la presentación, pero incluido en ella y que, por lo tanto, no es *nada* en la situación. *Nada* es presentable salvo como un efecto de estructura, salvo como resultado de la cuenta. La pregunta es por aquello de lo múltiple que no está en coincidencia con el resultado operatorio que es *lo uno* en la presentación.

Badiou introduce aquí un término fundamental que transforma la instancia de la presencia en la cual la filosofía ha posicionado la cuestión de lo uno y lo múltiple. Aquello que se sustrae a la presentación es un resto, una nada en la situación que tiene un nombre: el vacío. Para entender la transformación que introduce el vacío como nombre propio del ser, valga trazar la diferencia entre las siguientes tesis (Badiou 2015, p. 73). Si la afirmación “la inconsistencia no es” organiza aquello que suele entenderse como estructuralismo —o legalismo, como también lo denomina Badiou— debemos anteponerle a esa tendencia la afirmación de que “la inconsistencia es nada” (Barlett y Clemens 2010, p. 52). De modo que “la nada nombra ese indecible de la presentación que es su impresentable, distribuido entre la pura inercia del dominio de lo múltiple y la pura transparencia de la operación que permite que haya lo uno” (Badiou 2015, p. 70). Se trata de una reapropiación —en una versión no nihilista— de la tesis de Platón según lo cual si lo uno no es, *nada* es. Esta formulación recuerda al movimiento que Demócrito atribuye al ser parmenídeo: si la naturaleza del ser parmenídeo exigía el rechazo del vacío por identificarlo con lo que no es, el atomismo democríteo propone el vacío en su dimensión positiva y relativa a los átomos como aquello que habilita el movimiento y permite distinguir

entre los diferentes átomos. Badiou dirá que el ser recibe el nombre del vacío,² esto es, de aquello que la estructura quiere olvidar y que no ingresa en el régimen de la presentación, múltiple inconsistente excluido de la cuenta.

En síntesis: la inconsistencia es el punto en el que la situación está suturada a su ser, y éste es el vacío. “Hay uno” subraya el carácter de resultado de la operación de la cuenta: transparenta que la estabilidad de la presentación es sólo el efecto de la acción de la estructura, “aun cuando *nada* pueda ser otra cosa que un resultado de ese tipo” (Badiou 2015, p. 111). Así, toda presentación tiene como riesgo el vacío, que constituye su ser. Por lo demás, la garantía de la consistencia se asegura por la metaestructura y el Estado, que circunscriben el error del vacío. Sin embargo, aun con la acción de la metaestructura, la cuenta de los unos no es la que resume la experiencia en la medida en que el ser permanece impresentado y, por lo tanto, incontado.³

Para precisar las notas que adquiere la construcción de una ontología de lo múltiple en el proyecto de Badiou, consideremos su oposición a la tentativa de Gilles Deleuze de desarrollar “el paradigma ‘vital’ o animal de las multiplicidades abiertas” (Badiou 2002b, p. 24), expuesta en *Deleuze. El clamor del ser*. De acuerdo con Badiou, la propuesta de Deleuze no libera lo múltiple, sino que pliega el pensamiento a un concepto de lo Uno, expresado en “la univocidad del ser” (Deleuze 2002, pp. 74–75). Según Badiou, son dos las tesis en las que se despliega el principio de la univocidad del ser. En primera instancia, una pluralidad de las formas, cuyo correlato dista de conformar una pluralidad ontológica de sentido. El proyecto deleuziano alojaría una diferencia entre lo formal y lo real, de modo tal que el ser se despliega en formas en las que el Uno puede identificarse en un continuo de esencia. En segundo lugar,

² Bruno Bosteels identifica el vacío como una de las consecuencias de la transformación de la dialéctica hegeliana en el contexto del materialismo dialéctico. En este sentido, el proceso efectuado en la dialéctica materialista es de vaciamiento y no de totalización (Bosteels 2011, p. 11). En el materialismo democrático Badiou encuadra el diagnóstico según el cual sólo existen cuerpos y lenguajes, e inscribe su proyecto en la aseveración, que corresponde al materialismo dialéctico, de que no sólo hay cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades (Badiou 2008, pp. 18–19).

³ El teorema del punto de exceso indica que el conjunto potencia —la acción de la metaestructura, que agrupa a todos los submúltiples de un múltiple dado con anterioridad— comprende al menos un múltiple que no está en el conjunto inicial, con lo que se genera una distancia entre cuenta y cuenta. Esta distancia es lo que produce tres tipos de relaciones entre presentación y representación —normalidad, singularidad y excrecencia—. Aquí anidan las nociones de verdad y sujeto (Badiou 2015, pp. 97–110).

la univocidad del ser supone que las diferencias individuantes no tienen el poder de clasificación en el ser. Que el ser sea unívoco significa, en el contexto de la filosofía de Deleuze, que se dice de todos los entes en el mismo sentido. En síntesis, Badiou sostiene que las distinciones que conviven en el ser no están en el registro de lo real, sino en el de las formas o los modos del ser.⁴ De ahí que la tesis de la univocidad del ser conduzca a que el múltiple sólo exista como *simulacro* del ser (Badiou 2002b, p. 44).

He propuesto un indicio en relación con la transformación del planteamiento canónico del problema de lo uno y lo múltiple en el proyecto de Badiou. La descripción del proyecto como un “platonismo de lo múltiple” tiene como base el movimiento a partir del cual el ser, cuyo nombre es el vacío, permanece sustraído a la cuenta como una marca de la inconsistencia. De ahí el sentido de que lo uno y lo múltiple no se propongan como una unidad simple de contrarios en el registro de la presencia: el primero *no es*, el segundo es la forma de toda presentación de ser. El ser adviene multiplicidad consistente en la presentación y resulta, como multiplicidad inconsistente, imaginable sólo en términos retroactivos.

Afirmar que el ser es lo que permanece sustraído a toda cuenta no equivale a sostener cierto ocultamiento del ser, sino más bien el rechazo del ser a ser presentado como tal. Excluido de la presentación, el múltiple puro debe considerarse una *nada* con respecto a la situación. Debe introducirse una distinción más con respecto al ser: *al margen* de la cuenta-por-uno no encontraremos, en el caso de Badiou, la opacidad de una cosa-en-sí, en la medida en que es el matema lo que señala, a lo largo de su historia, aquello que puede decirse del ser en cuanto ser. En este sentido, el ser no se identifica con un en-sí impronunciable. Sería motivo de otra investigación determinar si el proyecto de Badiou

⁴ En este sentido, y con respecto a la univocidad del ser, Deleuze afirma: “Toda jerarquía, toda eminencia resulta negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforme a su esencia, igualmente expresada por todos los modos, conforme a su grado de potencia” (Deleuze 2002, p. 78). En el límite, y tal como indica François Wahl, se encuentran las lecturas que hacen Badiou y Deleuze de Spinoza y, en particular, las posiciones heterogéneas con respecto a la introducción o exclusión del vacío en una ontología de lo múltiple: “[Deleuze] ha considerado el pensamiento enteramente en el interior del plano de inmanencia como ‘Un-Todo’, y ha sabido describirlo como ‘recorrido por los movimientos del infinito, *rebosante* de ordenadas intensivas’. Badiou: Spinoza tiene plena conciencia de que no hay más que múltiple de múltiples, pero, puesto que *‘excluye el vacío’*, no puede sino prolongar lo Uno: en la metaestructura de la sustancia” (Badiou 2015, p. 13).

implica la restitución de la posibilidad de elaborar un discurso sobre el ser y sobre el infinito en contra de la herencia filosófica que insiste en el lenguaje como marca de finitud. Por lo pronto, debe retenerse que el vacío, como concepto de la ontología —inhumano y asubjetivo— (Badiou 2015, p. 431), se distingue del de sujeto y del de verdad.

Hasta aquí, las matemáticas son la ontología y exponen la teoría de lo múltiple puro. Al mismo tiempo, el ser escapa al régimen de la presentación. En otras palabras, la ontología no guarda comunidad con el registro de la presencia. La teoría de lo múltiple puro encuentra al ser impresentado, sustraído a su presentación donde la consistencia y la operación de la cuenta-por-uno tienen lugar. Así las cosas, y puesto que no presenta nada más que la presentación sustractiva del ser, la ontología es la presentación de la presentación. En la medida en que presenta el movimiento de sustracción del ser, la ontología es una situación cuyo múltiple presentador es la presentación misma (Badiou 2015, p. 38). Una situación cualquiera identifica el ser con lo presentable, con el resultado de la operación de la cuenta. Las matemáticas presentan una teoría de las multiplicidades inconsistentes como tales.

Evalúo a continuación en qué medida lo múltiple puro nos posiciona ante un infinito indiferente a su aprehensión o cuenta. No debe escapar a la vista el embate de Badiou en lo que respecta al motivo de la finitud y a su tematización hermenéutica, en el cual se insiste, al menos desde Heidegger, en buena parte de la filosofía contemporánea. Nos encontramos con un intento por restituir al infinito, tal y como sugiere Georg Cantor, “la banalidad del ser-múltiple” (Badiou 2002a, p. 21). Se trata de establecer un espacio inmanente en el que prosperan infinitos múltiples. La separación del infinito con respecto a lo uno es condición para esta restitución. El infinito que dicha operación propone es, por definición, inmanente: “el infinito está aquí, utilizable a través de la dura literalidad matemática, dejando de ser un concepto limitante, trascendente e inefable” (García Ponzó 2011, p. 65). Aquí la cuenta-por-uno no es un gesto supremo hacia lo uno, sino la operación que permite la legibilidad de los múltiples en la presentación. La distinción entre la tesis “lo uno es” y la tesis “hay uno” cobra su peso en el punto en que la filosofía abandona la pretensión de agotar la experiencia en un movimiento de cuenta supremo. El vacío como nombre del ser constituye el punto decisivo en este movimiento en la medida en que evita el solapamiento del ámbito del ser con el de la presentación.

Así las cosas, puede recuperarse la siguiente observación con respecto al papel de la filosofía en el pensamiento de Badiou: si ésta no realiza ya la enunciación de un discurso sobre el ser en cuanto ser,

nos encontramos, entonces, ante el desplazamiento de la filosofía de la determinación de aquello que *es*, es decir, de un abandono por parte de la filosofía de aquello que históricamente ha constituido el rumiar ontológico. Por otro lado, se registra el abandono de la filosofía de la tarea de *enunciación* de verdades *sobre el mundo*, en cuanto “antes de la filosofía, un ‘antes’ que no es temporal, existen las verdades: que son heterogéneas y proceden en lo real independientemente de la filosofía” (Badiou 2012, p. 58). De manera que son las verdades las que llegan *antes* que cualquier filosofía.

Que la enunciación de verdades no sea tarea de la filosofía posibilita un espacio éxtimo a la filosofía hacia el cual está irremediabilmente arrojada: sus condiciones. El amor, la política, la ciencia y el arte constituyen esta exterioridad.⁵ La tarea de la filosofía es el aseguramiento de la composibilidad de las verdades que tienen lugar en los cuatro procedimientos considerados. Valga esta definición de la tarea filosófica para considerar el carácter eminentemente histórico y situado de las verdades producidas por los procedimientos genéricos.⁶ Ellos son el lugar de la crisis de una disposición de saber y de la irrupción de verdades como aquello mismo que el saber prohíbe. Si el saber establece una aparente estabilidad y seguridad, he dicho que las situaciones encierran siempre, en cuanto multiplicidades presentadas, el riesgo de su vacío.

Por lo anterior, un comentario con respecto al concepto de acontecimiento se vuelve necesario para evaluar el alcance de la transformación de los conceptos de sujeto y de verdad. Un acontecimiento es una anomalía que pone en cuestión el conjunto de reglas de una situación. Lo que hay que destacar aquí es la imbricación de la suspensión de la ley de cuenta-por-uno con el sitio de acontecimiento (Badiou 2015, p. 201). Con respecto a su composición, un sitio de acontecimiento es un múltiple cuyos elementos no se encuentran presentados en la situación, por lo cual se dice que es un múltiple al borde del vacío: *nada* hay

⁵ En una dirección similar, una de las referencias más importantes de Badiou, Louis Althusser, indicaba que la distinción entre una tendencia idealista y una materialista en el campo filosófico puede entenderse a partir de su posición con respecto a su exterior no filosófico. En este sentido, para Althusser la tendencia idealista es aquella que procura pronunciar del conjunto de las prácticas sociales una verdad filosófica. Por el contrario, la tendencia materialista recoge el exterior no filosófico como condiciones de la filosofía y procedimientos que sostienen verdades no filosóficas (Althusser 1986, p. 5).

⁶ Con respecto a la pertenencia de las verdades a la historia puede consultarse el artículo “Historia y acontecimiento” de Quentin Meillassoux, quien ha indicado la dependencia de la historia con respecto a la categoría de verdad y la cercanía de la posición de Badiou a la estructura de la escatología cristiana (Meillassoux 2011).

debajo de él, o bien, ninguno de sus términos ingresa en la cuenta. Un sitio de acontecimiento se compone de aquello que se sustrae a la cuenta (Badiou 2015, p. 197), que in-consiste. En otras palabras, un sitio de acontecimiento conforma un espacio de a-normalidad donde ocurre lo inestable, lo opuesto a la *naturaleza*. Por otro lado, aquello que resulta anti-natural, lugar de las multiplicidades anormales, se encuentra saturado de historia (Badiou 2015, pp. 196–197). En este sentido, las multiplicidades singulares que arreglan sitios de acontecimiento son las que soportan la historicidad de los procedimientos genéricos.

El sostenimiento de una verdad a partir de la indagación de los términos que no forman parte de la lengua, que no ingresan en la cuenta, se debe al sujeto. Claro que la circunscripción de la falla no está dada en la cuenta-por-uno. La operación necesaria para que se produzca el forzamiento de una decisión es llamada, justamente, “sujeto” (Farrán 2018, p. 11). Será, como es de esperar, un sujeto que se debe a lo infinito y a las verdades —en plural—. Así, el sujeto como configuración que sostiene las verdades se aleja de una función trascendental que resume el sentido de la experiencia (Badiou 2015, p. 431).⁷ El sujeto circunscribe el límite de la cuenta y soporta el exceso que anida en el vacío a partir de la reunión de los términos que están conectados con el acontecimiento. Lleva una cuenta especial de aquello que se encuentra “conectado fielmente al nombre del acontecimiento” (Badiou 2015, p. 433). En una dirección similar, *Lógica de los mundos* define el sujeto como imposición de la legibilidad de una orientación unificada en la multiplicidad de un cuerpo (Badiou 2008, p. 64). Tal orientación define la capacidad de un cuerpo para producir efectos que excedan el sistema de cuerpos y lenguajes; tales efectos reciben el nombre de verdades. Con esta mención no quisiera agotar el análisis de los temas que se desprenden de la presentación del problema que me ocupa, sino sólo explicitar la articulación de la cuestión del sujeto y la verdad con la definición de la filosofía como espacio que reúne las verdades que tienen lugar en los procedimientos genéricos.

Para concluir, quisiera insistir una vez más en que la transformación de la cuestión de lo uno y lo múltiple en el proyecto de Badiou se basa en la introducción de la distinción entre ontología y filosofía a partir de

⁷ Badiou se ocupa de distinguir el sujeto de su presentación fenomenológica, que establece su asociación con una conciencia. En esta orientación, también señala que el sujeto no se inscribe en cierta herencia neokantiana que ha pensado su comunidad con una categoría moral. Por último, y guardando distancia con el proyecto althusseriano, el sujeto no coincide con una ficción ideológica o con el resultado de un mecanismo de interpelación ideológica (Badiou 2008, p. 66).

la identificación de la primera con las matemáticas. La primera consecuencia de la afirmación según la cual las matemáticas son la ontología es un relevo de la filosofía de la producción de un discurso sobre el ser y la elaboración de la tesis según la cual lo que *es* es el múltiple puro. Así, la opción por lo múltiple en el proyecto de Badiou tiene en su base una conexión con la teoría de conjuntos como teoría de lo múltiple puro y, en específico, la adopción del vacío como el nombre que enlaza la multiplicidad inconsistente con el discurso matemático. Dado este movimiento, la filosofía se vuelca a su exterior no filosófico en los procedimientos genéricos, por lo que circula entre la ontología y los procedimientos, asegurando la composibilidad de las verdades que allí figuren. Por otro lado, la exposición de la teoría de lo múltiple puro en las primeras meditaciones de *El ser y el acontecimiento* y, en particular, la introducción del vacío como nombre propio del ser, se imbrica con los conceptos de sujeto y de verdad en la medida en que posibilita el espacio en el cual el par considerado cobra su especificidad. El vacío nombra a la *nada*, inconsistencia pura que permanece incontada, un resto de la presentación que marca el carácter sustractivo del ser en cuanto múltiple puro. El sujeto se configura como una operación que sostiene las consecuencias de un acontecimiento cuyo sitio es un múltiple cuyos elementos permanecen fuera de la cuenta, al borde del vacío. Por último, la verdad aparece en o agujerea un saber, encomendada a la reunión de los términos que no pueden ser contados-por-uno o discernidos por la lengua de la situación. De este modo, el vacío se propone como una condición para retomar el movimiento hacia lo que podríamos llamar, en consonancia con cierta tradición materialista, *las cosas mismas*.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L., 1986, "La transformación de la filosofía", en L. Althusser, *Filosofía y lucha de clases*, Distribuciones Hispánicas, México.
- Badiou, A., 2002a, *Breve tratado de ontología transitoria*, trad. T.F. Aúz y B. Eguibar, Gedisa, Barcelona.
- , 2002b, *Deleuze. El clamor del ser*, trad. D. Scavino, Manantial, Buenos Aires.
- , 2008, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, trad. M.A. Rodríguez, Manantial, Buenos Aires.
- , 2012, *Condiciones*, trad. E.L. Molina y Vedia, Siglo XXI, Buenos Aires.
- , 2015, *El ser y el acontecimiento*, trad. R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados, Manantial, Buenos Aires.
- Barlett, A.J. y J. Clemens (comps.), 2010, *Badiou: Key Concepts*, Acumen, Melbourne.

- Bosteels, B., 2011, *Badiou and Politics*, Duke University Press, Londres.
- Deleuze, G., 2002, *Diferencia y repetición*, trad. M.S. Delpy y H. Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.
- Farrán, R., 2018, *El concepto de sujeto en Badiou*, s.e., Córdoba.
- García Ponzo, L., 2011, *Badiou: una introducción*, Quadrata, Buenos Aires.
- Meillassoux, Q., 2011, "History and Event in Alain Badiou", *Parrhesia*, vol. 12, pp. 1–11.

Recibido el 13 de enero de 2019; revisado el 2 de mayo de 2019; aceptado el 20 de junio de 2019.

Notas críticas

Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux

[Ontology and Politics of Hope. From Ernst Bloch to Quentin Meillassoux]

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

marioteo56@yahoo.com.mx

Resumen: En este ensayo ofrezco una comparación entre la filosofía del pensador marxista alemán Ernst Bloch y la del pensador francés Quentin Meillassoux a propósito del hecho de que ambos plantean una fundamentación ontológica de la esperanza y de una política de la esperanza. En el primer apartado, presento el concepto religioso de esperanza que critican los filósofos mencionados; en el segundo, abordo la concepción dialéctico-materialista de Bloch; en el tercer apartado, expongo la concepción de Meillassoux, que interpreto como una radicalización crítica de una filosofía immanente y materialista de la esperanza. A lo largo del ensayo y en la breve conclusión, muestro las semejanzas y diferencias entre las concepciones de ambos pensadores y apuesto por la superioridad, por su mayor consistencia teórica, de la perspectiva de Meillassoux.

Palabras clave: materialismo, contingencia, marxismo, religión, Dios

Abstract: In this essay I offer a comparison between the philosophy of the German Marxist thinker Ernst Bloch and that of the French thinker Quentin Meillassoux apropos of the fact that both put forward an ontological foundation of hope and a politics of hope. In the first section I present the religious concept —criticized by Bloch and Meillassoux— of hope; in the second I explore the dialectical-materialist conception of Bloch, and in the third section I present the conception of Meillassoux, which I interpret as a critical radicalization of an immanent and materialist philosophy of hope. Throughout the essay and in the brief conclusion I show the similarities and differences between the conceptions of both thinkers and, due to its greater theoretical consistency, favor the perspective of Meillassoux.

Key words: Materialism, contingency, Marxism, religion, God

La esperanza es hambre de nacer del todo.

MARÍA ZAMBRANO

¿Cabe todavía hablar de esperanza en el mundo descreído, desanimado y francamente nihilista de hoy? Pero, ¿no es en un mundo justo así, en la mayor “oscuridad del ahora”, donde más deberíamos volver a pensar

la esperanza? ¿Cuál es el significado del término y de la idea que contiene, de honda raigambre filosófica y hasta religiosa? Me ocuparé aquí, desde un punto estrictamente filosófico, de contestar estas preguntas, es decir, de plantear una reflexión sobre el concepto de esperanza. Siguiendo al pensador por excelencia de la esperanza, el filósofo alemán Ernst Bloch (1885–1977), parto de la distinción entre un concepto subjetivo de la esperanza, propio del pensamiento teológico-religioso, y un concepto objetivo de ella, propio, según Bloch, de la filosofía marxista. Más allá del marxismo examinaré también las críticas que los filósofos de corte materialista —como Spinoza— han hecho a la esperanza como una mera forma ideológica de negación del mundo real. Comentaré la propuesta de Bloch de un materialismo especulativo o una ontología del todavía-no, en la que se concreta su postura de pensar la esperanza como una posibilidad real y no sólo como una pura expresión de ilusiones y ficciones consoladoras. Por último, daré cuenta de la filosofía del pensador francés Quentin Meillassoux, inscrito en la nueva corriente filosófica, surgida en nuestro siglo, del nuevo realismo, materialismo especulativo o realismo especulativo (Ramírez 2016). Más que por un concepto objetivo, Meillassoux aboga por un concepto ontológico de esperanza en el marco de una ontología de la contingencia absoluta de todo lo existente. Explicaré cómo puede sostenerse una recuperación de la idea de esperanza en tal marco filosófico y precisaré las diferencias entre la filosofía de Bloch y la de Meillassoux; además, evaluaré estas diferencias y justificaré mi inclinación hacia la perspectiva del filósofo francés, sin dejar de valorar los aportes del pensador alemán.¹ En fin, mi objetivo es establecer la forma de un concepto filosóficamente adecuado de esperanza, apta para afrontar, más allá del pesimismo y el optimismo simplones, el complejo mundo de nuestro tiempo.

Esperanza subjetiva

A toda esperanza le antecede una negación. La negación de una situación actual que se considera injusta, inaceptable, terrible o insostenible, ante la cual se afirma la posibilidad de una situación futura positiva, en la que los males actuales serán superados y donde reinará el bien, de acuerdo con distintas acepciones —lo justo, lo bello, lo ordenado, lo racional—. Dado el carácter problemático de la condición humana, entre más terrible es la situación que se quiere negar, y entre más difícil

¹ Mi ensayo quiere ser a la vez una continuación y una especie de réplica al texto de Moir 2016.

parece ser poder actuar sobre ella, más crece la esperanza, más se está dispuesto a esperar en un sentido vago y general y, por ello, subjetivo y sólo imaginario. De aquí surge la concepción religiosa de la esperanza, en particular en las religiones de carácter monoteísta —judaísmo, cristianismo, islamismo— que son, a la vez, las religiones menos cósmicas y naturalistas y más antropocéntricas. Como sabemos, en el cristianismo “fe, esperanza y caridad” constituyen las tres virtudes teologales. El orden en que se mencionan implica que la esperanza depende de la fe y que su efecto y apoyo es la caridad. Es decir, tener fe en Dios, como ente creador y ser absoluto, es el sustento de la esperanza, de la creencia en que podemos esperar cosas mejores, no en este mundo —condenado de suyo—, sino en otro mundo, en un más allá ubicado vagamente en el cielo, el paraíso o el reino de Dios. Mientras tanto, la caridad, el obrar amoroso hacia los demás, las buenas obras, pueden contribuir a reforzar esa esperanza y a que su promesa se cumpla. Después vienen las convenientes disputas teológicas y religiosas sobre si salva más tener fe que ser caritativo, si nuestra salvación depende sólo de Dios o también algo de nosotros y otras cuestiones por el estilo.

El asunto problemático, el cuestionamiento de los filósofos y de los ateos, es que la concepción de la esperanza del cristianismo y otras religiones tiene un carácter totalmente enajenante para el ser humano. La esperanza es una creencia en algo respecto de lo cual somos sólo pasivos y receptivos. No tenemos bases ni pruebas que sustenten nuestra esperanza, sólo creencias difusas y una fe que no se cuestiona. La esperanza se convierte, así, en un puro sentimiento, en puro deseo y en mera ilusión, es sólo un consuelo imaginario, ideológico, para sobrevivir a este valle de lágrimas.

No hay crítica más rotunda a la esperanza que la que expresa, desde un racionalismo radical y un materialismo consecuente, el filósofo holandés del siglo XVII Baruch de Spinoza. Para él, la esperanza es un vicio y no una virtud; es una pasión triste producto de la pasividad del alma y se relaciona con el miedo y la ignorancia. Dice la proposición XLVII del libro IV de la *Ética*: “Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos por sí” (Spinoza 2011, p. 218). Antes había definido la esperanza como una idea infundada o dudosamente fundada. Dice la definición XIII del libro III: “La esperanza es una alegría inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto” (Spinoza 2011, p. 160). La solución de Spinoza consistía en atenerse al conocimiento estricto de la naturaleza de las cosas y al abandono de supersticiones y construcciones fantasiosas: atenerse a la razón y comprender la realidad en su ser propio y en su totalidad

y no juzgarla desde nuestro limitado punto de vista, desde la manera como nos afecta. Para la ontología totalmente inmanentista de Spinoza acto y potencia son equivalentes, *natura naturans* y *natura naturata* son la misma cosa; por ende, toda “potencia” es en “acto”. Nada falta en el Ser. La realidad es perfecta: esta consecuencia del materialismo espinozista resultará inaceptable para el pensamiento crítico y humanista.

La crítica a las ilusiones de la esperanza y a la visión religiosa del mundo fue parte del espíritu ilustrado de la modernidad. Con el humanismo moderno nace la convicción de que el ser humano posee capacidad y potencias para transformar el mundo y no sólo contentarse con sufrirlo. A raíz del desarrollo de las ciencias y la técnica nace la mentalidad progresista, la confianza en que la humanidad por sí misma podrá resolver de manera paulatina sus problemas.² El marxismo agrega a esta confianza una visión crítica que se centra en el problema social y en la superación de la injusticia y la dominación. A diferencia del ateísmo meramente ilustrado y positivista, el marxismo no se conforma con renegar de la religión y del sentimiento religioso de esperanza, sino que busca transformarlo en términos racionales e incluso científicos. Busca, pues, prolongando una antigua herejía cristiana, hacer posible “el reino de Dios en la tierra”. La esperanza empieza a dejar de ser un sentimiento puramente subjetivo para ser un sentimiento positivo no necesariamente infundado. De esta manera, es posible una concepción racional de las posibilidades transformadoras de la praxis así como fundar de modo objetivo la esperanza. Ésta es la tesis de Ernst Bloch.

Esperanza objetiva

Bloch es uno de los pensadores más interesantes de lo que se llamó el “marxismo occidental”, es decir, el conjunto de desarrollos del marxismo fuera de los países llamados socialistas. Como otros pensadores de esa línea, Bloch pasó de una postura cercana al marxismo oficial y de simpatía con la URSS y los países socialistas a un alejamiento crítico.³ Al estar vinculado con los teóricos de la Escuela de Fráncfort —Adorno, Horkheimer, Benjamin—, comparte con ellos una concepción más libre y abierta del marxismo, así como la crítica a las interpretaciones doctrinarias o bien positivistas y científicas del pensamiento de Marx. En particular, considera que el pensamiento utópico y el principio esperanza son consustanciales al marxismo como filosofía crítica y liberadora.

² Para una evaluación crítica de los supuestos generales del pensamiento moderno, *cfr.* Villoro 1992.

³ Sobre la evolución política de Bloch, *cfr.* Krotz 2011.

Sin abandonar una perspectiva estrictamente materialista, Bloch piensa que el marxismo debe reencontrar sus fuentes históricas y culturales, religiosas incluso, y en particular cristianas (Bloch 1983 y Bloch 2002). Creía necesaria y posible una reinterpretación no religiosa, desmitificadora de la religión, de las ideas y los sentimientos religiosos, valorando sus aspectos positivos, irrenunciables en la formación de una conciencia anticipante y emancipadora. Al contrario de Spinoza, Bloch cree que la esperanza es más hija de la insatisfacción y el deseo que del miedo y la ignorancia y, contra Freud, remite más a la luz diáfana de los sueños diurnos que a las oscuras cavernas de los sueños nocturnos (Bloch 2004, p. 129). A la vez, dialéctico como le gustaba ser, creía que el marxismo tendría mayor verdad y potencia si se reconocía como parte culminante del proceso histórico-civilizatorio del deseo de liberación de la humanidad.

Bloch busca ante todo la formulación de un fundamento filosófico, e incluso ontológico, del marxismo. Según su punto de vista, desde ahí puede redefinirse de modo racional y crítico la función de la utopía y el principio esperanza. Adopta, así, en lo mejor de la tradición filosófica —Heráclito, Aristóteles, Hegel—, una concepción de la realidad como *proceso*, como devenir, cambio e innovación, como potencia o poder-ser y no sólo como ser y sustancia. Sin embargo, no se contenta con sostener una concepción del proceso como un puro flujo, sin fin ni propósito (y critica por ello a Bergson (Bloch 2004, p. 117)). Piensa lo posible, el futuro, como un “todavía-no” que está ínsito en el presente, que se abre desde el ahora como su horizonte, como un posible llegar a ser. “Todo lo real discurre con un todavía-no en su seno”, sostiene (Bloch 2004, p. 131). El Ser está inconcluso, la esencia de lo que existe es la “in-conclusión”.

Bloch es congruente con la idea de Marx de que el comunismo no es sólo un bello ideal, una pura utopía, sino una posibilidad objetiva inscrita en la estructura del modo de producción capitalista. Pero en contra de cualquier determinismo simplista que crea que los procesos sociales son mecanismos automáticos, insiste en que la percepción de la realidad como un proceso abierto, esto es, la dimensión subjetiva de lo real, es un componente imprescindible para la realización de cualquier utopía y para dar sustento a la esperanza. En general, el marxismo es la primera filosofía en la que la dimensión del futuro —lo que puede ser— adquiere tanta primacía como las dimensiones del pasado y el presente —lo que es—. “Sólo el marxismo, sobre todo, ha aportado al mundo un concepto del saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así acce-

sible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro” (Bloch 2004, p. 178). Para Bloch, un verdadero realismo es el que piensa lo real y lo posible juntos: lo real abierto a lo posible, lo posible preparado o anidado en lo real. Es la manera, según él, de superar tanto el idealismo utópico como el fatalismo reaccionario. “Utopía concreta” llama a su propuesta: un futuro posible que es una tendencia en lo actual y que puede desde ahora comenzar a actualizarse. La utopía, el futuro y lo posible dejan de ser, así, una “nada”, algo ubicado simplemente en un no-lugar, en un sabe-cuándo. De alguna manera, para el pensador alemán, el mundo mejor, justo, solidario, libre, está ya anticipado en el presente, en particular cuando el deseo del bien y la razón crítica se unen y apoyan mutuamente. Deseo y razón se encuentran vinculados en forma estrecha para el pensador alemán: ambas facultades apuntan a lo *posible* —idea que ya estaba presente en la filosofía kantiana— (Ramírez 2007).

Lo objetivo y lo subjetivo, lo exterior y lo interior se complementan, pero ambos son perfectamente reales, ambos son componentes de la realidad. Dice Bloch: “En el interior no se movería, desde luego, nada si lo exterior fuera completamente compacto. Afuera, sin embargo, la vida es tan poco conclusa como en el yo que labora en este ‘afuera’” (Bloch 2004, p. 238). Así, contra el idealismo subjetivo y contra el realismo conformista, el pensador alemán establece una distinción fundamental entre lo objetivamente posible y lo realmente posible:

Objetivamente posible es todo aquello cuyo acontecer es científicamente esperable o, al menos, no puede excluirse basándose en un mero *conocimiento* parcial de sus condiciones dadas. *Realmente* posible, en cambio, es todo aquello cuyas condiciones no están todavía todas reunidas en la esfera del *objeto* mismo. (Bloch 2004, p. 238)

Para Bloch, lo objetivo no es todo lo real, pues lo real incluye lo posible y, ahí, en el hueco que queda siempre en todo lo que es, se abre un espacio en el que la subjetividad puede anidar la realización de sus sueños e ilusiones. Esto permite rehuir por igual al utopismo abstracto y al conformismo pragmático —inmoral, a fin de cuentas—. Bloch se declara en contra de ambos. Dice preferir el pesimismo que el optimismo superficial del progresismo irreflexivo de la modernidad técnico-capitalista, ese “nuevo opio para el pueblo”, que es sólo la “repetición del quietismo contemplativo” (Bloch 2004, p. 240).⁴ Un progresismo al

⁴ En un antiguo artículo, Fernando Savater, crítico del utopismo, resaltó esta posición de Bloch. Cfr. Savater 1998, pp. 30–38.

que, por otra parte, nuestro tiempo posmoderno parece estar rendido, y para cuya crítica valdría la pena volver a un pensador como Bloch.⁵ También la crítica del progresismo irreflexivo serviría para visibilizar las nuevas utopías concretas que la experiencia sociocultural del siglo xx ha hecho emerger, tales como el feminismo, “un proyecto civilizatorio —dice el filósofo español José Antonio Pérez Tapias citando a la filósofa feminista mexicana Rubí de María Gómez— en el que mujeres y varones podamos reconocernos como tales tratándonos como rigurosamente iguales” (Pérez 2018, p. 104; Gómez 2013). En general, las distintas variantes del multiculturalismo y el pluralismo cultural del pensamiento de la segunda mitad del siglo xx conllevan la utopía de una sociedad de igualdad y justicia, en la que a las tradicionales exigencias de igualdad económica y jurídica se agregan exigencias de igualdad sexual, étnico-cultural, generacional, laboral, etc. En verdad, el pensamiento de la segunda mitad del siglo xx no abandonó la utopía: se volvió más exigente con ella, le planteó más requisitos, detalles y precisiones. La idea de que la humanidad es compleja, problemáticamente unitaria, no renuncia de por sí a la utopía, más bien, propone construir utopías que no destruyan el espíritu crítico —expresado muchas veces en la forma de antiutopías o distopías—.

La utopía concreta que Bloch propone es un reino de justicia, igualdad y libertad. Es, ciertamente, un mundo a futuro. Sin embargo, esto no implica abjurar del presente. Para él, *carpe diem* significa: vive el momento, cuida el presente, ámalo, porque en él se anuncian y forjan las posibilidades que son la esencia y lo que vale del “ser”.⁶ No se trata, pues, ni de enajenarse al futuro ni de negarlo y someterse al presente y mucho menos al pasado. En realidad, se trata de mediar entre las tres dimensiones temporales y saberlas conjugar aunque siempre bajo la perspectiva del futuro, de lo posible.

La esperanza, la ensoñación, el sueño diurno, “el soñar hacia delante”, la utopía, expresan la potencia de la realidad y la fuerza esencial del espíritu humano. Son la energía que hace al mundo. La filosofía de la esperanza de Bloch es, en verdad, una ontología, una antropología general y una filosofía de la cultura. Toda obra de cultura, todo proyecto en el arte, en el pensamiento, en la ciencia, “roza ya la utopía” (Bloch, 2004, p. 195). “Espíritu de la utopía es, en último término, predicado

⁵ Este progresismo puede interpretarse como una “privatización” de la esperanza, que en realidad es una forma de disminuirla y destruirla. Cfr. Žižek y Thompson 2013.

⁶ “La utopía no es un estado duradero; por tanto, una vez más, *carpe diem*, pero como auténtico y en un auténtico presente” (Bloch 2004, p. 366).

de toda gran expresión, en la catedral de Estrasburgo y en la *Divina comedia*, en la música expectativa de Beethoven y en las latencias de la *Misa en Si menor*” (Bloch 2004, p. 196). La evidencia de que la esperanza tiene sentido y de que la utopía es posible la aprehendemos de manera indiscutible cuando disfrutamos las grandes obras de la cultura humana, siempre constitutivamente abiertas al porvenir, a un plus de historia y existencia.

Por último, para Bloch lo importante no es aquello que pueda esperarse, lo que pueda alcanzarse efectivamente, sino la capacidad de esperanza, la posibilidad humana de cuestionar lo dado y proyectar lo posible y, además, de actuar conforme a esa proyección. Igual para la utopía: su función más importante no estriba en el mundo ideal que se representa, sino en esa capacidad, cambiante según las épocas aunque siempre presente, de poder representarse un mundo distinto, de vislumbrar un mundo posible.

Esperanza ontológica

Aunque concuerda con el pensamiento de Bloch en varios aspectos —la recuperación del principio esperanza, la necesidad de un diálogo crítico con la religión (y en especial con el cristianismo), la vindicación de una perspectiva materialista no reduccionista en filosofía—, el filósofo francés Quentin Meillassoux (nacido en 1967) sostiene una postura propia al cuestionar los presupuestos metafísicos básicos de la tradición filosófica occidental, en particular el dominio de la categoría de necesidad y las concepciones filosóficas modernas atribuladas por requerimientos subjetivistas y humanistas nunca legitimados de manera cabal. Cuestionando la solución moderna del “correlacionismo” —que sólo puede pensar el Ser con el esquema de la relación sujeto-objeto, es decir, atrapado desde un principio en una concepción subjetivo-humanista—, Meillassoux no renuncia, sin embargo, a la tarea de comprender el sentido de la existencia humana e incluso a mantener, definido con nuevas bases, el principio esperanza. Su perspectiva se propone ser radical, estrictamente realista y alejada de todo ideologismo mistificador y meramente consolador. Sus planteamientos, consistentes y muy informados, resultan en primer lugar sorprendentes, inesperados. Se trata, claramente, de un pensador del siglo XXI.

El principio filosófico-ontológico básico de Meillassoux afirma el *carácter absoluto de la contingencia* (Meillassoux 2015); no hay en el Ser nada necesario, no hay determinismo, las cosas pueden ser o simplemente pueden no ser lo que son: pueden ser o pueden no ser. Las

leyes de la naturaleza no son absolutas, pues no hay un fundamento extranatural que les garantice ese carácter —no hay una ley de leyes— (Meillassoux 2015, pp. 133 y ss.). Todo puede derrumbarse sin ninguna razón y, también, sin ninguna razón todo puede mantenerse. El principio de razón suficiente de la metafísica racionalista es totalmente falso o contradictorio. Y, como es obvio, Dios no existe. Lo que rige es, más bien, lo que el pensador francés llama el “principio de irrazón”, (Meillassoux 2015, pp. 87 y ss.), de sin-razón o de no-razón. El ser es, como la rosa de la que hablaba el poeta,⁷ sin razón, sin sentido, no conlleva de suyo ningún valor ni finalidad. Simplemente es, de manera absurda, inexplicable, sin ninguna necesidad ni intención, indiferente por completo a nuestra inquietud, a nuestra posición en él. ¿Qué nos queda en esta perspectiva, aparentemente fría, inmovible, escalofriante incluso? Mucho, cree Meillassoux.

Nos queda, en primer lugar, *la potencia del pensamiento*, su capacidad y alcance pues, si bien al igual que todo lo existente el pensamiento es también hijo de la contingencia, es el único que, al reconocerla y afirmarla, puede trascenderla o al menos no contentarse sólo con sufrirla. El carácter absoluto de la contingencia es una *verdad absoluta*. Contra Kant, Meillassoux establece que, mediante la razón especulativa (la *razón pura*), es posible el conocimiento de lo que es la cosa en sí, del Ser tal cual, y esto es posible precisamente a condición de que no le pidamos al Ser, a la realidad, lo que no puede darnos: necesidad, razón, sentido o lo que sólo puede darnos si antes, y forzando las cosas, se lo hemos montado nosotros mismos. Reconocer, afirmar la contingencia, es prueba no sólo de la capacidad del pensamiento, sino también de su virtud, de su valor o valentía. Estar dispuesto a asimilar esa verdad absoluta y no recular ante ella es muestra de poder y dignidad, un verdadero saber estar a la altura de las cosas. Está claro que de una ontología así se sigue, o puede seguirse al menos, un replanteamiento de la ética. La capacidad del pensamiento para aceptar la contingencia del Ser como una verdad absoluta concede al ser humano, portador de ese pensamiento, una dignidad superior y una trascendencia espiritual en la que ha de fundarse una nueva ética. Se trata de una ética factual o de la facticidad (término que significa para Meillassoux la no facticidad de la facticidad, el hecho de que la facticidad y la contingencia sean lo único necesario en el mundo) en cuanto que ética radicalmente immanente, immanentista, que es a la vez una ética de la inmortalidad. ¿Cómo? ¿Por qué?

⁷ Angelus Silesius (1624–1677): “La rosa es sin porqué, / florece porque florece, / no tiene preocupación por sí misma, / no desea ser vista”.

El inmanentismo radical, la filosofía que sostiene que el Ser se basta a sí mismo, no considera incongruente, contra lo que se ha pensado hasta ahora, la idea de una creación *ex nihilo* (Meillassoux 2007b). El Ser —el Universo— emerge desde la nada, se crea a sí mismo. Aunque presupone la materia, la vida también emerge, como vida, de la nada: es un salto inesperado e inexplicable. Por último, el espíritu, que a su vez presupone la vida, emerge también desde la nada. Tres surgimientos que dan cuenta de que el Ser es devenir irreductible e imprevisible o, más bien, que el Ser es devenir y metadevenir; un devenir que da saltos inesperados.⁸ Todo puede suceder, todo puede emerger. El emergentismo es la verdad de lo existente, y en él se funda la posibilidad de cualquier cosa y el deseo humano de inmortalidad.

Ahora bien, deseo de inmortalidad no significa simplemente “no morir” o “no querer morir”; significa que queremos la inmortalidad en este mundo, en esta vida. No en una vida en el más allá, en una zona oscura de no-vida, de “vida eterna” que en realidad es de “muerte eterna”. Dice Meillassoux:

La inmortalidad es el deseo filosófico de la vida, el deseo de que esta vida humana, y ninguna otra, sea siempre y siempre vivida. El filósofo quiere una vida sin más allá, sin trascendencia, y es por esto que la ética filosófica debe ser una ética de la inmortalidad, es decir, una ética de la vida sin más.⁹

Esto significa que es posible nuestro *renacimiento*, que es posible incluso la resurrección de los cuerpos. ¿Cómo y por qué debemos renacer, ser inmortales? En primer lugar porque poseemos la dignidad que nos da el pensamiento, una capacidad para ir más allá de lo dado, más allá del absurdo eterno de la existencia. En segundo lugar, porque al

⁸ En referencia a Bergson, Meillassoux distingue entre el devenir y las intercepciones o cambios cualitativos en el devenir que definen un metadevenir que abre en el Ser un plano de virtualidad. “Donde se ve un devenir, es dos devenires: para que haya devenir se requiere que el devenir devenga dos veces: como flujo de imágenes y como flujo de intercepción de las imágenes” [“Ou? l’on voit qu’un devenir, c’est deux devenirs —pour qu’il y ait devenir, il faut que le devenir devienne deux fois : comme flux d’images, et comme flux d’interception des images”], Meillassoux 2007a, p. 82.

⁹ “La immortalité est le désir philosophique de la vie, le désir que cette vie humaine, et nulle autre, soit encore et toujours vécue. La philosophie veut une vie sans au-delà, sans transcendance, et c’est pourquoi l’éthique philosophique se doit d’être une éthique de l’immortalité, c’est à dire une éthique de la vie sans ailleurs.” Meillassoux 1997, p. 289.

reconocer nuestra contingencia individual somos capaces de reconocer la contingencia de todo ser humano y podemos, así, superar nuestra particularidad en el reconocimiento de un principio universal, un principio que es ya, en cuanto universal, principio de justicia. Poseemos, pues, la condición para ser algo más que materia, vida y espíritu.

Emerge así, en el tercer mundo o tercer orden, el del espíritu (en el que estamos ahora), el anuncio y la posibilidad de un cuarto mundo, que es para Meillassoux el “mundo de la justicia”, entendida como justicia radical, absoluta, plena: justicia para todos, para vivos y muertos, pues, al fin, según el filósofo francés, la mayor injusticia es la muerte misma. Desde luego que ese cuarto mundo no existe, pero ¿es posible? Por el principio de contingencia absoluta no podemos decir con certeza que lo sea pero, por el mismo principio, tampoco podemos decir que no lo sea. Y es aquí que hemos de fundar la esperanza, no sólo como una idea o una construcción humana, sino como una posibilidad ontológica. Mientras sostengamos cualquier metafísica del ser necesario, mientras creamos que existe la necesidad en cualquier orden de la realidad, no cabe más que atenerse a lo que *es* y ninguna esperanza cabe, en ningún sentido. Por el contrario, como comenta Terry Eagleton en referencia a Meillassoux, “mientras hay contingencia, hay esperanza” (Eagleton 2016, p. 15), y esperanza “objetiva y realmente posible”, como quería Bloch. Esperanza que no contradice a la razón, como querría Spinoza. Al contrario, esperanza y razón resultan al fin consustanciales, pues ambas suponen por igual la infinitud inmanente o la inmanencia infinita del ser, y confían en ella: en la “inmanencia” (Jules Laforgue) de la existencia.

La esperanza y la razón van a la par, son una sola y misma facultad, ya teórica, ya práctica, pero siempre adecuada al exceso eterno del devenir. O todavía más, la esperanza es lo racional atravesado por el deseo, o al contrario, la vida traspasada de pensamiento; la unión del alma y del cuerpo.¹⁰

La misma idea expresa Bloch: “la razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin la razón” (Bloch 2007, p. 500). Ciertamente, no hay más que este mundo, pero este mundo no acaba, no tiene finalidad, pero tampoco fin. En palabras de Bloch: la incompletud lo define, la “inconclusión” lo caracteriza.

¹⁰ “L’espoir et la raison vont de pair, ils sont une seule et même faculté, tantôt théorique, tantôt pratique, mais toujours adéquate à l’excès éternel du devenir. Ou plutôt l’espoir est le rationnel traversé par le désir, ou au contraire la vie transpercée de pensée; l’union de l’âme et du corps.” Meillassoux 1997, p. 341.

De esta manera, el filósofo francés ofrece una concepción de la esperanza que rebasa por igual las perspectivas objetiva y subjetiva. Dado el principio de contingencia, no existe ningún fundamento de necesidad que sostenga nuestra aspiración a un mundo mejor, pero tampoco puede asentarse la suposición prometeica de que todo depende de la voluntad humana, que basta nuestra acción decidida para que lo nuevo sea posible, pues eso es otra manera de mantener el supuesto de la “necesidad” (ahora una especie de necesidad de la voluntad humana). Es aquí que Meillassoux se distancia incluso de la “dialéctica” subjetivo-objetivo de Bloch para quien, como veíamos, la esperanza es posible en la medida en que hacemos una síntesis entre lo objetivo y lo subjetivo. De esta forma sólo logramos conjugar, desde la perspectiva de Meillassoux, dos visiones insuficientes de la esperanza, pero la suma de dos visiones insuficientes no produce una visión suficiente.

Para Meillassoux, el problema estriba en que en cualquiera de las tres perspectivas —la objetiva, la subjetiva o la dialéctica— estamos dispuestos a aceptar que la injusticia es de alguna manera necesaria. Según el pensador francés, mientras aceptemos algún grado de injusticia, es decir, mientras aceptemos que *a priori* no es posible desterrar totalmente la injusticia, nuestra concepción de la justicia será relativa, incierta, no íntegra, no va a ser un valor en serio y absoluto, como debería ser. Al fundar la esperanza en una ontología de la contingencia podemos cuestionar tanto el objetivismo como el voluntarismo y dar su justo valor a la praxis comprometida del sujeto humano. Meillassoux cuestiona las posturas fatalistas que creen que es imposible un mundo de justicia, o que creen que es posible de forma automática. “La justicia es la exigencia desmesurada del ser humano, que lo hace humano”.¹¹ Podemos tener esperanza, y debemos tenerla.

La condición para que lo universal advenga es entonces que él sea deseado en acto. Esperar pasivamente lo universal es precisamente no esperarlo: pues es hacer de lo universal un objeto extraño al ser humano, reificado exteriormente en sí mismo, y así hacer de lo universal lo que no es, y volver imposible su advenimiento.¹²

¹¹ “La justice est la exigence démesurée de l’homme, que le fait homme.” Meillassoux 1997, p. 338.

¹² “La condition pour que l’universel advienne, c’est donc qu’il soit désiré en acte. Attendre passivement l’universel, c’est précisément ne pas l’attendre: car c’est faire de l’universel un objet étranger à l’homme, réifié extérieurement à lui — c’est donc faire de l’universel ce qu’il n’est pas.” Meillassoux 1997, p. 327.

En referencia a su estimado poeta Stephan Mallarmé, a quien dedicó un largo ensayo (Meillassoux 2011), nuestro pensador ofrece la fórmula en la que la contingencia y la acción se unen: “Se puede comparar el acto libre a una tirada de dados, una tirada de dados no garantiza el logro, sólo lo vuelve posible”.¹³ Si no lanzamos los dados, si no actuamos, seguro que nunca vamos a poder atinar a algo.

El Bien es alcanzable, la justicia es alcanzable, pero no porque estén ya definidas en el Ser o garantizadas por un ente trascendente —por Dios—, tampoco porque sean el puro producto de nuestra decisión —el humano divinizado—. Lo “divino”, Dios, es para Meillassoux una posibilidad a futuro. Sólo es coherente (y auténtico) *creer en un Dios que no existe todavía* (pues el que ha existido ha sido lógica y moralmente contradictorio) (Ramírez 2016, pp. 101–111). Bloch casi dice esto mismo cuando afirma: “La verdadera génesis no se encuentra al principio sino al final” (Bloch 2004, p. 510). “Somos los ancestros posibles de Dios y no sus creadores”, refuerza Meillassoux (Meillassoux 1987, p. 381). En la medida en que la creencia en un Dios inexistente pero que puede llegar a existir no es puramente irracional, irreal o ideal, podemos darle a nuestra acción actual, comprometida con el bien y la justicia, una fuerza y una convicción mayor, y un sentido de verdad que ninguna de las religiones o teorías morales habían tenido hasta ahora. Podemos desterrar de nuestro ánimo el escepticismo y el nihilismo moral. No actuamos ciegamente en busca de un ideal irreal, trascendente —como el ideal religioso—, tampoco reducimos de manera nihilista ese ideal al limitarlo a nuestras posibilidades meramente humanas. Abrazamos el ideal en su carácter absoluto —y en esto reconocemos el valor y aporte del pensamiento religioso, en particular del mesianismo— pero lo aceptamos como una posibilidad real —y aquí reconocemos el aporte de la racionalidad filosófica—, posibilitada justo por la aprobación de la verdad eterna de que el ser es absolutamente contingente y, por ende, que todo es ontológicamente posible. La religión queda absorbida y superada en una filosofía que lleva la potencia de la razón a su extremo máximo de lucidez.

Conclusión

Nuestra concepción de la esperanza había estado sujeta tradicionalmente a la alternativa de esperar un mundo mejor por obra y gracia

¹³ “On peut ainsi comparer l’acte libre à un coup de dé—coup de dé qui ne garantit pas la chance, mais qui seul la rend possible.” Meillassoux 1997, p. 327.

de algo externo a nosotros —la divinidad o supuestas leyes de la historia—, o aceptar que tenemos la capacidad para construir ese mundo a fuerza de tesón: el voluntarismo humanista que sólo ha podido concretarse en esas formas de antiutopías que son los estados totalitarios —fascista o comunista—, o aun en ese totalitarismo *light* que es el actual orden de la economía global gobernada por los grandes emporios multinacionales y sostenido por la ideología del hiperindividualismo posmoderno (la era de la *selfie*). En verdad, esta última alternativa consiste precisamente en la renuncia cabal a toda esperanza: nada hay que esperar, el mundo actual es inmejorable, o bien nada puede hacerse frente a él (según los diagnósticos de Byung-Chul Han).¹⁴

Después de estos planteamientos, ¿qué se sigue en términos prácticos, éticos y políticos? Como en otras ocasiones, parece que la filosofía sólo puede ofrecer enseñanzas negativas para la vida práctica: no nos dice qué hacer, pero sí nos dice qué no hacer. Está claro que lo que nos queda es recuperar y reafirmar la función crítica de la filosofía y, en particular y en lo mejor de la herencia marxista-francfortiana, la filosofía como crítica de la ideología. A las diversas definiciones de ideología¹⁵ como creencia irreflexiva, irracional, como formas de pensamiento al servicio de la dominación, como formas esquemáticas de pensar —de no pensar, en verdad—, de los planteamientos de Bloch y sobre todo de Meillassoux se sigue la precisión de un nuevo aspecto —que de alguna manera ya estaba previsto en el propio Marx—: ideología es todo pensamiento que afirma que hay algo necesario en el mundo, en el mundo en general y en el mundo humano en particular, esto es, todo pensamiento contrario a la afirmación y aceptación de la contingencia y el devenir. Así, el fundamento de la ideología es algún tipo de concepción metafísica, y toda metafísica tiene en esencia un carácter ideológico: a fin de cuentas, se trata en esas posiciones de negar la posibilidad real de la libertad y, con ella, de la justicia, el bien y la verdad.

La enseñanza de la filosofía de la esperanza equivale a contribuir a la formación de un ánimo más crítico y, a la vez, más confiado y abierto a la existencia y al valor del pensamiento, a la potencia del pensar, al alcance ilimitado e ilimitable de la razón: esa cualidad humana que funda en nosotros mismos la posibilidad de advenimiento de lo sobrehumano, de lo “divino”. ¿Podrá aparecer el mundo de la justicia? ¿Llegará el mundo divino de la inmortalidad y el bien absoluto? Al actuar en el ahora con la esperanza en esa posibilidad, con la convicción de que

¹⁴ Las obras de Byung-Chul Han se ocupan desde distintas perspectivas de analizar la situación problemática de nuestra época. Véase, en particular, Han 2014.

¹⁵ Entre la abundante bibliografía sobre la ideología, véase Villoro 1986.

no es una pura ficción ni un puro hecho limitado, quizá empezaremos de manera paulatina, mediante actos concretos y permanentes, a hacer que emerja ese mundo nuevo. Llegaremos a ser entonces divinos, algo por completo distinto a lo que somos ahora. Entonces podremos entender la enigmática afirmación de Henri Bergson de que el universo es, en su función esencial, “una máquina de hacer dioses” (Bergson 1996, p. 404).

BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, H., 1996, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, trad. J. de Salas y J. Atencia, Tecnos, Madrid.
- Bloch, E., 1983, *El ateísmo en el cristianismo*, trad. J.A. Gimbernat, Taurus Madrid.
- , 2002, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, trad. J. Deike, Antonio Machado Libros, Madrid.
- , 2004, *El principio esperanza*, vol. 1, trad. F. González Vicén, Trotta, Madrid.
- , 2007, *El principio esperanza*, vol. 3, trad. F. González Vicén, Trotta, Madrid.
- Eagleton, T., 2016, *Esperanza sin ilusión*, trad. B. Urrutia, Taurus, Madrid.
- Gómez, R.M., 2013, *El feminismo es un humanismo*, Anthropos, Barcelona.
- Han, B., 2014, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, trad. A. Bergés, Herder, Barcelona.
- Krotz, E., 2011, “Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)”, *Enclaves del Pensamiento*, no. 10, pp. 55–73.
- Meillassoux, Q., 1987, *L'Inexistence divine*, París, Universidad de París (microfilm en la Biblioteca Nacional de Francia, accesible por internet).
- , 2007a, “Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*”, *Philosophie*, no. 96, pp. 67–93.
- , 2007b, “Matérialisme et surgissement *ex nihilo*”, *MIR. Revue d'anticipation*, no. 1, pp. 52–69.
- , 2011, *Le Nombre et la sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, Fayard, París.
- , 2015, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. M. Martínez, Caja Negra, Buenos Aires.
- , 2016, “Duelo por venir, Dios por venir”, en Ramírez 2016, pp. 101–111.
- Moir, C., 2016, “Beyond the Turn: Ernst Bloch and the Future of Speculative Materialism”, *Poetics Today*, no. 2, pp. 327–351.
- Pérez, J.A., 2018, “La filosofía ante la grave patología del orden patriarcal”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, no. 80, pp. 93–105.
- Ramírez, M.T., 2007, “Kant: crítica y deseo”, *Filosofía y creación. Ensayos diversos*, Driada, México, pp. 101–122.
- , 2016, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México.

- Savater, F., 1998, “Después de la utopía: el mito (respuesta a Ernst Bloch)”, *Vuelta*, no. 261, pp. 30–38.
- Spinoza, B., 2011, *Ética*, trad. O. Cohan, Gredos, Madrid.
- Villoro, L., 1986, *Sobre el concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Žižek, S. y P. Thompson, 2013, *The Privatization of Hope*, Duke University Press, Londres.

Recibido el 19 de septiembre de 2018; revisado el 28 de diciembre de 2018; aceptado el 24 de abril de 2019.

Naturaleza muerta

[Naturaleza Muerta (Still-Life)]

GUILLERMO HURTADO

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

gmhp@unam.mx

Resumen: Se ofrece un careo filosófico a la manera barroca entre la metáfora de “naturaleza muerta” y una serie de obras artísticas. De este ejercicio hermenéutico se extraen algunas conclusiones históricas y filosóficas sobre nuestra concepción de la vida y la muerte.

Palabras clave: metáfora, barroco, pintura, cuerpo, muerte

Abstract: The metaphor of “naturaleza muerta” and a series of artistic works are philosophically confronted in a Baroque manner. Some historical and philosophical conclusions about our conception of life and death are obtained from this hermeneutical exercise.

Key words: metaphor, baroque, painting, body, death

Lector, demos un paseo filosófico a la manera barroca. En una excursión de esta especie no se avanza en línea recta y la lección no se deja expresar en un silogismo. Deambularemos por los pasillos de un museo imaginario (Malraux 2017). Nuestra primera visita será la sala de lo que conocemos como “naturalezas muertas”. En aquellas pinturas se retratan vituallas y flores acomodadas en espacios domésticos. Cuando exhiben comestibles, los cuadros suelen incluir platos, vasos, cubiertos y utensilios afines, y cuando muestran arreglos florales, incorporan jarrones, libros, relojes e instrumentos varios. A los lienzos del primer tipo se les llamó en España “bodegones” y a los del segundo “floreros” (Cherry 1999). A pesar de su popularidad en los siglos XVI y XVII, se lo tomaba como un género menor: pintura de adorno, por excelente que fuera la técnica del artista (Palomino 1724). Fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII que al género se le empezó a conocer como “naturaleza muerta”. La denominación castellana, compartida con la francesa *nature morte* y la italiana *natura morta*, contrasta con la que se preservó en Europa del norte, con el holandés *stilleven*, el alemán *Still-leben* y el inglés *still-life*. La diferencia terminológica no es inocua, ya que da pie a dos hermenéuticas que no siempre coinciden (Calabrese 1993). No es lo mismo describir a los objetos como fijos en un sitio o en un instante que declararlos difuntos, aunque todavía se los represente como apetecibles y fragantes. Sin embargo, más allá de esta

discrepancia, llama la atención que ambas denominaciones sean metáforas palpitantes y ésa es la primera señal que nos orientará en nuestro recorrido filosófico.

La frase “naturaleza muerta” es una locución nominal de la forma *sustantivo + adjetivo* como “animal racional” o “sentido común”. La palabra “naturaleza” se origina de la palabra latina *natura*, que procede de *natus*, participio del verbo *nasci*, cuyo equivalente en español es “nacer”. Como lo contrario de nacer es morir, la frase “naturaleza muerta”, sin llegar a ser un oxímoron, desprende un aire de paradoja, incluso de crueldad. Llamar “naturaleza muerta” al cuadro de un inocente frutero nos deja con una inquietud que mueve a la reflexión sobre la vida y la muerte.

Miguel Sánchez, eminente teólogo novohispano, desarrolló un método hermenéutico que consiste en la comparación semiótica entre una imagen y un texto con el fin de esclarecer los significados de ambos. Sus objetos particulares de estudio fueron la imagen de la virgen de Guadalupe y el libro del Apocalipsis (Sánchez 1982). Usaré este método barroco para abordar el concepto de naturaleza muerta. Esta metáfora se adoptó en el discurso estético porque nos *revela* algo sobre un conjunto de obras de arte. No obstante, la relación hermenéutica entre la metáfora y los lienzos no es unidireccional. Esas mismas pinturas pueden ayudarnos a develar las claves existenciales de la metáfora, es decir, lo que ella nos dice sobre el sentido de nuestras vidas. Ése es el supuesto que adoptaré aquí. Para examinar la metáfora no sólo me ocuparé de textos literarios o filosóficos, sino también de una hilera de pinturas del periodo barroco y, hacia el final, de un par de piezas de arte contemporáneo.

Advierto que nuestro paseo por el museo imaginario no se hará bajo los criterios de la teoría o la historia del arte, sino de una historia filosófica de las metáforas o, mejor dicho, de los conceptos que las conforman y de la manera en que se han entrelazado.¹ Aunque la frase “naturaleza muerta” no tenía el uso actual cuando se realizó la mayoría de las obras que veremos, nuestro examen de ellas adoptará la forma de una secuencia hermenéutica de despliegues y repliegues de la metáfora. El propósito historiográfico de este paseo es avanzar en la comprensión de la concepción barroca de la existencia para compararla con la que tenemos hoy en día. El propósito estrictamente filosófico es abordar la pareja de conceptos de naturaleza y muerte para efectuar con ella

¹ Para una reflexión sobre la historia filosófica de las metáforas, véase Blumenberg 2003.

—como decía Emilio Uranga, en otro contexto— una “circulación de sentido, un vaivén, un recibir y devolver [...] de las significaciones de un cabo al otro” (Uranga 2013, p. 62).

1. *Floreros y monjas*

Retratar un florero no es tarea inocente. Las flores nunca son sólo flores. Los simbolismos asociados a ellas a lo largo de la historia son incontables (Impelluso 2005). No me perderé en ese laberinto. Mi primera observación será la constatación de un hecho biológico. Un artista que retrata un florero no puede demorarse en su tarea. Aunque las flores permanezcan quietas, se pudrirán en pocos días. Es por ello que, aunque sus cuadros sean conocidos como “naturalezas fijas”, los maestros flamencos también pintaron *naturalezas moribundas*, es decir, representaciones de la caducidad de la vida.

Se dice que una característica definitoria de las naturalezas muertas es la exclusión de cualquier ser vivo y, sobre todo, de seres humanos (Bryson 2005). Sin embargo, en algunas obras de ese género se transmite un mensaje sutil sobre el sentido de nuestra existencia. Observemos el óleo de Jan Brueghel el Viejo, *Pequeño ramo de flores en vaso de cerámica* (figura 1). Un soberbio florero está colocado sobre una mesa. A un lado del recipiente, como si se tratase de un descuido del pintor, encontramos pétalos marchitos, monedas, anillos, es decir, símbolos que le dan a la obra un mensaje poético, además de su mero valor ornamental. El cuadro de Brueghel es, pues, más que un florero: en sus márgenes nos dice algo sobre la fugacidad de la vida humana. No hay nada en el mundo que permanezca sin cambio. No son excepción los objetos retratados en las pinturas del género de las *stilleven*. Quien pretenda que su belleza o su riqueza estén fijas para siempre vive en el engaño. La lección ha quedado inscrita en la frase lapidaria *Vanitas vanitatum omnia vanitas*. Es así que del género de la naturaleza muerta —y, en particular, de los floreros— se desprendió el subgénero de las *vanitas*. En este tipo de pinturas se retratan cráneos u otros objetos semejantes que significan no sólo la brevedad de la vida, sino la vanidad de las cosas humanas.

Por ejemplo, en un elegante cuadro de Adriaen van Utrecht, las tímidas sugerencias de Brueghel se colocan en el centro de la obra: un cráneo, relojes, libros, pétalos marchitos (véase figura 2). En las *vanitas*, las flores se transmutan en *alegorías*. La naturaleza muerta adquiere un sesgo de *meditación filosófica*, más aún, de *lección moral*. Así lo resumía, en inolvidable verso, Sor Juana al referirse a la rosa proverbial:

“con docta muerte y necia vida, / viviendo engañas y muriendo enseññas” (De la Cruz 1995, p. 279). Es en España, con la obra de Juan de Valdés Leal, que las *vanitas* adquieren su condición más tenebrosa, eliminando cualquier elemento natural con la excepción de los esqueletos humanos.² No son estas pinturas —muestras del más oscuro barroco hispano— las que aquí me interesan, sino otras de ese mismo periodo con un mensaje asaz diferente. Para examinarlas tenemos que entrar a una sala diferente del museo.

En la pintura barroca iberoamericana algunos elementos del género de la naturaleza muerta se incorporaron a un subgénero del retrato: las monjas coronadas. En estas obras, ejecutadas en los virreinos del Perú, la Nueva Granada y la Nueva España, se representaba a las novicias adornadas con magníficas coronas y palmas de flores antes de su entrada al convento. Los arreglos florales de las futuras monjas son tan ricos y elaborados como los de un florero flamenco. Estos cuadros fueron hechos para colgarse en espacios domésticos: las casas familiares de las novicias o el claustro conventual que las recibía. No son alegorías, sino retratos de mujeres de carne y hueso, con nombre y apellido. Observemos el *Retrato de profesión de sor Ana María de la Preciosa Sangre de Cristo* (figura 3). En esta obra aparecen varios elementos con valor simbólico que se repiten en los retratos de este tipo: la corona del triunfo de las virtudes, la palma florida de la virginidad y el cirio encendido de la fe (Montero 2008).

Las novicias dejaban el mundo de la vanidad —algunas pertenecían a familias ricas y poderosas— para adoptar la austera disciplina del claustro (Lavrin 2016). A su muerte física, dejaban el mundo terrenal y partían a la tumba con los adornos de una esposa que, por fin, se encuentra con su marido místico. Este último tránsito espiritual quedaba plasmado en los retratos de monjas coronadas muertas. Contemplemos ahora el *Retrato post mortem de sor Magdalena de Cristo* (figura 4). Esta obra nos recuerda una naturaleza muerta no sólo por la abundancia de flores. El cadáver de la anciana abadesa parece ocupar el sitio simbólico de los cuerpos de los animales comestibles que aparecen en los bodegones. Para mayor precisión —lo que, en este caso, nos exige estirar los conceptos más allá de sus usos coloquiales— diríamos que nos encontramos ante una *naturaleza humana muerta*.

El tema del engaño es uno de los tópicos centrales de la cultura barroca: nada es lo que parece. Las naturalezas muertas del periodo no son una excepción. Se ha estudiado, por ejemplo, el vínculo estrecho

² Sobre las *vanitas* en la pintura española, véase Valdivieso 2002.

entre los géneros de la naturaleza muerta y del trampantojo (Mauriès 1996). En los retratos de monjas coronadas muertas el ardid es más sofisticado. Las flores son aquí símbolos de la vida y de la muerte en busca de una reconciliación. En un mismo giro, las monjas mueren a la vida terrenal y nacen a la vida eterna. Las pinturas de monjas coronadas muertas son así una cándida expresión de la suprema paradoja del cristianismo: la naturaleza humana muerta es la naturaleza creada más viva, porque al morir en la fe vence a la muerte. Paradoja formulada de manera célebre por otra monja, Santa Teresa, con la frase siempre inquietante de “muero porque no muero” (De Ávila 1958, p. 933).

La comparación de las pinturas de monjas coronadas muertas con las de *vanitas* nos permite advertir un recurso retórico característico del barroco. Las flores, que allá representan vanidades, acá encarnan virtudes. Los ramilletes, que allá denotan la finitud de la existencia, acá simbolizan la promesa de resurrección.³

2. Bodegones y crucifixiones

Volvamos a la sala de naturalezas muertas. Desde la Antigüedad se trazó una distinción entre la megalografía y la ropografía (Sterling 1952, p. 11). La primera es pintura de objetos o asuntos importantes, la segunda de cosas o acontecimientos triviales. Los bodegones serían un típico ejemplo de pintura ropográfica, es decir, escenas que se encuentran en cualquier cocina, por abundantes o exquisitos que sean los manjares. Sin embargo, en la pintura española barroca, el género de la naturaleza muerta se desplaza de la más humilde ropografía a la más sublime megalografía.

Se ha dicho que una diferencia entre las naturalezas muertas de los católicos y las de los protestantes es que las primeras se entienden como un don o una ofrenda mientras que las segundas se toman como un mero agregado de bienes perecederos (Darriulat 2003). Por ejemplo, veamos el ostentoso bodegón de Jan D. de Heem en el que se muestra una mesa con jamones, mariscos y frutos (figura 5). Estamos ante lo que Simon Schama llamó la “vergüenza de las riquezas” de la vida ho-

³ ¿Cómo se gestó esta resignificación? Se ha apuntado la influencia icónica de la veneración a santa Rosa de Lima y de la leyenda de la imagen de la virgen de Guadalupe (véase Córdova 2014). También podríamos sugerir el uso de flores y alimentos durante las celebraciones del día de los difuntos en México. No es éste lugar para estudiar esa historia fascinante. Lo importante es recordar que, aunque los elementos naturales sean los mismos en ambos casos, los retratos de monjas coronadas representan lo opuesto de las *vanitas*.

landesa del siglo XVII (Schama 1987). La abundancia es una prueba del éxito, pero para una faceta de la sensibilidad protestante puede resultar excesiva, vergonzante, incluso pecaminosa; por eso es tan fácil dar el salto de ahí hacia el subgénero de las *vanitas*. Nada de eso se deja sentir en las naturalezas muertas pintadas por un monje cartujo español. Los bodegones de Juan Sánchez Cotán se distinguen por su austeridad y humildad. No hay en ellos comida de palacios, sino de convento de monjes pobres. Los alimentos no se muestran en el refectorio o en la cocina, sino almacenados en una bodega, literalmente en un oscuro bodegón (figura 6). Enmarcados en una ventanilla, encontramos aves pequeñas, unas pocas hortalizas y un cardo que resalta por su blancura elíptica. El más célebre bodegón de Sánchez Cotán reduce al mínimo el número de alimentos para dar un testimonio de la pobreza monacal, pero también de su concentración espiritual (figura 7). El humilde cardo, acomodado en el mismo sitio, adquiere una individualidad desconcertante. Diríase que la obra ya no es un bodegón, sino el retrato de *ese* cardo; más aún, que ni siquiera es un retrato, sino una escena religiosa: el cardo, en su sencillez, es un don, vínculo entre Dios y el hombre.

El sentido de ofrenda de la naturaleza muerta adquiere su máxima expresión con Francisco de Zurbarán. El artista sevillano pintó varios bodegones en los que retrató con sensibilidad tazas y platos de cerámica en un fondo negro. Pero no son estos cuadros los que me interesan aquí, sino otros en los que cruza con atrevimiento las fronteras del género. Algunos autores se han percatado del tránsito que hace Zurbarán de la naturaleza muerta a la pintura religiosa, por ejemplo, en sus diversas representaciones del lienzo de la Verónica (Stoichita 2000). Sin embargo, me parece que el deslizamiento más extraordinario lo encontramos en otra de sus pinturas famosas.

Admiremos el *Agnus Dei* que representa a un cordero con las patas amarradas (figura 8). La puesta en escena recuerda a los bodegones de Sánchez Cotán: la cocina o la bodega de un mesón o un convento. La dulce blancura del animal resalta con la dramática negrura del fondo. La bestezuela que espera su ejecución con resignación es una metáfora del sacrificio de Jesucristo. Con esta obra de Zurbarán, el género de la naturaleza muerta, acusada de ropografía, alcanza el género de la pintura religiosa, cima insuperable de la megalografía.⁴

⁴ La ambigüedad entre una alegoría del sacrificio de Jesucristo y un cordero atado en espera de ser cocinado se pierde en otra versión que pintó Zurbarán en la que añade un nimbo a la cabeza del animal. Véase Francisco de Zurbarán, *Agnus Dei*, 1639, óleo sobre lienzo, 47 × 55 cm, Museo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid.

El *Agnus Dei* respeta la regla del género de la naturaleza muerta de no retratar seres humanos. Si salimos otra vez de la sala de naturalezas muertas, nos encontramos con una obra de Zurbarán que nos sorprende por sus alusiones intertextuales. Comparemos su *Agnus Dei* con su *San Serapio* (figura 9). Nótese cómo algunas características formales del bodegón han sido trasladadas a esta pintura. El cuerpo del mártir mercedario, torturado por los sarracenos, cuelga del techo como una fruta de Sánchez Cotán. El santo también lleva las muñecas atadas, como las patas del cordero del *Agnus Dei*, y su túnica es tan blanca como el pelaje del animalito.

El deslizamiento transgenérico más extraordinario que podemos adivinar en la obra de Zurbarán va de la naturaleza muerta a la crucifixión.

Hay dos tipos de pinturas de la crucifixión: en unas, Jesucristo aún vive y, en otras, ya ha fallecido. Zurbarán pintó algunas crucifixiones del segundo tipo que merecen nuestra atención. El *Cristo muerto crucificado* está hecho con la misma técnica con la que el artista ejecutó sus mejores bodegones: el mismo contraste entre la luminiscencia de los cuerpos y el silencioso fondo oscuro, la misma soledad de los objetos en la cápsula de la representación, la misma densidad escultórica de los volúmenes simplificados, la misma desaparición del horizonte exterior (figura 10). En esta crucifixión extrema se ha borrado todo lo demás: no hay otros personajes, no hay paisaje, no hay narrativa. Se ha llevado a Jesucristo a un misterioso espacio interior que podría ser la capilla de una iglesia, la celda de un monje o la alucinación de un iluminado.

Zurbarán pintó un Jesucristo tan difunto que el mensaje de su resurrección cobra un significado más intenso. Para desplegarlo, utilicemos un recurso retórico característicamente barroco. En un retruécano dos conceptos giran alrededor uno del otro para desprender nuevos acentos. Así, de la frase *naturaleza muerta* pasamos a la de *muerte natural*. De acuerdo con la medicina forense, una muerte natural es aquella que acaece por enfermedad o vejez, no por un accidente o un crimen. La crucifixión no es una muerte natural porque es salvajemente violenta. Sin embargo, la muerte de Jesucristo en la cruz tampoco tuvo nada de natural —en el sentido más lato del adjetivo— porque fue la muerte de un Dios. Frente al cuadro de Zurbarán, presenciamos el misterio de un Dios que muere como un ser humano y el de un ser humano que vence la muerte como un Dios. La crucifixión es un *quiasmo* metafísico.

Zurbarán ofrece una imagen naturalista —entiéndase: realista, objetiva, fidedigna— del cadáver de Jesucristo. Su estilo es muy lejano de las estridencias de El Greco o de Rubens, pero también del naturalismo *prosaico* —así lo califica Ortega y Gasset 1950— de Velázquez. No

hay en el lienzo horror ni compasión ante el crucificado. El pintor se atreve incluso a mostrar las primeras manifestaciones de su lividez cadavérica. Sin embargo, el naturalismo de Zurbarán es un ardid barroco. Mientras más muerta aparezca la naturaleza de Cristo, más poderoso será el anuncio de la vida eterna. Compárese este naturalismo con el de Rembrandt en *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* (figura 11). El cuerpo violáceo retratado por el holandés destaca por su desapasionada exactitud anatómica. Pero no es el cadáver, ni siquiera la lección, lo que más importa en esta obra, sino los retratos de los cirujanos que pagaron al joven pintor para quedar incluidos en el grupo (Reigl 1999). He aquí otro ardid barroco, aunque de otra índole. Volvamos a la comparación entre el naturalismo de Zurbarán y el de Rembrandt. El del primero no decreta el triunfo definitivo de la muerte porque en el ser humano lo natural —lo propiamente orgánico— está supeditado a la libertad humana y a la acción de la Gracia. El del segundo acepta nuestra mortalidad como un hecho palmario o —puesto en lenguaje de Spinoza— como un dato de la *natura naturata* (Spinoza 1977, proposición 29). Esto no significa que el pintor holandés redujera al ser humano a sus características biológicas o físicas. Como apuntó Georg Simmel (Simmel 1950), Rembrandt siempre retrató personas individuales. Sin embargo, no parece haber en su universo pictórico un recurso para ir más allá de la finitud de lo inmanente. La luz interior que desprenden los sujetos de los retratos de Rembrandt dejó de brillar con su último suspiro.

3. Rebaños y cráneos

Hemos terminado nuestro recorrido por la sala de pintura barroca de un museo imaginario. Aunque el género de la naturaleza muerta tuvo otro momento de esplendor a finales del siglo XIX y principios del XX, ha vuelto a caer en un letargo.⁵ El problema no es sólo artístico, sino de otra índole: cultural, es más, ecológico. En el siglo XXI, la frase “naturaleza muerta” ha adquirido un sentido tenebroso. Nuestro pavor es que la frase deje de ser una metáfora para convertirse en un certificado de defunción. Imaginamos un futuro próximo en el que, en el peor de los casos, la naturaleza ya no existe porque se ha extinguido o, en un escenario un poco menos catastrófico, se conserva en condiciones artificiales. Cuando la frase “naturaleza muerta” deje de ser una metáfora, será porque ya no habrá más metáforas, porque todo será un erial.

⁵ Sobre la elástica continuidad de la tradición de la naturaleza muerta, véase Gombrich 1961.

¿Qué tipo de naturaleza muerta puede crear un artista cuando se anuncia con altavoces la muerte de la naturaleza? No puede ser una naturaleza muerta *stricto sensu* —a menos que se formule como ironía—, sino una obra que salga de las fronteras tradicionales del género.

Entremos a la última sala del museo. Comparemos el *Agnus Dei* de Zurbarán con el perturbador *Lejos del rebaño* de Damien Hirst (figura 12). Un inocente corderito se aleja de su manada y queda atrapado en una pecera de formol. ¿Por qué? ¿Se trata de la evocación de un antiguo sacrificio? (Bataille 2008). No hay respuesta que valga. Lo que en cambio resulta evidente es que nos hallamos frente a lo que podría describirse como una naturaleza muerta perfecta: el animal no podría ser más natural, puesto que es real y, por eso mismo, no podría estar más muerto. La brutalidad de la pieza de Hirst nos obliga a mirar de frente uno de los mayores pecados de la sociedad contemporánea: la desnaturalización de la muerte.⁶ Por lo mismo, el concepto de “naturaleza muerta” ya no tiene, no puede tener, el mismo significado que hace cuatrocientos años. La provocación de Hirst también nos obliga a reflexionar acerca de la condición humana en un mundo de formol. Como sucede con este tipo de obras, el título es un elemento indisoluble de su mensaje. El rebaño al que alude el rótulo podría denotar a la religión cristiana o a la civilización occidental. No pocos se sienten suspendidos, como el cordero de Hirst, por haberse separado de su rebaño ancestral. Fuera de una tradición es muy difícil encontrar respuestas.⁷

El barroco de la Contrarreforma consideraba que los seres humanos podemos vencer a la muerte porque, además de personas con creencias y deseos particulares, somos una clase privilegiada de *criaturas*. Ése es el mensaje metafísico de las pinturas que examinamos antes. La filosofía predominante en las sociedades secularizadas nos enseña algo distinto: no somos criaturas ni sustancias individuales, sino sujetos evanescentes en un proceso indefinido de autoconstrucción. El concepto de “naturaleza humana muerta” que pergeñamos en nuestro paso por la sala barroca del museo no tiene sentido en el presente.

¿Hay manera de recobrar algo de la concepción barroca de lo humano? Si lo barroco es una constante histórica, es decir, una modalidad recurrente de la cultura, siempre habrá un arte barroco cuyas manifestaciones aguardan las lecciones que extraigamos de ellas (D’Ors 2002). Para encontrar el barroco del siglo XXI, tendremos que buscarlo en los

⁶ Sobre la centralidad del tema de la muerte en la obra de Hirst, véase Danto 2005.

⁷ He desarrollado esta idea en Hurtado 2016.

sitios más inesperados. Por ejemplo, en las galerías de arte más mercantilistas. Hirst es autor de una pieza que ha sido interpretada como un ejemplo contemporáneo del género de las *vanitas*. *Por el amor de Dios* es un cráneo de platino totalmente recubierto de diamantes (figura 13). Ninguna obra de arte ha alcanzado mayor valor monetario y, sin embargo, sabemos que llegará el día —¿dentro de miles de años?— en el que acabará arrumbada, como cualquier cachivache, en algún oscuro rincón. No es ésta, sin embargo, la única interpretación que se ha hecho de esta impactante pieza (Fuchs 2008). Hirst ha declarado que *Por el amor de Dios* está inspirada en los cráneos adornados con piedras preciosas de los entierros mesoamericanos.⁸ Esta pista apunta hacia México y hacia la peculiar cultura barroca gestada ahí a partir del siglo XVI (López Ruiz 2009). Vista así, *Por el amor de Dios* no es una *vanitas*, sino, por el contrario, una celebración de la vida humana y, en particular, del esfuerzo por escapar de mil maneras —una de ellas, por el arte— no sólo de la condena física de la muerte sino de algo incluso peor, de la muerte en vida, de aquello que Baltasar Gracián (Gracián 2009) llamó la “cueva de la nada”.

Están por cerrar el museo —que no por imaginario deja de tener un horario estricto— y no dispongo de más tiempo para desarrollar la cosmovisión neobarroca aquí esbozada. Si me apuran, resumiría su mensaje con estas palabras: gracias a Dios, sí, pero también gracias a nuestro ingenio, la muerte no vence del todo. ¿Se han percatado de que algunas calaveras sonríen?⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G., 2008, “Esquema de una historia de las religiones”, *La religión surrealista. Conferencias 1947–1948*, trad. L.A. Belloro y J. Fava, Las Cuarenta, Buenos Aires, pp. 71–110.
- Blumenberg, H., 2003, *Paradigmas para una metaforología*, trad. J. Pérez de Tudela Velasco, Trotta, Madrid.
- Bryson, N., 2005, *Volver a mirar. Cuatro ensayos sobre la pintura de naturalezas muertas*, trad. M.Á. Coll, Alianza, Madrid.
- Calabrese, O., 1993, “Naturaleza muerta”, *¿Cómo se lee una obra de arte?*, trad. P. Linares, A. Giordano y C. Vázquez de Parga, Cátedra, Madrid, pp. 17–27.
- Cherry, P., 1999, *Arte y naturaleza. El bodegón español en el Siglo de Oro*, trad. I. Barzdevics, Doce Calles, Aranjuez.

⁸ Para un estudio clásico de estos cráneos, véase Westheim 1953.

⁹ Una versión previa de este texto se leyó en el XXIV Congreso Mundial de Filosofía en Beijing.

- Córdova, J.M., 2014, *The Art of Professing in Bourbon Mexico. Crowned-Nun Portraits and Reform in the Convent*, University of Texas Press, Austin.
- D'Ors, E., 2002, *Lo barroco*, Madrid, Tecnos/Alianza.
- Danto, A.C., 2005, "Damien Hirst", *Unnatural Wonders. Essays from the Gap between Art and Life*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 53–60.
- Darriulat, J., 2003, "Le Regard des objets dans la peinture de Vanité", en P. Arnaud y É. Ángel-Pérez, *Le Regard dans les arts plastiques et la littérature (Angleterre, États-Unis)*, Presses de la Université Paris-Sorbonne, París, pp. 9–18.
- De Ávila, Santa T., 1958, "Vivir sin vivir en mí", *Obras completas*, Plenitud, Madrid.
- De la Cruz, Sor J.I., 1995, "Rosa divina que en gentil cultura", *Segundo volumen de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz*, ed. facsimilar, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- Fuchs, R., 2008, "Victory over Death", en D. Hirst, *Beyond Belief*, Other Criteria/White Cube, Londres.
- Gombrich, E., 1961, "Tradition and Expression in Western Still Life", *The Burlington Magazine*, vol. 103, no. 698, pp. 174–180.
- Gracián, B., 2009, *El crítico*, ed. facsímil, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 3 vols.
- Hurtado, G., 2016, *Dialéctica del naufragio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Impelluso, L., 2005, *La naturaleza y sus símbolos*, trad. J.R. Monreal, Random House Mondadori.
- Lavrin, A., 2016, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Ruiz, F., 2009, *Artefactos de muerte no simulada: Damien Hirst en México*, Universidad Iberoamericana, México.
- Malraux, A., 2017, *El museo imaginario*, trad. M. Cándor, Cátedra, Madrid.
- Mauriès, P. (dir.), 1996, *Le Trompe-l'œil: De l'antiquité au XX^e siècle*, Gallimard, París.
- Montero, A., 2008, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, Museo Nacional del Virreinato/Conaculta/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato/Plaza y Valdés, México.
- Ortega y Gasset, J., 1950, *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Revista de Occidente, Madrid.
- Palomino, A., 1724, *El museo pictórico y escala óptica III. El Parnaso español pintoresco laureado*, Sancha, Madrid.
- Reigl, A., 1999, *The Group Portraiture of Holland*, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, Los Ángeles.
- Sánchez, M., 1982, "Imagen de la virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis", en E. de la Torre Villar y

- R. Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 152–267.
- Schama, S., 1987, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Alfred. A. Knopf, Nueva York.
- Simmel, G., 1950, *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*, trad. E. Estiu, Nova, Buenos Aires.
- Spinoza, B., 1977, *Ética*, trad. J. Gaos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Sterling, C., 1952, *La nature morte. De l'Antiquité à nos jours*, P. Tisné, París.
- Stoichita, V.I., 2000, “El bodegón a lo divino”, en *El Bodegón*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, pp. 87–105.
- Uranga, E., 2013, *Análisis del ser del mexicano y otros ensayos*, sel., pról. y notas de G. Hurtado, Bonilla y Artigas, México.
- Valdivieso, E., 2002, *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, Madrid.
- Westheim, P., 1953, *La calavera*, trad. M. Frenk, Antigua Librería Robredo, México.

Recibido el 17 de octubre de 2018; revisado el 1 de mayo de 2019; aceptado el 25 de junio de 2019.

LISTA DE FIGURAS

1. Jan Brueghel, *Pequeño ramo de flores en vaso de cerámica*, 1599, óleo sobre lienzo, 51 × 40 cm, Museo de Historia del Arte (Kunst-historisches Museum), Viena. Fotografía e imagen digital: © KHM-Museumsverband.
2. Adriaen van Utrecht, *Vanitas. Naturaleza muerta con ramo de flores y cráneo*, 1642, óleo sobre lienzo, 67 × 86 cm, colección privada. Fotografía e imagen: © ART Collection/Alamy. Foto de stock.
3. *Retrato de profesión de sor Ana María de la Preciosa Sangre de Cristo*, Puebla, México, 1770, óleo sobre lienzo, 114.3 × 89 cm, Denver Art Museum: Donación de la Collection of Frederick and Jan Mayer 2014.2015. Foto cortesía de: © Denver Art Museum.
4. *Retrato post mortem de sor Magdalena de Cristo*, 1732, óleo sobre tela, sin medidas, Museo de Arte Religioso, Ex Convento de Santa Mónica, Puebla.
5. Jan Davidsz de Heem (1606–1684), *Bodegón con langosta*, óleo sobre lienzo, 102.5 × 79.2 cm. The Wallace Collection, Londres. Imagen: UK/Bridgeman Images.
6. Juan Sánchez Cotán, *Bodegón de caza, hortalizas y frutas*, 1602, óleo sobre lienzo, 68 × 88.2 cm, Museo del Prado, Madrid. Archivart/Alamy. Foto de stock.
7. Juan Sánchez Cotán, *Bodegón con cardo y zanahorias*, 1602, óleo sobre lienzo, 62 × 89 cm, Museo de Bellas Artes, Granada. Imagen: PRISMA ARCHIVO/Alamy. Foto de stock.
8. Francisco de Zurbarán, *Agnus Dei*, 1635–1640, óleo sobre lienzo, 37.3 × 62 cm, Museo del Prado, Madrid. Foto: www.BibleLandPictures.com/Alamy. Foto de stock.
9. Francisco de Zurbarán, *San Serapio*, 1628, óleo sobre lienzo, 120.2 × 104 cm, Wadsworth Atheneum Museum of Art, Hartford, Connecticut. The Ella Gallup Sumner and Mary Catlin Sumner Collection Fund, 1951.40. Foto: Allen Phillips/Wadsworth Atheneum.
10. Francisco de Zurbarán, *Cristo crucificado muerto*, entre 1638 y 1640, óleo sobre lienzo, Museo de Bellas Artes de Sevilla, Sevilla. Foto: Felipe Rodríguez/Alamy. Foto de stock.

11. Rembrandt H. van Rijn, *La lección de anatomía del Dr. Nicolás Tulp*, 1632, óleo sobre lienzo, 216.5 × 169.5 cm, Mauritshuis, La Haya.
12. Damien Hirst, *Lejos del rebaño* [*Away from the Flock*], 1994, cor-dero suspendido en formaldehído, 96 × 159 × 51 cm, National Galleries Scotland. © Damien Hirst and Science Ltd. Derechos re-servados, SOMAAP/DACS/Artimage 2019. Foto: Prudence Cuming Associates Ltd.
13. Damien Hirst, *Por el amor de Dios* [*For the Love of God*], 2007, cráneo de platino, diamantes y dientes humanos, White Cube Gallery, Londres. © Damien Hirst and Science Ltd. Derechos re-servados, SOMAAP/DACS/Artimage 2019. Foto: Prudence Cuming Associates Ltd.



FIGURA 1. Jan Brueghel, *Pequeño ramo de flores en vaso de cerámica*, 1599, óleo sobre lienzo, 51 × 40 cm, Museo de Historia del Arte (Kunsthistorisches Museum), Viena. Fotografía e imagen digital: © KHM-Museumsverband.



FIGURA 2. Adriaen van Utrecht, *Vanitas. Naturaleza muerta con ramo de flores y cráneo*, 1642, óleo sobre lienzo, 67 × 86 cm, colección privada. Fotografía e imagen: © ART Collection/Alamy. Foto de stock.

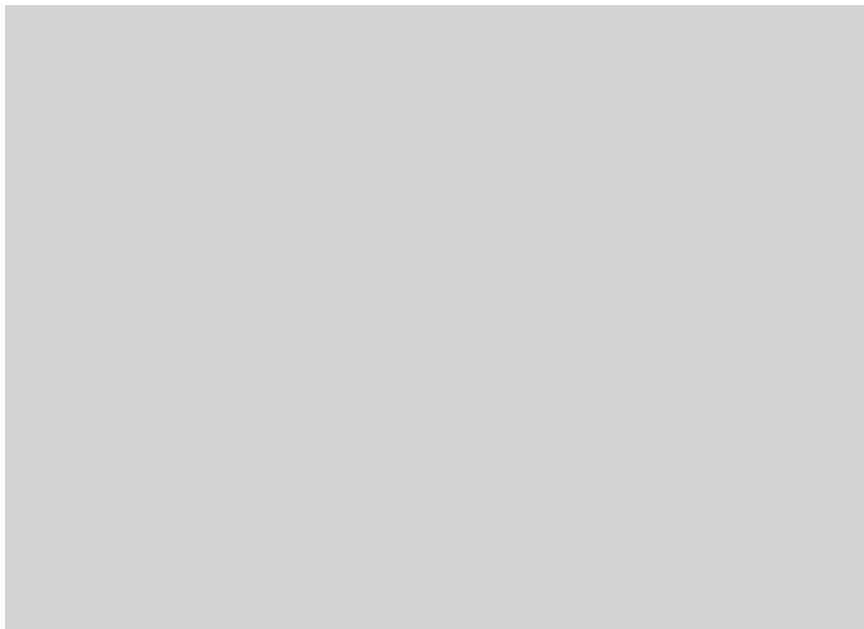


FIGURA 3. *Retrato de profesión de sor Ana María de la Preciosa Sangre de Cristo*, Puebla, México, 1770, óleo sobre lienzo, 114.3 × 89 cm, Denver Art Museum: Donación de la Collection of Frederick and Jan Mayer 2014.215.
<https://denverartmuseum.org/object/2014.215>



FIGURA 4. *Retrato post mortem de sor Magdalena de Cristo*, 1732, óleo sobre tela, sin medidas, Museo de Arte Religioso, Ex Convento de Santa Mónica, Puebla.



FIGURA 5. Jan Davidsz de Heem (1606–1684), *Bodegón con langosta*, óleo sobre lienzo, 102.5 × 79.2 cm.

The Wallace Collection, Londres.

<https://artuk.org/discover/artworks/still-life-with-lobster-209172>



FIGURA 6. Juan Sánchez Cotán, *Bodegón de caza, hortalizas y frutas*, 1602, óleo sobre lienzo, 68 × 88.2 cm, Museo del Prado, Madrid. Archivart/Alamy. Foto de stock.



FIGURA 7. Juan Sánchez Cotán, *Bodegón con cardo y zanahorias*, 1602, óleo sobre lienzo, 62 × 89 cm, Museo de Bellas Artes, Granada. Imagen: PRISMA ARCHIVO/Alamy. Foto de stock.



FIGURA 8. Francisco de Zurbarán, *Agnus Dei*, 1635–1640, óleo sobre lienzo, 37.3 × 62 cm, Museo del Prado, Madrid. Foto: www.BibleLandPictures.com/Alamy. Foto de stock.



FIGURA 9. Francisco de Zurbarán, *San Serapio*, 1628, óleo sobre lienzo, 120.2 × 104 cm, Wadsworth Atheneum Museum of Art, Hartford, Connecticut. The Ella Gallup Sumner and Mary Catlin Sumner Collection Fund, 1951.40.

http://argus.wadsworthatheneum.org/Wadsworth_Atheneum_ArgusNet/Portal/public.aspx?lang=en-US&g_AABJ=serapion

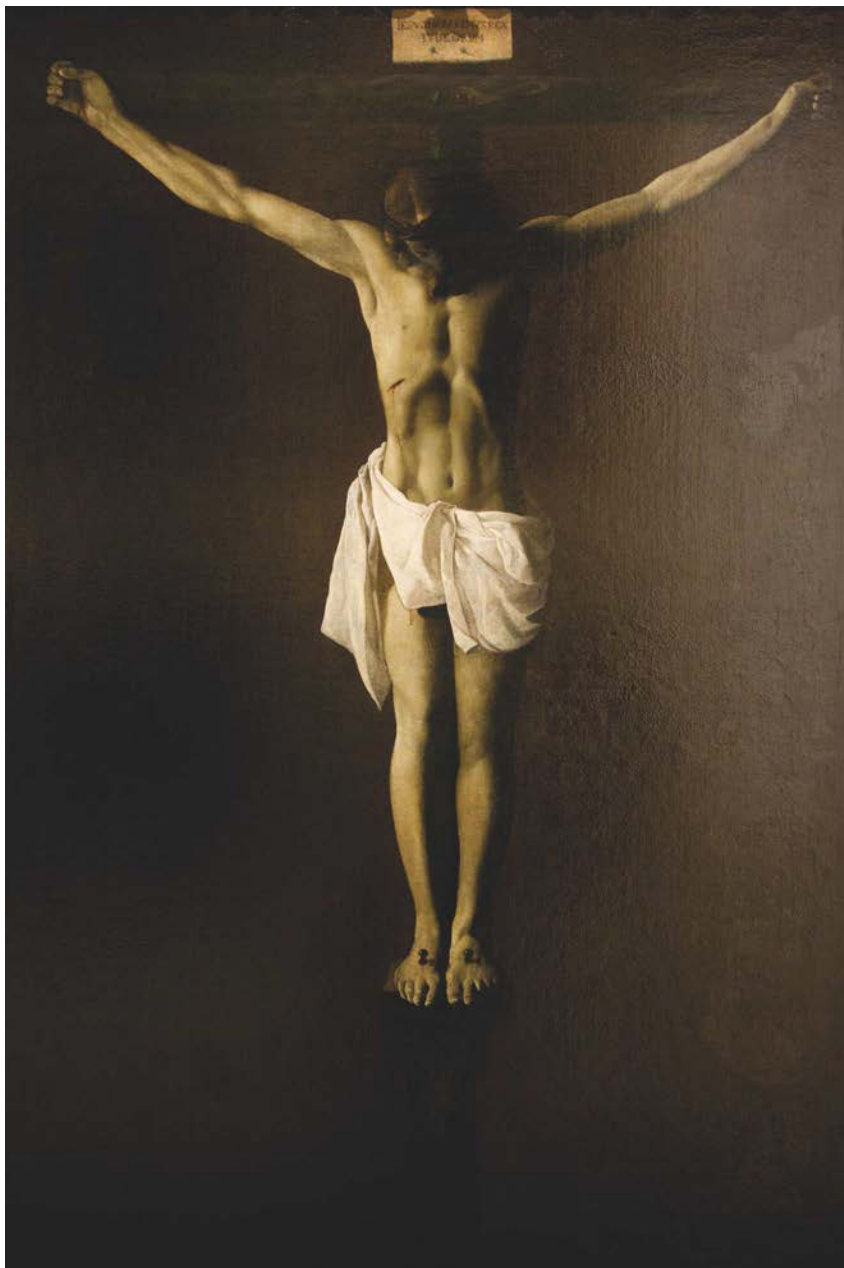


FIGURA 10. Francisco de Zurbarán, *Cristo crucificado muerto*, entre 1638 y 1640, óleo sobre lienzo, Museo de Bellas Artes de Sevilla, Sevilla. Foto: Felipe Rodríguez/Alamy. Foto de stock.



FIGURA 11. Rembrandt H. van Rijn, *La lección de anatomía del Dr. Nicolás Tulp*, 1632, óleo sobre lienzo, 216.5 × 169.5 cm, Mauritshuis, La Haya.



FIGURA 12. Damien Hirst, *Lejos del rebaño*, 1994.

© Damien Hirst and Science Ltd. Derechos reservados, SOMAAP/
DACS/Artimage 2019.

<http://damienhirst.com/away-from-the-flock>



FIGURA 13. Damien Hirst, *Por el amor de Dios*, 2007.

© Damien Hirst and Science Ltd. Derechos reservados, SOMAAP/
DACS/Artimage 2019.

<http://www.damienhirst.com/for-the-love-of-god>

Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth

[A Monster with four Heads that Devour Each Other: Materialism and Plastic Nature in Ralph Cudworth]

NATALIA STROK

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional de La Plata

natiska@gmail.com

Resumen: En el presente artículo estudio la asociación entre los conceptos de “materialismo” y “ateísmo” en *The True Intellectual System of the Universe* de Ralph Cudworth y las consecuencias metafísicas que el inglés encuentra en esas corrientes. El inglés ofrece una clasificación exhaustiva de los posibles ateísmos para mostrar sus errores y participar en la gestación de categorías que a la larga se considerarán historiográficas. En un segundo momento, presento el concepto de “naturaleza plástica” y el orden ontológico que Cudworth ofrece como el correcto, en el cual se aprecia la influencia platónica y la subordinación de lo material a lo inmaterial. Así, en su metafísica, Cudworth sostiene un dualismo porque no rechaza la existencia de la materia, sino la utilización errónea que hacen de ella los ateos.

Palabras clave: platonismo de Cambridge, ateísmo, materia, escala ontológica, providencia

Abstract: In this paper I examine the association between the concepts of “materialism” and “atheism” in Ralph Cudworth’s *The True Intellectual System of the Universe*, and the metaphysical consequences that the Englishman establishes for those trends. Cudworth offers an exhaustive classification of possible atheisms in order to show their mistakes, and in this way he participates in the origination of categories which eventually will be considered as historiographical. I present then the concept of “Plastic Nature” and the ontological order that Cudworth thinks to be the correct one, and which exhibits the Platonic influence and the subordination of the material to the immaterial. Thus, in his metaphysics Cudworth maintains a dualism insofar as he does not reject the existence of matter but the wrong use that atheists make of it.

Key words: Cambridge Platonism, atheism, matter, ontological scale, providence

Introducción

En el siglo XVII inglés en el que surge el grupo conocido como los “platónicos de Cambridge”, las convulsiones político-teológicas de la época se suman a los desarrollos filosóficos que se producen en esa modernidad

temprana e impulsan a sus autores a reflexionar también sobre ciertas categorías que, con el paso del tiempo, se podrán denominar “historiográficas”. Una de ellas es la de “materialismo” que, para Ralph Cudworth (1617–1688), tiene una importancia crucial desde el inicio de su única obra publicada, *The True Intellectual System of the Universe* (1678; en adelante, *TIS*), por asociarse con el ateísmo y presentarse como el nombre de una de las corrientes más peligrosas en contra de la teología racional que este autor pretendía fundar.

De acuerdo con el trabajo de Olivier Bloch, una de las primeras apariciones del término “materialista” se registra, sin ir más lejos, en la obra *Divine Dialogues* (1668) del colega y amigo de Cudworth, también miembro destacado del grupo de los platónicos de Cambridge, Henry More (Bloch 1990, p. 15). El autor explica que la aparición del término en dicho texto es importante para la posteridad porque es el modelo que adopta George Berkeley para redactar sus *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), en los que no sólo se registra el término “materialismo”, sino también su opuesto, el “inmaterialismo”, a partir del cual se gestará en los años siguientes el término “idealismo”.

Por su parte, Falk Wunderlich explica que el hecho de que los opositores del materialismo se hayan concentrado tanto en definirlo contribuyó en parte al desarrollo de las teorías materialistas. Un caso paradigmático de esto es el propio Cudworth, quien se preocupó por reconstruir los argumentos materialistas en detalle (Wunderlich 2016, p. 802).

En este trabajo me propongo rastrear en *TIS* el concepto de “materialismo” y sus asociados, en especial el de “ateísmo”, términos que empiezan a utilizarse en esa época, y mostrar cuál es la deficiencia que encuentra el autor en este tipo de planteamiento, que describe como la inversión perfecta del orden del universo por entender que sólo hace uso de la causa material, sin contemplar la causa eficiente o final. De hecho, para este autor los distintos ateísmos materialistas fallan a tal punto que se destruyen entre sí. Para comprender mejor esta crítica, sugiero ver cuál es su propuesta superadora, que plantea una primacía de lo espiritual por sobre lo material y la incorporación del concepto de “naturaleza plástica” (*Plastic Nature*) correctamente comprendido de acuerdo con su metafísica platonizante.

1. La filosofía materialista y atea

TIS es una obra que ha generado interés en la historiografía filosófica porque Cudworth despliega allí una erudición inmensa. Su estrategia es utilizar las voces del pasado para discutir las doctrinas de su propio

tiempo porque entiende que, al encontrar el origen de los errores, éstos pueden subsanarse. *TIS* se conoce por la multiplicidad de fuentes que utiliza y por ofrecer algunas interpretaciones sobre los textos presentados que no pasan inadvertidas (Levitin 2015, p. 87). Sin embargo, la obra es tan extensa y repetitiva que es entendible que muchas veces haya podido alejar a sus lectores: se trata de un extenso escrito de más de novecientas páginas *in folio* en cinco capítulos y, a pesar de su extensión, es apenas la primera parte de un proyecto cuyo autor nunca terminó de desarrollar. Las obras póstumas de Cudworth completan dicho plan, pero evidentemente sólo en parte ya que no fueron publicadas por su propio autor y son de una extensión mucho menor a la de *TIS*. Estas obras son *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731) y *Treatise of Free Will* (1838) (Hutton 1996, pp. ix–xvi).

En el capítulo tercero de *TIS* Cudworth revisa las distintas formas que ha adoptado el ateísmo en la historia de la filosofía. Se detiene en los primeros capítulos sobre todo en el ateísmo democríteo. Sin embargo, explica que no es el único tipo de ateísmo que se puede encontrar, pues ya habían empezado a tratarse otras formas, por lo cual el autor decide sistematizar las distintas posibilidades en los siguientes cuatro tipos:

Hemos descrito cuatro formas diferentes de ateísmo: primero, el hilopático o anaximándrico, que deriva todas las cosas de la materia inerte y desanimada, en el modo de cualidades y formas, como generables y corruptibles; segundo, el atómico o democríteo, que plantea lo mismo pero en el modo de átomos y figuras; tercero, el ateísmo cosmoplástico o estoico, que supone una naturaleza plástica y metódica pero sin sentido que preside todo el universo corporal; y, por último, el hilozoico o estratónico, que atribuye a toda la materia, en cuanto tal, cierta naturaleza vital y energética, pero desprovista de toda animación, sentido o conciencia. (Cudworth, *TIS* I, pp. 199–200)¹

¹ “We have described four several forms of atheism; first, the Hylopathian or Anaximandrian, that derives all things from dead and stupid matter, in the way of qualities and forms, generable and corruptible: secondly, the atomical or Democritical, which doth the same thing in the way of atoms and figures: thirdly, the cosmoplastic or Stoical atheism, which supposes one plastic and methodical but senseless nature, to preside over the whole corporeal universe: and lastly, the hylozoic or Stratonical, that attributes to all matter, as such, a certain living and energetic nature, but devoid of all animality, sense and consciousness.” La edición que empleo de *TIS* contiene las notas a pie de Johan Lorenz Mosheim, incluidas en la traducción que realizó este autor al latín en 1733 e incorporadas luego en la presente edición inglesa de 1845. Las traducciones del inglés de Cudworth al castellano son mías.

Las cuatro formas de ateísmo en este pasaje coinciden en considerar como origen de todo y única sustancia a la materia, aunque comprenden de manera diversa esa materia y qué es lo primero que produce. Algunos incluso llegan a proponer que está viva pero que carece de cualquier tipo de inteligencia. Ninguno concibe una sustancia incorpórea porque, si lo hicieran, explica Cudworth, se verían obligados a sostener la existencia de un dios. En contraste, la materia es el único “numen” para los ateos, algo que para Cudworth es en sí mismo difícil de sostener porque, de acuerdo con las cualidades que suelen atribuirse a esa materia, queda mucho por explicar en el nivel ontológico.

Ahora bien, el inglés ya había aclarado que no todo atomista debe considerarse ateo, porque bien podría sostener la existencia de la materia tal como lo hace, pero también la de una sustancia incorpórea e inmaterial, lo cual lo liberaría de la acusación en su contra. Es decir, si dejan de ser simplemente materialistas o corporealistas, de considerar como única sustancia a la materia. De hecho, Cudworth traza una diferencia entre los atomistas y los hilozoístas, porque el atomismo no tiene que ser pensado simplemente en la forma en la que lo presenta el ateo Demócrito, sino que podría aceptar otra sustancia incorpórea, mientras que el hilozoísmo parece permitir sólo la posibilidad de la sustancia corpórea, porque a cada partícula le da vida e inteligencia, lo cual para nuestro autor es una monstruosidad si no se concibe una deidad inmaterial que ordene la totalidad (Cudworth, *TIS* I, pp. 145–148). En su obra póstuma *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (en adelante, *TEIM*), Cudworth explica cuál es ese atomismo bien entendido que no cae en ateísmo (Cudworth, *TEIM*, libro II, cap. 6).²

De esta manera, puede advertirse que, para Cudworth, esos diversos tipos de materialismo que no implican necesariamente ateísmo sólo admiten esa posibilidad si aceptan algún otro tipo de sustancia inmaterial en su metafísica que, además, tenga prioridad respecto de la materia, es decir, si dejan de ser simplemente materialistas o corporealistas. Este último término manifiesta una carga despectiva más fuerte que el primero. Hay que destacar que, para Cudworth, resulta problemático que los hilozoístas se disfrazen de teístas porque creen en una deidad (*she-god*), la naturaleza o la vida de la materia, lo cual es un sinsentido, una confusión, por la falta de una comprensión correcta del verdadero poder plástico (Cudworth, *TIS* I, p. 148).³

² También en Cudworth, *TIS* I, p. 274.

³ Aquí Cudworth cita la *República* de Platón (libro V) y el ejemplo de un eunuco que es y no es. El primer y principal hilozoísta es para el filósofo inglés Estratón de Lampasco, un peripatético degenerado. Véase Strok 2016, pp. 171–178.

Luego de explicar que ateos existieron mucho antes de Demócrito y Leucipo, Cudworth adopta las palabras de Aristóteles en la *Metafísica* (libro I, cap. 3) para explicar que esos antiguos ateos sólo sostenían una causa material, y que esa materia no era generada ni corruptible, sino increada desde la eternidad. Allí Cudworth presenta a estos filósofos de los que lee en Aristóteles como los *material philosophers* (filósofos materialistas), y los critica porque, al contemplar esa única causa material, no tienen manera de encontrar la verdadera causa de lo bueno y lo armónico, y no pueden ver la estructura regular y ordenada de este sistema mundano. El movimiento tiene que ser fortuito y sin guía, de modo que suplen las causas final y eficiente con la fortuna.⁴ Esto tiene consecuencias inmediatas en el accionar de los seres humanos, un tema que preocupa sobremanera a nuestro autor.

Para Cudworth, lo que esos materialistas⁵ intentan sostener es contrario a su propio lema según el cual “nada proviene de nada”, pues tienen que derivar las cualidades que no son propias de la materia, como la inteligencia, a partir de nada, porque la materia es lo único que se mantiene estable e inalterable y a partir de lo cual se podría derivar lo demás, pero ella no tiene características a partir de las cuales pudiera derivarse algo como la inteligencia (Cudworth, *TIS* I, p. 166).

Ahora bien, la verdadera preocupación de Cudworth es que éste es el ateísmo que se puede percibir en su propio tiempo:

La propia doctrina de los ateos de estos días: que la sustancia de la materia o cuerpo extenso es la entidad real solamente, y por eso la única cosa no hecha, esto es, ni generable ni creada, sino necesariamente existente desde la eternidad; pero cualquier otra que esté en el mundo, como la vida y la animalidad, el alma y la mente, al ser todas accidentes y afecciones de esta materia (como si por eso no tuvieran en absoluto entidad real en ellas),

⁴ Ahora bien, Cudworth vuelve a distinguir entre distintos tipos de materialistas porque dice allí sobre Heráclito y Zenón que ellos también encontraban que la causa de todo era la materia pero, al revés de aquellos otros filósofos de la materia, estos últimos le atribuían inteligencia y vida, de modo tal que primero fueran la inteligencia y la vida y no que éstas se derivaran de la materia estúpida (no sólo por la falta de conocimiento, sino por su aridez y esterilidad, de acuerdo con las acepciones de *stupidus* en latín) e insensible. Como Platón en el *Teeteto*, Cudworth explica que estos materialistas sostienen la existencia de dioses creados y corruptibles, cuando un dios mortal no es más que una contradicción (Cudworth, *TIS* I, pp. 159–162).

⁵ Aquí agrega como fuente, además de la *Metafísica*, la *Física* y el *De caelo* de Aristóteles.

son generables a partir de nada y corruptibles en nada, siempre y cuando la materia, en la que ellas son, permanezca aún la misma. (Cudworth, *TIS* I, p. 167)⁶

Para este tipo de ateísmo materialista, todo lo que no es materia es generado y en algún momento será corrompido. Por ello, los dioses pertenecen a esa categoría de generados y corruptibles, al igual que cualquier otra entidad que no sea la materia. Entre los ateístas famosos de su tiempo, Cudworth incluiría a Hobbes y a Spinoza; no obstante, no suele ser directo en sus críticas en *TIS* y, como explica Wunderlich, sus contrincantes podrían ser una construcción del propio autor (Wunderlich 2016, pp. 800–801). Sin embargo, en *TEIM* se critica a Hobbes de manera explícita como seguidor del atomismo mal entendido que desarrolló, en especial, Protágoras (Cudworth, *TEIM*, libro I, cap. 1).

A partir de las citas de la *Metafísica* de Aristóteles y del *Teeteto* de Platón, Cudworth define el materialismo como la forma más antigua de ateísmo, e incluye en este grupo a los antiguos poetas (Cudworth, *TIS* I, p. 173). Éstos explican la creación de la siguiente manera: “Y ésta es la creación atea del mundo, los dioses y todo, a partir de la materia insensible y estúpida, o el caos oscuro, como el único Numen original: el orden del universo perfectamente invertido” (Cudworth, *TIS* I, p. 175). De acuerdo con lo que explicó antes de esta cita, el problema central es ese orden que se invierte porque, al poner como principio de todo a la materia sin inteligencia, sin conciencia, sin razón, sin sentido, sin vida, no cabe otra forma para explicar la aparición de cosas tales como la inteligencia, la conciencia o la vida, por ejemplo, que no sea a partir de esa materia o directamente de la nada misma, porque no hay nada en esa materia que pudiera generar cosas semejantes. De ese modo, de acuerdo con nuestro autor, a partir de la menor perfección se genera la mayor perfección, y sólo así estos materialistas podrían explicar que los dioses se generaran a partir de la materia, algo que es inconcebible para Cudworth.

El inglés explica por qué reúne en esos cuatro tipos de ateísmo todas las posibilidades que pueden encontrarse. En primer lugar, porque todo

⁶ “[T]he very doctrine of Atheists at this day; that the substance of matter or extended bulk is the only real entity, and therefore the only unmade thing, that is neither generable nor creatable, but necessarily existent from eternity; but whatever else is in the world, as life and animality, soul and mind, being all but accidents and affections of this matter (as if therefore they had no real entity at all in them) are generable out of nothing, and corruptible into nothing, so long as the matter, in which they are, still remains the same.”

ateo es, como ya se afirmó, corporealista o materialista, es decir, sólo acepta la existencia del cuerpo o la materia como única sustancia, y esto es así porque nadie que haya sostenido la existencia de una sustancia incorpórea ha negado la existencia de algún tipo de deidad. Para nuestro autor, quien niega la existencia de Dios se ve obligado a su vez a negar la existencia de la sustancia incorpórea. A partir de este argumento, resulta innegable la relación intrínseca que Cudworth atribuye a lo inmaterial con la divinidad y al mismo tiempo la oposición fuerte que establece entre la materia y los dioses. La descripción de estas asociaciones parte de la metáfora de la enfermedad que lleva a la locura porque, así como el hidrofóbico rechaza el agua, al ateo se le podría llamar “pneumatofóbico”, aquel que padece un tipo de locura que lo hace aborrecer irracionalmente a los espíritus o a las sustancias incorpóreas. Aquí se deja asentado que los ateos, sólo por ser irracionales, no conciben ningún tipo de sustancia incorpórea o espiritual.

Una segunda consideración que hay que tener en cuenta es que, si bien todo ateo es corporealista, no todo corporealista tiene que ser ateo: porque deben ser exceptuados de la acusación de ateísmo aquellos que, si bien piensan que todo es materia, suponen una naturaleza intelectual en esa materia que gobierna el universo corpóreo. Sin embargo, estos ateos corporealistas sostienen que Dios es materia dotada de inteligencia, algo que también es una barbaridad para el inglés, pero que puede encontrarse entre algunos cristianos, es decir, teístas, además de algunos paganos. Concluye: “Sin embargo, ni a estos heraclíteos y estoicos, ni a los otros antropomorfistas, los condenamos como completos ateos, sino más bien los consideramos una clase de teístas ignorantes, infantiles e incapaces” (Cudworth, *TIS* I, p. 202).⁷ No se trata del cristianismo que Cudworth profesa, sino de un teísmo heterodoxo, que nuestro autor rechaza, aunque no por ateo, sino por ignorante. Justamente, el ateo es quien sostiene que cualquier tipo de inteligencia, sensibilidad o razón surge como una característica secundaria y accidental a partir de la materia (Cudworth, *TIS* I, p. 203).

Ahora bien, si la causa y origen de todo es la materia, carente de animación, sentido o conciencia, Cudworth entiende que ella tiene que ser totalmente inerte, estéril y sin vida, a menos que se le agregue a esa materia un tipo de vida, que algunos denominan plástica, espermática o vegetativa, y otros llaman la vida de la naturaleza o la percepción natural. Así, los ateos que derivan todo a partir de la materia tienen que

⁷ “However, neither these Heraclitics and Stoics, nor yet the other anthropomorphites, are by us condemned for downright Atheists, but rather looked upon as a sort of ignorant, childish, and unskilful Theists.”

agregarle algo, ya sea a través de cualidades y formas, como los anaximándricos, o con átomos y figuras, como los democríteos. En ambos casos, Cudworth advierte sobre la necesidad de un tipo de organización para la materia. Sin embargo, quienes dotan a la materia de una vida plástica la suponen o bien como una única vida espermática y plástica a lo largo de toda la materia o universo corpóreo, como los ateos estoicos, o bien como toda materia dotada de vida y con una naturaleza energética propia y, en consecuencia, todas las partes particulares y cada unidad como una vida plástica propia, como los estratónicos. Aquí reúne entonces los cuatro tipos de ateísmo que antes nombró. Que se denominen “ateos” se sigue estrictamente de que hacen depender todo de la materia, la cual sólo puede concebirse como inerte y estéril para Cudworth, y sus diferencias estriban en lo que sigue lógicamente a esa materia primigenia, ya sea organización, ya sea vida.

En este punto, el profesor de Cambridge dedica unas líneas a quienes propusieron una materia sensitiva o racional y que establecen distintos tipos de materia, pero que no llegan ni siquiera a ser verdaderos ateos, sino que se quedan en un mal intento de serlo.⁸ El problema es que la materia de los ateos no puede tener las características que les atribuyen a sus materias, porque se presentan como accidentes secundarios. También menciona a unos supuestos ateos astrológicos que hacen derivar todo de las estrellas pero que, como no explican qué son las estrellas, terminan por ubicarse en las categorías antes mencionadas, por lo cual no vale la pena, en opinión de Cudworth, detenerse en ellos.⁹

A continuación, Cudworth traza otra diferencia entre los cuatro tipos de ateísmos materialistas, esta vez con base en la idea que más interesa a nuestro autor: la imposibilidad de sostener la libertad de la voluntad humana en sus teorías. Para los pensadores que se analizan, las cosas son de una manera o de otra necesariamente y, por más que hayan tratado de incorporar la libertad contingente, como en el caso de Epicuro, no hacen más que sostener un sistema necesario. Ahora bien, la necesidad que sostienen puede ser de dos tipos diferentes. Unos proponen una necesidad material y otros una necesidad hipotética, términos que Cudworth dice que toma de Aristóteles. Los anaximándricos y los democríteos se inclinan por una necesidad material y absoluta para todas las cosas, mientras que los estratónicos y los estoicos optan por una

⁸ Para Mosheim, aquí se hace referencia a Robert Fludd (Cudworth, *TIS* I, p. 204, n. 1).

⁹ Mosheim propone que la referencia podría ser a Cosmus Reggerius en la Antigüedad o incluso a pensadores del siglo xv como Didaco Gomez o Gerolamo Cardano o Lucilio Vanini (Cudworth, *TIS* I, p. 205, n. 2).

necesidad hipotética. Los primeros piensan que todo está determinado aunque fortuitamente, sin que haya inconsistencia en ello. Para explicar esto, Cudworth cita el libro X de las *Leyes* de Platón (Cudworth, *TIS* I, p. 206). Sin embargo, los ateos plásticos o hipotéticos postulan una necesidad que no es fortuita, sino regular, ordenada y metódica; unos excluyen universalmente lo fortuito, mientras que los otros lo hacen de forma parcial, al derivar todo de una mezcla de suerte y naturaleza plástica al mismo tiempo. En resumen:

Ahora, de acuerdo con estas dos nociones diferentes de naturaleza, las cuatro formas de ateísmo nombradas pueden ser nuevamente divididas de esta manera: entre aquella que deriva todas las cosas a partir de una naturaleza simplemente fortuita y temeraria, desprovista de todo orden y método, y aquella que deduce el origen de las cosas a partir de cierta naturaleza ordenada, regular y artificial, pero sin sentido, en la materia. A la primera pertenecen los ateos anaximándricos y democriteos, a la segunda los estratónicos y los estoicos. (Cudworth, *TIS* I, p. 207)¹⁰

Cudworth encuentra consecuencias diferentes para estos dos grupos de ateos. Los anaximádracos y democriteos sostienen que el mundo se genera y se corrompe a partir de una materia que es eterna, pero no sostienen la eternidad del mundo, aunque sí —subraya el inglés— creen que hay una multiplicidad de mundos, no sólo sucesivos, sino simultáneos (Cudworth, *TIS* I, p. 208). Los estoicos entienden que el mundo es eterno y, en esa eternidad, todas las cosas tienen un curso invariable y constante, aunque alguno haya sostenido múltiples mundos sucesivos, separados por conflagraciones universales, pero en el que todo es siempre idéntico (Cudworth, *TIS* I, pp. 211–212).

Para el filósofo inglés, estos cuatro tipos de ateísmo tienen divisiones semejantes entre ellos que a la larga pueden destruirlos sin necesidad de otra intervención externa. La oposición es tan fuerte entre las distintas formas como lo es hacia el teísmo. Justo el punto crucial es la diferencia que se percibe en cuanto a la constitución del mundo: para unos corruptible y generable, para otros eterno e inmodificable, posiciones que se derivan de cómo entienden esa materia primigenia a partir

¹⁰ “Now, according to these two different notions of nature, the four forementioned forms of Atheism may be again dichotomized after this manner; into such as derive all things from a mere fortuitous and temerarious nature, devoid of all order and methodicalness; and such as deduce the original of things from a certain orderly, regular and artificial, though senseless nature in matter. The former of which are the Anaximandrian and Democritic Atheisms; the latter, the Stoical and Stratonical.”

de la cual todo surge. A su vez, dentro de cada grupo también existen oposiciones, porque los anaximádricos encuentran incomprensible los átomos de los democríteos y estos últimos no encuentran fundamento para la generación de las formas y cualidades de los primeros. Y lo mismo ocurre en el caso de los estoicos y los estratónicos, pues los primeros consideran que la vida plástica se encuentra en la totalidad y no entienden cómo puede concebirse en cada parte como lo hacen los segundos y, a la inversa, los hilozoístas no pueden aceptar una única vida de la materia en su totalidad sin que cada parte tenga su propia vida. Concluye Cudworth: “De todo lo cual se puede concluir que el ateísmo es un tipo extraño de monstruo, con cuatro cabezas, que están todas perpetuamente mordiendo, rasgando y devorándose unas a otras” (Cudworth, *TIS* I, p. 213).¹¹

De entre estas cuatro formas de ateísmo, Cudworth sostiene que el atomismo democríteo y el hilozoísmo son las principales. El primero se destaca porque, en opinión de nuestro autor, es el que comprende en forma adecuada la constitución del cuerpo como esa materia inerte desprovista de todo tipo de vida, como lo comprendían correctamente los atomistas antiguos, y que se organiza en átomos para generar vida. Esto último es lo que carece de una explicación cabal en dicha hipótesis y donde parece adecuado atacar. El segundo tipo de ateísmo, el hilozoico, comprende correctamente que la vida, el pensamiento y el entendimiento son entidades distintas al movimiento local y mecánico, y por ello no pueden ser generados por la materia estéril; sin embargo, como conciben como única sustancia a la materia, caen inmediatamente en el ateísmo. Si bien Cudworth no los menciona, puede afirmarse que los blancos de sus críticas son Hobbes, por una parte, y Spinoza, por otra. Sin embargo, esta omisión puede ocasionar malinterpretaciones y ha llevado, de hecho, a algunos intérpretes a entender a nuestro autor erróneamente como un anticuario.¹²

Al trazar esa distinción entre estos dos tipos de ateísmo, Cudworth quiere mostrar que es necesario concentrarse en ellos para refutar toda clase de ateísmo. Si se combaten de manera correcta los errores que plantean, se destruiría totalmente al ateísmo. Explica: “No hay más requisitos para una refutación meticulosa del ateísmo que proveer estas dos cosas: primero, que la vida y el entendimiento no son esenciales a

¹¹ “From all which it may be concluded, that Atheism is a certain strange kind of monster, with four heads, that are all of them perpetually biting, tearing, and devouring one another.”

¹² Sobre la relación de Cudworth con sus contemporáneos, véase Osborne 2009, pp. 2–3, y Carter 2010, pp. 99–121.

la materia como tal; y segundo, que ellos no pueden nunca originarse de ninguna mezcla o modificación de la materia muerta y estúpida cualquiera que fuera” (Cudworth, *TIS* I, p. 215).¹³

Así se combaten los dos posibles errores: que la única sustancia es la materia y que la vida es ingenerable e incorruptible en ella, o que la materia sin vida puede generar esta última a partir de cierta organización.¹⁴ Este problema del corporealismo o materialismo sólo podría encontrar remedio si se atiende al verdadero orden del universo, el cual incluye entidades inmateriales que los materialistas son incapaces de concebir. A partir de esas reflexiones, no quedan dudas sobre qué entiende Cudworth por “materia”, sustancia que él no rechaza porque no plantea un monismo, pero su hipótesis presta atención a un orden ontológico determinado, como veremos a continuación, que explica el lugar correcto para esa materia.

2. La naturaleza plástica y el verdadero orden del universo

Para Cudworth, en oposición al calvinismo,¹⁵ la marca distintiva de la deidad puede ser el amor, siempre y cuando se entienda del modo adecuado. En sus propias palabras:

Que el amor es la Deidad suprema y el origen de todas las cosas, es decir, si por ello se significa el Amor eterno, autooriginado, intelectual, o la bondad esencial y sustancial, que al tener una plenitud y fecundidad infinitamente rebosante se ofrece a sí misma sin envidia, de acuerdo con el mejor conocimiento, gobierna todo dulcemente, sin ninguna fuerza o violencia (al estar todas las cosas sujetas a su autoridad y obedeciendo sus leyes inmediatamente) y concilia la totalidad del mundo en armonía. (Cudworth, *TIS* I, p. 179)¹⁶

¹³ “There being indeed nothing more requisite to a thorough *confutatori* of atheism than the proving of these two things; first, that life and understanding are not essential to matter as such; and secondly, that they can never possibly rise out of any mixture or modification of dead and stupid matter whatsoever.”

¹⁴ Su análisis del lema “nada puede provenir de nada” se encuentra también en Cudworth, *TIS* III, cap. V, sec. II, p. 81.

¹⁵ Cudworth creció como puritano, aunque se lo reconoce como un oponente a la rigidez del calvinismo. Como no puede considerarse arminiano ni laudiano, resulta muy difícil intentar clasificarlo en las corrientes teológicas de la época (Carter 2010, pp. 100–103).

¹⁶ “[T]hat Love is the supreme Deity and original of all things; namely, if by it be meant eternal, self-originated, intellectual Love, or essential and substantial goodness, that having an infinite overflowing fulness and fecundity dispenses itself

Nuestro autor admite que algo de esto puede encontrarse en Platón, pero considera que la verdadera fuente de esta afirmación son las Sagradas Escrituras. Sin lugar a dudas, la referencia a la “bondad sin envidia” es platónica,¹⁷ pero también lo es la de esa “fecundidad rebotante”.¹⁸ Ahora bien, lo que interesa de esta cita es una de las características que Cudworth atribuye a Dios, a saber, la de ser intelectual y gobernar de acuerdo con el mejor conocimiento.¹⁹ Ese Dios, que es amor, es también un principio intelectual que aplica su conocimiento a la creación para ordenar la totalidad y generar una armonía intelectual.

Dicho esto sobre Dios, Cudworth introduce otra entidad en su esquema metafísico que resulta ser ni más ni menos que la causa eficiente en el mundo material del propio Dios, y es la naturaleza plástica o, simplemente, la naturaleza. Dios debe ser principio, medio y fin de todo. Pero, para el inglés, Dios no actúa de manera directa de modo milagroso en todo, sino que utiliza este instrumento, un intermediario, para dispensar su ley intelectual, entendida como providencia —sin caer en el ocasionalismo o en el voluntarismo—. Sin embargo, Cudworth deja bien en claro que se trata de una causa subordinada a Dios. Así la describe en una primera presentación:

Por lo cual, dado que ni todas las cosas son producidas fortuitamente, o por un mecanismo sin guía de la materia, ni puede pensarse razonablemente que Dios mismo hace todas las cosas inmediata y milagrosamente, debe concluirse que hay una naturaleza plástica bajo Él, como un instrumento inferior y subordinado, que ejecuta como esclava esa parte de su providencia que consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia, de modo tal que haya también, además de ésta, una providencia superior que debe ser reconocida, la cual, al presidir sobre todo, muchas veces suple los defectos de ella, y a veces prevalece ante ella, ya que esta naturaleza plástica no puede actuar por elección, ni con criterio. (Cudworth, *TIS* I, pp. 223–224)²⁰

uninvidiously, according to the best wisdom, sweetly governs all, without any force or violence (all things being naturally subject to its authority, and readily obeying its laws), and reconciles the whole world into harmony.”

¹⁷ Véase Platón, *Timeo* 29e.

¹⁸ Véase Plotino, *Enéada* V.I.6.

¹⁹ De aquí puede entenderse también que Dios es consciente. Véase Giglioni 2008, p. 317.

²⁰ “Wherefore since neither all things are produced fortuitously, or by the unguided mechanism of matter, nor God himself may reasonably be thought to do all things immediately and miraculously; it may well be concluded, that there is a plastic nature under him, which, as an inferior and subordinate instrument, doth

Se trata del instrumento subordinado que ejecuta su providencia en el mundo natural, sin actuar por elección o con criterio alguno, sino ciegamente pero con arreglo a fines.²¹ De hecho, hay una providencia superior que incluso puede suplir los errores que ella pueda cometer, errores que, por supuesto, son involuntarios.

Lo siguiente que establece Cudworth sobre la naturaleza es que no se trata de una cualidad oculta en la materia, del tipo que utilizan los ateos (hilopáticos) para explicar las causas de los fenómenos —esto sería, para él, como aceptar de manera directa la ignorancia sobre las causas de las cosas—, sino que la naturaleza es una causa determinada y propia, aunque, por supuesto, no la causa suprema intelectual (Cudworth, *TIS* I, p. 234).²² Y explica “que es arte en sí misma, que actúa inmediatamente sobre la materia como un principio interno” (Cudworth, *TIS* I, p. 235).²³ Actúa en forma interna, no de modo mecánico, sino vital y mágicamente. Se trata de una especie de ley o de alma viviente que, como Dios, se encuentra dentro de todo (Cudworth, *TIS* I, p. 236).²⁴ Tras afinar su caracterización, compara a la naturaleza con el sello o la impresión del arte omnisciente de Dios, del divino entendimiento, que es la verdadera ley de todo.

drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter; yet so as that there is also, besides this, a higher providence to be acknowledged, which, presiding over it, doth often supply the defects of it, and sometimes overrule it; forasmuch as this plastic nature cannot act electively, nor with discretion.”

²¹ Entre los antiguos que sostuvieron algo así, Cudworth enumera a Aristóteles, Platón, Empédocles, Plotino, Simplicio, Heráclito, Hipócrates, Zenón y los estoicos. Sin embargo, quienes más le interesan en este grupo, y a quienes más cita, son Aristóteles y Plotino. Y si bien critica al primero, intenta mostrar un posible camino de rectificación para sus errores. Debe aclararse que, si bien presenta como antecedentes a estos autores, el concepto de Cudworth es original, por lo cual considero que resulta desacertado interpretarlo como un autor anacrónico o poco original como lo hizo en el siglo XX, por ejemplo, Ernst Cassirer 2002 [1932]. Véase Armour 2008, p. 118.

²² “[B]ut he, that asserts a plastic nature, assigns a determinate and proper cause, nay the only intelligible cause, of that which is the greatest of all phenomena in the world, namely the τὸ εὖ καὶ καλῶς, ‘the orderly, regular and artificial frame’, of things in the universe, whereof the mechanic philosophers, however pretending to solve all phenomena by matter and motion, assign no cause at all.”

²³ “[T]he first general conception of the plastic nature, that it is art itself, acting immediately on the matter as an inward principle.”

²⁴ “Nature is art as it were incorporated and embodied in matter, which doth not act upon it from without mechanically, but from within vitally and magically. [...] But as God is inward to every thing, so nature acts immediately upon the matter, as an inward and living soul, or law in it.”

Ahora bien, no hay que pasar por alto que se trata de un sello, porque no es la ley divina en sí misma, sino la naturaleza que actúa ciegamente de acuerdo con esa ley divina. Si la ley divina es el arte arquetípico, la naturaleza es el arte ectípico o representativo que, aunque actúe exactamente de acuerdo con ese arquetipo, no comprende ni entiende la razón por la cual actúa (Cudworth, *TIS I*, p. 238).²⁵ Para explicar esto, compara la relación entre Dios y la naturaleza con la relación entre el arquitecto y el constructor: mientras que el primero es el que conoce las leyes y diseña el plano, el segundo materializa eso que diseñó el primero, sin entender demasiado la ciencia mediante la cual se hizo. Afirma: “La naturaleza no es maestra de esas arte y sabiduría, de acuerdo con las cuales actúa, sino sólo sirvienta de ellas, y una ejecutora esclava de los preceptos de éstas” (Cudworth, *TIS I*, p. 239).²⁶ Eso significa el estatus subordinado a Dios. Cudworth toma también el ejemplo de animales como las abejas, las arañas o los pájaros para explicar cómo es posible que actúe sin siquiera comprender lo que hace. Para el caso de la falta de conciencia,²⁷ utiliza además los ejemplos de los sueños o del músico adormilado (Cudworth, *TIS I*, pp. 243 y ss.).²⁸ Concluye así: “Por lo cual esta naturaleza plástica, al actuar no por conocimiento ni por imaginación animada, ni por elección ni por hormesis,²⁹ debe concluirse que actúa de modo fatal, mágico y empático” (Cudworth, *TIS I*, p. 249).³⁰

Después explica que actuar empática y mágicamente es actuar sin conocimiento ni imaginación, sin deseo o apetito, sino sólo de acuerdo con leyes de un modo fatal,³¹ pero de manera distinta de acuerdo

²⁵ “Nature is not the divine art archetypal, but only ectypal; it is a living stamp or signature of the divine wisdom; which though it act exactly according to its archetype, yet it doth not at all comprehend nor understand the reason of what itself doth.”

²⁶ “Nature is not master of that consummate art and wisdom, according to which it acts, but only a servant to it, and a drudging executioner of the dictates of it.”

²⁷ Sobre los niveles de conciencia de los que carece la naturaleza plástica, véase Thiel 1991, pp. 88–89.

²⁸ Resulta problemático interpretarlo como arte humano porque requiere ser adquirido y practicado. Sobre esto, véase Lotti 2006, p. 498.

²⁹ La palabra “hormesis” se utiliza en biología y toxicología. Se define como un efecto beneficioso que se obtiene al exponerse a una cantidad muy pequeña de sustancia tóxica.

³⁰ “Wherefore the plastic nature, acting neither by knowledge nor by animal fancy, neither electively nor hormetically, must be concluded to act fatally, magically and sympathetically.”

³¹ Se trata de una ley metafísica y no física. Véase Lotti 2006, p. 504.

con el caso (Cudworth, *TIS* I, p. 250).³² La apelación a lo mágico parece incorporarse aquí para mostrar una contraposición con el accionar mecánico y se presenta como aquello que no se explica ni se produce a partir de una deliberación; aunque, en todo caso, el cálculo y la inteligencia fundan el accionar mágico como la causa que origina ese tipo de movimiento. Se aprecia que esa magia se funda en la inteligencia divina porque está lejos de ser caótica; es todo lo contrario: se trata de la ley de la naturaleza, que nada tiene que ver con el mecanicismo que sostienen algunos pensadores de la época.³³

En las críticas a la explicación mecanicista, Cudworth discute con Descartes, a quien no considera ateo porque sostiene la existencia de Dios, pero que resulta ser un teísta errado justo por la concepción que tiene de su Dios (Cudworth, *TIS* III, pp. 32–33). Una vez más se observa que la discusión que sostiene el inglés es sin duda con sus contemporáneos (Carter 2010, p. 113).

Ahora bien, no resulta poco importante aclarar que las acciones de los seres humanos no están gobernadas por dicha naturaleza y que eso se aprecia a simple vista porque nuestras acciones no tienen la uniformidad, la regularidad, ni la constancia de las acciones naturales. Las acciones humanas se realizan de acuerdo con el propio conocimiento del ser humano; somos amos y amas de esa sabiduría en la medida en que actuamos por elección e intención, con conciencia y autopercepción y, por eso, nuestra vida racional es superior a la de la naturaleza plástica. Cudworth explica que no debe confundirse la naturaleza plástica con las almas particulares de cada animal y ser vivo justo porque es un tipo de vida ontológicamente inferior, que depende en todo caso de un intelecto superior (Cudworth, *TIS* I, pp. 271–272).

Cabe destacar que las almas humanas no dejan de estar subordinadas a la deidad, ya que dependen también de esa Inteligencia Divina, como la luz lo hace respecto del sol: “como si hubiera algún tipo de resplandor, emanación o irradiación eternos a partir de un sol eterno” (Cudworth, *TIS* III, p. 87).³⁴ Sin embargo, en su discusión con el ateísmo el inglés subraya que la mente siempre es anterior a la materia, pero también a la vida que no es racional ni consciente.

³² “Now, that which acts not by any knowledge or fancy, will or appetite of its own, but only fatally according to laws and impresses made upon it (but differently in different cases) may be said also to act magically and sympathetically.”

³³ Sobre el concepto de “magia” en los platónicos de Cambridge y de la época, véase Copenhaver 2015, pp. 398–405.

³⁴ “[A]s if they were a kind of eternal effulgency, emanation, or radiation from an eternal sun.”

De esta manera, Cudworth ubica a la naturaleza en el lugar más bajo en términos ontológicos, aunque por encima de la materia, a la que gobierna (Cudworth, *TIS I*, p. 251).³⁵ Así, la metafísica en *TIS* tiene en cuenta a un Dios, principio intelectual, que imprime su sabiduría en la naturaleza, la cual gobierna a la materia, pero que ocupa el nivel más bajo en la escala de los seres vivos, mientras que el lugar más alto lo ocupa la vida racional de los seres humanos y, por encima de ella, la mente perfecta de Dios. De todos modos, la naturaleza, por ser un tipo de vida, aunque el más bajo, es incorpórea, a diferencia de la materia.³⁶

De hecho, los cuerpos de los animales son formados por la naturaleza, que ordena justamente a la materia. Pero si cada cuerpo es una especie de microcosmos, Cudworth sostiene que existe una naturaleza plástica general que ordena todo el cosmos, de modo que genera armonía (Cudworth, *TIS I*, p. 260).³⁷

Dicho esto, volvamos a mi punto de partida, que era la crítica a los distintos ateísmos que no aceptan sustancias incorpóreas y trastocan el orden ontológico. Hacia el final del pequeño tratado o digresión sobre la naturaleza plástica, Cudworth explica los cuatro errores que se en-

³⁵ “It is true that our human actions are not governed by such exact reason, art, and wisdom, nor carried on with such constancy, evenness and uniformity, as the actions of nature are; notwithstanding which, since we act according to a knowledge of our own, and are masters of that wisdom by which our actions are directed, since we do not act fatally only, but electively and intendingly, with consciousness and self-perception, the rational life that is in us ought to be accounted a much higher and more noble perfection than that plastic life of nature. Nay, this plastic nature is so far from being the first and highest life, that it is indeed the last and lowest of all lives, it being really the same thing with the vegetative, which is inferior to the sensitive.”

³⁶ El dualismo de Cudworth puede expresarse a partir de la distinción entre vida y materia. Véase Lotti 2004, pp. 176–177; Passmore 1951, pp. 23–24, y Lotti 2006, pp. 463–464. Lo activo es incorpóreo, lo pasivo es corpóreo. Cudworth, *TIS I*, p. 252: “But though the plastic nature be the lowest of all lives, nevertheless since it is a life, it must needs be incorporeal; all life being such. For body being nothing but antitypous extension, or resisting bulk, nothing but mere outside, *aliud extra aliud*, together with passive capability, bath no internal energy, self-activity or life belonging to it; it is not able so much as to move itself, and therefore much less can it artificially direct its own motion.”

³⁷ “Now that which is one and the same, acting upon several distant parts of matter, cannot be corporeal. Besides this plastic nature which is in animals, forming their several bodies artificially, as so many microcosms or Little worlds, there must be also a general plastic nature in the macrocosm, the whole corporeal universe, that which makes all things thus to conspire everywhere, and agree together into one harmony.” Véase también *TIS I*, p. 262. Sobre las funciones de *Plastic Nature*, véase Allen 2013, p. 344.

cuentran en los dos tipos de ateísmo que sí contemplan alguna especie de naturaleza plástica o poder plástico, aunque mal comprendida: los cosmoplásticos o estoicos y los hilozoicos. Los errores son, en primer lugar, que hacen de la naturaleza plástica el principio primero, la cosa más importante del universo, cuando es el tipo la vida más bajo (Cudworth, *TIS I*, p. 272).³⁸ El segundo error, que se deriva del primero, es sostener que a partir de esa naturaleza plástica surgen las demás formas de vida, es decir, la racionalidad, la inteligencia, la vida sensitiva o animal. Para Cudworth, esto es totalmente irracional, como lo que suelen hacer lo ateos, es decir, “invertir la imagen del universo” (Cudworth, *TIS I*, p. 273), ya que la inteligencia es anterior a esa naturaleza. En tercer lugar, los hilozoístas confunden la naturaleza plástica con la sabiduría y el entendimiento y, a pesar de no atribuirle ni sentido ni percepción, le asignan sabiduría para que cada átomo en el universo sea consciente de sus capacidades. El cuarto y último error es que hacen de esta naturaleza una cosa material, cuando la materia no puede moverse a sí misma. La naturaleza debe ser incorpórea.

En síntesis, la crítica general a estos tipos de materialismo que contemplan algún tipo de poder plástico es una y otra vez la de que invierten el orden de prioridades y otorgan un poder inexplicable a la materia y, con ello, trastocan la escala ontológica.

Conclusión

Como puede apreciarse, Cudworth utiliza el término “filosofía materialista” o “filósofo materialista” en su obra principal y lo asocia con términos como “corporealista” y “ateo”. Ahora bien, nuestro autor no presenta una cruzada especial contra la materia en sí misma³⁹ ni contra todo tipo de materialismo, porque acepta que no todo materialismo es ateo. Sin embargo, como todo ateísmo es materialista, tiene la necesidad de explicar en qué consiste esta categoría y cuáles son sus errores. Ofrece ejemplos de filósofos antiguos para cada caso, pero poco dice sobre los contemporáneos en *TIS*, aunque sí hace referencias a resurgimientos en su propia época, que podemos asociar con Hobbes y Spinoza.

El problema del materialismo en general es que altera el orden ontológico y el orden de las causas. La materia para Cudworth es cuerpo inerte, sin conciencia, sin sentido, sin razón, sin inteligencia, sin animación y estéril. Las que se reconocen en esta enumeración como formas

³⁸ “If there be Φύσις, then there must be Νοῦς.”

³⁹ Véase Osborne 2009, p. 8.

de “vida” existen y todas ellas son incorpóreas. Para el inglés, son superiores a la materia y no podrían producirse a partir de ella, como sostienen los materialistas. En todo caso, esa materia estéril ocupa el último lugar en el orden ontológico, nunca podría ser la primera. Así, los argumentos de Cudworth subrayan el desconocimiento de la causa y la falta de explicación que presentan los autores materialistas.

Además, nuestro autor lucha a la vez en otro frente, que es el de la concepción de un Dios que actúa directamente en su creación y que parece alejarse de cualquier sistema de ley intelectual porque todo depende de su voluntad más que de un plan intelectual providente. Por eso, Cudworth propone un instrumento ciego y esclavo de la inteligencia divina para actuar sobre la materia, la causa eficiente de Dios, con las características que acabo de describir, y ella es la naturaleza plástica, la forma más baja de vida aunque incorpórea, justamente por ser vida y gobernadora de la materia de los materialistas. Así, sí se sigue un verdadero plan para el mundo material, regido por una naturaleza que realiza de manera mágica los designios divinos en forma de providencia. Ése es el orden correcto del universo, que destruye de una vez por todas las cuatro cabezas del monstruo ateo.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, K., 2013, “Cudworth on Mind, Body and Plastic Nature”, *Philosophy Compass*, vol. 8, no. 4, pp. 337–347.
- Armour, L., 2008, “Trinity, Community and Love: Cudworth’s Platonism and the Idea of Love”, en D. Hedley y S. Hutton (comps.), *Platonism at the Origin of Modernity*, Springer, Dordrecht, pp. 113–129.
- Bloch, O., 1990, *Il materialismo*, trad. M. Durst, Marzorati, Milán.
- Carter, B., 2010, “The Standing of Ralph Cudworth As a Philosopher” en G.A.J. Rogers, T. Sorell y J. Kraye (comps.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 99–121.
- Cassirer, E., 2002, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Felix Meiner, Hamburgo [1a. ed.: 1932]
- Copenhaver, B.P., 2015, *Magic in the Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cudworth, R., 1845, *The True Intellectual System of the Universe (TIS)*, Thomas Tegg, Londres, vols. I y III.
- , 1996, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. With A Treatise of Freewill (TEIM)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gigliani, G., 2008, “The Cosmoplastic System of the Universe. Ralph Cudworth on Stoic Naturalism”, *Revue d’Histoire de Sciences*, vol. 61, no. 2, pp. 313–331.

- Hutton, S., 1996, "Introduction", en R. Cudworth, 1996, pp. ix-xxix.
- Levitin, D., 2015, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science. Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lotti, B., 2004, *Ralph Cudworth e l'idea di Natura Plastica*, Campanotto, Udine.
- , 2006, "Il mondo animato. Le fonte plotiniane del concetto de Natura Plastica in Ralph Cudworth", en G. Fiaccadori, "In Partibus Clius". *Scritti in Onore Di Giovanni Pugliese Carratelli*, Vivarium, Nápoles, pp. 461–520.
- Osborne, C., 2009, "The True Intellectual System of the Universe and the Pre-socratic Philosophers", disponible en <https://www.academia.edu/187238/Ralph_Cudworths_The_True_Intellectual_System_of_the_Universe_and_the_Presocratic_Philosophers> [última consulta 4/7/2019].
- Passmore, J.A., 1951, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strok, N., 2016, "Los platónicos de Cambridge como historiadores de la filosofía en el siglo XVII", en S. Manzo y V. Waksman (comps.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 165–178.
- Thiel, U., 1991, "Cudworth and Seventeenth Century Theories of Consciousness", en S. Gaukroger (comp.), *The Uses of Antiquity. The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, Springer, Dordrecht, pp. 79–100.
- Wunderlich, F., 2016, "Varieties of Early Modern Materialism", *British Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, no. 5, pp. 793–813.

Recibido el 27 de diciembre de 2018; revisado el 5 de julio de 2019; aceptado el 11 de agosto de 2019.

Reseñas bibliográficas

Tomás Balmaceda y Karina Pedace (compiladores), *Temas de filosofía de la mente. Atribución psicológica*, Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, Buenos Aires, 2018, 234 pp.

La capacidad humana de atribución psicológica es el cimiento sobre el que construimos nuestra vida en sociedad. La atribución de contenido mental a otras personas es un fenómeno esencial para entender nuestras vidas cotidianas. Esta compilación de artículos busca atender esta cuestión desde una serie diversa de aristas que comparten un espíritu crítico hacia las posturas dominantes. En el primer capítulo de esta compilación, Tomás Balmaceda presenta el cambio que el papel del cuerpo ha producido en los últimos años en las teorías de atribución psicológica. Desde la equiparación del cuerpo con una cárcel para el alma por parte de Platón, buena parte de la tradición filosófica occidental ha insistido en escindir la mente y el cuerpo. Tomás Balmaceda reconoce a René Descartes como representante paradigmático de esta postura, la cual, sin limitarse a separar a los humanos en dos, asigna una estricta jerarquía a ambas partes. Su heredero, el “cognitivismo”, sostiene que el pensamiento inteligente debe abordarse como un proceso de cálculo formal y de manera relativamente independiente de su corporeización; es por esto que el cognitivismo clásico subestima al cuerpo como tema de interés. En cuanto al problema de la atribución mental, la tradición ofrece dos opciones: la teoría de la mente y la teoría de la simulación. Balmaceda pone de relieve que se trata de una falsa dicotomía, que oculta con un velo los supuestos centrales que comparten y sobre los cuales ambas se fundan, a saber, los del cognitivismo ortodoxo. Al poner en duda estos supuestos, Balmaceda introduce enfoques nuevos que colocan al cuerpo en el centro de la escena. En particular, nos presenta la teoría de la interacción de Shaun Gallagher y la perspectiva de la segunda persona, que en este volumen defienden Pérez y Gomila. Como conclusión, no se deja de señalar que todas las posiciones poscognitivistas no forman un conjunto armónico y que sus partes no son necesariamente compatibles entre sí.

El segundo capítulo propone una forma particular de entender la cognición social en otra postura poscognitivistica: el enactivismo. Federico Burdman presenta la idea central de esta teoría, la de una “construcción participativa de sentido”, desarrollada por Hanne De Jaegher y Ezequiel Di Paolo. De nuevo, de lo que se trata es de minar los supuestos compartidos tanto por la teoría de la mente como por la teoría de la simulación, *i.e.*, que lo que hacemos es atribuir estados mentales para predecir y explicar conductas (que son opacas). Frente a eso, en el enactivismo se prioriza la dinámica de la coordinación y la interacción social y no las estrategias de postulación de estados mentales de cada persona en particular. La interacción está en la matriz misma del esquema; la cognición se piensa como acción del agente en un acoplamiento estructural con su entorno. El *loop* percepción-acción se entroniza y, de esta

forma, los procesos cognitivos se corporeizan de forma inherente. Burdman expone en forma detallada las críticas que esta posición presenta a la clásica y reconstruye los aportes de la teoría de sistemas dinámicos para el punto de vista enactivista. Por último, el autor traza un pequeño mapa de las objeciones que se le plantean al enfoque, de los aportes genuinamente originales que trae a la discusión y de las dimensiones en las que podría seguir refinándose en términos teóricos.

Diana Pérez y Antoni Gomila desarrollan y defienden la perspectiva de la segunda persona. Definen el alcance de su teoría y señalan como puntos distintivos de las interacciones de la segunda persona que sean dinámicas y entre seres de carne y hueso, cuyas conductas expresivas son consideradas significativas. Hay reciprocidad en las atribuciones que hacen los agentes entre sí al interactuar y, a diferencia de la ortodoxia, se sostiene que estas atribuciones pueden realizarse sin contenido proposicional ni objetual. En esta línea argumentan en contra de las posiciones dominantes que proponen que la creencia es el paradigma de los estados mentales y, por lo tanto, que las atribuciones de creencia son el paradigma de la atribución psicológica, y atacan con contundencia lo que denominan “el imperialismo de la creencia” señalando la necesidad de considerar otros estados muy diversos e importantes para la segunda persona, como las emociones. También se argumenta que el tipo de concepto mental que interviene en las atribuciones de segunda persona es conceptualmente más básico y que la maestría de los conceptos psicológicos se adquiere en las interacciones de este tipo, que son ontogenética y filogenéticamente previas. Después, Pérez y Gomila muestran cómo pueden combinarse con atribuciones de actitudes proposicionales consideradas desde enfoques de la primera y la tercera persona.

Andrea Melamed analiza las emociones y su atribución. La autora identifica dos tradiciones opuestas de interpretación de la naturaleza de las emociones, a las que denomina enfoques somáticos y cognitivos. La postura de William James se toma como paradigmática del enfoque somático porque este pensador reorganizó la secuencia clásica (objeto peligroso-sensación de miedo-conducta de miedo). Los sentires (*feelings*) desempeñan un papel central en este nuevo esquema, ya que la emoción es la sensación misma, causada por la respuesta corporal a la percepción del hecho relevante, con lo que se deja de lado todo intermediario cognitivo y las diferencias en las respuestas corporales se conciben como fundamentadoras de las diferencias entre emociones básicas. En contraposición, Melamed presenta el proyecto cognitivo, construido también en oposición a una gran tradición filosófica (la de presentar lo emocional como opuesto a lo racional). En esta línea se cita a Robert Solomon, quien identifica las emociones con juicios, y a Richard Lazarus, quien defiende que algún tipo de actividad cognitiva es condición necesaria y suficiente para tener una emoción. Por último, Melamed conecta estas teorías de las emociones con el problema de la atribución psicológica, y sus argumentos se entrelazan con los que ofrecen otros autores en este volumen: las cuestiones de la jerarquía de la creencia en el campo de lo mental, el problema de si existe primacía epistémica

de la primera persona sobre la tercera, la distinción entre causa y objeto de la emoción y la importancia de la categorización de los estados mentales.

Un aspecto curioso de la atribución mental es el caso de la ficción. En efecto, atribuimos emociones, creencias, deseos y sensaciones a personajes de ficción. Sobre esta capacidad se fundan prácticas culturales como el consumo de novelas, obras de teatro o películas. Por un lado, es evidente que atribuir estados mentales a personajes ficticios es una práctica necesaria para entender un gran número de obras de arte, pero no deja de ser curioso que las personas se emocionen aun cuando saben que se trata de cuestiones ficticias, con lo que contradicen la intuición de que hay que creer en la realidad del suceso para emocionarse por él. Éstas son las premisas sobre las que Lucas Bucci desarrolla dos líneas posibles de respuestas a esta “paradoja de la ficción”. Noël Carroll argumenta que establecemos una clara diferencia entre personajes y personas. Subraya que los personajes de ficción están diseñados para provocar emociones y, por eso, a diferencia de los humanos, su mente no nos resulta opaca en la misma medida, y es tan poco necesario para acceder a ella simular sus estados mentales como derivarlos de una teoría. Por su parte, Gregory Currie sostiene que en la atribución mental a personajes ficticios funcionan los mismos mecanismos que en el caso de la atribución a humanos de carne y hueso, y que no se deben postular facultades distintas ni especiales. Bucci critica este enfoque por limitar la adscripción a la simulación, sin contemplar otros mecanismos.

El enrevesado problema de la conciencia presenta un capítulo particularmente difícil, el de la atribución de estados conscientes a otras mentes. Alejandro Zárate ofrece un análisis pormenorizado de la noción de asimetría epistémica entre la primera y la tercera persona, cuestión en la que se funda el problema de la atribución de estados conscientes. Aquí se presentan dos tipos de respuestas. En primer lugar, las cartesianas, que fundan la asimetría en una diferencia cualitativa profunda en el modo de conocer en un caso y en el otro. Zárate despliega una batería de críticas a los dualismos y se detiene en las incoherencias que presentan los escenarios zombis planteados para defenderlos. En segundo lugar, Dorit Bar-On defiende una posición expresivista, según la cual la particularidad de la facilidad de acceso a una mente se puede explicar por el carácter expresivo de los actos producidos en desmedro de la idea clásica de asimetría epistémica. Concatenado con el último problema, en “La atribución psicológica: entre la primera y la tercera persona”, Diego Lawler parte del hecho de que en nuestras interacciones sociales actuamos y hablamos de hecho como si tuviéramos un acceso inmediato y no inferencial a nuestros deseos, creencias e intenciones, mientras que debemos realizar un esfuerzo interpretativo para descifrar a otros. Sin embargo, existen zonas grises y no se descarta que a veces la gente adopte la perspectiva de la tercera persona para saber qué quiere o qué opina con respecto a algo. En el esfuerzo filosófico por aclarar esta cuestión, Lawler menciona una tradición apadrinada por Kant, quien considera que los humanos se autodeterminan cognitivamente y prácticamente como seres racionales. Así, el autoconocimiento se enraíza en la capacidad de juzgar y se relaciona de manera íntima con la agencia racional. Aquí, en

la perspectiva de primera persona, hay una diferencia cualitativa epistémica fundamental, por lo que, para conocer la mente, hay que conocer cómo nos hacemos conscientes subjetivamente de los estados mentales. Con base en la figura de Daniel Dennett, Lawler articula la idea de que la diferencia entre el autoconocimiento y el conocimiento de otros, por así decirlo, no es cualitativa, sino cuantitativa.

En este último trabajo, divisamos la posibilidad de vincular una filosofía práctica con la filosofía de la mente, y si seguimos esa huella, llegamos al final del libro. En el último capítulo, Karina Pedace conecta la atribución psicológica con la normatividad de lo mental, entendida a la luz del constructo teórico davidsoniano. Desde esta perspectiva, el pensamiento y el lenguaje se consideran inherentemente sociales y deben observarse desde la esfera pública. Éste es el punto de vista del intérprete radical que postula Davidson, el de quien intenta dar sentido a las emisiones lingüísticas de un otro. Pedace ofrece una elucidación del concepto de normatividad y señala que las reglas que constriñen la práctica comunicativa dependen de valores, y que atribuir creencias y deseos depende de tratarnos mutuamente como personas: allí es donde la autora percibe el aspecto evaluativo y el puente con la especulación filosófica práctica. Una teoría que conjugue significado y acción concebirá el par mente-cuerpo ligado al de persona-cosa, y la racionalidad teórica constituyente de la mente se vinculará con la racionalidad práctica que hace a alguien una persona. Pedace concluye su artículo con un análisis de en qué medida una atribución mental vista desde la interpretación radical nos lleva al etnocentrismo, una deriva práctica indeseable.

La lectura de esta obra nos muestra que el fenómeno de la atribución mental está marcado por dos multiplicidades. Por un lado, podemos encontrar una gran variedad de teorías que se disputan el lugar de la mejor explicación tanto en el cognitivismo como en el poscognitivismo, y este volumen da cuenta de ambos bandos en esta enmarañada pugna filosófica. Por otro lado, el problema de la atribución mental concierne desde atribuirle conciencia a un congénere a suponerle un deseo irrefrenable a la heroína de una película. Las numerosas aristas de la atribución psicológica que se pueden encontrar en este libro nos dejan con un objeto muy complejo y polifacético: muchas formas de ver algo que ofrece muchas caras a la vista redunda en un problema teórico apasionante. La compilación de Tomás Balmaceda y Karina Pedace no es una colección de artículos hilvanada por un tema en común del que meramente se desprenden ocho respuestas a ocho problemas, sino que es una obra que teje un panorama interconectado y dinámico de un área fundamental de la filosofía de la mente.

JUAN MANUEL GONZÁLEZ DE PIÑERA
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
juangondep@gmail.com

Martin Heidegger y Karl Löwith, *Briefwechsel. 1919–1973*, edición y comentarios A. Denker, Karl Alber (Martin Heidegger Briefausgabe, II.2), Friburgo/Múnich, 2017, 330 pp.

Ich denke oft an die Freiburger Jahre.

HEIDEGGER, carta 63, p. 121

Si se concibe la “historia de la filosofía” no como una secuencia lineal progresiva, sino como una serie discontinua de “momentos filosóficos” con carácter eventual o de acontecimiento, a la filosofía del siglo xx quizá habría que caracterizarla, según proponía hace poco Alain Badiou, como un “momento germano-francés” que podría tener por hilo conductor al pensamiento fenomenológico (con su recepción y ramificaciones) y cuyo origen, por lo tanto, habría que situar en Edmund Husserl y en Martin Heidegger (cfr. Badiou y Nancy 2017, pp. 7–8). La correspondencia entre Heidegger y Karl Löwith que aquí se reseña¹ permite iluminar algunos aspectos de ese verdadero acontecimiento filosófico a partir de la llegada de este último a Friburgo a principios de 1919 (i.e., durante los primeros cursos de Heidegger como asistente de Husserl; cfr. Löwith 1989, p. 26 y Donaggio 2006, pp. 26 y ss.). A través de críticas a aspectos concretos de la posición filosófica de Heidegger que Löwith esboza ya desde muy temprano y que articularán asimismo las líneas fundamentales de su propia propuesta intelectual, las cartas ofrecen una mirada privilegiada al interior de la transformación hermenéutica de la fenomenología a manos de Heidegger, así como de sus desarrollos posteriores tras su traslado a Marburgo como profesor extraordinario y su vuelta a Friburgo como sucesor de Husserl a partir de 1928.

En este contexto resulta decisiva la confrontación con el pensamiento husserliano porque, según comenta Enrico Donaggio, el vínculo entre Heidegger y Löwith “nació sobre la base de un común rechazo por Husserl” (Donaggio 2006, p. 28). La complicidad entre el joven docente y el aún más joven alumno, la confidencialidad que una correspondencia privada otorga a las opiniones allí expresadas, así como cierta urgencia por resaltar una posición propia y distanciarse de los postulados teóricos del padre de la fenomenología, hacen que en ocasiones las referencias a Husserl destaquen por su tono irreverente —más bien irrespetuoso—, así como por juicios y valoraciones a todas luces injustos desde nuestra perspectiva histórica. No obstante, es posible atisbar en tales

¹ Löwith había recurrido a estas misivas en su relato autobiográfico *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, así como en su monografía sobre Heidegger (cfr. Löwith 1989 y Löwith 1953). Asimismo, cuando sólo tres de las cartas de Heidegger a Löwith habían sido publicadas y el resto yacía en el Archivo de Literatura de Marbach, tanto Donaggio 2006 como Xolocotzi 2011 estudiaron esa correspondencia para reconstruir el itinerario vital de ambos pensadores. Estos trabajos reproducen fragmentos importantes de las cartas más relevantes y ofrecen con ello un acceso a ellas en español.

expresiones los motivos propiamente filosóficos de aquel rechazo. Así, en una carta de febrero de 1921, el alumno que recién llegaba a Friburgo justo para estudiar con Husserl menciona un alejamiento temprano de su actitud teórica y de la tendencia fundamental de su pensamiento por ser éste “de un carácter lógico y erudito [...] ajeno a la realidad y carente de vida” (p. 36). Löwith, que vincula —de manera tal vez demasiado inmediata y superficial— la existencia del autor de las *Investigaciones lógicas* con sus planteamientos filosóficos (afirma incluso que “una existencia tan aproblemática como la de Husserl tampoco puede ver o plantear problemas esenciales”, p. 36; véanse pp. 72 y 84), contrapone el desapego histórico del maestro y su supuesta indolencia existencial con la actitud filosófica de Heidegger que “desde su más propia experiencia sí conoce la pesada carga de la situación espiritual de la época” (p. 36). En última instancia, “que una filosofía tenga significación o no dependerá al cabo de la gravedad de la problemática y la preocupación personal, de la profundidad y esencialidad del pensamiento subjetivo” (p. 38). A pesar de la inmediatez de estas afirmaciones y de su vinculación esquemática de vida y pensamiento, esta actitud es reflejo de una convicción compartida por ambos, la de la necesaria determinación del propio trabajo filosófico desde la existencia concreta y, de ahí, su capacidad para adentrarse con mayor o menor intensidad y compromiso en los problemas de la filosofía como articulaciones de la vida histórica. Ésta es la razón por la que, en otra carta de 1922, Löwith afirma que “ya desde el primer semestre me quedó claro que era usted —y no Husserl— mi maestro” (p. 60) y que la recepción productiva de “lo valioso de su trabajo [sc. de Husserl]” sólo pudo venirle dada en la mediación y apropiación que Heidegger había efectuado de su pensamiento, “desde ahí ya transfigurado y perfeccionado” (p. 60). El apunte es importante, pues aquí se percibe la anticipación de un rasgo característico de la influencia y efectividad de la fenomenología durante el siglo xx y, más en particular, de una recepción determinada de la obra de Husserl mediada ya por la interpretación y la crítica de Heidegger y que aún al día de hoy es característica y determinante en una parte importante de la comprensión de la fenomenología.

No obstante, las cartas también muestran que la recepción de esta comprensión heideggeriana de la filosofía por parte de Löwith fue todo lo contrario de una aceptación acrítica de su programa filosófico. Es sabido que, tras la Segunda Guerra Mundial, fue uno de los discípulos que con más dureza enjuició el pensamiento del maestro, y aunque su crítica —como destaca el propio Löwith— pretendía ser en cierto sentido una “apología” de su filosofía,² fue justo él quien dio pie a la primera manifestación culturalmente relevante y conocida del denominado “caso Heidegger” publicando en 1946 en la revista

² En una carta de 1948 a Delio Cantimori, citada por los editores de la correspondencia de Karl Jaspers (Jaspers 2016, p. 506, n. 45), Löwith comenta: “Considero a Heidegger, tanto entonces como ahora (a pesar de mi artículo en la revista de Sartre), el único filósofo importante del presente. Usted encontró este ensayo ‘*cattivo ma bello*’: ¿por qué *cattivo*? En el fondo es una *apología* de Heidegger”.

de Jean-Paul Sartre *Les Temps Modernes*, un texto sobre las implicaciones políticas de su pensamiento, y en el cual sostenía la tesis de que “la vinculación política de Heidegger está en una relación no sólo fortuita, sino esencial, con su filosofía de la existencia” (Löwith 1948, p. 37).³ La correspondencia entre ambos permite conocer de primera mano cuán pronto y radicalmente Löwith confrontó los desarrollos teóricos de Heidegger. Justo en esta crítica y en la discusión entre ambos, severa y sin miramientos, ha de situarse el interés propiamente filosófico de estas cartas.

En este sentido, destacan aquellas misivas en las que Löwith esboza su “crítica parcial *positiva*” a la “elaboración *metódica de principio*” heideggeriana (p. 38). En un intento de justificar su propio ensayo de apropiación de los planteamientos filosóficos fundamentales del filósofo (por ejemplo, frente a una lectura enfocada a la cuestión epistemológica como la de Oskar Becker), se plantea la necesidad de centrar su reflexión en el vivir concreto personal. Rescata así la importancia del “yo soy” para la determinación de la existencia en las anotaciones críticas de Heidegger sobre *Psicología de las cosmovisiones* de Jaspers (cfr. Heidegger 1919–1921, pp. 29 y ss.) y se plantea, entonces, “si en general, y a pesar del espacio de juego de la facticidad histórica, no contradice al propio sentido del “sí mismo” el explicitarse de modo teórico-filosófico” (p. 43). En la tematización del “sí mismo” y del “vivir fáctico” se da necesariamente, según Löwith, una desviación determinada desde el “problemático ‘*sí mismo*’” hacia la “*problemática del ‘sí mismo’*”. Se refiere con ello a cómo “en el lugar del ‘yo soy’ fáctico entra la facticidad de la explicación filosófico-teórica del ‘yo soy’” (p. 47), es decir, a “cuán rápidamente y con qué facilidad se da una suerte de caída en la explicación científica de los fenómenos de la existencia y se impone el interés teórico y la preocupación objetiva” sobre aquello a lo que aquí Löwith se refiere —citando a Dostoievski— como el “vivir vivo” (p. 44). En este contexto sitúa además lo que considera su principal

³ A él se remiten además dos testimonios muy citados en la discusión sobre la relación de Heidegger con el nazismo: el de su asentimiento a la afirmación de que su compromiso político estaba motivado por su comprensión de la historicidad (véase Löwith 1989, p. 57, y el extracto del diario italiano de Löwith incluido como complemento en este volumen, p. 201: “[Heidegger] respondió afirmativamente cuando le comenté que, en mi opinión, su filosofía (‘existencia-’historicidad’) concuerda *internamente y por principio* con el nacionalsocialismo”; cfr. Büllow 2014, pp. 201 y ss.) y la anécdota del filósofo cuando visitó con la insignia nazi en la solapa al antiguo alumno judío exiliado en Italia, una historia que no sólo reproduce en su “informe” de 1940 (cfr. Löwith 1989, p. 57), sino que también la recoge ese mismo año, 1936, en el citado diario italiano (p. 201) y en anotaciones privadas de su diario de viaje a Japón (Löwith 2001, p. 11; cfr. esto también en Donaggio 2006, p. 125, n. 34). Es más, el propio Löwith se refiere inmediatamente a esto en una carta a Jaspers de abril de 1936: “Heidegger está de momento aquí [...]. Su conferencia sobre Hölderlin fue muy artística y bellamente construida: no obstante, qué tiene que ver la esencia de esta poesía con la cruz gamada que lleva en el ojal es difícilmente comprensible” (Jaspers 2016, p. 503).

preocupación filosófica, su “tema específico”, que formula como el problema de la relación entre “*vida y concepto*” (p. 38) y que plantea desde el carácter irreducible del vivir en general a toda categorización y todo concepto: “el vivir efectivo, existente, se mantiene a una distancia nunca del todo franqueable del filosofar y el concepto, incluso como expresión fenomenológica, está en una muy problemática situación frente al vivir vivo” (p. 44).

Según esto, las disposiciones metódicas de Heidegger no podrían evitar la objetualización y la imposición del interés teórico sobre el modo de realizarse del propio vivir fáctico. La distancia entre el vivir y el concepto no se resuelve tampoco —como parece pretender Heidegger— con la atención a la facticidad del propio filosofar, pues, si bien el “yo soy” del filósofo *también* se determina en la investigación y en el interés teórico, no puede considerarse este “*también*” filosófico-teórico como algo “tan originario y genuino y completo como el propio ‘vivir vivo’ y, así, extender el concepto de la facticidad histórica de forma que abarque toda consumación (también la consumación teórica, comprensiva, explicitadora)”, ya que, con ello, según argumenta Löwith, “se pierde precisamente el momento de la facticidad” (p. 51). Sin embargo, para Heidegger la tematización fenomenológica se funda en motivaciones y tendencias propias del vivir fáctico, por lo que el discurso filosófico podrá aún acompañar al vivir en su movilidad y dinámica esenciales sin someterlo a la fijación del interés teórico en la medida en que sea capaz de explicitar y de apropiarse del modo en que se vive la articulación esencial de su facticidad. Su respuesta de agosto de 1921 confronta la crítica de Löwith cuando insiste en este aspecto (“el modo esencial de la articulación existencial de mi facticidad es la investigación científica”, p. 54; *cfr.* Xolocotzi 2011, pp. 70 y ss.)

Con la redacción de su introducción a Aristóteles (el conocido como *Informe Natorp* de 1922), así como con la lección de ontología del semestre de verano de 1923, Heidegger considera encaminado su proyecto filosófico, que se alejaría aún más del programa fenomenológico husserliano. Sobre la ya famosa introducción, se plantea incluso si procedería publicarla, puesto que de hacerlo, comenta, “el viejo [*sc. Husserl*] probablemente se dará cuenta de que le estoy retorciendo el cuello”. De igual forma, al referirse a la lección escribe que en ella asesta “los golpes fundamentales contra la fenomenología” y que ya ha ganado una posición autónoma (“ahora me sostengo enteramente sobre mis propios pies”). Sin embargo, que el proyecto no está definido y que Heidegger se encuentra aún en cierto modo a la deriva lo muestra precisamente esa lección sobre ontología, de la que también se queja por los problemas conceptuales y de comunicación que le presenta —destacando su carácter “resbaladizo”— y de la que incluso asegura “no comprenderla completamente él mismo” (pp. 87–88). Testimonios similares reflejan lo que la publicación de sus lecciones y la investigación de su pensamiento temprano han permitido conocer acerca del “camino del pensar” heideggeriano: que éste no se orientó de continuo y desde el principio a partir de una idea prefijada (por ejemplo, la “pregunta por el ser”) y que su obra magna, *Ser y tiempo*, tampoco se sigue linealmente de la trayectoria inicial de su pensamiento: su proyecto filosófico está sometido a

la contingencia de un camino propio, no exento de rodeos y callejones sin salida y que se sabe, como expresa el propio Heidegger en estas cartas, expuesto al fracaso.

De hecho, la tendencia propiamente “ontológica” de su trabajo se acentúa tras su marcha a Marburgo como profesor extraordinario, a donde finalmente le sigue Löwith como asistente. El discípulo percibe con nitidez la nueva posición de Heidegger y sus diferencias temáticas, conceptuales y metódicas con las lecciones de Friburgo que le eran conocidas. Así, Löwith anticipa una interpretación que comprende *Ser y tiempo* y, en general, el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental en Marburgo, como una ruptura con los planteamientos y los temas que le habían ocupado antes y, en cierto modo también, como una pérdida de la vitalidad característica del pensamiento del joven Heidegger. Löwith confiesa en este sentido: “me alegra no haber estudiado por primera vez con usted aquí [sc. en Marburgo], sino en 1919 en Friburgo” (pp. 135–136) o “para mí es una suerte [...] no haber empezado a aprender con la ‘ontología’, sino con la ‘hermenéutica de la facticidad’” (p. 147). La correspondencia deja constancia así de una transición: su propuesta ontológico-fundamental representa nada menos que una nueva torsión de su apropiación transformadora del pensamiento fenomenológico ante la que Löwith dice sentirse “en un punto análogo al que se encontraban ‘los de Múnich’ frente a la evolución de Husserl hacia la fenomenología de la constitución” (p. 140). No obstante, si un aspecto destacable de las cartas de Heidegger es la exposición de la comprensión inmediata que el filósofo tiene de su propio trabajo durante esta época, en este contexto es interesante atender al modo en que éste pone en marcha aquí su luego reiterada “autointerpretación”, i.e., su conocida insistencia en el carácter continuista y monotético de su “camino del pensar”. Así, frente a la constatación por parte del discípulo de una cierta transición o viraje en sus planteamientos filosóficos esenciales, Heidegger interpreta su propuesta en Marburgo sólo como agudización y radicalización de lo ya planteado en las lecciones tempranas (“Los problemas de la facticidad persisten para mí de igual modo que en mis inicios en Friburgo, sólo que mucho más radicales”, p. 150).

Tras la publicación de *Ser y tiempo*, Löwith expresa objeciones de fondo a los desarrollos teóricos de Heidegger durante su estancia en Marburgo y, por ejemplo, critica el “modo demasiado precipitado” en que se ponen en marcha los análisis en clave “ontológica y de principio”, i.e., cómo “las diferencias óntico-existenciales decisivas —las cuestiones de acento— se pierden en una ‘indiferencia absoluta’ (Hegel)” a pesar de ser “también decisivas para la formalización ontológica” (p. 140). Algo que sucede, de nuevo, “cuando una ‘hermenéutica de la facticidad’ se transforma en analítica ontológica de la existencia” (p. 140). Aquí se dirige en concreto contra la relación entre los momentos óntico y ontológico tal y como aparece formulada en dicha obra (sobre esto, cfr. Löwith 1930, pp. 63 y ss.). Si antes se había opuesto a la dilución de lo inmediatamente fáctico (de la existencia propia, del “vivir vivo”) en una conceptualidad filosófica reflexiva y no creía que las disposiciones metódicas

heideggerianas consiguieran escapar plenamente a tal peligro, ahora critica en forma decidida que en la mencionada correlación óntico-ontológica, que Löwith concibe como un “movimiento dialéctico”, terminará primando necesariamente el aspecto ontológico, pues a ello obliga la lógica de la filosofía como disciplina teórica, como “ciencia del ser”, de un “ser” que ya no es tampoco el “ser del vivir fáctico” como, v.g., en el *Informe Natorp* (cfr. Heidegger 1922, p. 29; i.e., “ontología” significa cosas distintas en 1922/23 y en *Ser y tiempo*; cfr. sobre esto Gander 1999, p. 90). Para él se trata entonces de invertir la relación de fundamentación y, con ello, de atender al fundamento primeramente óntico de la filosofía en lo “antropológico” o “psicológico”, que es como Löwith se refiere a ese ámbito o región primaria del vivir. Es más, contra la exclusión metódica de principio que Heidegger establece en *Ser y tiempo* entre la existencia como modo de ser del *Dasein* y el modo de ser de lo meramente presente, propone una suerte de “simultaneidad dialéctica de ser-presente (*Vorhandensein*) y existir (*Existieren*)” (p. 141) y sugiere así, precisamente para fijar la reflexión acerca del ser de lo humano en su suelo óntico, atender incluso a la “naturaleza del hombre”.⁴

Como muestran sus cartas, las referencias a la “naturaleza humana” en este contexto y, en general, su proyecto de una “filosofía antropológica” (cfr. cartas 99 y 100, pp. 176 y ss.) toman su impulso decisivo en la crítica de la “neutralidad ontológica” (cfr. también pp. 171 y s. y Löwith 1930, p. 64) y la “indiferencia absoluta” del discurso ontológico-fundamental de Heidegger; por lo tanto, surgen de su primera intuición filosófica, de su pretensión de no desatender lo concreto y primeramente dado del “vivir vivo” del que, según Löwith, se aleja de manera decidida la analítica existencial del *Dasein* y, en general, el planteamiento heideggeriano que subordina la explicación de fenómenos como la facticidad o la historicidad a la pregunta por el sentido del ser. Aquí habría que recordar, además, que el recurso a la “antropología” encuentra un precedente en el propio Heidegger que, por ejemplo, en el mencionado *Informe Natorp*

⁴ Posteriormente, por ejemplo, en un texto de homenaje a Heidegger de 1969, Löwith señala en forma explícita los ámbitos temáticos de “la naturaleza del hombre” y “el mundo de la naturaleza” como puntos ciegos de la pregunta heideggeriana por el ser: “lo que eché en falta en el planteamiento existencial-ontológico fue la *naturaleza*: la naturaleza a nuestro alrededor y en nosotros mismos” (Löwith 1969, p. 280). En relación con lo que podría denominarse el momento “cosmológico” (o “filosófico-natural”) de la crítica a Heidegger, i.e., el relativo a la “naturaleza” como totalidad dada y al mundo natural como algo no cubierto por las nociones heideggerianas de “mundo” y de “ser-presente”, Löwith continúa así en el mismo texto: “Sin embargo, si falta la naturaleza, entonces no falta un ente o un ámbito de lo ente entre otros, sino la totalidad del ente en su enticidad y no es posible añadirla posteriormente. Ya que, ¿qué puede ser la naturaleza si no es la *única* naturaleza de todos los entes...?” (Löwith 1969, p. 280) La vinculación del fundamento óntico de la pregunta por el ser con la naturaleza en el sentido de la totalidad del ente no aparece en la correspondencia de estos años; de haberlo hecho, Löwith habría anticipado en cierto sentido la digresión metontológica del propio Heidegger.

plantea una “antropología radical fenomenológica” como orientación fundamental en el problema de la facticidad para la interpretación de Aristóteles (y, con ello, como condición para la destrucción fenomenológica, *cfr.* Heidegger 1922, p. 38) o que en su primera lección en Marburgo, al referirse a la vinculación de la pregunta por el ser con el cuestionamiento del “ser humano” (*i.e.*, del *Dasein*), deja abierta la posibilidad de comprender la ontología en cierto sentido como “antropología” (*cfr.* Heidegger 1923–1924, p. 279 y Gander 2008, pp. 142–143). Por lo tanto, interesa tener esto presente: el planteamiento de Löwith en ningún caso aspira a extender los análisis de Heidegger a otros ámbitos temáticos o servir de aplicación de sus nociones filosóficas a otras disciplinas, sino que parte precisamente de un interés metódico vinculado con la comprensión del trabajo filosófico mismo y se sostiene así sobre la motivación fundamental que lo llevó por primera vez a acercarse a Heidegger.

Como es obvio, desde la posición del mismo Löwith la propuesta de referirse inmediatamente a la antropología y la psicología como determinación del suelo óntico en el que ha de sentar pie la reflexión ontológica plantea serios problemas metódicos. En una carta de agosto de 1927, Heidegger insiste en que “la interpretación antropológica, en cuanto que ontológica, sólo es realizable sobre el fundamento de una aclaración de la problemática ontológica en general” (p. 150) y, en la misma carta, continúa: “También yo soy de la convicción de que la ontología sólo puede fundarse ónticamente y creo que hasta ahora, antes de mí, nadie lo ha visto y expresado explícitamente. Sin embargo, fundación óntica no quiere decir remitirse e indicar de manera arbitraria a algo óntico, sino que el fundamento para la ontología sólo podrá encontrarse si uno sabe qué es esta misma y la deja dirigirse entonces en cuanto tal a un fundamento” (p. 150).

Tras el regreso de Heidegger a Friburgo en 1928, Löwith extiende su crítica en términos similares a algunos trabajos posteriores (por ejemplo, al *Kantbuch* de 1929, *cfr.* pp. 171–172). Sin embargo, la intensidad de la confrontación y la disposición de aquél a discutir las objeciones del antiguo alumno disminuyen. Por lo demás, Löwith, que en 1933 percibe con toda evidencia la amenaza que representaba la *Machtergreifung* de Hitler (*cfr.* Donaggio 2006, p. 114), se traslada a Roma en 1934 con una beca de estudios. En 1935, estando aún en Italia, se le retira el permiso docente y es expulsado de la universidad. Comienza entonces su exilio: Italia-Japón-Estados Unidos (sobre esto, *cfr.* Löwith 1989, Löwith 2001, Donaggio 2006, cap. 4, y Büllow 2014). La correspondencia, cada vez más infrecuente, breve y trivial, se interrumpe en 1937. Retoman el contacto a partir de 1949, por iniciativa de Löwith.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A. y J.-L. Nancy, 2017, *Deutsche Philosophie*, ed. J. Völker, Matthes und Seitz, Berlín.
- Büllow, U. von, 2014, “Reise um die Erde in 18 Jahren. Karl Löwiths Exil”, en M.

- Bormuth (comp.), *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, vol. 1, Wallstein, Gotinga, pp. 197–211.
- Donaggio, E., 2006, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, trad. S. Sánchez, Katz, Buenos Aires.
- Gander, H.-H., 1999, “‘...ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität’. Heideggers Wende zur phänomenologischen Hermeneutik”, en H.R. Seep (comp.), *Metamorphose der Phänomenologie*, Karl Alber, Friburgo de Brisgovia/Múnich, pp. 86–110.
- , 2008, “La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger”, trad. F. de Lara, en F. Duque (comp.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, vol. I, pp. 139–171.
- Heidegger, M., 1919–1921, “Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*”, *Wegmarken (Gesamtausgabe*, vol. 9), ed. F.-W. von Herrmann, 3a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1996, pp. 1–44.
- , 1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922)*, ed. G. Neumann, Reclam, Stuttgart, 2002.
- , 1923–1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe*, vol. 17), ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994.
- Jaspers, K., 2016, *Korrespondenzen. Philosophie*, ed. D. Kaegi y R. Wiehl, Wallstein, Gotinga.
- Löwith, K., 1930, “Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie”, en *Wissen, Glaube und Skepsis (Sämtliche Schriften*, vol. 3), J.B. Metzler, Stuttgart, 1985, pp. 33–95.
- , 1948, “Réponse à M. de Waelhens”, *Les Temps Modernes*, no. 35, pp. 370–373, disponible en <<https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2008-4-page-37.htm>>.
- , 1953, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit (Sämtliche Schriften*, vol. 8), J.B. Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 124–234.
- , 1969, “Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur”, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit (Sämtliche Schriften*, vol. 8), J.B. Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 276–289.
- , 1989, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Fischer, Fráncfort del Meno.
- , 2001, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941*, ed. K. Stichweh y U. von Büllow, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach.
- Xolocotzi, Á., 2011, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ítaca/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE
Investigador independiente
jmggv@web.de