

DIÁNOIA

Volumen 66 Número 86 Mayo–octubre 2021

DOI: 10.22201/iifs.18704913e.2021.86

SUMARIO

Santiago Prono, <i>Ética, argumentación e igualdad: una propuesta de fundamentación filosófica del principio de igualdad desde la teoría ética del discurso</i> [Ethics, Argumentation, and Equality: A Philosophical Proposal for the Foundation of the Principle of Equality from the Ethical Theory of Discourse]	3–25
Mario Teodoro Ramírez, <i>Fenomenología de la percepción y nuevo realismo. Merleau-Ponty, Meillassoux y Markus Gabriel</i> [Phenomenology of Perception and New Realism. Merleau-Ponty, Meillassoux and Markus Gabriel]	27–49
José Antonio Chamizo, <i>El límite material de la sustancia química</i> [The Material Limit of Chemical Substance]	51–78
NOTAS CRÍTICAS	
Guillermo Hurtado, <i>Personas en peligro</i> [Persons in Danger] .	79–91
Jaime Rodríguez Alba, <i>Cómo ser un buen filósofo político</i> [How to be a Good Political Philosopher]	93–112
Julen Ibarrodo Murguialday, <i>No fue suerte, estaba preparado: la filosofía de la suerte de Axel Barceló</i> [It Was Not Luck, I Was Prepared: Axel Barceló's Theory of Luck]	113–128
DISCUSIONES	
Emilio Méndez Pinto, <i>Objetores de Descartes, ¿y también de Frege? Apuntes críticos al artículo “La naturaleza de las entidades matemáticas. Gassendi y Mersenne: objetores de Descartes”</i> [Detractors of Descartes, as well as of Frege? Critical Notes to “The Nature of Mathematical Entities. Descartes and His Detractors: Gassendi and Mersenne”]	129–144

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Fanny Del Río, <i>Las filósofas tienen la palabra</i> [Itzel Mayans Hermida]	145–149
Christoph Menke, <i>Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética</i> [Naím Garnica]	149–155
Stephen Gaukroger, <i>The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841</i> [Carmen Silva]	155–162
Rosaura Martínez Ruiz, <i>Eros. Más allá de la pulsión de muerte</i> [María Fernanda Magallanes Pérez]	163–166

Ética, argumentación e igualdad: una propuesta de fundamentación filosófica del principio de igualdad desde la teoría ética del discurso

[Ethics, Argumentation, and Equality: A Philosophical Proposal for the Foundation of the Principle of Equality from the Ethical Theory of Discourse]

SANTIAGO PRONO

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales

CONICET-Universidad Nacional del Litoral

Santa Fe, Argentina

spronono@santafe-conicet.gov.ar

Resumen: Trabajos recientes demuestran un interés renovado en el análisis de la igualdad como principio fundador del Estado democrático de derecho. Se trata de estudios que evidencian un esfuerzo conceptual por abordar el problema desde el punto de vista de la aplicación y el reconocimiento efectivo del principio de igualdad, pero que dan por supuesta o dejan de lado su fundamentación. Ante estos planteamientos, este trabajo explora una propuesta de justificación filosófica del principio de igualdad en el marco teórico de la ética del discurso de Karl-Otto Apel. La idea es tomar en cuenta el método reconstructivo de esta teoría para identificar un principio de igualdad siempre presupuesto en los discursos prácticos y conferirle así una fundamentación última.

Palabras clave: igualdad; discurso práctico; reconstrucción racional; pragmática trascendental; Apel

Abstract: Recent works show a renewed interest in the analysis of equality as a founding principle of the democratic rule of law. These studies reveal a conceptual effort to examine the problem from the point of view of the implementation and effective recognition of the principle of equality, but without considering its foundation. Given these approaches, this paper explores a philosophical justification of the principle of equality based on the theoretical framework of Karl-Otto Apel's discourse ethics. The idea is to consider the reconstructive method of this theory by which it is possible to identify a principle of equality which is always presupposed in the context of practical discourses, and thus give it an ultimate foundation.

Key words: equality; practical discourse; rational reconstruction; transcendental pragmatics; Apel

Introducción

En los gobiernos democráticos la igualdad representa un principio fundamental presupuesto en todo ordenamiento normativo. Así, en el

Estado de derecho la idea de “igual consideración y respeto” de los ciudadanos en el ámbito político, económico o social se acepta con naturalidad: de hecho, son muchos los trabajos que desde hace tiempo analizan este tema tanto desde la filosofía política como desde la filosofía del derecho.¹ Aun así, hoy la igualdad parece haber despertado un interés teórico renovado que se expresa en algunas investigaciones recientes que se especializan en temas de la filosofía práctica. En este sentido, se ha subrayado la importancia de dicho principio en el Estado democrático de derecho mediante la consideración de un ordenamiento político necesariamente sustentado en la voluntad popular (Rosanvallon 2015; Bello Hutt 2018), pero también de un diseño institucional cuyo ordenamiento jurídico promueva la igualdad desde un punto de vista al mismo tiempo individual y social (Saba 2016; Bejan 2018) que tenga en cuenta principios constitucionales (Ferrajoli 2016), y ello, en ocasiones, con el empleo de cierta noción de la naturaleza humana compatible con la declaración universal de los derechos humanos (Waldron 2017). Ahora bien, y no obstante estos planteamientos —en general correctos— que pretenden justificar la importancia del reconocimiento de la igualdad, en lo que sigue exploraré una propuesta de fundamentación del *principio de igualdad* que se basa en los presupuestos filosóficos de la teoría ética del discurso de Karl-Otto Apel. Se trata de una propuesta que analiza este tema desde un punto de vista moral, sin entrar en discusión con los planteamientos mencionados que sólo se abocan a la justificación de la *aplicación* de la igualdad y que, aunque respaldan con argumentos sólidos la necesidad de ese reconocimiento, debido al posicionamiento teórico que adoptan no parecen considerar importante una fundamentación del principio en cuestión. Así, debe quedar claro que no se analiza aquí la igualdad en el plano socio-económico, político o cultural (aunque es imposible no hacer algunos muy breves comentarios al respecto), sino la fundamentación filosófica de un principio de igualdad moral básica, ya siempre presupuesto en las reflexiones teóricas expresadas mediante discursos prácticos sobre el tema.

Así, la tesis de este trabajo es que una justificación filosófica consistente del principio de igualdad se alcanza si se tiene en cuenta el *procedimiento reconstructivo* que la teoría ética de Apel hace explícita como base de su propuesta para la fundamentación racional de las normas

¹ Cfr. Dworkin 1977, pp. 180–183, 227, 272–278; Dworkin 1981, pp. 185–246; Dworkin 1986, pp. 200–202, 291–295; Dworkin 2011, pp. 2–4 y Rawls 1985. También pueden encontrarse estudios y comentarios sobre este tema en Anderson 1999 y Steinhoff 2015, entre otros.

morales: la idea es que si mediante tal procedimiento puede justificarse definitivamente el concepto de discurso práctico (en el sentido que lo plantea esta teoría ética), entonces lo mismo cabe sostener respecto del principio en cuestión presupuesto en tales discursos.

Procederé a justificar mi tesis de la siguiente manera: luego de una breve reflexión acerca de la pertinencia conceptual de buscar una justificación filosófica del principio de igualdad sin dejar de tener en cuenta algunos posibles cuestionamientos (1), se presenta el planteamiento de la ética del discurso de Apel (2). A continuación, se explicitan sus presupuestos teóricos (3) relacionados con el concepto de fundamentación última del discurso práctico: el objetivo de ello es mostrar de qué modo se puede reforzar conceptualmente la propuesta de fundamentación del principio de igualdad en el marco de esta teoría ética (4). Las reflexiones finales sólo pretenden mostrar cómo se conectan los argumentos presentados con las conclusiones, las cuales podrían tenerse en cuenta para desarrollar otras investigaciones sobre este tema de la igualdad, pero ya desde perspectivas políticas o jurídicas, entre otras (5).

Por último, es necesario tener presente desde el comienzo una aclaración de tipo conceptual (aunque, por supuesto, después la explico): sin duda puede parecer paradójico “fundamentar un principio”, en este caso de la igualdad, puesto que, como tal, todo principio es condición de posibilidad y validez de toda fundamentación ulterior. Sin embargo, aquí no intentaré semejante justificación mediante una estrategia deductiva, que ciertamente daría lugar a tal paradoja porque en realidad no puede justificar nada porque conduce o bien a un regreso al infinito de razones que se basan en razones que a su vez se basan en... etc., o bien a una interrupción dogmática de las mismas o, por último, a un círculo lógico en el que aquellas se apoyan de forma recíproca.² Por el contrario, y como ya se señaló, la estrategia de justificación aquí propuesta se basa en un procedimiento *reconstructivo* que indaga en las condiciones trascendentales de posibilidad y validez del principio de igualdad para contribuir de manera decisiva a su fundamentación racional y a la justificación de sus respectivas pretensiones normativas de validez.

² Justo éste fue el planteamiento crítico erróneo del popperiano Hans Albert a la propuesta de fundamentación racional última de las normas morales de la ética del discurso. El debate en torno a este tema está en Albert 1969, cap. III; Albert 1975 y Albert 1982. Apel respondió a estas objeciones en Apel 1973, pp. 405 ss. y Apel 1976. Sus discípulos Wolfgang Kuhlmann y Dietrich Böhler, y su colega Jürgen Habermas, también tomaron parte de la discusión (*cf.* Kuhlmann y Böhler 1982; Habermas 1983).

1. *Algunas notas introductorias sobre la importancia de la fundamentación filosófica del principio de igualdad*

El principio de igualdad es un ideal fundamental de todo Estado democrático de derecho. Se trata de un principio rector (entre otros) del sistema jurídico y de las democracias constitucionales contemporáneas que entraña un desafío teórico, no sólo en lo que respecta a la fundamentación filosófica de sus pretensiones normativas de validez, sino también en cuanto al modo en que el Estado debería aplicarlo. Ahora bien, puesto que aquí se analiza el problema de la justificación de dicho principio, primero es necesario reflexionar, no respecto a cómo, sino a *por qué* resulta pertinente una respuesta a dicho problema, para lo cual es necesario responder ciertos cuestionamientos acerca de la relevancia del tema de este trabajo.

Una primera objeción en este sentido podría plantear que, por ejemplo, no hay razón para afirmar que las reivindicaciones de la necesidad de poner en marcha estrategias políticas y jurídicas para intentar solucionar los problemas derivados de la desigualdad carecen de respaldo si no hay una justificación filosófica del principio en cuestión. Frente a este tipo de señalamiento cabe destacar que, aunque quizá no resulte ni moral ni filosóficamente necesaria semejante fundamentación para que los requisitos normativos (y las correspondientes reflexiones) orientados al reconocimiento efectivo de la igualdad tengan validez (requisitos que, por supuesto, deben fundamentarse en todo Estado democrático de derecho), esto no significa que quepa desvirtuar todo intento de justificar filosóficamente el principio de igualdad. En la teoría del discurso (y en la teoría ética que en ella se basa) todo ordenamiento normativo—como los ordenamientos sociopolíticos— se concibe como una práctica determinada a la que la justificación siempre le resulta inherente. Esto significa que, por ejemplo, esta práctica de justificación se entiende como una actividad en la que las personas sometidas a determinadas normas o instituciones tienen derecho a verificar los fundamentos de la validez de ese orden, y también, quizá, a rechazarlo para determinarlo de otra forma. Así, toda pretensión de dominio sobre ese ordenamiento sólo puede ser legítimo si está justificado, lo cual implica que la correspondiente práctica de justificación debe poder institucionalizarse. Reiner Forst ha señalado en este sentido que “la demanda fundamental que puede hacer una persona, por ejemplo, en el mundo político—pero, en los contextos adecuados, también en la moral como tal— es la de ser ella misma una autoridad justificatoria y en igualdad de condiciones respecto de los demás, en lo que se refiere a aquello que ha

de valer para ella” (Forst 2015, p. 18; *cfr.* pp. 16–17). En lo que atañe a la igualdad, esta afirmación respecto de la justificación puede interpretarse como si se refiriera no sólo a las reflexiones sobre los requisitos normativos que, mediante determinadas razones, pretenden exigir su reconocimiento, sino también al principio en cuestión, presupuesto en las pretensiones de validez inherentes a tales reflexiones. Por esto es que, para ilustrar en qué sentido el requisito de justificación inherente a las decisiones orientadas al reconocimiento efectivo de la igualdad se extiende también a la fundamentación del principio (de igualdad) que tales decisiones presuponen, cabe destacar aquí que ciertas medidas ya específicamente políticas, como la progresividad de los impuestos, la transferencia de recursos desde sectores con mayores ingresos hacia quienes menos tienen o el establecimiento de niveles mínimos de acceso a bienes culturales, sociales o económicos, son medidas que tienden a disminuir la desigualdad y a anular el mismo tipo de discriminación que condena de manera explícita el ideal del principio de igualdad moral, que aquí se fundamenta a partir de la identificación de los fundamentos del concepto de discurso práctico.³

Un segundo cuestionamiento crítico relacionado con el anterior podría resumirse de la siguiente manera: ¿es relevante la justificación del principio de igualdad en la esfera público-política? Es decir, admitir la corrección conceptual de la fundamentación de este principio a partir del marco teórico de la ética del discurso ¿implica aceptar que tal fundamentación también es importante en dicho ámbito? Si bien, como señalé en la introducción, el principio de igualdad se analiza aquí desde el punto de vista moral y no filosófico-político, resultan pertinentes algunas reflexiones breves sin perder de vista la perspectiva moral de la argumentación porque dicho principio también es relevante en el ámbito de las democracias constitucionales que imperan en el Estado democrático de derecho. En efecto, cabe destacar que la constitución nacional que los tribunales deben aplicar a casos concretos expresa una serie de principios que determinan —porque subyacen como su fundamento— todos los derechos y las normas que rigen a la comunidad política sometida a su jurisdicción. Por supuesto, uno de estos principios es el de igualdad que, en consecuencia, es inherente a las ideas que determinan aquel ordenamiento institucional del Estado de derecho y el consecuente sistema de autogobierno democrático adoptado para tomar decisiones públicas, todo lo cual contribuye a comprender la relevancia de la pretensión de su respectiva justificación. Así, el principio de igual-

³ Véanse en especial las secciones 3 y 4. *Cfr.* Alegre 2005, p. 116.

dad (junto con otros principios como el de libertad, autonomía, etc.) es el que regula, por ejemplo, las interacciones en los espacios formales, constitucionalmente diseñados para tomar decisiones colectivamente vinculantes y sus relaciones con los espacios informales, representados por la opinión pública y las diversas organizaciones de la sociedad civil que en ella se incluyen: se trata de un tipo de interacción cuyo diseño tiende a garantizar un mínimo nivel de horizontalidad democrática, aun en un sistema delegativo de gobierno.⁴

Al margen de cómo se interprete, el principio de igualdad en el Estado de derecho implica un conjunto de exigencias normativas que garantizan el reconocimiento (por parte del Estado) de derechos básicos, fundamentales para la convivencia democrática. Ahora bien, aun cuando se plantee correctamente la exigencia de la importancia del reconocimiento y la consecuente instauración de la igualdad en el Estado democrático de derecho (cuestión que, como se mencionó, aquí no se analiza ni se juzga), es posible profundizar desde el punto de vista conceptual en la tematización del principio de igualdad. Y es precisamente esta “posibilidad” la que motiva aquí la exigencia filosófica de explicitar la correspondiente fundamentación de este principio, siempre presupuesto en toda reflexión sobre la importancia de la instauración y el reconocimiento fáctico de la igualdad en el Estado democrático de derecho. A fin de (ahora sí) comenzar a desarrollar las reflexiones pertinentes para intentar alcanzar este objetivo, en lo que sigue importa tener en cuenta el marco teórico de la ética del discurso, cuyo planteamiento conceptual es necesario presentar.

2. *La ética del discurso de Karl-Otto Apel: una introducción*

La ética del discurso es una teoría alemana que surgió a comienzos de los años setenta del siglo pasado y cuyos principales exponentes son Apel y Habermas. Esta teoría ética manifiesta un carácter procedimental e intersubjetivo que estriba en la confrontación crítica de argumentos para obtener consensos motivados racionalmente como condición de validez de la pretensión de justificación racional de las normas morales. En el caso de Apel, la ética del discurso sostiene la exigencia trascendental de investigar las “condiciones de posibilidad y validez”,

⁴ Para un análisis filosófico-político de temas relacionados con el diseño institucional desde una perspectiva dialógica que, como se verá, presupone la igualdad deliberativa de las interacciones en estos ámbitos de la razón práctica, véanse los trabajos de Linares 2008; Zurn 2009; Fishkin 2009; Arrimada 2011 y Olivares 2018.

pero ya no considera necesario buscarlas en las estructuras de la conciencia (Kant), sino en el lenguaje y la argumentación.⁵

El punto de partida de la ética del discurso de Apel se encuentra en el tomo II de su *Transformación de la filosofía* (1973), donde analiza los presupuestos éticos de la ciencia tal como la concebía el positivismo lógico, que negaba la posibilidad de una fundamentación racional de la moral. En efecto, desde su mismo origen la ética del discurso ha sido objeto de fuertes cuestionamientos, entre los cuales se señalaba un desafío interno y uno externo por parte de la ciencia a toda pretensión de fundamentación racional de las normas morales: mientras que el desafío externo suponía la necesidad tanto de una evaluación racional de las consecuencias de las acciones como del establecimiento de metas razonables en consonancia con la necesidad de establecer una macroética de la responsabilidad solidaria,⁶ el desafío interno planteaba un rechazo a tal posibilidad ya que implicaría la adopción de una perspectiva inconsistente con la pretensión de neutralidad de la racionalidad científica, supuestamente despojada de toda clase de valoraciones subjetivas.⁷ A partir de estos planteamientos parecía que toda ética normativa estaba superada lógicamente y que sus fundamentos

⁵ Cfr. Maliandi 1997, p. 117; Maliandi 2002, p. 60. Para un estudio reconstructivo de lo que, según los propios autores, puede caracterizarse como una reconstrucción cuasi pedagógica de los fundamentos de la ética del discurso, véanse Apel, Böhler y Kadelbach 1984. Para un análisis estrictamente filosófico de la teoría, véanse Apel 1973; Apel 1980, p. 272; Apel 1986, pp. 45–85; Apel 1996, pp. 17–41; Apel 1998; Habermas 1971; Habermas 1974; Habermas 1991; Böhler 1985; Böhler 2003, pp. 221–249 y Kuhlmann 1992. Por el lado de algunos comentaristas puede consultarse también Maliandi 1991, pp. 47–62; Michelini 1991, pp. 63–87; De Zan 1994, pp. 15–45 y Damiani 2009.

⁶ Apel entiende aquí el término “macroética” simplemente en el sentido de una concepción amplia o general de la ética, orientada a la regulación normativa de las interacciones sociales.

⁷ Un ejemplo paradigmático se encuentra en el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, en donde se señala el carácter trascendente de la ética, respecto de la cual, y de acuerdo con los postulados del método positivista de la ciencia, nada podía decirse: en el mundo no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor (6.4.1.); por eso la ética no puede expresarse (6.421). En este sentido, véase también el trabajo de Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” (titulado originalmente “Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache”, publicado en *Erkenntnis*, vol. II, 1932). Por su parte, la imposibilidad de una fundamentación de la ética, planteada desde el punto de vista del racionalismo crítico, fue también sostenida por el discípulo de Karl Popper, Hans Albert, citado al comienzo (véase nota al pie no. 2). Todos estos planteamientos (y, por supuesto, también otros de esta corriente epistemológica) son tributarios del método científicista de Auguste Comte (1798–

habían sido desenmascarados por la filosofía “científica”, según la cual éstos eran meramente dogmáticos e ideológicos. Sin embargo, frente a estos desafíos el planteamiento de Apel consistió en señalar que:

[e]n la argumentación racional que se presupone no sólo en cada ciencia, sino también en cada discusión de problemas, se presupone la validez universal de normas éticas. [En efecto,] no podemos comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer en principio una comunidad de pensadores capaz de alcanzar un entendimiento intersubjetivo y un consenso. De esto resulta que la validez de un pensamiento solitario depende de la justificación de enunciados lingüísticos de una comunidad de argumentación.⁸

Si se entiende de manera correcta, esta tesis tiene importantes consecuencias para una teoría que quiera alcanzar una fundamentación racional como la ética del discurso: la idea es que la justificación de todo posible pensamiento depende de una comunidad de argumentación, y en tal sentido también del seguimiento de una “norma moral fundamental” sin la cual no sería posible la interacción comunicativa. En la opinión de Apel, esta norma, cuya vinculación con la igualdad comienza ya a entrecruzarse a partir de aquí, se expresa en el *reconocimiento recíproco* de todos los miembros de dicha comunidad como interlocutores con los mismos derechos. Se trata de una norma básica (*Grundnorm*) que es válida *a priori* y universal porque exige resolver conflictos mediante procedimientos en los que tengan vigencia *discursos prácticos*. En la teoría ética de Apel esta clase de discursos, cuya tematización expondré en la próxima sección, se conciben como argumentos para intentar obtener consensos racionales para la legitimación de normas situacionales,⁹ y en las que los participantes involucrados aceptan valerse exclusivamente por la “fuerza de coacción” que sólo las mejores razones pueden ejercer,¹⁰ y en las que éstas, además, siempre son falibles y revisables.

1857) en su *Curso de filosofía positiva* (seis volúmenes: 1830–1842), y según el cual la ciencia debía limitarse al análisis (y establecer relaciones a partir) de lo empíricamente perceptible.

⁸ Apel 1973, pp. 397, 399; *cfr.* pp. 361–363.

⁹ “Normas situacionales” se entiende aquí en el sentido de normas diseñadas para su aplicación en los contextos para las que fueron creadas.

¹⁰ *Cfr.* Apel 1973, pp. 400, 426; Habermas 1971, pp. 23 ss., Habermas 1983, p. 103; Habermas 1994, pp. 155–157; Habermas 1995 [1981], pp. 386–387; Habermas 1999, p. 244; Maliandi 2006, pp. 233–234; Damiani 2011, pp. 36–37.

El enfoque apeliano de la ética del discurso entraña una propuesta procedimental e intersubjetiva para la justificación racional de las normas morales que se divide en dos partes: A) de fundamentación estricta, y B) de fundamentación de la aplicación de las normas (así justificadas) en contextos históricos, caracterizados por el no reconocimiento de la validez de tales discursos prácticos.¹¹ Empero, a fin de abordar el problema de la fundamentación filosófica del principio moral de la igualdad, tema éste que sólo ha sido implícitamente mencionado, pero no explícitamente tematizado ni por Apel ni por sus discípulos y colegas (Böhler, Kuhlmann, Kettner, etc.), a continuación es necesario comenzar a hacer explícitos los presupuestos filosóficos de la concepción de Apel de la teoría en lo que respecta a su parte A) de fundamentación.

3. Pragmática trascendental del lenguaje como presupuesto teórico de la ética del discurso: una propuesta de fundamentación filosófica del principio de igualdad

¿Qué contribución puede brindarse desde la ética del discurso al problema de la justificación filosófica del principio de igualdad? ¿Qué función puede desempeñar en este sentido la tematización respecto de los fundamentos conceptuales de esta teoría, específicamente en lo que concierne a la explicitación de los presupuestos normativos inherentes a la dimensión pragmática del discurso argumentativo? Responder estas cuestiones implica hacer explícito el concepto de “discurso práctico” inherente al procedimiento de fundamentación racional de las normas morales de aquella teoría ética.

La pragmática trascendental entiende el vocablo “discurso” como un término técnico específico de la filosofía contemporánea sobre todo a

¹¹ Puesto que, como señalé al comienzo, no analizo aquí la igualdad en el plano político, en este trabajo no tendré en cuenta la parte B) de la teoría de Apel que se aboca a la justificación de la aplicación del procedimiento decisorio en dicho ámbito. Para un análisis de este tema en Apel véase Apel 1992b, pp. 42–43; *cfr.* Apel 1988, pp. 142, 145, 272; Apel 1992b, p. 31 y Apel 2004, pp. 224–225, 245–246. Cabe destacar en este sentido que Apel concebía la política como un ámbito de aplicación de la ética (específicamente de la parte B) de su teoría), por lo que desconocía la autonomía de aquella parte de la razón práctica (*cfr.* Apel 1992a, pp. 31, 34, 54, 56; *cfr.* Apel 1995, pp. 260, 261 y Apel 2001, pp. 76, 81, 84, 88). Por supuesto, lo mismo parece evidenciarse en sus colegas y discípulos (*cfr.* Böhler, Apel y Rebel 1984, pp. 868–869; *cfr.* p. 870; Böhler 1985, p. 234 y ss. esp. p. 236; Böhler 2004, p. 151; Kuhlmann 2008 y Kettner 2000; entre los comentaristas puede consultarse, por ejemplo, a Cortina 1995 o García Marzá 2016, pp. 162–163; *cfr.* p. 160).

partir de los trabajos de Habermas, quien lo concibe como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación específica. Este examen es necesariamente dialógico y exige, ante todo, la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él ya sea para formular argumentos nuevos, criticar los previamente planteados o exigir que se reconozcan y respeten sus intereses particulares.¹² En esta acepción del discurso, entendido en términos de “discurso práctico”, se acentúa su carácter comunicativo y por el cual se deben cumplir estrictas condiciones de simetría entre los participantes, haciendo explícito el reconocimiento de la igualdad. Esto significa que se establecen requisitos muy estrictos para los hablantes por los cuales ningún participante ocupa un lugar de privilegio: por lo tanto, esta característica no se da en el caso de diálogos argumentativos en, por ejemplo, los ámbitos pedagógicos (maestro y alumno), terapéuticos (médico y paciente), retóricos (hablante y oyentes) o en situaciones de dominación explícita que contextualizan una discusión entre dos partes esencialmente desiguales, pero que aun así pretenden encontrar en conjunto una solución para un problema específico. En estos ejemplos no es posible hallar la igualdad estricta entre los participantes. Por el contrario, en el discurso práctico todos los hablantes desempeñan el mismo papel, el de interlocutor discursivo, sin asumir papeles dependientes de las funciones específicas que deben cumplir y del objetivo general de cada diálogo argumentativo. Esta condición de simetría en la que se expresa la igualdad es una de las condiciones del discurso reconstruidas por la pragmática trascendental del lenguaje de Apel.¹³ Así, la aptitud pragmática (no sintáctica ni semántica) del hablante que formula discursos prácticos permite situar el problema de la justificación de la validez de un enunciado ya no sólo en el contexto de la verdad, sino también y fundamentalmente en el ámbito de la comunicación y del discurso, que es justo donde se ubican en términos conceptuales las pretensiones de validez del principio de igualdad y también de la teoría ética del discurso del filósofo alemán.

¹² *Cfr.* Habermas 1971, pp. 22 ss., *cfr.* Maliandi 2006, p. 234.

¹³ Las demás condiciones inherentes al discurso práctico se expresan en términos de pretensiones de validez de verdad, de veracidad y de corrección normativa, pretensiones universales y necesarias de este tipo de discursos y en los que una de ellas tiene siempre preeminencia según el tema de que se trate. *Cfr.* Apel 1994, pp. 258, 313; Apel 2002, pp. 162–163; Habermas 1997 [1976], pp. 313 ss., 328–329; Maliandi 1997, p. 105; Damiani 2009, pp. 35–39.

La ética del discurso establece de esta forma un procedimiento intersubjetivo de deliberación racional que se basa en las presuposiciones pragmáticas del *discurso práctico*, en el que se fijan las condiciones de la deliberación por las cuales a todos se los reconoce por igual (y todos pueden hacer uso por igual de) los derechos de participación que éste entraña para plantear argumentos respecto de un determinado tema y, en consecuencia, tomar una decisión: en términos negativos, no es posible justificar una pretensión de validez mediante tales discursos sin al mismo tiempo reconocer los mismos derechos inherentes a todos los que forman parte de una comunidad, que Apel caracterizaba como “ilimitada” de comunicación, y que, como afectados, tienen que poder participar en dicho procedimiento en igualdad de condiciones. Es justo en este contexto que Habermas establece (y Apel, aunque con reservas, también reconoce) el ya mencionado principio del discurso como criterio ineludible de fundamentación racional: “válidas son precisamente aquellas normas de acción a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas 1994, p. 138).¹⁴ Se trata de una definición cuya parte fundamental para el tema que analizo aquí está en las últimas cinco palabras, cuando se menciona el asentimiento que los interlocutores tienen que dar “como participantes en discursos racionales”, pues revela que dicho principio implica una forma de diálogo en el que, de nuevo, se confrontan las pretensiones de validez de opiniones y normas desde un punto de vista necesariamente dialógico, en el que se exige la igualdad de derechos y la correspondiente simetría entre quienes participan en tal procedimiento. Éste es el principio moral básico de la ética del discurso que puede aplicarse a la reflexión filosófica respecto del principio de igualdad: resolver los conflictos de intereses a través de argumentos que se expresan en discursos prácticos *en condiciones simétricas de participación*; y esto es importante tenerlo en cuenta aquí pues el énfasis no está, como se suele interpretar, en el posible acuerdo, sino en la participación libre e igual de todas las partes implicadas.¹⁵

¹⁴ Cfr. Forst 2015, p. 17.

¹⁵ Cfr. Apel 1986, p. 161; Apel 2002, pp. 174–176. En opinión de Apel, todo acto de habla en términos de discurso práctico implica “una ‘pretensión de corrección’ moral relevante [la cual] se refiere, entre otras cosas, al reconocimiento recíproco de la igualdad de derechos entre todos los participantes en la argumentación” (Apel 2004, pp. 131–132). Y, en opinión de Wolfgang Kuhlmann, “quien argumenta con pretensiones de validez para su argumentación (y esto es lo que significa en rigor argumentar, puesto que quien no sostiene ninguna pretensión de validez simplemente no argumenta), ha reconocido ya siempre y necesariamente determinadas

Son justo estas consideraciones sobre las implicancias de plantear un discurso práctico lo que posibilita comprender en qué sentido corresponde identificar la igualdad como un elemento básico de la deliberación práctica intersubjetiva.¹⁶

De esta forma, en el marco de la pragmática trascendental del lenguaje presupuesta por la teoría ética de Apel el carácter conceptualmente distintivo del diálogo argumentativo llamado “discurso” es (una vez más) la igualdad, por cuyo concepto de “discurso práctico” ninguno de los participantes ocupa un lugar de privilegio, puesto que todos están sometidos a las mismas reglas y cada uno debe reconocer a los demás los mismos derechos: esto significa que, en los procedimientos decisivos de esta teoría, todos los posibles participantes tienen que tener el mismo (y por lo tanto *igual*) derecho de criticar y el mismo (y por lo tanto *igual*) deber de justificar sus opiniones exclusivamente a través de la ya señalada “fuerza de coacción” de los mejores argumentos.¹⁷

La explicitación reconstructiva de los presupuestos inherentes a la formulación de todo discurso práctico permite entonces identificar la igualdad como ya siempre y necesariamente activa en el uso de tal clase de discursos.

Ahora bien, la pregunta que aún podría plantearse es: “¿en qué sentido esta reflexión sobre las implicancias inherentes a la dimensión prag-

normas que se pueden comprobar como condiciones trascendentales de posibilidad de toda argumentación con sentido. Esto presupone que, para que se preserve la posibilidad de alcanzar el objetivo de la argumentación, se exige en última instancia que los argumentantes *se reconozcan recíprocamente como sujetos con igualdad de derechos*; en síntesis, que se reconozcan como personas” (Kuhlmann 1978, p. 23 —las cursivas son mías—). Un análisis de este tema se encuentra en Maliandi 1991, pp. 257–296; Maliandi 2006, pp. 218–230, 233–240, y Damiani 2011, pp. 35–39.

¹⁶ Cfr. el trabajo citado de Marcelo Alegre, para quien “la práctica de buscar una convergencia no coercionada sobre la base de la razón presupone una actitud igualitaria” (Alegre 2005, p. 133; *cfr.* 138).

¹⁷ Cfr. Habermas 1971, pp. 23 ss., Habermas 1983, p. 103; Habermas 1994, pp. 155–157, 383 ss., Habermas 1995 [1981], pp. 386–387; Habermas 1997 [1976], p. 140; Habermas 1999, p. 244 y Damiani 2011, p. 38. Por supuesto, si bien estas relaciones discursivas tienen más un carácter ideal que real (se asemejan más a una situación *de iure* que a una *de facto*), el incumplimiento de las condiciones de validez del discurso práctico demuestra que, según Apel, un discurso configurado con simulaciones constituye una prueba de que algo así como una “comunidad ideal de comunicación” está presupuesta en el uso de la argumentación (*cfr.* Maliandi 2006, pp. 233–234; Ashenden 2014, pp. 437–445, esp. 439). Las presuposiciones del *discurso práctico* tienen entonces un carácter comprensivo y universal y, como ha mostrado también Habermas, expresan ya siempre la presuposición recíproca entre “facticidad y validez” (*cfr.* Habermas 1994, pp. 391–398).

mática de los discursos prácticos (como instancia ineludible para justificar las normas morales en el procedimiento decisorio de la teoría ética del discurso, pero también para justificar toda pretensión universal de validez), fundamenta también el principio de igualdad en vez de simplemente presuponerlo de antemano?”¹⁸

4. Sobre la fundamentación última

Frente a autores que parecen haber dejado de lado el esfuerzo filosófico de fundamentar el principio de igualdad ya sea porque se apoyaron en la presuposición de este último para luego desarrollar sus implicancias,¹⁹ negaron de manera explícita la necesidad de semejante justificación debido a que simplemente constituiría un compromiso personal no negociable,²⁰ o consideraron que la igualdad implica un principio aceptado “por defecto” que debería prevalecer a menos que se suministre un ejemplo en contrario,²¹ el planteamiento teórico de la ética del discurso de Apel permite responder la pregunta final del apartado precedente a partir de su concepto de fundamentación última (*Letztbegründung*), que el filósofo de Fráncfort concibió en el sentido de una reflexión reconstructiva de las condiciones de posibilidad del conocimiento formulado lingüísticamente en discursos prácticos.

En relación con este tipo de fundamentación, Apel ha señalado que, cuando se demuestra que algo no puede fundamentarse sin al mismo tiempo presuponerlo porque está presupuesto en toda argumentación, se llega entonces precisamente a un tipo de justificación que se identifica como “fundamentación última”, pues implica un punto más allá del cual no se puede ya retroceder mediante el discurso. El desarrollo de este tipo de demostración permite evidenciar que la argumentación siempre es un presupuesto necesario en toda fundamentación racional y, en consecuencia, que supone también un sentido irrebalsable (*Nichthintergebar*) por el cual no es posible criticarla sin recurrir a ella para expresar una objeción.²² En un trabajo de mediados de la década de 1970 que se publicó en *Diánoia*, Apel sostuvo que:

¹⁸ Agradezco aquí una observación muy pertinente de uno de los árbitros.

¹⁹ Cfr. Pojman 1997 (cit. en Alegre 2005, pp. 131–132).

²⁰ Cfr. Nielsen 1988 (Alegre 2005, pp. 131–132).

²¹ Cfr. Peters y Benn 1959 (Alegre 2005, pp. 131–132).

²² En alemán el sustantivo que se utiliza para este tipo de irrebalsabilidad es *Nichthintergebarkeit*, que implica la imposibilidad de salirse del lenguaje en el

el problema de la fundamentación última se muestra como *inteligencia reflexiva, pragmático-trascendental, de los fundamentos [...] de la argumentación misma* [pues] si yo no puedo impugnar algo sin autocontradicción real y al mismo tiempo [tampoco puedo] fundarlo deductivamente sin *petitio principii* lógico formal, entonces éste pertenece precisamente a aquellos supuestos pragmático-trascendentales de la argumentación que uno tiene que haber reconocido siempre, si el juego lingüístico de la argumentación ha de conservar su *sentido*.²³

Sin duda, el filósofo se refiere al discurso mismo, pues es esto lo que se encuentra fundamentado en un nivel primordial debido a que no es posible cuestionarlo sin caer en una autocontradicción pragmática o performativa (*pragmatischer Selbstwiderspruch*), ya que para ello se requiere justificar tal cuestionamiento con un discurso argumentativo.²⁴

Para Apel la “fundamentación última” expresa entonces el carácter irrebable del discurso porque está presupuesto de manera necesaria como condición trascendental de posibilidad de *toda* argumentación filosófica, aun de la que pretende objetarla. De este modo, es posible comprender en forma reflexiva la señalada irrebabilidad del logos y el carácter esencialmente comunicativo de la razón que se articula en el lenguaje. En este sentido, Apel sostuvo también que:

cuando comprobamos, en el contexto de una discusión filosófica sobre la fundamentación de argumentos [*i.e.*, en el contexto de una discusión basada en discursos prácticos], que algo no puede ser fundamentado por principio, porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, [...] hemos alcanzado un conocimiento tal como lo entiende la reflexión trascendental última (Apel 1973, p. 406)

sentido de poder dar un rodeo para tomarlo como objeto de estudio a fin de reflexionar sobre él desde fuera. El punto en cuestión es que no es posible dar con una instancia que se constituya en un metanivel que, *en sentido estricto*, se abstraiga del discurso para analizarlo, pues intentar esto también implica ya siempre presuponerlo. *Cfr.* Apel 1986, pp. 205; Apel 1987, pp. 251–300; Apel 1992a, pp. 17–18 y Apel 1994, pp. 161–162, 331–332.

²³ Apel 1975, p. 166; *cfr.* pp. 147–148.

²⁴ Según Apel, no se trata entonces aquí de una contradicción entre proposiciones (A y no-A), sino de una “autocontradicción pragmática entre la proposición enunciada por el hablante y la pretensión performativo-reflexiva con la cual pone a discusión como aceptable esta proposición en la comunidad de argumentación” (*cfr.* Apel 1980, p. 272; Apel 1987, p. 289; Apel 1994, pp. 331–332; Apel 2004, p. 151; Apel 2007, pp. 51–52; Böhler 1984, p. 870). Esto fue justo lo que desconoció el (antes citado) discípulo de Popper, Albert, cuando, *con base en determinadas razones*, pretendió cuestionar este argumento de la fundamentación racional última.

y por ello es que, cuando alguien se pregunta por la posibilidad del discurso racional, ha pisado ya siempre el terreno firme en el que precisamente se apoya el discurso argumentativo o, de nuevo, el “discurso práctico” tal como lo entiende la teoría ética apeliana.

Así, la fundamentación última que propone Apel no puede pensarse en un sentido lógico-deductivo, y menos aún como resultado de una reflexión circular, sino que debe comprenderse como consecuencia de una reflexión *pragmático-trascendental* que simplemente alude al hallazgo de presupuestos inherentes a la acción de argumentar que funcionan como condiciones de validez de ésta y que, por lo tanto, no pueden justificarse sin presuponerlos ni se pueden negar sin incurrir en la mencionada autocontradicción. Precisamente por esto el filósofo también ha señalado que “lo más notable de la fundamentación última filosófica, se halla en el argumento reflexivo —pragmático-trascendental, y no deductivo—, de que no se puede razonar o decidir prácticamente ni en favor ni en contra de las reglas del juego trascendental de lenguaje sin presuponer ya esas reglas” (Apel 1975, p. 173).

Ahora bien, si se tienen en cuenta los presupuestos filosóficos de esta teoría ética del discurso, corresponde destacar ahora para el caso de la justificación filosófica del principio de igualdad que una reflexión estricta sobre las acciones que realizan los interlocutores *cuando argumentan a partir de discursos prácticos* (por ejemplo, sobre las acciones de afirmar, objetar, interrogar, justificar, etc., y que siempre se basan en la “fuerza de coacción de las mejores razones”), permite identificar a dicho principio no sólo como revestido moralmente, sino también, y esto es lo importante aquí, *ya siempre activo en, o constitutivo de, tal clase de interacciones discursivas*, pues se trata de argumentaciones que presuponen siempre una comunidad de comunicación en cuyas relaciones intersubjetivas los *interlocutores discursivos* involucrados se reconocen recíprocamente en igualdad de condiciones. El hecho de que estos interlocutores siempre presupongan (aunque sea de manera implícita) esta igualdad indica, como en el caso del discurso práctico, que el principio que la igualdad expresa resulta justificable conceptualmente también en un sentido último. Esto resulta obvio cuando se aplica el mismo tipo de reflexión para tal clase de discursos, *i.e.*, cuando se aplica la misma estrategia de la irreflexibilidad y la autocontradicción: puesto que la igualdad se encuentra ya siempre y de manera necesaria aceptada en el discurso práctico, resulta irreflexible porque en las interacciones entre los interlocutores que reflexionan sobre tal principio no es posible prescindir de ella; por ejemplo, para analizarla tomándola como objeto de estudio mediante discursos argumentativos. Esto demuestra que no

es posible retroceder más allá del discurso práctico para justificar con argumentos el principio de igualdad; un discurso que, por definición, lo presupone.²⁵ Además, esta fundamentación última del principio de igualdad que se identifica con el discurso práctico también expone una contradicción pragmática cuando no se lo reconoce en tales interacciones: en efecto, resulta autocontradictorio explicitar y por ello reconocer las implicancias normativo-morales de las acciones inherentes a la formulación de discursos prácticos en el marco de una comunidad intersubjetiva de comunicación y al mismo tiempo negar que tales implicancias presupongan ya siempre relaciones simétricas en las que se expresa la igualdad entre los interlocutores discursivos involucrados que interactúan con tales discursos.²⁶ Si se tiene en cuenta aquí la anterior cita de Apel pero ahora en relación con el tema de este trabajo, puede señalarse que, cuando en el contexto de una discusión filosófica (que se desarrolla mediante discursos prácticos) sobre la fundamentación del principio de igualdad se comprueba que este principio no puede fundamentarse independientemente de tales discursos porque está presupuesto en (y es condición de posibilidad de) toda fundamentación, se alcanza un conocimiento que permite justificarlo tal como se plantea en el marco de la reflexión trascendental última.²⁷

La exposición de una parte de los presupuestos filosóficos de la ética del discurso que analizo aquí (discurso práctico, fundamentación última, irrebasabilidad, autocontradicción pragmática/performativa), no sólo permite fundamentar en un sentido reconstructivo (y no deductivo) las pretensiones de validez de tal planteamiento teórico, sino tam-

²⁵ En un artículo interesante que comparte de manera parcial el análisis del tema que planteo, Alegre ha desarrollado una fundamentación de la igualdad moral mediante la “estrategia de la inescapabilidad”, la cual consiste en mostrar que un principio de igualdad constituye un rasgo fundamental del sistema moral porque, señala, no hay modo de desafiarlo sin suponer su verdad (*cfr.* Alegre 2005, pp. 134; *cfr.* p. 138).

²⁶ Por supuesto, hay que recordar aquí que se trata de “interlocutores discursivos” en el sentido de que se reconocen las exigencias normativas del concepto de discurso práctico expuestas en la sección anterior. Una vez más conviene tener en cuenta aquí el trabajo de Alegre, quien identifica la igualdad moral en el sentido de “un super-presupuesto del discurso moral” y cuya negación en el contexto de una deliberación racional “implica una instancia de contradicción práctica particularmente grave” (Alegre 2005, p. 117). Su estrategia, que de manera llamativa se identifica como “constructivista” (p. 133), alude, sin embargo, a la *reconstrucción* de las reglas del discurso moral, aunque *sin avanzar* en la explicitación que tal reconstrucción implica respecto de los presupuestos pragmáticos del discurso argumentativo en el marco de los cuales se expresa, precisamente, el principio de igualdad (*cfr.* p. 138).

²⁷ *Cfr.* Apel 1973, p. 406.

bién el principio de igualdad para cuya justificación no es necesario entonces apelar a entidades metafísicas o de cualquier otro tipo (como, por ejemplo, cierta idea de “naturaleza humana” señalada por Waldron).²⁸ Lo que se necesita es reflexionar sobre las implicancias que entrañan las acciones de argumentar mediante discursos prácticos, en los que ya siempre resulta inherente la igualdad: hacer explícitos los presupuestos normativos e inherentes al acto de plantear pretensiones universales de validez mediante esa clase de discursos argumentativos permite identificarlos como una expresión del reconocimiento recíproco de quienes se saben mutuamente interlocutores válidos, facultados para aceptar o rechazar de forma autónoma y en conjunto la pretensión de justicia presupuesta en los requerimientos normativos vigentes. Este momento de reconocimiento recíproco como expresión de la intersubjetividad dialógica es ya un momento ético que, en consecuencia, presupone la igualdad y el principio en el que la misma se expresa.

5. Consideraciones finales

La fundamentación del principio de igualdad moral básica que puede descubrirse con base en el marco teórico de la ética del discurso no debe interpretarse como una propuesta para subsanar un problema conceptual en los trabajos sobre el análisis de los requisitos normativos para la instauración de la igualdad que mencioné en estas páginas. Frente a los planteamientos que niegan la pertinencia de tal fundamentación (y que también mencioné) o que se embarcan en ese proyecto con una estrategia teórica adecuada pero sin profundizar demasiado en los presupuestos inherentes a las afirmaciones que hacen,²⁹ la aportación de la teoría ética de Apel para este problema consiste en mostrar de qué modo resulta viable conceptualmente justificar de manera primordial y filosófica el principio en cuestión, siempre presupuesto —por ser irrefutable— en las interacciones comunicativas sobre el tema mediadas por discursos prácticos: se trata, en consecuencia, de un tipo de presuposición que además no puede cuestionarse sin incurrir en una autocontradicción pragmática.

A partir de aquí surgen distintos temas de análisis relacionados con la viabilidad de adaptar esta propuesta (no excluyente) de fundamentación del principio de igualdad a discusiones ya no estrictamente morales, sino también epistémicas, políticas, o jurídicas que analizan la

²⁸ Cfr. Waldron 2017, pp. 46, 92, 126–127, 205.

²⁹ Véanse las citas del trabajo de Alegre en las notas al pie nos. 16 y 25 y la crítica sobre el mismo en la nota al pie no. 26.

igualdad desde estos puntos de vista y ello, por ejemplo, en parte complementándose con los enfoques citados en la introducción. En efecto, podría comenzarse con el problema de la definición explícita de la igualdad con el fin de alcanzar especificaciones conceptuales distintas a las ya señaladas; por ejemplo, en el sentido de analizar si corresponde o no identificar el principio de igualdad también como un principio analítico o formal, para luego avanzar hacia el ámbito práctico-político y así, mediante diferentes estrategias teóricas, identificar situaciones en las que el Estado no reconoce públicamente a los ciudadanos como agentes morales iguales (González-Ricoy y Queralt 2018); a su vez, y ya desde una perspectiva iusfilosófica, se podría también reflexionar sobre la viabilidad de una interpretación constitucional del principio de igualdad ante la ley que imponga al Estado obligaciones y deberes hacia los conciudadanos más desaventajados frente a dicho principio,³⁰ como una manera de abogar por una explicitación constitucional de esos derechos que posibilite el cumplimiento y reconocimiento de niveles mínimos de igualdad.³¹ Ahora bien, para el análisis de todos estos temas desde todos estos ámbitos de la razón práctica, incluida la parte B) de la teoría ética del discurso que mencioné páginas atrás —que se enfoca en los problemas prácticos de la aplicación del procedimiento decisorio de fundamentación en el ámbito político-democrático—, se requiere un trabajo de investigación independiente. Un trabajo que, sin embargo, no podrá prescindir del discurso práctico-argumentativo para justificar sus pretensiones universales de validez.*

Referencias bibliográficas[†]

Albert, Hans, 1969, *Traktat über kritischer Vernunft*, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübinga.

Albert, Hans, 1975, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hoffmann und Campe, Hamburgo.

Albert, Hans, 1982, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübinga.

³⁰ Cfr. Anderson 1999, pp. 287–337; Saba 2016, pp. 289 ss., 300; Bejan 2018.

³¹ Ferrajoli 2016, pp. 87, 89, 146.

* Agradezco a los árbitros que intervinieron en el proceso de revisión y cuyas observaciones contribuyeron a mejorar la claridad y desarrollo conceptual de este trabajo.

[†]Todas las citas corresponden a las ediciones que aquí se consignan. En los casos de las obras escritas en idiomas distintos del español, todas las traducciones son mías.

- Alegre, Marcelo, 2005, "Igualdad y discurso moral", *Isonomía*, octubre, no. 23, pp. 115–143.
- Anderson, Elizabeth, 1999, "What Is the Point of Equality?", *Ethics*, vol. 109, no. 2, pp. 287–337. <DOI: 10.1086/233897 (19/7/2020)>.
- Apel, Karl-Otto, 1973, *Transformation der Philosophie*, tomos I y II, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Apel, Karl-Otto, 1975, "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una meta-crítica del 'racionalismo crítico')", trad. B. Navarro, *Diánoia*, vol. 21, no. 21, 1975, pp. 140–173.
- Apel, Karl-Otto, 1976, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en B. Kanitscheider (comp.), *Sprache und Erkenntnis, Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag*, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck, pp. 55–82.
- Apel, Karl-Otto, 1980, "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en P. Kanellopoulos (comp.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Nomikai Ekoloseis Ant., Atenas, pp. 215–275.
- Apel, Karl-Otto, 1986, *Estudios éticos*, trad. C. de Santiago, Alfa, Barcelona.
- Apel, Karl-Otto, 1987, "El problema de la fundamentación filosófica última desde una perspectiva pragmático trascendental del lenguaje", *Estudios filosóficos*, vol. XXXVI, mayo–agosto, Valladolid, pp. 283–299.
- Apel, Karl-Otto, 1988, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Apel, Karl-Otto, 1992a, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, trad. M. Caimi y D. Leserre, Almagesto, Buenos Aires.
- Apel, Karl-Otto, 1992b, "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?", en M. Kettner y K.-O. Apel, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Apel, Karl-Otto, 1994, *Semiótica filosófica*, trad. J. de Zan, R. Maliandi y D. Michelini, Almagesto, Buenos Aires.
- Apel, Karl-Otto, 1995, "¿Límites a la ética discursiva?", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
- Apel, Karl-Otto, 1996, "Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität", en K.-O. Apel y M. Kettner (comps.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Apel, Karl-Otto, 1998, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Apel, Karl-Otto, 1999, "Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas' Rechtsphilosophie aus transzendentalpragm-

- tischer Sicht”, en P. Siller y B. Keller (comps.), *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart*, Nomos, Baden-Baden, pp. 27–40.
- Apel, Karl-Otto, 2001, “Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft”, en K.O. Apel y H. Burckhart, *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Apel, Karl-Otto, 2002, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, trad. G. Lapiedra Gutiérrez, Síntesis, Madrid.
- Apel, Karl-Otto, 2004, *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada.
- Apel, Karl-Otto, 2007, “Discourse Ethics, Democracy, and International Law: Toward a Globalization of Practical Reason”, *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 66, no. 1, pp. 49–70. <[http://dx.doi.org/10.1111/j.1536-7150.2007.00497.x\(1/6/2020\)](http://dx.doi.org/10.1111/j.1536-7150.2007.00497.x(1/6/2020))>.
- Apel, Karl-Otto, Dietrich Böhler y Gerd Kadelback (comps.), 1984, *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, tomos I y II, Fischer, Fráncfort del Meno.
- Arrimada, Lucas, 2011, “Sin frenos ni contrapesos. Mucho más allá del presidencialismo y parlamentarismo: democracia deliberativa y división de poderes”, en L. García Jaramillo (coord.), *La democracia deliberativa a debate*, Cuadernos de Investigación, Universidad EAFIT, Medellín, pp. 75–95.
- Ashenden, Samantha, 2014, “On Violence in Habermas’s Philosophy of Language”, *European Journal of Political Theory*, vol. 13, no. 4, pp. 427–452. <<https://doi.org/10.1177/1474885113499146>>.
- Bejan, Teresa, 2018, “What Was the Point of Equality?”. Trabajo expuesto en el Coloquio de Filosofía Política de la Goethe Universität Frankfurt, organizado por el Prof. R. Forst. Recuperado el 18 de septiembre de 2018 de: <<https://www.kcl.ac.uk/law/c-ppl/philo-workshops/PPL-kjuris-bejan-what-was-the-point-of-equality.pdf>>.
- Bello Hutt, David, 2018, “Republicanism, Deliberative Democracy, and Equality of Access and Deliberation”, *Theoria*, vol. 84, no. 1, pp. 83–111. <<https://doi.org/10.1111/jopp.12031>>.
- Böhler, Dietrich, 1984, en K.-O. Apel, D. Böhler y K. Rebel (comps.), *Funk-Kolleg. Studentexte 3: Praktische Philosophie/Ethik*, Beltz Verlag, Basilea.
- Böhler, Dietrich, 1985, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Shurkamp, Fráncfort del Meno.
- Böhler, Dietrich, 2003, “Transzendentalpragmatik und Diskursethik. Elemente und Perspektiven der Apelschen Diskursphilosophie”, *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 34, pp. 221–249. <<https://doi.org/10.1023/B:JGPS.0000005085.01631.3a>>.
- Cortina, Adela, 1995, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
- Damiani, Alberto, 2009, *Handlungswissen. Eine transzendente Erkennung nach der pragmatischen Wende*, Verlag Karl Alber, Friburgo/Múnich.

- Damiani, Alberto, 2011, “Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico-pragmático”, en D. Michellini, H. Neumann Soto y R. De Miguel (comps.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Ediciones del ICALE, Río Cuarto, pp. 31–39.
- De Zan, Julio, 1994, “Filosofía y pragmática del lenguaje”, en K.-O. Apel, *Semiótica filosófica*, Almagesto, Buenos Aires, pp. 15–45.
- Dworkin, Ronald, 1977, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Dworkin, Ronald, 1981, “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 3, pp. 185–246.
- Dworkin, Ronald, 1986, *Law’s Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Dworkin, Ronald, 2011, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Ferrajoli, Luigi, 2016, *Los derechos y sus garantías*, Trotta, Madrid.
- Fishkin, James, 2009, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, Nueva York.
- Forst, Reiner, 2015, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, trad. G. Calderón, Katz, Buenos Aires.
- García-Marzá, Domingo, 2016, “Enfoques mesodeliberativos: sobre la articulación institucional en las democracias deliberativas”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 54, enero–junio, pp. 147–170.
- González-Ricoy, Iñigo y Jahel Queralt, 2018, “Political Liberties and Social Equality”, *Law and Philosophy*, vol. 37, no. 6, pp. 613–638. <<https://doi.org/10.1007/s10982-018-9329-5>>.
- Habermas, Jürgen, 1971, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Habermas, Jürgen, 1974, “Zur Logik des theoretischen und praktischen Diskurses”, en M. Riedel, (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Friburgo.
- Habermas, Jürgen, 1976, “¿Qué significa ‘pragmática universal?’”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad. M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1997 (por la que se cita).
- Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd.1). Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1995 (por la que se cita).
- Habermas, Jürgen, 1983, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Habermas, Jürgen, 1991, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen, 1994, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Habermas, Jürgen, 1999, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. J.C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca, Paidós, Barcelona.

- Kettner, Mathias, 2000, “Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik?”, en M. Kettner (comp.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Kuhlmann, Wolfgang, 1978, “Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung“, en W. Oelmüller (comp.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, F. Schöning, Padeborn, pp. 15–26.
- Kuhlmann, Wolfgang, 1992, *Sprachphilosophie. Hermeneutik. Ethik. Studien zum Transzendentalpragmatik*, Köninghausen und Neumann, Wurzburg.
- Kuhlmann, Wolfgang, 2008, “Ökonomie und soziale Gerechtigkeit”, ponencia expuesta en la III Jornada Internacional sobre Ética del Discurso, ICALA, Río Cuarto.
- Kuhlmann, Wolfgang y Dietrich Böhler (comps.), 1982, *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Linares, Sebastián, 2008, “El diálogo democrático entre las cortes y las instituciones representativas”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 70, no. 3, pág. 487–532. <<http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2008.003.6132>>.
- Maliandi, Ricardo, 1991, *Transformación y síntesis*, Almagesto, Buenos Aires.
- Maliandi, Ricardo, 1997, *Volver a la razón*, Almagesto, Buenos Aires.
- Maliandi, Ricardo, 2006, *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Biblos, Buenos Aires.
- Michellini, Dorando, 1991, “Ética discursiva y legitimidad democrática”, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan J. y D. Michellini (comps.), *Ética comunicativa y democracia*, pp. 321–342.
- Nielsen, Kai, 1988, “On Not Needing to Justify Equality”, *International Studies in Philosophy*, vol. 20, no. 3, pp. 55–71. <<https://doi.org/10.5840/intstudphil198820365>>.
- Olivares, Nicolás, 2018, “Deliberativismo republicano y control constitucional”, *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, no. 38, pp. 33–62. <<http://dx.doi.org/10.22201/ijj.24484881e.2018.38.11874>>.
- Peters, Richard y Stanley Benn, 1959, *Social Principles in the Democratic State*, Allen and Unwin, Londres.
- Pojman, Louis, 1997, “On Equal Moral Worth: A Critique of Contemporary Egalitarianism”, en L. Pojman y R. Westmoreland, *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, Oxford, pp. 282–299.
- Rawls, John, 1985, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, pp. 223–251.
- Rosanvallon, Pierre, 2015, *La sociedad de iguales*, trad. V. Goldstein, Manantial, Buenos Aires.
- Saba, Roberto, 2016, *Más allá de la igualdad ante la ley. ¿Qué les debe el Estado a los grupos desaventajados?*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Steinhoff, Uwe, 2015, “Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality”, en U. Steinhoff (comp.), *Do All Persons Have Moral*

Worth? On 'Basic Equality' and Equal Respect and Concern, Oxford University Press, Oxford, pp. 30–52.

Waldron, Jeremy, 2017, *One Another's Equals. The Basis of Human Equality*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Zurn, Christopher, 2009, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, Cambridge University Press, Nueva York.

Recibido el 5 de agosto de 2019; revisado el 5 de septiembre de 2020; aceptado el 26 de octubre de 2020.

Fenomenología de la percepción y nuevo realismo. Merleau-Ponty, Meillassoux y Markus Gabriel

[Phenomenology of Perception and New Realism. Merleau-Ponty, Meillassoux and Markus Gabriel]

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

marioteo56@yahoo.com.mx

mario.ramirez@umich.mx

Resumen: Este artículo plantea la tesis de que la filosofía fenomenológica de la percepción de Merleau-Ponty, en la medida en que es crítica tanto del empirismo como del idealismo, apunta hacia una forma de realismo (realismo perceptual). Para argumentar en favor de esta idea y mostrar la vigencia del pensador francés, se contrastan los planteamientos de éste con posturas del “realismo especulativo” de Meillassoux, del “nuevo realismo” de Gabriel y del “realismo plural” de Taylor y Dreyfus. Se propone el concepto de “realismo ontológico” para apuntalar la postura de Merleau-Ponty y a los planteamientos de este ensayo.

Palabras clave: correlacionismo; cuerpo; percepción; campo fenoménico; realismo

Abstract: This essay claims that the thesis of Merleau-Ponty’s phenomenology of perception, insofar that it criticizes both empirism and idealism, points towards a form of realism (perceptual realism). To argue this, and to show the validity of the work of the French thinker, I contrast his thoughts with the approaches of “speculative realism” of Meillassoux, of the “new realism” of Gabriel and of “plural realism” of Taylor and Dreyfus. I propose the concept of “ontological realism” in order to support the posture of Merleau-Ponty and the arguments of this essay.

Key words: correlationism; body; perception; phenomenic field; realism

En el contexto de la discusión actual sobre el realismo deseo defender la tesis de que la filosofía fenomenológica de la percepción de Maurice Merleau-Ponty, en la medida en que es crítica tanto del empirismo como del idealismo, apunta hacia una forma de realismo (realismo perceptual) que, para precisar su diferencia con el empirismo y el realismo científico, propongo denominar “realismo ontológico”. Para arribar a esta propuesta contrastaré algunos planteamientos del filósofo francés con los de ciertos autores vinculados con el llamado “nuevo realismo”. Así, 1) defenderé la postura de Merleau-Ponty ante la crítica de Quentin Meillassoux según la cual la fenomenología es una filosofía

correlacionista y subjetualista; 2) evaluaré si la caracterización crítica de Markus Gabriel del modelo fenomenológico de la percepción es adecuada para definir la concepción del filósofo francés; 3) con base en planteamientos de Richard Dreyfus, Charles Taylor y Samuel Todes, explicaré en forma general el significado y el valor del realismo perceptual del filósofo francés, y 4) abundaré en la conclusión en las consecuencias de interpretar a Merleau-Ponty como un realista con la propuesta del concepto de *realismo ontológico* como una forma de congeniar el realismo perceptual del filósofo francés con el realismo científico y las posturas del nuevo realismo.

Aunque el “nuevo realismo” que ha invadido la filosofía congrega a muchos autores y a diversas perspectivas, supondré aquí que todas éstas comparten el rechazo hacia las posturas subjetivistas, idealistas y humanistas del pensamiento de los siglos XIX y XX y el cuestionamiento de la prioridad de la epistemología sobre la ontología. Si bien hay diferencias importantes entre los autores del nuevo realismo que tendré en cuenta, señalaré esas diferencias sólo cuando sean pertinentes para precisar las aportaciones de Merleau-Ponty para la comprensión del realismo. Cabe señalar que, a diferencia de otros enfoques de la discusión entre la fenomenología y el nuevo realismo, no presupongo la validez indiscutible de ninguna de estas posturas aun si suponemos que son indudablemente opuestas. Más bien me propongo explorar sus posibles convergencias o la manera como ciertos límites del pensamiento fenomenológico empujan hacia un encuentro con el nuevo realismo. Como dice Tom Sparrow: “si la fenomenología nos hizo escuchar las cosas mismas, el realismo especulativo nos las entrega realmente”.¹

1. *¿Es Merleau-Ponty un correlacionista? Tres filósofos entran a un bar...*

En este apartado trataré de responder a la pregunta de si Merleau-Ponty es un filósofo “correlacionista” y “subjetualista”, conceptos acuñados por Quentin Meillassoux,² quien defiende una *filosofía especula-*

¹ “If phenomenology harkened us to the things themselves, speculative realism actually delivers them” (Sparrow 2014, p. xi).

² La primera formulación de la propuesta filosófica de Meillassoux se encuentra en su tesis de doctorado *Linexistence divine* de 1997 (inérita, accesible por internet). En 2006 publicó *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, ya traducida al español (Meillassoux 2015). En torno a las novedosas tesis de esta obra se llevó a cabo en 2007 un coloquio en Londres en el que participaron Graham Harman, Ray Brassier y Iain Hamilton Grant. Este evento dio origen al llamado

tiva (“materialismo especulativo”) como alternativa tanto a la filosofía analítica como a la filosofía fenomenológica.³ Cabe aclarar que, hasta donde sé, Meillassoux no se refiere en forma directa a Merleau-Ponty, pero sí a la fenomenología en general —empezando por Husserl—.

Según la ahora famosa formulación de Meillassoux, toda la filosofía moderna en sus distintas y a veces disímbolas posturas, incluido el posmodernismo, se rige con el paradigma *correlacionista*, es decir, con la suposición de que el tema y referente de la reflexión filosófica es la *correlación* sujeto-objeto —o conciencia-mundo, lenguaje-realidad, existente-Ser, etc.—, y que no hay algo más allá de esta correlación, y si lo hubiera sería *racionalmente* inaccesible. Entre otras definiciones de “correlacionismo”, en Meillassoux podemos encontrar la siguiente:

Por correlacionismo entiendo en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser *independiente* del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. (Meillassoux 2016, p. 73)

El paradigma de la correlación, tal como lo estableció Kant, imposibilita cualquier metafísica u ontología, es decir, cualquier filosofía del Ser en cuanto tal, de lo real en sí mismo. Sólo podemos hablar del *fenómeno*, de lo que “se nos aparece”; es decir, de aquello que se presenta a la conciencia o a la realidad humana en general o bien, a la manera de la filosofía analítica, de lo que cae en el marco de una teoría, de una metodología o en un lenguaje.

Según Meillassoux, la fenomenología es un modelo de filosofía correlacionista (Meillassoux 2015, p. 30): la correlación *noesis-noema* (acto de pensar-objeto del pensamiento) de Husserl 1949 (pp. 210 y ss.) o la correlación *Dasein-Mundo* o la “copertenencia (*Zusammengehörig-*

“realismo especulativo”. Por otra parte, el filósofo alemán Markus Gabriel y el filósofo italiano Maurizio Ferraris inauguraron lo que llamaron el “nuevo realismo” en 2011 (Ferraris 2013, p. 35). Véase Ramírez 2016.

³ “La conciencia y el lenguaje fueron los dos ‘medios’ principales de la correlación en el siglo xx, dando sostén respectivamente a la fenomenología y a las diversas corrientes de la filosofía analítica” (Meillassoux 2015, p. 30). Ahí mismo (p. 73) menciona a Wittgenstein y a Heidegger como representantes de lo que llama el “correlacionismo fuerte” (la correlación sujeto-objeto es lo único que hay), que radicaliza el correlacionismo débil de Kant (la correlación no lo es todo, pues existe lo nouménico).

keit) originaria del hombre y el ser” que Heidegger denomina *Ereignis*⁴ o, podría agregarse, la correlación cuerpo-mundo (vidente-visible) de Merleau-Ponty.⁵ Para el realismo especulativo la única ontología válida y necesaria para superar el idealismo, subjetivismo y antropocentrismo de la filosofía moderna es la que no se funda en ningún tipo de experiencia, sino que es el resultado, a la manera cartesiana, de un ejercicio del pensamiento puro —especulativo— o de la razón pura. Según Meillassoux, sólo una ontología especulativa nos permite afirmar que existe una realidad absoluta, independiente de nosotros y, de esta manera, superar el escepticismo, relativismo y nihilismo del pensamiento moderno y, en particular, del posmoderno.

Ahora bien, ¿es verdad que la filosofía de Merleau-Ponty cae, sin más, en el correlacionismo? Así parece sugerirlo el increíble y curioso encuentro en un bar parisino en 1951 entre el filósofo analítico británico A.J. Ayer y los franceses Georges Bataille y Merleau-Ponty. “Un pornógrafo, un fenomenólogo y un positivista lógico entraron a un bar’. Esto parece el inicio de un chiste” (Vrahimis 2013, p. 87). O de una broma surrealista; pero es cierto. Según Vrahimis, en esa reunión la disputa giró en torno a si el sol existía antes de que nosotros existiéramos, un argumento parecido al que ahora usa Meillassoux con los términos “ancestralidad” y “archifósil”.⁶ A Ayer le parecía una afirmación incontrovertible —por científica—, mientras que Bataille y Merleau-Ponty, que compartían la perspectiva fenomenológica, sostenían que el sol “antes de nosotros” sólo existe “para nosotros” y no “en sí mismo”.

Ted Toadvine, estudioso de la filosofía de Merleau-Ponty, también menciona aquel singular encuentro y se ocupa de defender —explicándola, matizándola— la posición del fenomenólogo francés, no sólo frente a Ayer, sino también frente al señalamiento de Meillassoux. En

⁴ “La noción de *Ereignis*, central en el último Heidegger, sigue siendo entonces fiel a la exigencia correlacional heredada de Kant, y prologada por la fenomenología husserliana” (Meillassoux 2015, p. 33). Heidegger define el *Ereignis* de la siguiente forma: “*Evento*: la segura luz del esenciarse del ser [*Seyn*] en el extremo horizonte de la más íntima indigencia del hombre histórico” (Heidegger 2003, p. 42).

⁵ Sobre la crítica neorrealista a la fenomenología, véase Sparrow 2014. Véase también la respuesta a este texto desde la postura de la fenomenología en Zahavi 2016. Sobre la discusión entre fenomenología y realismo especulativo, véase *PhænEx. Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, vol. 12, no. 2, 2018, número especial sobre realismo especulativo, en particular el artículo de Robert Booth.

⁶ Esto es, según Meillassoux, lo que existió antes de la vida humana y de la vida en general y que de ninguna manera puede ser “correlato” de la conciencia. *Cfr.* Meillassoux 2015, pp. 23–53.

un pasaje del capítulo sobre la temporalidad de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty expone su idea sobre la preeminencia del mundo vivido (el *Lebenswelt*) sobre el mundo objetivo de la visión científica. Dice nuestro filósofo:

¿Qué quiere decirse exactamente al afirmar que el mundo existía antes de las consciencias humanas? Se quiere decir, por ejemplo, que la Tierra salió de una nebulosa primitiva en la que las condiciones de vida no estaban aún reunidas. Ahora bien, cada uno de estos vocablos, lo mismo que cada una de las ecuaciones de la física, presupone *nuestra* experiencia precientífica del mundo, y esta referencia al mundo *vivido* contribuye a construir su significación válida. Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está tras de nosotros, en nuestro origen, está ante nosotros, en el mundo cultural. (Merleau-Ponty 1993, p. 440)

Sin embargo, ¿no es esto una profesión de fe subjetivista, el mejor ejemplo de lo que Meillassoux cuestiona del correlacionismo? El propio Merleau-Ponty —tan antirrealista como antiidealista que era— evita esa interpretación. Dice enseguida: “Y, por otra parte, ¿qué quiere decirse cuando se afirma que no hay mundo sin un ser-del-mundo? No que el mundo sea constituido por la consciencia, sino, al contrario, que la consciencia ya se halla siempre en acción en el mundo” (p. 440). La reconocida “ambigüedad” de la filosofía de Merleau-Ponty (Waelhens 1978) le permite presentar argumentos en ambos frentes, el realista y el idealista, pues su tema no es la conciencia ni tampoco el ser, sino el *cuerpo*, ese extraño ser que es sustento de la subjetividad y del pensamiento y que a la vez se encuentra íntimamente entramado con todo lo existente.

Respecto al tema de la temporalidad, el pasado, la ancestralidad, Toadvine recuerda los planteamientos de Merleau-Ponty acerca de un “pasado puro” o un “tiempo mítico”.⁷ “El pasado elemental”, le llama Toadvine, que es *antes* que todo: una anterioridad absoluta que precede a todo acto de conciencia —y a todo ser viviente y a todo algo en el mundo— y que, sin embargo, no es ajeno a nuestra experiencia vivida, sino, más bien, sólo se aprehende en su lejanía “inaprehensible”, desde ella, o, mejor, desde nuestra corporalidad material, desde una naturaleza en la que participamos y que carga consigo en sus distintos estratos todo el pasado —bioquímico, geológico, cósmico— del universo. Como alguien dijo: estamos hechos del mismo material que las

⁷ Toadvine 2014, p. 266. Véase Merleau-Ponty 1970, p. 293.

estrellas. En respuesta a la crítica, Toadvine señala a Meillassoux que no podríamos entender el pasado ancestral si no es por la experiencia de un “pasado en general” que tiene una subjetividad corporal que se entronca con un universo más viejo que todo: “la corporalidad proustiana como guardiana del pasado”, como dice Merleau-Ponty 1970 (p. 293). El pasado ancestral de que habla Meillassoux no es algo que sólo la ciencia o el pensamiento especulativo estarían preparados para captar: nuestro propio cuerpo es un *cuerpo ancestral*, un *archifósil* viviente. “En la sensibilidad, no sólo recreo mi propia animalidad, sino que también, a través de mi participación en la elementalidad de las cosas, tomo en el corazón de mi existencia toda la historia del universo”. (Toadvine 2014, p. 276). Ahora bien: esta experiencia —cuasi inconsciente o semiconsciente— de la ancestralidad de mi propio cuerpo es lo que me permite *poder comprender* lo que significa el “objeto ancestral” de Meillassoux, lo que permite que tal objeto tenga sentido para nosotros y llegue a ser pensable.

“Co-participación”, “co-existencia”, “comunidad”, “superposición”, “promiscuidad”, “entrelazo”, “quiasmo” son los términos que usa Merleau-Ponty (Ramírez 2013) a lo largo de su trabajo filosófico; se parecen a “correlación” pero con una leve diferencia, pues la correlación presupone una dualidad dicotómica, es decir, que hay de principio dos entes o realidades de naturaleza distinta y hasta contrapuesta: el sujeto y el objeto, la conciencia y la realidad, el lenguaje y el mundo.⁸ Merleau-Ponty nunca adopta tal perspectiva; es un pensador de la diferencia sin ser un pensador de la dicotomía, de la oposición. Por esta razón, no puede ser correlacionista. Para que haya una correlación se requiere que haya dos, y para Merleau-Ponty no hay *dos*, ni *uno*, ni *muchos* en el sentido simplemente cuantitativo. Lo que hay, como dice en *Lo visible y lo invisible*, es una *generalidad* (Merleau-Ponty 1970, p. 174), un ser difuso, “pre-ser” o “híper-ser” (ser onírico) que lo incluye todo. Llama la atención que en uno de sus últimos escritos Merleau-Ponty cuestiona el “correlacionismo” husserliano: ni el cuerpo, ni el tiempo interior, ni el otro, ni la historia, dice, “se dejan conducir bajo la correlación de la conciencia y de sus objetos, de la nóesis y del nóema” (Merleau-Ponty 1972, p. 10).⁹ Sin embargo, la crítica que hace al correlacionismo no se dirige contra la afirmación de una realidad absoluta, sino contra otra

⁸ Como señala Robert Booth: “On my account, any serious version of the correlationist charge is misdirected because Merleau-Pontians deny the ontological primacy of the poles between which correlational ‘access’ is said to occur” (Booth 2018, p. 37).

⁹ Ahí mismo aparecen las expresiones “pre-ser” y “ser onírico”.

manera de concebir las relaciones como tales. Entre el sujeto sensible y el ser sensible hay *comunidad*: “la sensación es, literalmente, una comunión” (Merleau-Ponty 1993, p. 228); y, con una metáfora cristiana, explica: igual que “el sacramento no sólo simboliza bajo unas especies sensibles una operación de la Gracia, sino que es además la presencia real de Dios” (p. 227), también en el ser sensible hay una especie de *transustanciación* entre el sujeto viviente y el mundo vivido; una unidad que no cancela la diferencia. Sé que existe un Ser independientemente de mi conciencia por la simple razón de que mi propia vida corporal, que es parte del Ser, trasciende de forma continua mi propia conciencia. No hay un correlacionismo entre el sujeto corporal y el mundo porque el sujeto es parte del mundo, está hundido en el mundo y percibe, actúa y piensa como desde el corazón de la existencia.¹⁰

Ahora bien, si no cabe definir a Merleau-Ponty como un correlacionista, dado que no es dualista (y el correlacionismo presupone el dualismo), ¿es entonces un monista, es decir, un pensador de la unidad, de lo absoluto, a la manera de Hegel o de las teorías materialistas? Para el último Merleau-Ponty ese ser unitario se llama “carne” (*chair*), es decir, unidad de lo existente a través de nuestra corporalidad sensible. En cuanto a la “reflexividad”, el desdoblamiento (por ejemplo, vidente-visible) es la característica primordial de la *carne*, y el monismo inicial se transforma inmediatamente en un dualismo o, más bien, en un *pluralismo*. Lo sensible consiste de manera intrínseca en una pluralidad de modos de ser. Pero, ¿existe la sensibilidad independientemente del sujeto humano? Tal sería la pregunta que podría hacerse al filósofo francés desde la posición del realismo especulativo. Más aún: ¿su ontología de lo sensible es todavía fenomenología, es decir, descripción de un fenómeno dado a la conciencia humana? Algunos estudiosos de Merleau-Ponty, como Barbaras 1991, suponían que la ontología de nuestro filósofo es necesariamente fenomenológica, que es todavía una prolongación de la fenomenología. Mi observación crítica consiste en señalar que los conceptos novedosos que emplea Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* para caracterizar el mundo sensible —reflexividad, generalidad, ejemplaridad, sobreposición, compenetración, quiasmo, etc.— muestran la necesidad de un pensamiento especulativo, transempírico y transfenoménico, que funda justo el carácter estrictamente ontológico, ya no fenomenológico, de su perspectiva. Ciertamente, sólo podemos tomar conciencia de esa posibilidad implícita

¹⁰ “El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo; mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty 1993, p. 219).

en la filosofía de Merleau-Ponty si adoptamos hoy la perspectiva del nuevo realismo.

2. “Campo fenomenal” y “campo de sentido”. Merleau-Ponty y Markus Gabriel

Frente a la oposición radical que Meillassoux restablece entre el “ser-en-sí”, objeto de una ontología especulativa, y el “ser-para-mí” (o “para-nosotros”) del pensamiento escéptico o subjetualista del correlacionismo, la filosofía de Merleau-Ponty, que no deja de constatar la paradójica condición de un “en sí” que es “para nosotros” (Merleau-Ponty 1993, p. 336), puede repensarse, de manera menos contrastante, si la relacionamos con el *nuevo realismo* de Markus Gabriel. En principio, Gabriel no establece una contraposición tan extrema entre el mundo sensible y el ámbito ontológico como la que traza Meillassoux.¹¹ Según Gabriel, “estamos legitimados para someter a reflexión teórica y mantener incólume nuestra experiencia preontológica de una pluralidad de ámbitos de objetos. Esto se lleva a cabo en forma de un radical pluralismo ontológico” (Gabriel 2019b, p. 9). Gabriel aboga por una ontología pluralista o, en términos más precisos, por una ontología de los campos de sentido, y sostiene: “La forma lógica de esta ontología está anclada en nuestra experiencia preontológica, que ya en el plano de nuestra sensibilidad, es decir, en el plano de la percepción, nos confronta con un campo continuo de la realidad que internamente es casi infinito” (p. 10).

En sus últimos textos, Merleau-Ponty también abogaba por una ontología pluralista.¹² Ciertamente, a diferencia del realismo especulativo

¹¹ En general, existen diferencias notables entre los proyectos filosóficos de ambos pensadores. Gabriel no acepta la crítica radical al correlacionismo que hace Meillassoux ni la vía especulativa que éste propone. Tampoco su afirmación del carácter absoluto de la contingencia. Por su parte, Meillassoux no ha escrito —hasta donde sé— alguna respuesta a las críticas de Gabriel. Véase Gabriel 2017, pp. 409 y ss. Por mi parte, sólo me interesa precisar que Meillassoux no se contenta con cuestionar o negar la correlación. Más bien, su estrategia teórica consiste en radicalizarla a través de una especie de metarreflexión que permita revelar su carácter contingente y, por ende, la propia contingencia de los términos correlacionados: el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser. En este sentido, el último Merleau-Ponty acepta, con la noción de “ser sensible” (carne), la contingencia de la correlación y de toda relación.

¹² Sobre el plan de Merleau-Ponty para desarrollar una ontología, “ontología del Ser bruto y del logos”, que quedó sin realizar debido a su prematura muerte en 1961, véase Merleau-Ponty 1970, pp. 205–207. El “pluralismo ontológico” de

de Meillassoux, él no se proponía —no quería— abandonar la primacía filosófica del campo fenomenológico-sensible del Ser. En todo caso, consideraba que el pensamiento y la vida general del espíritu —el lenguaje, el arte, la cultura, la ciencia, la vida social— era como una prolongación de las estructuras del mundo percibido: hablaba, por ejemplo, de una “percepción del pensamiento” (Merleau-Ponty 1964, pp. 193 y ss.) que, al igual que la percepción sensible, no domina su objeto, no lo tiene ante sí como un “objeto constituido”, sino que sólo lo capta en la medida en que participa en él, sin poder presumir nunca una aprehensión total de la cosa —la cosa de la percepción o la cosa del pensamiento—. En otras partes habla de una percepción del lenguaje (Merleau-Ponty 1971), de una percepción estética (Merleau-Ponty 2013), de una percepción de lo social y hasta de una percepción de la historia.¹³

Por su parte, Gabriel sostiene que el pensamiento es un *sentido* más —una especie de sexto sentido o *sentido común*, a la manera de Aristóteles—, que nos permite aprehender lo real como tal. Al igual que Merleau-Ponty, Gabriel pretende “deshacer el error básico de la epistemología contemporánea: *la dicotomía sujeto-objeto*” (Gabriel 2019b, p. 33) o pensamiento-realidad.

Hay que tener en cuenta que, como seres pensantes y sensibles que somos no nos enfrentamos a una realidad aislada de nosotros mismos. El sujeto y el objeto no son partes opuestas de un todo de orden superior. Somos, más bien, parte de la realidad, y nuestros sentidos son medios que establecen contacto entre lo real, que somos nosotros mismos, y lo real, que no somos nosotros mismos. (p. 33)

Merleau-Ponty sostenía que no hay una realidad independientemente de la relación cuerpo-mundo, mientras que Gabriel sostiene que no hay *una* realidad, es decir, que no existe la totalidad de todo lo existente o, simplemente, que “el mundo no existe” (Gabriel 2016a). Por razones distintas a las de la fenomenología, razones lógicas más que

Merleau-Ponty se define en los términos siguientes: “lo que existe es toda una arquitectura, todo un escalonamiento de fenómenos, toda una serie de ‘niveles de ser’, que se diferencian por ese enrollarse de lo visible y lo universal en cierta realidad visible en la que se duplica y se inscribe” (Merleau-Ponty 1970, p. 145). Para un amplio estudio reciente sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, véase Dalissier 2017.

¹³ Sobre la extensión que hace Merleau-Ponty de su filosofía de la percepción a una filosofía general de las formas de expresión, véanse los artículos incluidos en *Signos* (Merleau-Ponty 1964) y su conferencia de ingreso a *El Collège de France* (Merleau-Ponty 2009).

experienciales, lo que Gabriel niega no es la participación de una subjetividad en nuestra aprehensión del mundo, sino justo que haya *un* mundo, esto es, una totalidad completa y acabada. Insiste también en que el sujeto y el pensamiento son *reales*, que no se encuentran fuera de lo existente —“No hay visión de sobrevuelo”, decía Merleau-Ponty—. ¹⁴ En la medida en que el sujeto es real y que la totalidad no existe, lo que resta es una pluralidad indefinida de “campos de sentido”. Es importante precisar que para Gabriel estos campos son estructuras ontológicas y no construcciones subjetivas —al igual que Meillassoux, el filósofo alemán combate las formas del constructivismo propias del pensamiento posmoderno—. De esta manera, Gabriel supera los escollos, por un lado, del pensamiento fenomenológico al suponer que existe la realidad en sí misma y que podemos conocerla y pensarla y, por otro lado, del reduccionismo fisicalista del cientificismo al sostener que esa realidad no constituye una totalidad ni tiene un modo único de existir: es plural; hay “infinitos campos de sentido” (Gabriel 2017, p. 305). Aunque Merleau-Ponty también rechazaba la idea de que las estructuras ontológicas de lo sensible fueran la construcción de una conciencia, sí consideraba que esas estructuras no existían sin la participación de un sujeto corporal, o bien, ya en la última etapa de su pensamiento —más alejado de la fenomenología—, sin la referencia a una sensibilidad general (la *chair*), propiamente ontológica. Como he dicho, el pluralismo ontológico de Gabriel se prefigura también en la última obra de Merleau-Ponty (1970).

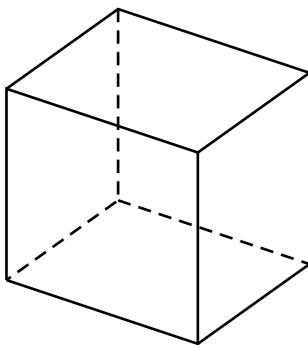
Sin embargo, debemos reparar en las diferencias entre las perspectivas de ambos filósofos en relación con el concepto de “campo perceptivo”. Respecto al tratamiento de la percepción, Gabriel contraponen dos modelos teóricos: el que llama “modelo fenomenológico” y el que él defiende, “el modelo realista”. Ahora bien, la descripción que ofrece del primero no corresponde en sentido estricto a toda la fenomenología como, por ejemplo, la de Merleau-Ponty —que es una fenomenología de la vida corporal y no de la conciencia—, sino a una concepción más bien husserliana o incluso propia del empirismo clásico inglés o de la antigua psicología reflexológica. Según Gabriel, para el modelo fenomenológico “la percepción de los objetos nos envía a las sombras o a los perfiles (*Abschattungen*) de las cosas mismas” (Gabriel 2018, p. 39); es decir, sólo percibimos “aspectos” de la cosa, pero no la cosa misma. De esta manera, ese modelo da lugar a posiciones escépticas respecto

¹⁴ Expresión que emplea Merleau-Ponty en varios textos; por ejemplo, en Merleau-Ponty 1964, p. 225. *Cfr.* Bech 2005, p. 62 y ss.

a la capacidad de nuestra percepción —y de todo conocimiento— para aprehender la realidad.

Sin embargo, la *Fenomenología de la percepción* contraviene todo el tiempo el “modelo fenomenológico” que caracteriza Gabriel. También para Merleau-Ponty *percibimos las cosas mismas y no aspectos de ellas* o, más bien —lo que sería la descripción correcta de nuestra experiencia—, percibimos la cosa misma *a través de* uno de sus aspectos o perfiles. Como afirma Claude Romano, si bien Merleau-Ponty rechaza el realismo *explicativo* (que las cosas causan la percepción que tenemos de ellas), sí adopta un realismo *descriptivo*: “la percepción no puede ser descrita de otro modo que como apertura al mundo mismo, en ausencia de todo intermediario mental” (Romano 2010, p. 571). Es la suposición de que nos representamos cualidades aisladas, sin ningún contexto y ubicación en el mundo, lo que da lugar al error de la explicación empirista de la percepción y a la insuficiente caracterización por parte de Gabriel del “modelo fenomenológico”.

Retomaré aquí el ejemplo del cubo para explicar la idea de Merleau-Ponty del carácter realista de nuestra percepción (realismo descriptivo o perceptual). No debo decir que “percibo tres lados de un cubo”, como si fueran tres extrañas superficies fantasmales que vuelan frente a mí; debo decir, como se sigue de las descripciones de Merleau-Ponty, que percibo un cubo en su *totalidad* a través de tres de sus lados (Merleau-Ponty 1993, p. 261). Y no es porque adivine o infiera el resto de los lados —la experiencia nos enseña a todos que no necesitamos añadir aquí ninguna operación mental: percibimos el cubo total de forma inmediata—. Sucede que la disposición de los tres lados captados, que depende de la perspectiva que tengo de ellos, *ya nos dice* que se trata de un objeto profundo, de seis lados. En términos geométricos, no veo en sentido estricto tres cuadrados: veo, sin que deba tener una conciencia teórica del asunto, tres trapecios de extensión desigual.



La posición y configuración de estos trapecios *expresa* la profundidad del objeto y la existencia y posición de los tres lados invisibles, de la misma forma en que la figura mayestática del *Pantocrátor* expresa ya su jerarquía espiritual absoluta. No hay que decir entonces que no percibo el cubo y que sólo capto, me represento, tres aspectos (lados) de él: hay que decir que percibo el cubo en cuanto tal a través de tres de sus lados. En los lados visibles están copresentes, co-implicados, los lados invisibles.

Para Merleau-Ponty, lo perceptible y lo imperceptible, *lo visible y lo invisible*, no son discontinuos, absolutos cada uno en su propia cualidad; no constituyen una dicotomía, sino una unidad compleja: lo visible es lo visible *de* lo invisible y lo invisible es lo invisible *de* lo visible. Hay concatenación entre ambos, no una separación como si fueran dos sustancias distintas o pertenecieran a mundos distintos (el mundo sensible y el mundo intelectual). Cada dimensión habla de la otra, la indica, la muestra, la *expresa*. El modelo de Merleau-Ponty es más bien un “modelo expresivista” y no uno fenomenológico (en los términos de Gabriel) o intelectualista o hermenéutico: tampoco hay que decir que nuestra percepción *interpreta* las tres caras visibles para *inferir* la existencia de las otras tres invisibles. *Veo* en la disposición de las visibles la existencia y la forma de las invisibles, como puedo ver en la mirada de alguien su inquietud, su alegría o su pesadumbre: su *alma*. No se trata aquí de una relación de *significación*; no es que lo visible *signifique* lo invisible. Lo visible *expresa* inmediatamente lo invisible, la mirada de alguien expresa de forma directa su alma; no son dos cosas separadas y sólo relacionadas de manera externa, se comunican interiormente y en todo momento.

El aspecto perceptivo del cenicero [o del cubo] no es al “cenicero mismo” lo que un acaecer es a otro que anuncia, o lo que un signo es a lo que significa. Ni la consecución de los “estados de conciencia” ni la organización lógica del pensamiento dan cuenta de la percepción: la primera porque es relación exterior, en tanto que los aspectos perspectivas del cenicero son representativos los unos de los otros; la segunda porque supone un espíritu en posesión de su objeto, en tanto que mi voluntad carece de acción directa sobre el desarrollo de las perspectivas percibidas y que su multiplicidad concordante se organiza por sí misma. (Merleau-Ponty 1993, p. 261)

El modelo fenomenológico que construye Gabriel es, pues, inexacto, al menos en lo que respecta a la fenomenología de Merleau-Ponty. Esto tiene consecuencias importantes. Mientras que para Gabriel, como ya

indiqué, aunque el pensamiento *se sustenta* en la experiencia sensible existe de todas formas una discontinuidad entre ambos niveles, para Merleau-Ponty el pensamiento es *prolongación* de la experiencia perceptiva, es su *expresión*. El pensamiento es el sentido sinestésico, el “sexto sentido”, la “síntesis intersensorial” que nos permite captar la realidad en su concreción y verdad (Merleau-Ponty 1993, pp. 240 y ss.). La perspectiva de Merleau-Ponty es *realista*, y la diferencia entre el modelo de éste, “expresivista”,¹⁵ y el “modelo neorrealista” de Gabriel, debe ser otra.

Merleau-Ponty describe el campo fenomenal como el entorno de una subjetividad corporal, que es como el punto cero de ese campo y define sus articulaciones, sus distancias y relaciones, y que deja incluso lugares ocultos o difusos, que son los espacios donde *otras* subjetividades pueden aparecer: hay cosas que no veo, pero cuento con que otros videntes pueden verlas o que las están viendo; lo que veo no es sólo mío, sino también del otro, de los otros, y por eso *existe*. Gabriel, desde una postura plenamente realista, define la diversidad de *perspectivas* como elementos de lo *real*: no sólo son reales el sujeto y el objeto y los otros sujetos. Para Gabriel, el “campo perceptivo” consta en realidad de tres elementos o componentes, todos reales por igual: el sujeto, el objeto percibido y el medio o contexto *real*, y no sólo fenoménico, donde la percepción acontece.

Mientras que para Merleau-Ponty el contexto de lo percibido sólo tiene una realidad fenomenológica (en el nivel del *aparecer*), para Gabriel tiene, además, una realidad objetiva, incluso material-energética. El modelo neorrealista, nos dice, “piensa el sol desde el punto de vista de la física, como un campo electromagnético, por ejemplo. El sol sólo puede afectar nuestros sensores (nuestra piel, nuestras terminales nerviosas, etc.) porque este campo se extiende hasta nosotros. Lo acogemos como si fuera la luz del día” (Gabriel 2018, p. 43). Esta-

¹⁵ El expresivismo —la idea de que hay relaciones expresivas entre las cosas o entre las cualidades de las cosas, más allá incluso de que haya o no un sujeto—, tiene un lugar un poco perdido en la historia de la filosofía. Se ha defendido en la estética, pues resulta el mejor modelo para pensar las relaciones entre los distintos aspectos o elementos de una obra de arte. Fuera de este campo, el expresivismo está presente todavía en las filosofías inmanentistas de Bruno, Spinoza y Leibniz (Deleuze 1975, cap. XI, “La inmanencia y los elementos históricos de la expresión”, pp. 164–180), en la “episteme” renacentista (Foucault 1968, cap. II, “La prosa del mundo”, pp. 26–52), en la tradición hermética y en el pensamiento mítico-mágico estudiado por los antropólogos. El expresivismo se vincula con una visión holística de lo real, que muestra, según la ontología de Merleau-Ponty, la unidad general de lo subjetivo y lo objetivo, de lo espiritual y lo material.

mos *dentro* del campo del sol, lo percibimos como desde su interior: nuestra percepción del sol es como la percepción del sol mismo. En un texto reciente, Gabriel afirma que al ver una estrella en la lejanía debemos admitir “que somos una parte del campo de la estrella”.¹⁶ El “campo perceptivo” de Merleau-Ponty —con sus luces y sombras, su peso o su ligereza, sus ruidos o silencios— es posible a partir de ese “campo energético-objetivo” descrito por Gabriel. Aunque, ciertamente, somos parte de este campo, no se define, de ninguna manera, a partir de nosotros, como sí sucede con el campo fenomenal de Merleau-Ponty. Esta aportación de Gabriel abona de manera efectiva al reconocimiento de la capacidad de nuestra percepción para aprehender lo real en sí mismo. Hay que decir que no sólo percibimos el sol, sino que el sol se percibe a sí mismo a través de ese campo, y que, de alguna manera, nosotros *somos* el sol que se percibe a sí mismo. Merleau-Ponty decía lo mismo: “no somos nosotros quienes percibimos, es la cosa la que se percibe ahí” (Merleau-Ponty 1970, p. 228). Lo que él quería mostrar, que hay unidad plena entre el sujeto perceptivo y el mundo percibido (la *chair*, la “carne”), lo justifica Gabriel de manera plena, ciertamente desde una perspectiva ya no fenomenológica, sino objetiva o, más bien, *ontológica*. Accedemos a la realidad porque somos parte de ella, y por esta misma razón —porque el sujeto está hundido en el mundo— no hay *una* realidad única y total, sino múltiples campos de sentido, múltiples modos en que lo real acontece. Gabriel da el paso definitivo hacia la ontología, esto es, hacia la afirmación de la existencia indubitable de lo real, donde está incluido el propio sujeto, y para hacerlo no ha tenido que romper de forma total con la experiencia, sino entender lo que ella enseña: que la realidad existe, y que hay que pensar desde esta constatación. El pensamiento no sólo nos permite aprehender el ser entero de la cosa, sino además definir *positivamente* su realidad. Merleau-Ponty acepta esta realidad, pero al tener como criterio único a la percepción sólo puede definirla en términos *negativos*: como una subsistencia que persiste “más allá” y nos *resiste* (Merleau-Ponty 1993, pp. 336–338). Para Gabriel, el pensamiento puede sostener que el objeto existe por sí mismo, algo que la percepción no alcanza a hacer. En cuanto que es un sentido, el pensamiento se remite a algo exterior, pero en la medida en que es más que un sentido sensible su operación puede referirse a la cosa en cuanto tal, independientemente de mi pura subjetividad. La cosa no está dentro de mi conciencia ni es el puro correlato de ella, no es objeto-para-la conciencia.

¹⁶ “Nous sommes une partie du champ de l'étoile” (Gabriel 2020, p. 203).

No obstante, es en su refutación del reduccionismo neurológico —que él llama *neurocentrismo*— donde Gabriel expone sus ideas más claras tanto respecto a la aportación de la fenomenología como respecto a su límite ontológico y epistemológico. En *Yo no soy mi cerebro* propone distinguir entre dos formas de conciencia: la conciencia intencional y la conciencia fenoménica. “La *conciencia intencional*”, señala, “es nuestra referencia a otra cosa, y está dotada de una perspectiva hacia el exterior; una percepción externa” (Gabriel 2016b, p. 111). El autor retoma el concepto de “intencionalidad” de Husserl y de la fenomenología, pero le da un giro realista. Mientras que para el fundador de la filosofía fenomenológica el “objeto intencional” (o “intencionado”) es un *correlato* de la conciencia, para Gabriel el objeto intencional rebasa a la conciencia: ésta “accede” a algo distinto de ella; la conciencia “tiene un acceso atento a estados de información”, es decir, a lo que llamamos propiamente *conocimiento*. Por su parte, la conciencia fenoménica “está relacionada con nuestra perspectiva interna”, puramente subjetiva; su contenido “son los [...] *qualia* o sensaciones” (p. 111); esto es, las cualidades sensibles: colores, olores, sonidos, sabores, texturas, formas, paisajes, etc., y, en general, el mundo fenoménico-vivencial que existe tanto como el mundo puramente físico-objetivo.

La distinción entre la conciencia intencional y la conciencia fenoménica le sirve a Gabriel para criticar la reducción materialista-naturalista de la mente (del Yo) al cerebro. Así, cuestiona primero la identificación de la mente con un ordenador o computadora (IA) y responde de manera negativa a la pregunta de si los robots pueden tener conciencia. Sólo podríamos suponer “realmente conscientes a los robots humanoides si dispusiéramos exclusivamente de conciencia intencional, pero no de conciencia fenoménica” (pp. 114–115). En otras palabras, la conciencia intencional, esto es, la conciencia objetiva, puede ser reproducida por la inteligencia artificial, o ésta puede hacerse un modelo de aquella, pero es imposible que un robot reproduzca o imite la conciencia fenoménica, la conciencia de ser un sujeto —la *conciencia* propiamente—, por más humano que parezca. “El robot no tiene conciencia fenoménica; no tiene experiencia, no tiene ganas de nada” (p. 115).

Un robot no puede tener conciencia fenoménica y, por la misma razón —porque no es una realidad analítica, cuantificable—, ésta tampoco es ubicable en el cerebro, en nuestra realidad físico-biológica; es algo propiamente humano y lo humano consiste en la posesión de esa conciencia. Ciertamente, tal forma de conciencia es correlacionista, conlleva necesariamente ser un punto de vista o una perspectiva so-

bre lo exterior y articular un campo fenomenológico a su alrededor (el “ser-en-el-mundo” de Heidegger). La conciencia fenoménica está ligada a nuestra condición material, corporal e incluso evolutiva, aunque no se puede reducir de ninguna manera a esa condición; ella configura un modo de ser por entero original y, para Merleau-Ponty, *originario*: es la base primera de nuestro ser, del conocimiento y de la vida humana, individual y colectiva. La conciencia fenoménica es, como bien lo calibró Merleau-Ponty en toda su complejidad y profundidad, la verdad fundante de nuestra conciencia. Para él, y a diferencia de Gabriel que permanece en cierto dualismo respecto a la conciencia (intencional y fenoménica), hay un movimiento unitario entre ambas formas de conciencia; no hay discontinuidad o ruptura: la conciencia fenoménica tiene un carácter relacional, nos conecta con algo fuera de nosotros, y la conciencia intencional tiene una base primera en nuestra percepción, la cual, como reconoce el propio Gabriel 2020,¹⁷ conlleva pensamiento, “conceptos” no lingüísticos (Romano 2010).¹⁸ En el siguiente apartado precisaré este detalle, que tiene que ver, en última instancia, con la relación entre el mundo fenoménico y el mundo objetivo, es decir, entre la conciencia y lo real que existe con independencia de ella.

3. Contacto ontológico

La conciencia fenoménica no es, pues, toda la conciencia humana. Existe un estrato de la conciencia, el intencional, que tiene que ver con la capacidad de nuestro pensamiento para acceder a lo real como tal. La diferencia entre Gabriel y Merleau-Ponty estriba en que para el primero (y para Meillassoux 2015) no existe una relación de condicionamiento entre la conciencia fenoménica y la conciencia intencional: son simplemente dos niveles o instancias independientes. Ahora bien, aunque no se sostenga una relación de dependencia entre ambas conciencias —de la conciencia intencional a la fenoménica o al revés— no podemos dejar de pensar la relación entre ellas. Tal es la asignatura pendiente que los nuevos realismos, de Meillassoux, Gabriel y otros (Ray Brassier, Graham Harman, Tom Sparrow, etc.) no deberían ignorar si quieren proponer un realismo *integral*, que piense la realidad de las cosas y también la *realidad* de nuestra conciencia.

Con el propósito de recuperar el realismo, Charles Taylor y Hubert Dreyfus han defendido recientemente la postura de Merleau-Ponty, para

¹⁷ Cfr. cap. 6, “Les couches de la perception”, pp. 189–207.

¹⁸ Cfr. cap. IX, “Le concept de concept”, pp. 328 y ss.

quien la conciencia fenoménica o conciencia perceptiva —la “teoría del contacto” la llaman ellos (Dreyfus y Taylor 2016, p. 42)— constituye la primera y más contundente forma de realismo, en la cual han de fundarse las demás. En particular, las “teorías del contacto pre-conceptual” son la mejor vía para refutar y superar el subjetivismo idealista del pensamiento moderno —propósito también del nuevo realismo— que Dreyfus y Taylor llaman, por su parte, la “teoría mediacional”. Mientras que ésta “hace depender el saber de un elemento de mediación, de modo que este factor intermedio, ya sean categorías o representaciones, posibilite el contacto con lo real, para las teorías del contacto el saber depende de un contacto no mediado con la realidad que pretendemos conocer” (pp. 42–43). De esta manera, dicen, “el verdadero conocimiento es una especie de contacto no mediado” (p. 43); el modo “vinculado” de la relación del sujeto corporal con el mundo concreto “precede al desvinculado” (p. 72). Frente a la relación de separación y mediación tenemos el “afrontamiento incrustado” (p. 178) o, como decía Merleau-Ponty, la inherencia, la encarnación, la superposición, el quiasmo sujeto-mundo, etc., que se expresa en la forma de una comprensión prelingüística y no conceptual o, como la llama la hermenéutica, una “pre-comprensión”.

No obstante, Dreyfus y Taylor no se conforman con la idea de que la conciencia objetiva —el saber científico, propiamente— es sólo una extensión de la conciencia corporal, pues esto implicaría cuestionar la validez objetiva del conocimiento científico, algo que para ellos es difícil de aceptar aunque, a la vez, rechazan la postura meramente científica. Así, podemos interpretar que Taylor y Dreyfus se oponen tanto a la posición de Merleau-Ponty —prioridad de la conciencia corporal sobre la conciencia objetiva— como a la de Gabriel —independencia y autonomía de la conciencia objetiva respecto a la conciencia corporal (o fenoménica). Se trata, pues, de encontrar una *tercera* posición, una posición intermedia entre las dos mencionadas. ¿Cuál podría ser? Es aquí que nuestros autores retoman la filosofía de Samuel Todes y la evaluación que de ella hace Piotr Hoffman (Dreyfus y Taylor 2016, p. 223), en el sentido de lo que podemos llamar una fenomenología del cuerpo como “sujeto material del mundo” (Todes 2001, p. 1), o una ontología de la corporalidad. Según Todes, hay una estructura básica de nuestra realidad corporal, una dimensión propiamente ontológica (*universal*) que determina tanto las posibilidades como los límites de nuestra aprehensión del mundo y de nuestra acción en él. Entre el *campo horizontal* —que determinamos nosotros como sujetos perceptores— y el *campo vertical* —que nos determina a nosotros como entes materia-

les sometidos a la gravitación— debemos encontrar el equilibrio (Todes 2001, p. 122). En general, debemos encontrar el equilibrio entre una fenomenología subjetiva y una fenomenología material, entre la fenomenología y la ontología. “El equilibrio no es ni puramente activo, como sería moverse, ni puramente pasivo, como sería ser movido” (Dreyfus y Taylor 2016, p. 223). Ni nos movemos ni nada nos mueve; estamos en *posición*, podemos y debemos encontrar el punto intermedio, el *equilibrio* entre determinar los objetos o aceptar su determinación, y “sólo podemos determinarlos si nos hallamos ante una realidad que es verdaderamente independiente” (p. 225).

Por ejemplo, cojo el libro y busco la página donde está la cita anterior. No podría hacerlo sin considerar que el libro es un objeto que existe independientemente de mi aprehensión y, más aún, de mis deseos; que sin duda se me “ofrece” para que yo haga las operaciones requeridas —no es como una idea que puedo determinar a mi gusto ni un espectro o un “genio maligno” cuyas reacciones pueden resultar inesperadas o incomprensibles—. Sé más o menos qué puedo esperar, pero sé también que no lo determino todo, que los objetos poseen otras características que desconozco y que estas características me muestran al fin que los objetos poseen “una estructura que subyace a todo lo que permiten o hacen posible” (p. 225), y tal estructura existe por sí misma y no en función de mi aprehensión o de mis necesidades. Nuestra experiencia puede describirse de muchas maneras, pero es posible describir la estructura subyacente de las cosas de modos más o menos acertados y objetivos. La ciencia preserva para sí su carácter de conocimiento objetivamente válido. De la misma manera que nuestra percepción y praxis corporal nos acerca a objetos que no existen sólo en nuestra mente, nuestras prácticas científicas nos revelan una realidad que existe independientemente de esas prácticas. Según Dreyfus y Taylor, un realismo recuperado es un *realismo plural*. No sólo lo real es plural, como sostiene Gabriel, sino que hay una pluralidad de realismos —el realismo perceptual, el realismo científico, el realismo de tal o cual cultura, y podríamos agregar: el realismo artístico, el realismo político, el realismo ético, los realismos filosóficos, antiguos y nuevos (Benoist 2018), etcétera—. Ninguno tiene asegurada *a priori* su validez o su superioridad sobre los demás, pero es posible —y en esto consiste la filosofía— la discusión entre ellos y el logro de *algunos* acuerdos básicos.

Así, el reconocimiento del carácter material del sujeto corporal —la tesis de Todes— se presenta como la vía para una superación de la fenomenología de la conciencia, el propósito del último Merleau-Ponty,

que pueda mantener el reconocimiento del valor y la función de la subjetividad corporal sin que esto implique convertir lo existente en mero “objeto” de y para ese sujeto y convalidar el antirrealismo. La realidad material de nuestro propio cuerpo es la evidencia primera (una evidencia siempre ya presupuesta) de que existe una realidad antes e independientemente de nuestra conciencia.¹⁹ Es el argumento primero contra toda postura idealista.

4. Conclusión. Hacia un realismo ontológico

He querido mostrar la pertinencia del pensamiento de Merleau-Ponty para la discusión filosófica actual, en particular en relación con las tesis del nuevo realismo y del realismo especulativo. El filósofo francés cuestionó *un tipo* de realismo —el realismo objetivista del pensamiento científico—, pero justo con el propósito de defender el *realismo* de nuestra percepción (lo que Romano llama “realismo descriptivo”) y, de ahí, a la filosofía como un pensamiento capaz de hablar de lo real, o al menos de plantearse el problema de lo real, sin tener que dejar esta cuestión a cargo nada más de la ciencia. En la medida en que las ciencias nunca se desprenden por completo de la forma de nuestra relación perceptiva y existencial con el mundo, sino que son como una especie de *sublimación* de ella,²⁰ Merleau-Ponty no se opondría al *realismo científico* ni a la afirmación de una realidad objetiva. Más bien sostendría que ese realismo científico, debido a que se basa en el realismo de nuestra percepción, no puede anular a ésta. Está claro que, si alguien nos ha enseñado que la realidad no nos es ajena ni inaccesible y que, por el contrario, somos esencialmente parte de ella, es precisamente el filósofo francés. Es verdad que el realismo especulativo de Meillassoux, el nuevo realismo de Gabriel o el realismo plural de Dreyfus y Taylor significan un punto de inflexión en la historia de la filosofía en la medida en que adoptan la postura realista en todo su significado y alcance. Pero también es cierto

¹⁹ Una implicación de la definición de correlacionismo de Meillassoux, y que en general se pasa por alto, es que la superación crítica del correlacionismo debe ser capaz de pensar un objeto independiente del sujeto tanto como un sujeto independiente del objeto. La esfera de esta subjetividad ontológicamente autónoma es algo que no han analizado lo suficiente los nuevos realismos. El filósofo neorrealista Steven Shaviro, inspirado en el pensamiento de Graham Harman (otra de las figuras del nuevo realismo), aborda el asunto con el concepto de “pensamiento no correlacional”. Cfr. Shaviro 2014, pp. 108 y ss.

²⁰ “La vida humana se define por este poder que tiene de negarse en el pensamiento objetivo, y este poder le viene de su apego primordial al mismo mundo” (Merleau-Ponty 1993, p. 340).

que el pensamiento de Merleau-Ponty no acertaba a definir una forma de realismo que le pareciera válida, aunque su indagación filosófica, atenta y siempre *abierta*, contribuyó, incluso de manera virtual, a *señalar hacia esa forma*, esto es, a vislumbrar un realismo que comprendiera toda realidad, sin mecanicismos ni ficciones ni *mistificaciones*; justo en el sentido en el que siempre se ha hablado, en filosofía y a veces en contra de ella, de *ser realistas*.

En todo caso, lo que sostengo aquí es que tanto el realismo de nuestra percepción como el realismo científico deben de superarse pero no negarse, sino más bien comprenderse a través de un *realismo ontológico*. Entiendo por éste el reconocimiento de que tanto la percepción como la ciencia suponen y dan cuenta a la vez de la existencia de una realidad independiente de nosotros pero que, sin duda, y como sostiene el nuevo realismo, sólo puede afirmarse de modo contundente en el acto del pensamiento —un pensamiento que acompaña a la percepción y a la ciencia pero que necesariamente tiene que trascender a ambas para poder explicarlas y comprenderlas—. Ese acto del pensamiento es, precisamente, el ámbito propio de la filosofía, esto es, del pensamiento especulativo. Así, el realismo ontológico consiste en la afirmación especulativa —esto es, racional, conceptual— de que, en efecto, la percepción y el conocimiento científico se refieren a una realidad que está más allá de nosotros. Afirma, pues, que no sólo existe este lado, sino también *el otro lado* y que ese otro lado debe pensarse necesariamente para que la percepción, la conciencia y la ciencia tengan un sentido y una verdad. La afirmación de la existencia, esto es, del carácter *real* de ambos lados y de la interrelación —no correlación— que existe entre ambos es la tesis del realismo ontológico que sostengo.

El realismo ontológico se distingue del realismo metafísico de la tradición filosófica en que no otorga un carácter sustancial, unitario, total y necesario a lo real. Acepta algunas partes de las afirmaciones de los autores analizados: que el sujeto, como sujeto corporal y sensible, es parte de lo real y que la percepción nos da acceso a lo que existe (Merleau-Ponty); que lo real no es una totalidad acabada, esto es, que no existe el todo de lo existente (el “mundo”, según Gabriel) y que, por ende, como sostiene Meillassoux, la existencia es esencialmente contingente,²¹ no sólo es contingente la existencia humana, como suponía

²¹ Ninguno de estos autores reconoce la relación intrínseca entre la tesis de la inexistencia del mundo de Gabriel y la contingencia de todo lo existente de Meillassoux, aunque a mí me parece que éste es el punto en que ambos filósofos se encuentran a pesar de sus reconocidas diferencias. La idea del carácter no totalizable de lo existente, esto es, de que “el mundo no existe”, la planteó primero

Merleau-Ponty, sino que lo es toda existencia. La incompletud, pluralidad, relatividad y contingencia que caracterizan a nuestra relación con lo existente son en verdad caracteres de lo propio existente. El equívoco consiste en suponer, en la inmediatez irreflexiva, que más allá de nuestra percepción y de nuestras ciencias resplandece un Ser puro, uniforme, necesario, estático. Esto no es más que una ficción, y es contra esta ficción dogmática e irreflexiva, es decir, contra la metafísica y la forma ideológica de pensar contra lo que va, en última instancia, toda postura realista. Así, el realismo ontológico se presenta como una especie de *realismo transversal* con respecto a las diversas posturas filosóficas que he citado porque todas ellas obedecen al intento de mantener la autonomía del pensar filosófico y su valor y función para la comprensión de lo real en cuanto tal.

Referencias bibliográficas

- Barbaras, Renaud, 1991, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble.
- Bech, Josep Maria, 2005, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona.
- Benoist, Jocelyn (comp.), 2018, *Réalismes anciens et nouveaux*, Vrin, París.
- Booth, Robert, 2018, "Merleau-Ponty, Correlationism, and Alterity", *PhænEx. Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, vol. 12, no. 2, pp. 37–58.
- Dalissier, Michel, 2017, *La Métaphysique chez Merleau-Ponty*, 2 vols., Lovaina, Peeters.
- Deleuze, Gilles, 1975, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Muchnik, Barcelona.
- Dreyfus, Hubert y Charles Taylor, 2016, *Recuperar el realismo*, trad. J. Carabante, Rialp, Madrid.
- Ferraris, Maurizio, 2013, *Manifiesto del nuevo realismo*, trad. J. Blanco Jiménez y otros, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Foucault, Michel, 1968, *Las palabras y las cosas*, trad. T. Segovia, Siglo XXI, México.
- Gabriel, Markus, 2016a, *Por qué no existe el mundo*, trad. Enrique G. de la G., Océano, México.
- Gabriel, Markus, 2016b, *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*, trad. J. Madariaga, Pasado y Presente, Barcelona.
- Gabriel, Markus, 2017, *Sentido y existencia. Una ontología realista*, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona.
- Gabriel, Markus, 2018, *Le Pouvoir de l'art*, Saint-Simon, París.
- Meillassoux 1997 (cap. 4, "Infini cantorien et inexistence du Tout", pp. 17–23), aunque Gabriel ha obviado hacer este reconocimiento.

- Gabriel, Markus, 2019a, *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*, trad. M. Figueras, Pasado y Presente, Barcelona.
- Gabriel, Markus, 2019b, *El sentido del pensamiento*, trad. N. Fominaya, Pasado y Presente, Barcelona.
- Gabriel, Markus, 2020, *Propos realistes*, J. Vrin, París.
- Heidegger, Martin, 2003, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. D.V. Picotti, Biblos/Almagesto, Buenos Aires.
- Husserl, Edmund, 1949, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Meillassoux, Quentin, 1997, *L'Inexistence divine*, Universidad de París (accesible por scribd).
- Meillassoux, Quentin, 2015, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. M. Martínez, Caja Negra, Buenos Aires.
- Meillassoux, Quentin, 2016, “Duelo por venir, Dios por venir”, trad. M.T. Ramírez, en Ramírez 2016, pp. 101–111.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1957, *La estructura del comportamiento*, trad. E. Alonso, Hachette, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1964, *Signos*, trad. C. Martínez y G. Oliver, Seix-Barral, Barcelona.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1970, *Lo visible y lo invisible*, trad. J. Escudé, Seix-Barral, Barcelona.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1971, *La prosa del mundo*, trad. F. Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1972, “Prefacio” a A. Hesnard, *La obra de Freud*, trad. M. Noriega Ezcurdia, Fondo de Cultura Económica, México.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1974, *Las aventuras de la dialéctica*, trad. L. Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1993, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Planeta-Agostini, México.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2009, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, trad. E. Bello Reguera, Universidad de Almería, Almería.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2013, *El ojo y el espíritu*, trad. A. del Río Hermann, Trotta, Madrid.
- Ramírez, Mario Teodoro, 2013, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ramírez, Mario Teodoro, 2016, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México.
- Romano, Claude, 2010, *Au Coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, París.
- Shavirto, Steve, 2014, *The Universe of Things. On Speculative Realism*, The University of Minnesota Press, Mineápolis.
- Sparrow, Tom, 2014, *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Taylor, Charles, 2019, “La refutación de Gabriel”, en Gabriel 2019a, pp. 81–92.

- Toadvine, Ted, 2014, “The Elemental Past”, *Research in Phenomenology*, vol. 44, no. 2, pp. 262–279. <DOI: 10.1163/15691640-12341288>.
- Todes, Samuel, 2001, *Body and World*, MIT Press, Cambridge.
- Vrahimis, Andreas, 2013, “Was There a Sun Before Men Existed?: Ayer, Sartre, Bataille, and Merleau-Ponty”, en A. Vrahimis, *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy. Language, Discourse, Society*, Palgrave, Macmillan, Londres.
- Waelhens, Alphonse de, 1978, *Une Philosophie de la ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Lovaina.
- Zahavi, Dan, 2016, “The End of What? Phenomenology and Speculative Realism”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, no. 3, pp. 289–309. <<https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>>.

Recibido el 5 de abril de 2020; revisado el 12 de septiembre de 2020; aprobado el 26 de octubre de 2020.

El límite material de la sustancia química

[The Material Limit of Chemical Substance]

JOSÉ ANTONIO CHAMIZO
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Química
Instituto de Investigaciones Filosóficas
jchamizo@unam.mx

Resumen: La química tal y como la conocemos hoy es un sistema de prácticas científicas estables y experimentales que se enseñan de la misma manera en la mayoría de los países. Es heredera de una multitud de oficios que coinciden en el objetivo de transformar y crear nuevas sustancias. Aquí se discute el límite material de la sustancia química mediante el ejemplo del carbono, y en particular del experimento de difracción del C_{60} . Con ello se intentará precisar el concepto de sustancia química y su relevancia en la discusión filosófica actual.

Palabras clave: sistema de prácticas científicas; difracción del C_{60} ; filosofía de la química; tecnociencia

Abstract: Chemistry, as we know it today, is a system of scientific, experimental practices, stabilized and taught in the same way in most countries. It is the inheritor of several trades whose objective is to transform and create new substances. I discuss here the material limit of the chemical substance, exemplified by carbon, and particularly by the C_{60} diffraction experiment. I thus intend to clarify the concept of chemical substance and its relevance in the current philosophical discussion.

Key words: system of scientific practices; C_{60} diffraction experiment; philosophy of chemistry; technoscience

¿Qué tipo de ciencia es la química? Una posible respuesta a esta pregunta es: la química es una ciencia relacionada con las sustancias materiales y con las transformaciones químicas de las sustancias.

(Klein 2012, p. 7.)

Los oficios de los alfareros, herreros, panaderos o curanderos, las primeras prácticas experimentales presentes en todas las culturas antiguas, son los antecedentes de lo que hoy conocemos como química. Hay que recordar que la palabra latina *laborare* —de donde procede nuestro término “laboratorio”— nos remite al trabajo manual, el cual era realizado, tanto en el imperio romano como en las ciudades griegas que lo precedieron, por los esclavos. Sin embargo, seguramente

fue en Alejandría, hace poco más de dos mil años, donde, al entrar en contacto con otras culturas de tradición más artesanal y con aprecio por el trabajo manual, la especulación filosófica griega se concretó en una actividad práctica que desde entonces conocemos como alquimia. Los primeros laboratorios, con su respectiva dotación de instrumentos, fueron de alquimistas (Crosland 2005).

Un ejemplo importante de especulación de algunos filósofos griegos consistió en suponer que el mundo tiene un límite material, que identificaron con una entidad invisible a la que llamaron átomo, y que una multitud de esas entidades se desplazan, se agrupan, chocan y se reagrupan a través del vacío. El cambio que todos percibimos en el mundo material, resultado de este reagrupamiento, no es ni fue fácil de aceptar. Tuvieron que pasar miles de años para que esa idea alcanzara suficiente respaldo experimental y terminara por convertirse en las entidades con categoría ontológica que hoy conocemos como átomos y moléculas (Nye 1970; Chalmers 2009; Jensen 2010) y que consecuentemente se incorporara en los libros de texto y así se enseñara en todo el mundo (Chamizo y Garritz 2014).

Fue a finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando, como resultado de la integración de diversas prácticas experimentales dedicadas al estudio de la transformación de las sustancias (la alquimia, la metalurgia y la farmacia)¹ tal como se indica en el epígrafe, se estableció la química como una disciplina científica independiente. Es lo que Thomas Kuhn y otros investigadores identificaron como la revolución química² (Kuhn 1971; McEvoy 2010). Hay que agregar que, además de asumirse como una ciencia, la química ya era desde sus inicios una industria en la que se transformaban muchas de las mismas sustancias en grandes cantidades.³

¹ Desde la Edad Media, la preparación de medicamentos, la fabricación de jabones, pigmentos, vidrio, cerámica, explosivos y la extracción de metales fueron actividades prácticas que se realizaban con instrumentos específicos en mercados y lugares públicos muy alejados del ámbito del pensamiento filosófico (Holmes 2000; Klein 2007).

² Tal como la conocemos hoy, la química comenzó cuando el profesor escocés Joseph Black mejoró técnicamente la balanza y en 1754 aisló el dióxido de carbono del carbonato de magnesio, lo que se puede reconocer como la primera reacción química cuantitativa. Como consecuencia, el “aire” filosófico dejó de considerarse un elemento y se sustancializaron los gases.

³ En la historia “tradicional” de la Revolución Industrial se constata el olvido del desarrollo de manufacturas de origen químico (Clow 1952). Esta ausencia de la química y su industria de la narrativa del desarrollo científico no era nueva entonces, como tampoco lo es hoy.

En el presente artículo identifico la química como un sistema de prácticas, diferente e independiente al de otras disciplinas. En esas prácticas examino el límite material de existencia de la sustancia química y empleo como ejemplo al carbono y, en particular, al experimento de difracción del C_{60} . A partir de lo anterior intentaré precisar el concepto de sustancia química y su relevancia en la discusión filosófica actual.⁴

1. *La química como un sistema de prácticas*

Antes de que se desarrollara la química moderna, los alquimistas eran expertos en la observación de cambios cualitativos durante las reacciones químicas (cambios de color, claridad, volatilidad, etc.), pero hubo pocos avances en la teoría del cambio químico hasta que se reconoció que el uso cuantitativo de la balanza era decisivo.

(Caldin 2002 p. 105.)

No es sino hasta el periodo conocido en Europa como la Ilustración que se formula una definición operativa de sustancia. Ésta se debe al francés Antoine Lavoisier quien, con su propia definición, consideró 33 sustancias como elementos, es decir aquellas que no se podían “romper” en entidades más simples a través del análisis químico.⁵ Como explica en su famoso *Tratado elemental de química* de 1789:

⁴ Con lo que atiendo una carencia en la filosofía, que la ha ignorado prácticamente. Como bien lo indicó el filósofo mexicano L. Olivé: “Ahora es más claro que nunca que la reflexión sobre la ciencia y la tecnología debe darse no sólo en el terreno del conocimiento, es decir, en el epistemológico, sino que junto con ello y de manera integral, debe darse también en los terrenos de la ética y la política, sin abandonar otros aspectos de la producción y uso del conocimiento, como los estéticos [...] la reflexión filosófica de la ciencia dejó en un lugar secundario a la química, disciplina de la mayor importancia, tanto históricamente como por su impacto actual en la sociedad y en el ambiente. Sus consecuencias transformadoras del mundo incluyen muchos de los más relevantes logros de la humanidad, y muchas de las más conspicuas consecuencias negativas, como la contaminación ambiental” (Olivé 2010, p. 11).

⁵ Además de las entonces bien conocidas como el oro, el cobre, el mercurio, el azufre, la magnesia o el oxígeno, incluyó en su lista de sustancias al calórico y a la luz. Evidentemente, y visto desde nuestro presente, la separación entre materia y energía era un asunto complejo de resolución experimental.

Se extrañará seguramente no hallar en un tratado elemental de Química un capítulo sobre las partes constitutivas y elementales de los cuerpos; pero debo prevenir que la inclinación que tenemos a querer que todos los cuerpos de la naturaleza estén solo compuestos de tres o quatro elementos dimana de una preocupación que nos viene originalmente de los Filósofos griegos. La admisión de quatro elementos que con la variedad de sus proporciones compongan todos los cuerpos, es una mera hipótesis imaginada mucho tiempo antes que se tuvieran las primeras nociones de la Física experimental y de la Química [...] Todo lo que se puede decir sobre el número y la naturaleza de los elementos se limita —según pienso— a discusiones puramente metafísicas: son problemas indeterminados los que se trata de resolver, que son susceptibles de una infinidad de soluciones, pero que, muy probablemente, ninguna en particular está de acuerdo con la naturaleza. Me contentaré, por lo tanto, con decir que si [...] atribuimos el nombre de elementos o de principios de los cuerpos la idea del último término al que llega el análisis, todas las sustancias que no hemos podido descomponer todavía por ningún medio, son, para nosotros, elementos; no significa que podamos asegurar que estos cuerpos que consideramos como simples no sean ellos mismos compuestos de dos o incluso de un número más grande de principios, pero dado que estos principios no se separan jamás, o más bien, dado que no disponemos de ningún medio para separarlos, se comportan desde nuestro punto de vista como cuerpos simples, y no debemos suponerlos compuestos más que cuando la experiencia o la observación nos haya ofrecido la prueba. (Lavoisier 1990, pp. vi–viii)

Lavoisier, mediante instrumentos⁶ y experimentos claramente definidos, rompe con la antigua idea teórica de la constitución última del mundo, la de los principios fundamentales. Más aún, introduce una nomenclatura nueva en la que el nombre de una sustancia indica su composición elemental. En lo que después podría identificarse como “realismo pragmático”, Lavoisier hereda y contribuye a transformar una comunidad de prácticas,⁷ con lo que se gestó el nacimiento de la química moderna entre cuyos destacados integrantes se encontraban además

⁶ Sobre el uso adecuado de los instrumentos, aprendido muchas veces de manera tácita a través de una relación de maestro a aprendiz, Martínez y Huang 2015 han indicado: “La destreza en el uso de un instrumento, por ejemplo, sólo se valúa como destreza en el contexto de una práctica en la que esa destreza es un recurso orientado a fines de la propia práctica” (p. 56).

⁷ Una comunidad de prácticas que en aquel momento tenía una larga tradición, como señala Klein en su estudio de la Academia de París a finales del siglo XVII y principios del XVIII con respecto a lo que se ha caracterizado como el periodo protoquímico: “A partir del siglo XVI, surgió una floreciente práctica comercial química en los talleres metalúrgicos y en las boticas de Francia y otros países. La Academia

Joseph Black, Alessandro Volta y John Dalton. Con la primera revolución química —una revolución de emplazamiento en lugar de las revoluciones kuhnianas de reemplazamiento—,⁸ esta disciplina se identificó a sí misma como cuantitativa, con instrumentos y procedimientos experimentales estables, y en particular los relacionados con el análisis químico y una entidad característica: el átomo químico (Izquierdo 2010).

Aquí hay que reconocer que las comunidades científicas son comunidades de prácticas, en las que por “práctica” se entiende la serie de actividades coordinadas y compartidas (procedimientos, propósitos, creencias) que se disciplinan mediante el cambio de normas o procedimientos “correctos” en el interior de una determinada comunidad, que es la que identifica y corrige los “errores” (Pickering 1995; Martínez y Huang 2015). Así, una práctica tiene una estructura estable con una capacidad de reproducirse a través de diferentes procesos de aprendizaje. Las comunidades de prácticas químicas son experimentales, crecieron con la incorporación de nuevos instrumentos que dieron lugar a nuevas subdisciplinas que, a su vez, fueron “descubriendo” e

de París incorporó esta tradición de ingeniería y artesanía química. Se convirtió en el lugar donde se exploraron de una nueva forma las operaciones químicas que antes se realizaban con fines comerciales y para enseñar a fabricar medicamentos [...] La dependencia de las prácticas experimentales de la química de la tradición del taller químico-farmacéutico y metalúrgico se puede demostrar de muchas maneras. La tecnología de materiales que se aplicó en estas prácticas fue casi idéntica a la de los talleres químicos. Casi todas las sustancias químicas utilizadas en los laboratorios de los químicos durante las primeras décadas de la Academia —ácidos, álcalis, metales, sales y los materiales animales y vegetales— eran las mismas que las empleadas en las interacciones comerciales sostenidas por boticarios y mineros. Los recipientes e instrumentos utilizados fueron en gran parte los mismos que se empleaban en las operaciones de ensayo metalúrgico y en los laboratorios de las boticas. Lo mismo sucedía con la habilidad de manipulación necesaria en estas operaciones. La destilación, evaporación y disolución de metales y álcalis en ácidos, así como la precipitación y fundición de metales, etc., eran manipulaciones que también se realizaban en los talleres químicos. Además, las biografías de los químicos académicos demuestran su afinidad con la artesanía y la ingeniería química” (Klein 1996, p. 252).

⁸ “Las revoluciones de reemplazo son del tipo familiar en el que se derroca una forma establecida de hacer la ciencia y un conjunto diferente de métodos se hace cargo. Las revoluciones de emplazamiento ocurren cuando se introduce una nueva forma de hacer ciencia que deja en gran medida en su lugar los métodos existentes. La introducción de la experimentación de laboratorio fue una revolución de emplazamiento en el sentido de que no condujo a la desaparición de la teoría o la observación” (Humphreys 2011, p. 132). Las cinco revoluciones químicas son revoluciones de emplazamiento (Chamizo 2019b).

incorporando nuevas entidades. Las prácticas químicas toman en consideración un saber tácito (Polanyi 1966) que no puede expresarse en palabras, que es propio de diferentes actividades de investigación y que poco a poco se ha reconocido como fundamental en la filosofía de las ciencias. Una práctica específica da por sentado el conocimiento de otras prácticas diferentes y, más en general, una serie de presupuestos culturales que permiten distinguir una práctica de otra (Olivé 2008). Las prácticas químicas son también prácticas tecnológicas (Gutting 1984).

Entre 1754 y 1818 empieza la química tal y como hoy la conocemos en lo que se ha denominado la primera revolución química (Chamizo 2014). Y fue a partir de la introducción de nuevos instrumentos y del uso de nuevas técnicas experimentales, en particular de las derivadas de la incorporación de la electricidad en los laboratorios, que el número de elementos creció de manera importante. Todos los elementos son sustancias, pero no todas las sustancias son elementos; algunas están compuestas por diferentes elementos. Por ejemplo, el agua es una sustancia formada por los elementos hidrógeno y oxígeno en cantidades definidas. El agua oxigenada es otra sustancia, formada también por los elementos hidrógeno y oxígeno en cantidades definidas pero diferentes a las del agua. Quedaba claro que no sólo la composición caracterizaba a una sustancia, sino que también la proporción en la que cada elemento la constituía (Chang 2012). Todo ello se podía medir y experimentar en los laboratorios a través de prácticas químicas definidas y estabilizadas. A partir de esa época, y sobre todo a partir de la propuesta del inglés John Dalton, se fue aceptando la idea⁹ de que los elementos estaban compuestos por átomos iguales, que los átomos conformaban las moléculas y que, al ser ambos muy pequeños, conglomerados enormes de las mismas partículas integraban los elementos que entonces se conocían.

La tabla periódica de los elementos fue propuesta hace 150 años por el ruso Dmitri Mendeléyev para explicar la reactividad química de los elementos conocidos en la época, es decir, en la segunda mitad del siglo XIX durante la segunda revolución química. Esta revolución marcó el inicio de la química orgánica, aquella que se refiere a las sustancias formadas principalmente por carbono, hidrógeno, oxígeno y nitrógeno,¹⁰ a la consolidación del análisis químico a través de reacciones

⁹ Sin demostración experimental pero sí con la capacidad de explicar diferentes tipos de reacciones químicas.

¹⁰ Hay que hacer notar que el término “carbonización” se utiliza para la reacción

específicas y al surgimiento de la síntesis química y de la industria química como tecnociencia.¹¹ Mendeléyev¹² estableció una distinción precisa entre sustancia simple y sustancia básica o elemental. Esta última tenía un atributo que la caracterizaba siempre: el peso atómico. Así, en su tabla periódica el elemento carbón, que encabezaba la cuarta familia de elementos, era una sustancia básica, mientras que el grafito de los lápices, el diamante de las joyas o el carbón de las fogatas eran sustancias simples. Mendeléyev utilizó el concepto abstracto de elemento o sustancia básica para que desempeñara un importante papel teórico. Debido a que la química se ocupa de la explicación del cambio químico, es decir, el cambio de una sustancia a otra, los elementos “abstractos” sobreviven al cambio químico,¹³ lo que significa que persisten y pueden explicar las propiedades de sus compuestos. Lo anterior nos remite a la diferencia que Aristóteles estableció entre las entidades singulares que se pueden ver y apuntar con un dedo (*ek-keimenon*) y el sustrato universal (*hupokeimenon*).

Años después, con el desarrollo de nuevos instrumentos durante la tercera revolución química, se descubrieron el electrón, el núcleo atómico y los isótopos. Así, además de los átomos y las moléculas, todas estas nuevas entidades, junto con los iones, pasaron a formar parte de las prácticas químicas a pesar del escepticismo sobre su existencia que manifestaron físicos y químicos importantes de los siglos XIX y XX. Por ejemplo, el químico alemán August Kekulé, anfitrión del primer congre-

que ocurre cuando una sustancia orgánica, un hidrocarburo, alcohol o azúcar, se transforma en carbón. Ya desde entonces se indicaba con claridad que “Cuando estudiamos a una molécula por sí misma la estudiamos físicamente. La química considera el cambio que le sucede a esa molécula cuando reacciona y se convierte en otra molécula, y debe describir el proceso por el cual ese cambio se lleva a cabo” (Williamson 1851).

¹¹ Lo que sucedió con la síntesis de nuevos colorantes y su uso posterior en las prácticas farmacéuticas y que dio lugar al surgimiento de la industria química actual. Para más información, véase Chamizo 2013b.

¹² Y después de él lo hizo el químico Friedrich Paneth, quien aceptó las ideas de Kant. Como señala Ruthenberg 2009 (p. 83): “Con el empleo de otra terminología, las sustancias simples pueden considerarse observables y las sustancias básicas no-observables”.

¹³ Por ejemplo, son sólo los elementos “abstractos” los que sobreviven cuando el Na y el Cl se combinan para formar NaCl. Ni el sodio (que como sustancia simple es un metal gris) ni el cloro (que como sustancia simple es un gas verde) sobreviven cuando se combinan para formar otra sustancia simple (sólido blanco cristalino) conocida como sal de mesa. De esta manera, hay una diferencia clara entre el concepto abstracto de elemento y las cosas materiales o sustancias simples.

so internacional de química¹⁴ y de cualquier otra ciencia (el Congreso de Karlsruhe), indicó:

La pregunta sobre si existen los átomos tiene poca importancia desde el punto de vista químico: su respuesta pertenece a la metafísica [...] No tengo ninguna duda en decir que, desde el punto de vista filosófico, yo no creo en la existencia real de los átomos —tomando esta palabra en su sentido literal— como una partícula indivisible de materia. Espero que algún día encontremos para lo que llamamos átomos una representación físico-matemática que nos pueda explicar el peso atómico, la valencia y otras de las numerosas propiedades de los llamados átomos. Sin embargo, como químico, considero que la suposición de la existencia de átomos no sólo es aconsejable, sino absolutamente necesaria en química. (Kekulé 1867)¹⁵

No fue hasta la primera mitad del siglo xx que el físico-químico francés Jean Perrin demostró la realidad de los átomos y de las moléculas (Nye 1970; Chalmers 2009) dado que sólo a través de su existencia¹⁶ se pueden explicar los resultados de diversos experimentos. Desde entonces es el número atómico (Wray 2018), es decir, el número de protones en el núcleo atómico, la propiedad que identifica a un elemento, que en el caso del carbono es seis.

Aquí hay que hacer una distinción importante. Cuando dos sustancias simples diferentes contienen el mismo elemento reciben el nombre

¹⁴ Y defensor de la estructura cíclica del benceno (C₆H₆), seguramente la sustancia más importante de la industria química de los colorantes y de muchos productos farmacéuticos.

¹⁵ En coincidencia con lo anterior, el historiador de la física Jed Z. Buchwald menciona lo siguiente: “El tipo de actividad realizada por los químicos del siglo XIX, aunque variada, bien puede llamarse ‘explicación reductiva’. En ella se buscaba que las configuraciones microestructurales pudieran esclarecer el comportamiento químico u otorgar un significado a las representaciones de las fórmulas, siendo la conexión en cierto modo imprecisa y tentativa [...] En términos generales, se puede decir que el análisis y la síntesis químicos corresponden a la destrucción y a la construcción, pero el punto aquí es precisamente que muchos químicos de aquella época no utilizaron herramientas de laboratorio o material de escritorio que estuvieran profundamente vinculados a un micromundo aun cuando creían en él” (Buchwald 2014, pp. 299–300). En efecto, las prácticas químicas se refieren al análisis de las sustancias y a la síntesis de nuevas sustancias.

¹⁶ Como se indica en el realismo de las entidades defendido por Hacking 1983 y que se presenta en la siguiente sección.

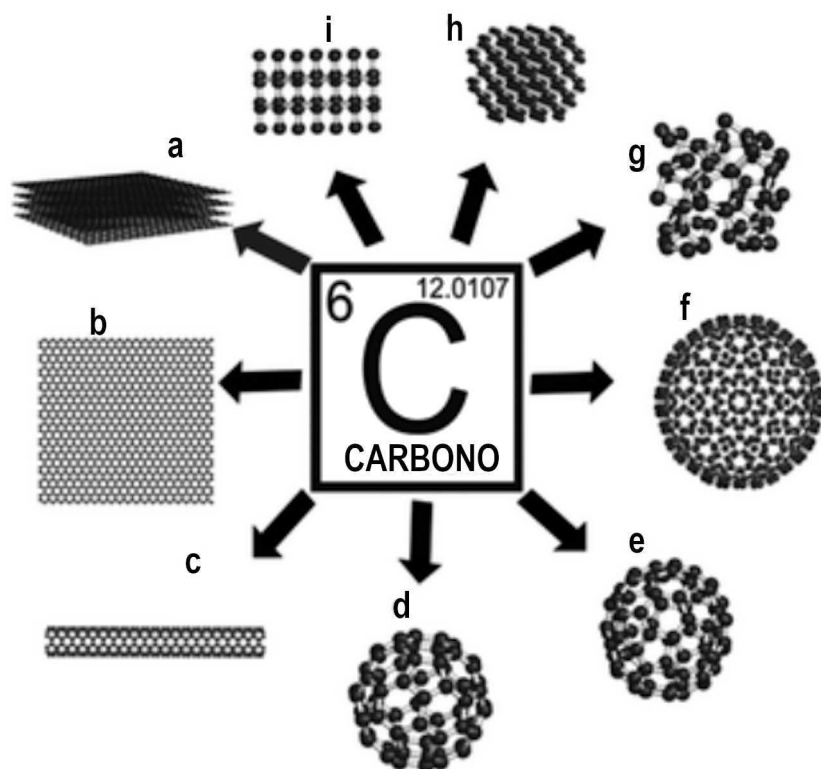


FIGURA 1. Representación de diferentes alótropos, es decir, de diferentes sustancias simples del carbono. (a) Grafito, (b) grafeno, (c) nanotubos de carbono, (d) C₆₀, (e) C₇₀, (f) C₅₄₀, (g) carbón amorfo, (h) lonsdaleita e (i) diamante (Chamizo 2019a, p. 104).

de alótropos¹⁷ (Figura 1). La composición última de las sustancias simples en el nivel atómico, es decir, en el nivel elemental, no es suficiente para su caracterización. Se requiere saber además su estructura, la cual se manifiesta en las diversas sustancias simples por sus propiedades físicas diferentes.¹⁸ A los clásicos alótropos conocidos del carbono —el carbón, el grafito y el diamante—, se le sumó en 1985 el futboleno C₆₀, sustancia simple constituida por la primera molécula esférica conocida y que originalmente recibió ese nombre por su semejanza con el balón de fútbol formado por pentágonos y hexágonos y que contiene sesenta vértices, los sesenta átomos de carbono de dicha molécula. Pocos años después, el premio Nobel de Química les fue otorgado a los químicos Robert F. Curl, Harold W. Kroto y Richard E. Smalley por su descubrimiento de los fulerenos, y en particular del C₆₀.

Tras aceptar la permanencia temporal de la sustancia, es decir, su permanencia durante un tiempo “razonable” de acuerdo con las prácticas químicas disponibles hasta la primera mitad del siglo XIX, la comunidad de químicos profesionales, asociados en la *International Union of Pure and Applied Chemistry* (IUPAC), definió la sustancia química como “Materia de composición constante mejor caracterizada por las entidades (moléculas, átomos) de las que está compuesta. Se identifica por sus propiedades físicas tales como la densidad, el índice de refracción, la conductividad eléctrica, el punto de fusión, etc.” (IUPAC 2006).¹⁹ Sin embargo, con la incorporación de instrumentos nuevos en las prácticas químicas durante la cuarta revolución química (Chamizo 2019b), el enfoque espacio-temporal a las sustancias permitió reconocer la compleji-

¹⁷ Hasta el siglo XIX se pensaba que el grafito y el diamante eran dos sustancias simples distintas, lo cual se admite aun hoy, ya que, de acuerdo con la definición aceptada de sustancia química, el grafito y el diamante tienen propiedades físicas diferentes. Sin embargo, hace doscientos años, cuando Lavoisier quemó un diamante, que se descubrió que el único producto resultante de esa combustión era CO₂ (el mismo resultado de quemar grafito). Éste ha sido uno de los experimentos más caros para demostrar la existencia de los alótropos, y se repitió años después en Inglaterra.

¹⁸ Por ejemplo, respecto al diamante y al grafito, ambas sustancias simples están formadas por átomos de carbono, es decir, del mismo elemento. Sin embargo, mientras que el primero es incoloro y transparente, con una densidad de 3,3 g/cm³ y una capacidad calorífica molar de 6,2 J/mol K, el segundo es negro y opaco, con una densidad de 2,3 g/cm³ y una capacidad calorífica molar de 8,5 J/mol K. Sobra decir que también difieren en su conductividad eléctrica. . . y en su precio!

¹⁹ Para la IUPAC, el elemento químico corresponde a la sustancia básica de Mendeléyev y Paneth, es decir, a algo “formado por átomos y los átomos con el mismo número de protones en el núcleo atómico”.

dad que ese nombre abarcaba por sí solo. Pudieron medirse reacciones cada vez más rápidas²⁰ y poco a poco se abandonó el concepto limitado de sustancia química por el más amplio de especie química.²¹ Al pasar de las sustancias a las especies químicas, el campo de estudio de la química creció y se complicó de manera considerable. Los mecanismos de reacción que tanto éxito tenían en la química orgánica y que se desarrollaron a partir de la segunda revolución química (mecanismos que descomponían una reacción en una serie de rápidas reacciones sucesivas considerando la existencia de varios intermediarios), pudieron estudiarse. Muchos de esos intermediarios, como los radicales, no eran otra cosa que especies químicas. Ante esta situación, el filósofo de la química belga Jaap van Brakel, al reconocer la fragilidad de la definición de sustancia por ignorar su dimensión temporal, agregó: “quizás debemos limitar la noción de sustancia a lo que puede existir independientemente *en botellas*” (van Brakel 2012, p. 222).²²

²⁰ Con lo que también comenzó a cambiar la concepción de un mundo material temporalmente robusto como se indica en el libro *A Tenth of a Second. A History*: “Cuando en el siglo XIX los científicos descubrieron que un micromundo análogo quedaba atrapado en periodos cortos de tiempo, aumentaron su arsenal tecnológico más allá de la microscopía y más allá de la telescopía [...] El microtiempo era aún más omnipresente que el microespacio, ya que siempre estaba cambiando, por lo que afectaba la esencia misma del tiempo y el desarrollo temporal. Las ciencias basadas en su medición dependían de la comprensión de estos momentos y de resolver una serie de nuevos acertijos que aparecían con ellos” (Canales 2009, prefacio). Por ejemplo, la sustancia ArCl_2 se disocia en Ar y Cl_2 en 0.000000000001 s (10^{-12} s). Esta reacción de descomposición sucede un millón de millones de veces más rápido que el latido del corazón. Se puede decir que el ArCl_2 se descompone “inmediatamente” una vez que se sustancializa. Su existencia material es fugaz y ha dado lugar a un nuevo campo en la química, el de la femtoquímica (Chamizo 2017).

²¹ La definición de la IUPAC para “especie química” es como sigue: “Son átomos, moléculas, fragmentos moleculares, iones, etc., involucrados en un proceso químico o de medición. Generalmente las especies químicas son un conjunto de entidades moleculares químicas idénticas que pueden explorar el mismo conjunto de niveles de energía moleculares en la escala de tiempo del experimento [...] La redacción de la definición pretende abarcar casos, como el del grafito, el cloruro de sodio o un óxido superficial, en los que la unidad básica estructural no puede ser capaz de tener existencia aislada, así como aquellos casos donde sí”.

²² De acuerdo con esta definición, no son sustancias químicas ni las partículas nucleares, que reconoce como tales el Chemical Abstract Service, ni, por ejemplo, los electrones, ya que no se encuentran independientemente en botellas.

2. *El límite material de la sustancia química*

El descubrimiento del buckminsterfullereno (C₆₀) ya se ubica como uno de los momentos más importantes en la historia de la química. A medida que se le encuentren más usos prácticos su fama sólo puede aumentar. La belleza de la molécula ha hecho mucho para revitalizar la enseñanza de la química en las escuelas. Asimismo, ha elevado la moral de los profesionales de la química con un éxito llamativo e inspirador después de años pasados a la sombra de biólogos moleculares y cosmólogos.

(Hugh Aldersey-Williams 1995, p. 2.)

En las últimas décadas el filósofo canadiense Ian Hacking ha sido uno de los defensores más importantes de la variedad de papeles que desempeñan los experimentos en la producción de conocimiento (Hacking 1983). Hacia finales del siglo pasado y en coincidencia con otros filósofos,²³ reconoció que gran parte de nuestro conocimiento empírico resulta de intervenciones con instrumentos, ya que sólo cuando intervenimos podemos descubrir las resistencias materiales del mundo: “la experimentación tiene vida propia e interactúa con la especulación, los cálculos, la construcción de modelos, la invención y la tecnología de numerosas maneras” (Hacking 1983, p. xiii). Para él, los fundamentos epistémicos para creer en una entidad invisible como los electrones no provienen de la teoría subyacente, sino de la capacidad de manipularla: “si puedes rociarlos, entonces son reales” (Hacking 1983, pp. 22–24), lo que lo llevó a proponer una distinción entre el realismo de las teorías y el realismo de las entidades, y que puede

²³ Dos de ellos, provenientes de la química, comentan lo siguiente: “los instrumentos no están en el sótano intelectual; ocupan el mismo piso que nuestras mayores contribuciones teóricas para comprender el mundo” (Baird y Shew 2004, p. xvii) y: “de hecho, el énfasis tradicional que los historiadores de la ciencia han puesto en la teoría como motor del desarrollo científico tiende a oscurecer los papeles de la instrumentación que están en la raíz del progreso en el análisis químico. En consecuencia, el instrumento ha adquirido la apariencia de una herramienta fabricada expresamente para el investigador químico con la intención de lograr un gran avance. Este imaginario está relacionado con la subordinación común de la tecnología a la ciencia en gran parte de la literatura existente sobre el tema” (Rabkin 1993, p. 26).

aplicarse muy bien en la química. Como indica la filósofa de la química francesa Bernadette Bensaude-Vincent: “los químicos son realistas. Creen en la realidad de sus entidades, lo que les permite operar en el mundo exterior o verse afectados por él” (Bensaude-Vincent 2008, p. 52). Esta conexión entre palabras y cosas, conceptos e instrumentos, permite reconocer de manera más clara las actividades que realiza una comunidad científica específica en un momento histórico particular.

En particular respecto a las entidades, Arabatzis 2008 escoge el término “entidades ocultas” para eliminar las dificultades que presentan otras taxonomías, como las “entidades teóricas”, “entidades inobservables” o “entidades hipotéticas” y decide considerar un criterio más epistemológico para establecer su estatus ontológico, es decir, su existencia. Así, la primera característica de una “entidad oculta” es que pueda manipularse experimentalmente, como también defienden Hacking 1983 o Cartwright 1983 en el denominado “realismo de las entidades”. No obstante, la manipulación experimental en la línea de pensamiento de Arabatzis no es por sí sola condición suficiente ni necesaria para demostrar su existencia. Una segunda característica atribuible a las “entidades ocultas” es que sean, además de un cuerpo de conocimiento puntual, objeto de un conjunto de prácticas desarrollado históricamente. Eludiendo el problema del realismo, Arabatzis sostiene que se le puede dar sentido a esas entidades y a su papel en la práctica científica sin suponer necesariamente su existencia. Lo anterior tiene que ver con su estabilidad social en el desarrollo histórico de una determinada práctica, ya que se las puede asociar con una constelación de efectos capaces de ser explicados por esa única “entidad oculta”. Además, la determinación repetida de las propiedades de una “entidad oculta” en diferentes entornos experimentales es una razón importante a favor de su existencia, de su reconocimiento ontológico, como fue el caso en la química de los átomos, las moléculas, los electrones, los isótopos, los radicales libres, el espín o las nanopartículas; todas ellas “entidades ocultas” que caracterizan a las diferentes revoluciones químicas (Chamizo 2014; Chamizo 2017; Chamizo 2019b).

Las comunidades químicas aceptan y defienden la realidad de sus entidades a pesar de que, cuando se comparan con las comunidades físicas, no siempre coinciden con ellas. Ambas comunidades tienen prácticas y ambiciones diferentes. A diferencia del ideal del universalismo y la búsqueda de una verdad única (que defienden los físicos), la metodología de la química proporciona un tipo de conocimiento tácito y pragmático que comparten la mayoría de las ciencias de laboratorio

experimentales.²⁴ Una práctica no es mejor que otra. Si, por ejemplo, la mecánica cuántica se reconociera equivocada, los químicos seguirían sintetizando nuevas sustancias, como ya lo hacían antes del surgimiento de esa disciplina. Por ello, con base en el pluralismo ontológico²⁵ y el reconocimiento de que no hay una práctica sin un contexto social de transmisión (principalmente educativo) a través del cual dicha práctica se reproduce y recrea a sí misma, retomo y comparto la conclusión de Arabatzis 2008:

[N]uestra comprensión de las entidades ocultas y su papel en la práctica experimental puede mejorarse mediante la adopción de un enfoque histórico-filosófico integrado. Por un lado, la reflexión filosófica sobre el problema del realismo de las entidades tiene mucho que ganar al examinar históricamente cómo se introdujeron e investigaron esas entidades. Por otro lado, el análisis histórico del desarrollo de las entidades como objetos experimentales, puede beneficiarse de los debates filosóficos sobre su existencia. (p. 10)

Tras reconocer la diversidad de prácticas a lo largo de la historia, el filósofo de la química alemán Joachim Schummer 1998 sostiene que una propiedad material es un comportamiento reproducible en determinadas condiciones, es decir, en un contexto particular. Así, el contexto es el aspecto central con el cual se pueden caracterizar las propiedades materiales. Entre todas las propiedades materiales hay una propiedad particular que se refiere a la reacción química: la capacidad de una sustancia para reaccionar con otra. Como se mencionó en la nota al pie número 10, esta propiedad material es la que diferencia a las prácticas químicas de las de otras disciplinas como la física o la biología.

Así, la química se ocupa de las relaciones entre las sustancias a medida que experimentan un cambio radical. Por lo tanto, las propiedades químicas son relacionales, caracterizan las relaciones entre unas

²⁴ Este “realismo pragmático”, que ya anunciaba Lavoisier, es el que defienden de alguna manera Pickering 1995 a través de sus “prácticas” y Hacking 1983 con sus “intervenciones”.

²⁵ Como lo han indicado Lombardi y Pérez Ransanz: “El pluralismo ontológico que aquí proponemos permite dejar atrás este tipo de prejuicios. Las entidades, propiedades y relaciones químicas no necesitan remitir a ningún ítem de la física para adquirir legitimidad ontológica: su existencia objetiva no depende de su reducción o emergencia respecto de entidades y propiedades supuestamente más básicas, sino del hecho de ser descritas por una disciplina como la química, cuyo éxito predictivo y capacidad de transformación nadie pondría actualmente en duda” (Lombardi y Pérez Ransanz 2012, p. 205).

sustancias específicas y otras sustancias con las que interactúan y se transforman. Por otro lado, las relaciones químicas son notoriamente selectivas.

Por ejemplo, si colocamos juntas tres sustancias diferentes, carbón, azufre y salitre, obtenemos una mezcla conocida hace siglos como pólvora, que tiene la propiedad de que, al calentarse, da lugar a otras cuatro sustancias diferentes de las originales... ¡explotando!²⁶ La intensidad de la explosión variará según la relación que guarden entre sí las cantidades originales de las sustancias involucradas. Más aún, si cambiamos una de esas tres sustancias por otra, digamos el salitre por sal, o agregamos una sustancia más, por ejemplo agua, no hay reacción, no hay explosión. Es a través de las reacciones químicas que se genera una multitud de nuevas sustancias. Ésa es una práctica química.

Del siglo XIX es la hermosa frase escrita por el químico francés Marcellin Berthelot: “la química crea su propio objeto”. Ésta recoge a la perfección el espíritu creativo de la síntesis química resultado de reacciones químicas. Los químicos de hoy, aproximadamente un poco más de tres millones de personas en todo el mundo, hacemos nuevas sustancias. El número de sustancias y de aplicaciones comerciales de las mismas ha crecido de manera impresionante a lo largo de los últimos 200 años. Se ha pasado de unas centenas en 1800 a más de 156 millones de sustancias diferentes en la actualidad, la mayoría de las cuales se comercializan, se usan y después muchas de ellas se desechan.²⁷ A este número de sustancias se añaden más de 15,000 nuevas cada día, es decir una cada seis segundos.²⁸ La síntesis de sustancias nuevas hace que la química sea, de entre todas las ciencias, la más productiva. Como

²⁶ Empleando el lenguaje de la química escolar, la reacción química correspondiente es:



²⁷ A través de la química se producen objetos (sustancias) que pueden estudiarse a partir de la cultura material. Sobre este floreciente nuevo campo de estudio Tilley *et al.* 2006 han indicado: “Los estudios de la cultura material tienen que enfatizar en varias formas y de manera inevitable la relación dialéctica y recursiva entre personas y cosas: que las personas hacen y usan cosas y que las cosas hacen personas” (p. 2). Por otro lado, Preston 2013 hace notar que: “La historia de la filosofía occidental es así irrelevante en lo que respecta a la cultura material por sí misma” (p. 2).

²⁸ Poco después de la Segunda Guerra Mundial, el Chemical Abstracts Service de los Estados Unidos introdujo el CAS Registry Number (CASRN), un sistema computarizado para identificar cualquier sustancia sin requerir de su nombre y que es desde entonces la mayor base de datos sobre la identidad de las sustancias.

indicó Schummer 2006, en el año 2000 el *Chemical Abstracts*, la base de datos que informa sobre la mayoría de publicaciones de esta disciplina, reportaba prácticamente el mismo número de publicaciones que todas las demás ciencias juntas.

Aquí hay que preguntarse si la química se reduce a la física, un asunto que se ha discutido ampliamente en los estudios especializados (Hendry 1999; Van Brakel 2000; Scerri 2007; Kim 2014) y que resume muy bien van Brakel 2014 (p. 13):

El interés de los filósofos de la ciencia anterior a 1960 se centró casi exclusivamente en la ciencia teórica. Con un énfasis ligeramente diferente, la física y la química se agruparon como ciencias naturales exactas con un enfoque en el estudio de su estructura lógica. Esto significaba que el interés estaba en las leyes formuladas como ecuaciones matemáticas que establecían relaciones entre cantidades y teorías que eran axiomáticas, al menos en principio. La filosofía de la ciencia dominante simplemente consideraba la química como una parte sin importancia de la física; la impresión general era que, con la interpretación de la mecánica cuántica del enlace químico, la química se había reducido a la física. Si hubiera existido alguna filosofía de la química en la era precuántica, con el advenimiento de la mecánica cuántica se habría vuelto irrelevante de inmediato.

Así, contra la idea generalizada y superada de que la química es sólo una “ciencia natural”²⁹ que descubre una porción del mundo natural —“un mundo dado”—, el hecho de que con las reacciones químicas la cantidad de “objetos” o sustancias que pueblan el mundo crezca en forma extraordinaria convierte a la química en una disciplina más cercana al arte y a la ingeniería que a la física. A través de sus prácticas más generalizadas, la mayoría de las comunidades químicas no descubren, sino que diseñan, hacen o fabrican (Chamizo 2013b). Algunas de ellas, como las de los ingenieros químicos, lo hacen en grandísimas cantidades.³⁰ El conocimiento de las propiedades químicas de una sustancia, que muchas veces genera nuevas sustancias, es prácticamente inacabable. Por ello, además de preguntarse sobre la naturaleza intrínseca de la sustancia química, que es una preocupación más de los físicos, hay que reconocer qué cantidad de esa sustancia presenta las propiedades materiales que caracterizan las prácticas químicas.

²⁹ Así se enseña prácticamente en todo el mundo (van Brakel 2000).

³⁰ Por ejemplo, en el año 2000 la producción sintética de amoníaco mundial, la materia prima fundamental de los fertilizantes, fue de 85 millones de toneladas, sólo detrás de la de los plásticos.

Esa pregunta nos lleva al mol. En el Sistema Internacional de Unidades el mol es la unidad de cantidad de sustancia química que permite relacionar el mundo macroscópico al que accedemos a través de nuestros sentidos con el microscópico que legitimamos mediante experimentos (Hacking 1983) o de cadenas de referencia (Latour 2001). El mol se refiere a la medición macroscópica de una sustancia que corresponde, en el nivel atómico, al número de entidades que esa sustancia contiene (Nelson 2013) y es equivalente al conocido como número de Avogadro, es decir $6,02 \times 10^{23}$ entidades. Hay que hacer notar que un mol de cualquier sustancia tiene propiedades diferentes de las entidades que la componen. Un mol de agua (18 g de agua) moja, diez moles de agua quitan la sed, mientras que una molécula de agua ni moja ni quita la sed. Una molécula de agua jamás será líquida ni tampoco hielo. El agua líquida y el hielo sólido requieren, para serlo, una enorme cantidad de moléculas de H_2O .

Es durante la quinta revolución química, en particular en el año 1985, cuando se aisló y caracterizó el C_{60} . Sin embargo, no fue hasta cinco años después cuando se pudo producir en cantidades suficientemente grandes para ser sujeto a las prácticas químicas, es decir, para hacerlo reaccionar.³¹ A partir de milésimas de moles de esta sustancia simple, esférica, sólida, negra y cristalina se construyeron y aún se construyen multitud de sustancias nuevas (Figura 2), algunas de las cuales constituyen el nuevo campo de la nanoquímica (Montellano López *et al.* 2011; Laurent 2015). También en ese periodo se difractaron, una tras otra, moléculas individuales de C_{60} .

Casi un siglo después de su incorporación a la química, la palabra “átomo”, asociada con una entidad física indivisible, continuó usándose en la comunidad científica a pesar de que su nombre no remitía a lo que indicaba. En 1897, el inglés J.J. Thomson descubrió el electrón, y lo identificó como una partícula constituyente de los átomos (Achinstein 2001). No deja de ser una ironía de la historia de las ciencias que treinta años después el hijo de Joseph John Thomson, George Paget Thomson, junto con Clinton Joseph Davisson, demostró experimentalmente que el electrón no sólo se comportaba como una partícula, sino también

³¹ Así relata Aldersey el resultado del experimento de vaporización del carbón entre dos electrodos de grafito para producir C_{60} en cantidades macroscópicas: “Ahora estaba muy claro para ambos pares de científicos que estaban sentados en el mayor descubrimiento de sus carreras. Tenían los medios para producir cantidades visibles y utilizables de la sustancia a la que todos los químicos querían echar mano. Y podían hacerlo todos los días” (Aldersey 1995, p. 201).

como una onda y que, por lo tanto, podía difractarse.³² Queda claro que podemos meter átomos en botellas, aglomerados por ejemplo en forma de diamantes o de grafito. Es decir, diamantes y grafito son sustancias, mientras que los electrones o los núcleos que los conforman no. De acuerdo con van Brakel, la sustancia química es macroscópica. No hay botellas que contengan de manera independiente núcleos ni tampoco electrones.³³

Como indiqué antes, a principios del siglo pasado los electrones, integrantes de los átomos que a su vez constituyen la sustancia, fueron las primeras partículas materiales que se difractaron. Los electrones presentan un comportamiento material u ondulatorio cuando son sujetos del experimento adecuado. Este resultado sorprendente de la ciencia moderna planteaba un problema de la mayor envergadura. La realidad material de los electrones podía ser comprometida a voluntad del experimentador. El filósofo de la química francés Gaston Bachelard lo explica de la siguiente forma:

Porque sería demasiado cómodo confiarse todavía a un realismo totalitario y unitario y respondernos: todo es real, el electrón, el núcleo, el átomo, la molécula, la micela, el mineral, el planeta, el astro, la nebulosa. Desde nuestro punto de vista, no todo ello es real de la misma manera y la sustancia no tiene idéntica coherencia en todos los niveles; la existencia no es una función monótona; no puede afirmarse donde quiera y siempre con el mismo tono. (Bachelard 2001, p. 47)

Uno de estos experimentos se conoce como el de la “rendija doble”. Realizado a principios del siglo pasado, en él se hace pasar un haz de electrones a través de una pantalla que tiene un par de rendijas. Inicialmente se tapa una de las dos rendijas y los electrones pueden pasar sólo a través de una de ellas. La manera clásica en la que se concebía el movimiento permitía suponer que los electrones viajan en línea recta. Así, cuando se coloca detrás de la pantalla una placa fotográfica se puede detectar el paso de los electrones por la rendija. Cuando se lanza el haz de electrones abriendo las dos rendijas se espera que unos electrones pasen por una de las rendijas y otros por la otra, con lo que se obtienen dos distribuciones de probabilidad separadas entre sí de igual modo que las rendijas. Sin embargo, el resultado del experimento

³² A partir de ese momento se pudieron usar haces de electrones para “ver” sin luz, en lo que conocemos como microscopio electrónico.

³³ Los gases nobles —He, Ne, Ar, Kr y Rn— son ejemplos de átomos aislados que se pueden meter en botellas y permanecen allí sin combinarse.

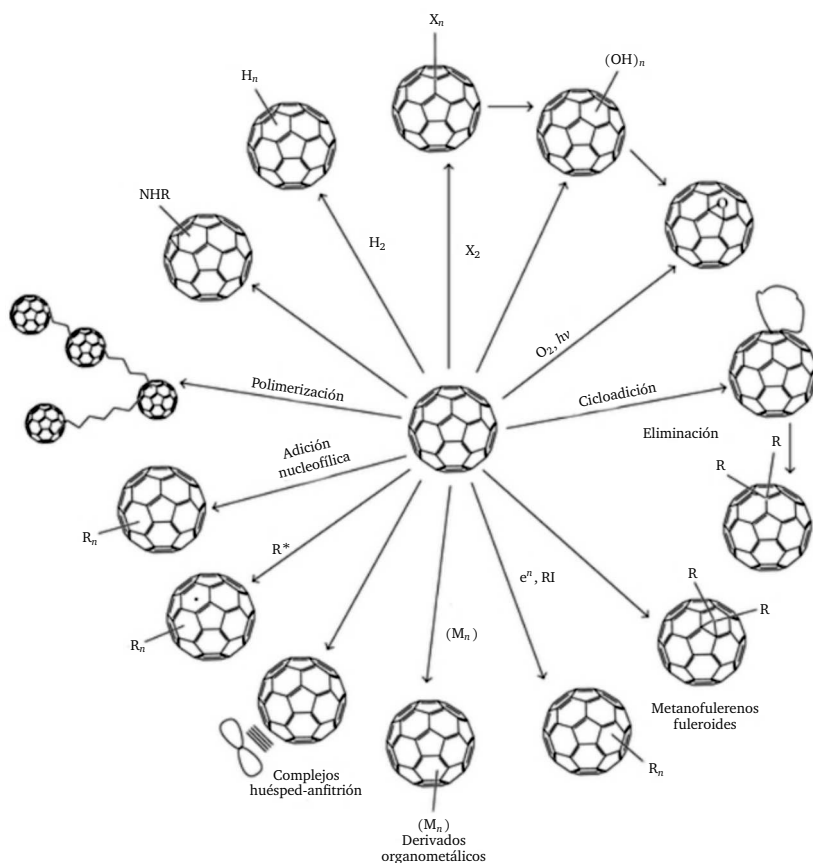


FIGURA 2. Esquema de las diferentes reacciones de la sustancia C₆₀, es decir, de moles de C₆₀, no de la molécula individual C₆₀ (Djordjevic *et al.* 2015).

fue el mismo que se obtiene cuando, en lugar de electrones, se lanza un haz de luz, que sabemos que tiene propiedades ondulatorias y que es un tipo de energía. Quedó claro que el resultado no puede explicarse si se considera que los electrones son corpúsculos clásicos, y puso en evidencia también sus propiedades ondulatorias. Uno de los fundadores de la mecánica cuántica, el alemán Werner Heisenberg, sostuvo, en la interpretación de la llamada “Escuela de Copenhague” de los fenómenos cuánticos, que la observación desempeña un papel decisivo en el suceso y que la realidad varía, según si es observada o no. Esta interpretación de los fenómenos cuánticos es la más aceptada, pero no es la única que hay.

Como los electrones son muy pequeños y su masa es prácticamente despreciable,³⁴ al estupor inicial de la comunidad científica, y en particular el de los físicos, siguió la tranquilidad de que ese comportamiento “extraño” sólo se manifestaba cuando las entidades involucradas eran minúsculas. Entender esas “entidades ocultas” es un asunto de negociación y consenso en el seno de una determinada práctica científica, como también afirma el escocés Andrew Pickering. Es un asunto “dialéctico, en tiempo real, de acomodación y resistencia” (Pickering 1995). Por su parte, este asunto de los físicos no modificó en lo mínimo las prácticas químicas más interesadas en la producción industrial de baquelita o de amoníaco y en el control de la composición de las drogas que se consumían alegremente en todo el mundo.³⁵

Pocos años después de este experimento con electrones, se pudo repetir con protones, la partícula que conforma el núcleo atómico de los elementos que constituyen las sustancias y que tiene una masa dos mil veces mayor a la del electrón. Los resultados fueron semejantes: ante una “rendija doble” los protones muestran propiedades ondulatorias. Al poco tiempo se desarrolló la capacidad experimental de lanzar átomos y, de manera semejante a los electrones y protones, se descubrió que los átomos se difractan ante una “rendija doble”.

A finales de 1999, en una carta a la más prestigiosa revista de ciencias, la inglesa *Nature*, científicos austríacos (Arndt *et al.* 1999) anunciaron que el C₆₀, la bella molécula esférica, uno de los alótropos del carbono (Figura 1) que se puede comprar desde cualquier lugar del mundo a las diferentes compañías que la comercializan en botellas, sus-

³⁴ Sin embargo la tienen, y es de $9,1 \times 10^{-31}$ kg.

³⁵ La baquelita fue el primer plástico sintético, el amoníaco es la principal sustancia precursora de fertilizantes y explosivos, mientras que derivados de heroína y cocaína, que producía la compañía farmacéutica alemana Bayer, se vendían “legalmente” en las farmacias de Europa y Estados Unidos.

tancia simple y negra, más cara que el oro y materia prima de múltiples reacciones químicas, cuando se lanza, una molécula tras otra contra una rendija doble, ¡se difracta! Pero está muy claro que, cuando sale del instrumento que lo lanza contra la “rendija doble”, es una molécula esférica y que, cuando llega al detector, también lo es (Figura 3). En el trayecto, esa molécula esférica con sesenta átomos de carbono, deja de ser material y después se reintegra como tal. En cuanto molécula individual, en este experimento se alcanza el límite material de existencia de la sustancia química.

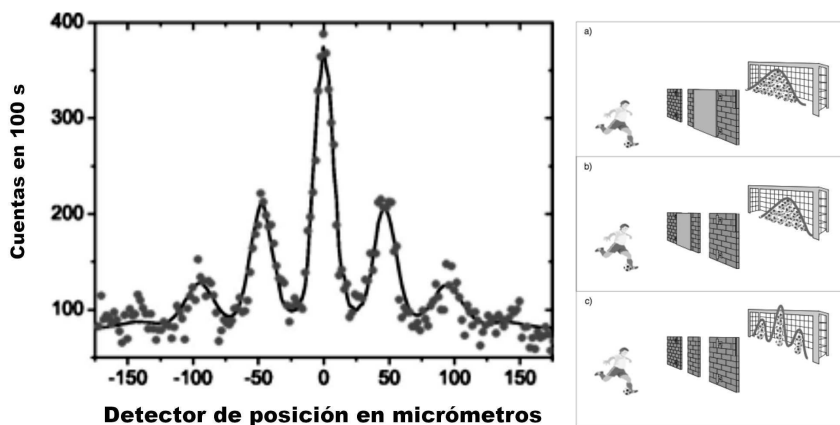


FIGURA 3. Resultado del experimento de la doble rendija y analogía entre las pelotas de fútbol y las moléculas de C_{60} en el experimento (Arndt *et al.*, 2002).

Ya se han hecho experimentos semejantes con moléculas de más de 2000 átomos sintetizadas por químicos a petición de los físicos a cargo de esos proyectos (Fein *et al.* 2019). Pronto se espera difractar virus, la sustancia viva³⁶ conocida más pequeña. Es muy importante hacer notar que, para los químicos, lo importante es cómo sintetizar sustancias con determinadas propiedades, consolidar sus prácticas profesionales y no si esas sustancias, en un momento determinado en un contexto experimental específico alejado de dichas prácticas, dejan de serlo.³⁷ Desde sus prácticas materiales obstinadas, estabilizadas y exitosas (Kim

³⁶ Se trata de una simplificación, puesto que los virus viven cuando están dentro de las bacterias; aislados son cristalinos. Su realidad vital depende del contexto.

³⁷ La interpretación de estos resultados aún no está clara, aunque el otorgamiento del premio Nobel de Física a Serge Haroche y a David J. Wineland en 2012 por

2014), la inmaterialidad de la molécula individual parece ser un límite, pero no lo es. Las sustancias químicas, en su condición macroscópica, observable, con una existencia independiente “en botellas”, tienen propiedades relacionales que se sujetan a un contexto. . . el de su posible reacción.³⁸

3. *A manera de conclusión*

La palabra “sustancia” no designa aquello que “subyace”, impenetrable por la historia, sino lo que reúne una multiplicidad de agentes y hace de ellos un todo coherente y estable. Una sustancia se parece más al hilo que enlaza las perlas de un collar que a la roca viva que permanece inalterable sin importar lo que se edifique encima [. . .] sustancia es un nombre que designa la estabilidad de un conjunto.

(Latour 2001, p. 181.)

Como se ha presentado, la química es una disciplina desarrollada hace poco más de doscientos años que aglutina una diversidad de prácticas experimentales, es decir, una serie de actividades coordinadas y compartidas (reglas, técnicas, propósitos, creencias) que se disciplinan³⁹ y a través de las cuales se construyen y transforman las sustancias. Todo ello se cultiva mediante el empleo de normas o procedimientos “correctos” que tienen una estructura estable y una capacidad de reproducirse a través de diferentes procesos de aprendizaje, muchos de ellos tácitos.

En las prácticas de la química, el laboratorio, académico o industrial, es el lugar central, el sitio donde se lleva a cabo el experimento químico (Chamizo 2013a). Los experimentos químicos involucran sustancias químicas, es decir, una cantidad enorme de entidades microscópicas, moléculas o iones que en las reacciones químicas se miden en moles. Hay una ontología para las primeras y otra para las segundas. Al participar de una práctica se sabe qué hacer y qué decir, aunque una parte del conocimiento de la misma sea tácito. Hace veinte años que los

sus extraordinarios experimentos en la manipulación de sistemas cuánticos individuales —en lo que se conoce como “enredo” (*entanglement*)— apunta una posible explicación.

³⁸ En este sentido, Lewowicz y Lombardi 2013 sugieren que la ontología de la química es fundamentalmente de sustancias de “cosas”, es decir, macroscópica, mientras que la ontología de la física es de individuos aislados como los átomos, es decir, microscópica.

³⁹ En ambos sentidos de la palabra “disciplina”.

físicos lograron difractar moléculas que en cantidades molares constituyen sustancias químicas, es decir, que existen independientemente en botellas. Este experimento no modificó las prácticas químicas salvo para sintetizar nuevas sustancias con propiedades específicas y que en cantidades moleculares puedan ser difractadas.

Ya Bensaude-Vincent *et al.* 2011 reconoció que, en lugar de ser taxonómica, la diferencia entre la ciencia y la tecnociencia apela a diferentes propósitos de investigación y que son éstos los que configuran prácticas distintas. Lo anterior apunta a considerar a la química fundamentalmente como una tecnociencia.⁴⁰ Como tales, las prácticas químicas no buscan descubrir una única esencia ontológica de las sustancias químicas, sino más bien reconocer que en sus trayectorias diferentes y entrelazadas, con sus límites particulares, las sustancias químicas no son un fin, sino un principio. Lo que, en términos más generales, lleva a la autora mencionada a sostener que:

Esta propuesta es una invitación a los filósofos de la ciencia a tomar en serio la noción de “tecnociencia” para abordar una serie de preguntas que se han descuidado hasta ahora, incluso en el contexto de la filosofía del experimento, del modelaje o de las prácticas científicas. Sugerimos que la perspectiva de la “tecnociencia” puede estimular el debate no sólo sobre la ontología de los objetos de investigación, sino también sobre el papel de la teoría en diferentes contextos de investigación, sobre diferentes estilos de razonamiento científico, sobre diferentes interpretaciones de la tecnología, sobre el modelaje y la explicación o sobre el papel de las leyes de conservación en las prácticas de investigación [...] En el caso de la ciencia, la ontología de los objetos depende de la ontología de los hechos. (Bensaude-Vincent *et al.* 2011, pp. 370–372)⁴¹

Notas bibliográficas

Achinstein, Peter, 2001, “Who Really Discovered the Electron?”, en Jed Buchwald y Andrew Warwick (comps.), *Histories of the Electron. The Birth of Microphysics*, The MIT Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/S0007087404346686>>.

⁴⁰ Es decir: “La tecnociencia es, por lo tanto, un tipo de investigación donde la representación teórica y la intervención técnica no pueden mantenerse separadas incluso en el pensamiento. En el caso de los experimentos de laboratorio, esto significa que no solo es posible distinguir, para un efecto observado, la contribución de los investigadores con sus instrumentos de la contribución de la naturaleza” (Bensaude-Vincent 2011, p. 368).

⁴¹ Deseo agradecer a los doctores Jorge Morgado y Elías Okon por sus atinados comentarios sobre la difracción del C₆₀.

- Aldersey-Williams, Hugh, 1995, *The Most Beautiful Molecule. The Discovery of the Buckyball*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- Arabatzis, Theodore, 2008, “Experimenting on (and with) Hidden Entities: The Inextricability of Representation and Intervention”, en Uljana Feest, Hans-Jörg Rheinberger, Jutta Schickore y Friedrich Steinle (comps.), *Generating Experimental Knowledge. Experimental Systems, Concept Formation and the Pivotal Role of Error*, Max Planck Institute for the History of Science, Berlín.
- Arndt, Markus, Olaf Nairz, Julian Vos-Andreae, Claudia Keller, Gerbrand van der Zouw y Anton Zeilinger, 1999, “Wave-Particle Duality of C₆₀ Molecules”, *Nature*, no. 401, pp. 680–682. <<https://doi.org/10.1038/44348>>.
- Arndt, Markus, Olaf Nairz y Anton Zeilinger, 2002, “Interferometry with Large Macromolecules: Quantum Paradigm Tested in the Mesoscopic World”, en Reinhold A. Bertlmann y Anton Zeilinger (comps.), *Quantum (Un)speakeables. From Bell to Quantum Information*, Springer-Verlag, Berlín, pp. 333–350.
- Bachelard, Gaston, 2001, *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*, trad. N. Fiorito de Labruno, Amorrortu, Buenos Aires.
- Baird, Davis y Ashley Shew, 2004, “Probing the History of Scanning Tunneling Microscopy”, en Davis Baird, Alfred Nordmann y Joachim Schummer (comps.), *Discovering the Nanoscale*, IOS Press, Ámsterdam.
- Bensaude-Vincent, Bernadette y Jonathan Simon, 2008, *Chemistry. The Impure Science*, Imperial College Press, Londres. <<https://doi.org/10.1007/s10698-011-9132-y>>.
- Bensaude-Vincent, Bernadette, Sacha Loeve, Alfred Nordmann y Astrid Schwartz, 2011, “Matters of Interest: The Objects of Research in Science and Technoscience”, *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 42, no. 2, pp. 365–383.
- Buchwald, Jed, 2014, “Sobre cómo el éter generó el micromundo”, en Lorraine Daston (comp.), *Biografías de los objetos científicos*, La Cifra Editorial, México.
- Caldin, Edward F., 2002, “The Structure of Chemistry in Relation to the Philosophy of Science”, *HYLE. International Journal for the Philosophy of Chemistry*, vol. 8, no. 2, pp. 103–121.
- Canales, Jimena, 2009, *A Tenth of a Second. A History*, The University of Chicago Press, Chicago. <<https://doi.org/10.7208/9780226093208>>.
- Cartwright, Nancy, 1983, *How the Laws of Physics Lie*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.2307/2219075>>.
- Chalmers, Alan, 2009, *The Scientist’s Atom and the Philosopher’s Stone. How Science Succeeded and Philosophy Failed to Gain Knowledge of Atoms*, Springer, Dordrecht. <<https://doi.org/10.1007/978-90-481-2362-9>>.
- Chamizo, José Antonio, 2013a, “About the Chemical Experiment”, en Jean-Pierre Llored (comp.), *The Philosophy of Chemistry. Practices, Methodologies and Concepts*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9364-3_1>.

- Chamizo, José Antonio, 2013b, “Technochemistry. One of the Chemists Way of Knowing”, *Foundations of Chemistry*, vol. 15, no. 2, pp. 157–170. <<https://doi.org/10.1007/s10698-013-9179-z>>.
- Chamizo, José Antonio, 2014, “The Role of Instruments in Three Chemical Revolutions”, *Science & Education*, vol. 23, no. 4, pp. 955–982. <<https://doi.org/10.1007/s11191-014-9678-x>>.
- Chamizo, José Antonio, 2017, “The Fifth Chemical Revolution: 1973–1999”, *Foundations of Chemistry*, vol. 19, no. 2, pp. 157–179. <<https://doi.org/10.1007/s10698-017-9280-9>>.
- Chamizo, José Antonio, 2019a, “Las sustancias químicas, antes y después de la construcción de la Tabla Periódica”, *Educación Química*, vol. 30, no. 4, pp. 98–107. <<http://dx.doi.org/10.1080/13540602.2013.741841>>.
- Chamizo, José Antonio, 2019b, “About Continuity and Rupture. The Fourth Chemical Revolution: 1945–1966”, *Foundations of Chemistry*, vol. 21, no. 1, pp. 11–29. <<https://doi.org/10.1007/s10698-018-9308-9>>.
- Chamizo, José Antonio y Andoni Garritz, 2014, “Historical Teaching of Atomic and Molecular Structure”, en Michael R. Matthews (ed.), *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, Springer, Dordrecht. <<https://doi.org/10.1007/978-94-007-7654-8>>.
- Chang, Hasok, 2012, *Is Water H₂O? Evidence, Realism and Pluralism*, Springer, Dordrecht. <<https://doi.org/10.1007/978-94-007-3932-1>>.
- Clow, Archibald y Nan Clow, 1952, *The Chemical Revolution. A Contribution to Social Technology*, Batchworth Press, Londres.
- Crosland, Maurice, 2005, “Early Laboratories c. 1600–c. 1800 and the Location of Experimental Science”, *Annals of Science*, vol. 62, no. 2, pp. 233–253.
- Djordjevic, Aleksandar, Branislava Srdjenovic, Mariana Seke, Daniljela Petrovic, Rade Injac y Jasminka Mrdjanovic, 2015, “Review of Synthesis and Antioxidant Potential of Fullerenol Nanoparticles”, *Journal of Nanomaterials*, vol. 2015, pp. 1–15.
- Fein, Yaakov, Philipp Geyer, Patrick Zwick, Filip Kiałka, Sebastian Pedalino, Marcel Mayor, Stefan Guerlich y Markus Arndt, 2019, “Quantum Superposition of Molecules Beyond 25 kDa”, *Nature Physics*, vol. 15, no. 12, pp. 1242–1245. <<https://doi.org/10.1038/s41567-019-0663-9>>.
- Gutting, Gary, 1984, “Paradigms, Revolutions, and Technology”, en Rachel Laudan (comp.), *The Nature of Technological Knowledge. Are Models of Scientific Change Relevant?*, Dordrecht, Boston. <<https://doi.org/10.18128/D010>>.
- Hacking, Ian, 1983, *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/S0012217300046084>>.
- Hendry, Robin Findlay, 1999, “Molecular Models and the Question of Physicalism”, *HYLE-International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 5, pp. 117–134.
- Holmes, Frederic y Trevor Levere (comps.), 2000, *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, The MIT Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1021/ed078p1027>>.

- Humphreys, Paul, 2011, "Computational Science and its Effects", en Martin Carrier y Alfred Nordmann (comps.), *Science in the Context of Application*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 274, Springer, Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-14553-2_1>.
- IUPAC, 2014, *Compendium of Chemical Terminology (Gold Book)*, Version 2.3.3, Alan D. McNaught y Andrew Wilkinson (comps.), Blackwell Scientific Publications, Oxford. <<https://doi.org/10.1351/goldbook>>.
- Izquierdo, Mercè, 2010, "La transformación del átomo químico en una partícula física ¿se puede realizar el proceso inverso?", en José Antonio Chamizo (coord.), *Historia y filosofía de la química*, FQ-UNAM/Siglo XXI, México.
- Jensen, William B., 2010, "Four Centuries of Atomic Theory", en Carmen J. Giunta (comp.), *Atoms in Chemistry: From Dalton's Predecessors to Complex Atoms and Beyond*, American Chemical Society, Oxford University Press, Washington.
- Kekulé, August von, 1867, "On Some Points of Chemical Philosophy", *The Laboratory I*, julio 27, reimpresso en Richard Anschütz, 1929, *Der Chemiker August Kekulé*, vol. 2, Verlag Chemie, Berlín.
- Kim, Mi Gyung, 2014, "Stabilizing Chemical Reality: The Analytic-Synthetic Ideal of Chemical Species", *HYLE-International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 20, no. 1, pp. 117–139.
- Klein, Ursula, 1996, "The Chemical Workshop Tradition and the Experimental Practice: Discontinuities within Continuities", *Science in Context*, vol. 9, no. 3, pp. 251–287. <<https://doi.org/10.1017/S0269889700002507>>.
- Klein, Ursula, 2012, "Objects of Inquiry in Classical Chemistry: Material Substances", *Foundations of Chemistry*, vol. 14, no. 1, pp. 7–23. <<https://doi.org/10.1007/s10698-011-9122-0>>.
- Klein Ursula y Wolfgang Lefevre, 2007, *Materials in Eighteenth-Century Science. A Historical Ontology*, The MIT Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1002/ange.200785534>>.
- Kuhn, Thomas Samuel, 1971, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contín, Fondo de Cultura Económica, México.
- Latour, Bruno, 2001, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, trad. T. Fernández Aúz, Gedisa, Barcelona.
- Latour, Bruno, 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1080/10967490701515606>>.
- Laurent, Brice, 2015, "Operations for a Problem of Existence: Dealing with the Ontological Uncertainty of Nano Substances", *Foundations of Chemistry*, vol. 17, no. 3, pp. 207–224. <<https://doi.org/10.1007/s10698-015-9233-0>>.
- Lavoisier, Antoine Laurent de, 1990, *Tratado elemental de química*, edición facsimilar, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Lewowicz, Lucía y Olimpia Lombardi, 2013, "Stuff versus Individuals", *Foundations of Chemistry*, vol. 15, no. 1, pp. 65–77. <<https://doi.org/10.1007/s10698-012-9152-2>>.

- Lombardi Olimpia y Ana Rosa Pérez Ransanz, 2012, *Los múltiples mundos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía*, Siglo XXI, México.
- Martínez, Sergio y Xiang Huang, 2015, *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, Bonilla Artigas-IIF-UNAM, México. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2018.06>>.
- McEvoy, John, 2010, *The Historiography of the Chemical Revolution. Patterns of Interpretation in the History of Science*, Pickering and Chatto, Londres. <<https://doi.org/10.1086/670095>>.
- Montellano López, Alejandro, Aurelio Mateo-Alonso y Maurizio Prato, 2011, “Materials Chemistry of Fullerene C₆₀ Derivatives”, *Journal of Materials Chemistry*, vol. 21, no. 5, pp. 1305–1318. <<https://doi.org/10.1039/C0JM02386H>>.
- Nelson, Peter, 2013, “What is the Mole?”, *Foundations of Chemistry*, vol. 15, no. 1, pp. 3–11. <<https://doi.org/10.1007/s10698-013-9185-1>>.
- Nye, Marie, 1970, *Jean Perrin and Molecular Reality*, University of Wisconsin, Madison.
- Olivé, León, 2008, “Representaciones, producción de conocimiento y normatividad: un enfoque naturalizado”, en José M. Esteban y Sergio Martínez (comps.), *Normas y prácticas en la ciencia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- Olivé, León, 2010, “Prólogo”, en José Antonio Chamizo (coord.), *Historia y filosofía de la química*, FQ-UNAM/Siglo XXI, México.
- Pickering, Andrew, 1995, *The Mangle of Practices: Time, Agency and Science*, Chicago University Press, Chicago. <<https://doi.org/10.2307/3106908>>.
- Polanyi, Michael, 1966, *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Preston, Beth, 2013, *A Philosophy of Material Culture. Action, Function, and Mind*, Routledge, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203069844>>.
- Rabkin, Yakob, 1993, “Uses of Instruments in Chemistry”, en Seymour H. Mauskopf (comp.), *Chemical Sciences in the Modern World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Ruthenberg, Klaus, 2009, “Paneth, Kant, and the Philosophy of Chemistry”, *Foundations of Chemistry*, vol. 11, no. 2, pp. 79–91. <<https://doi.org/10.1007/s10698-009-9064-y>>.
- Scerri, Eric R., 2007, “The Ambiguity of Reduction”, *HYLE-International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 13, no. 2, pp. 67–81.
- Schummer, Joachim, 1998, “The Chemical Core of Chemistry I. A Conceptual Approach”, *HYLE-International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 4, no. 2, pp. 129–162.
- Schummer, Joachim, 2004, “Substances versus Reactions”, *HYLE-International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 10, no. 1, pp. 3–4.
- Schummer, Joachim, 2006, “The Philosophy of Chemistry: From Infancy Toward Maturity”, en Davis Baird, Eric Scerri y Lee McIntyre, *Philosophy of*

- Chemistry. Synthesis of a New Discipline*, Springer, Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9368-5_7>.
- Schummer, Joachim, 2011, “La filosofía de la química. De la infancia hacia la madurez”, en Davis Baird, Eric Scerri y Lee McIntyre (coords.), *Filosofía de la química. Síntesis de una nueva disciplina*, trad. G. Noriega, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tilley, Christopher, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands y Patricia Spyer (comps.), 2006, *Handbook of Material Culture*, Sage Publications, Thousand Oaks. <<http://dx.doi.org/10.4135/9781848607972>>.
- Van Berkel, Berry, Wobbe De Vos, Adri H. Verdonk y Albert Pilot, 2000, “Normal Science Education and its Dangers: The Case of School Chemistry”, *Science & Education*, vol. 9, nos. 1–2, pp. 123–159. <<https://doi.org/10.1023/A:1008765531336>>.
- Van Brakel, Jaap, 2000, *Philosophy of Chemistry, Between the Manifest and the Scientific Image*, Leuven University Press, Lovaina.
- Van Brakel, Jaap, 2012, “Substances: The Ontology of Chemistry”, en Andrea I. Woody, Robin Findlay Hendry y Paul Needham (eds.), *Philosophy of Chemistry*, Elsevier, Oxford.
- Van Brakel, Jaap, 2014, “Philosophy of Science and Philosophy of Chemistry”, *HYLE-International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 20, no. 1, pp. 11–57.
- Williamson, Alexander, 1851–1854, *Notices of the Proceedings at the Meetings of the Members of the Royal Institution*, vol. 1, 90, reimpresso en A.W. Williamson, 1949, “Papers on Etherification and on the Constitution of Salts”, *The Alembic Club*, Edimburgo, pp. 18–20.
- Wray, K. Brad, 2018, “The Atomic Number Revolution in Chemistry: A Kuhnian Analysis”, *Foundations of Chemistry*, vol. 20, no. 3, pp. 209–217. <<https://doi.org/10.1007/s10698-017-9303-6>>.

Recibido el 16 de septiembre de 2020; revisado el 8 de diciembre de 2020; aceptado el 5 de enero de 2021.

Notas críticas

Personas en peligro

[Persons in Danger]

GUILLERMO HURTADO

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

gmhp@unam.mx

Resumen: Describo tres caminos de personalización: el de la autenticidad, el del reconocimiento y el de la compenetración. En cada uno de ellos se corre el riesgo de caer en “vértigos existenciales” como los descritos por Sören Kierkegaard y Carlos Pereda. Con base en lo anterior, ofrezco una interpretación de la película de Ingmar Bergman *Persona* y propongo algunas estrategias para el cuidado de la persona.

Palabras clave: personas; vértigo; cuidado; filme

Abstract: I distinguish between three paths of becoming a person: the path of authenticity, the path of recognition, and the path of deep empathy. In each there is a risk of falling into ‘existential vertigoes’ as the ones described by Sören Kierkegaard and Carlos Pereda. Based on this, I provide an interpretation of Ingmar Bergman’s film *Persona* and suggest some measures for a person’s self-care.

Key words: persons; vertigo; care; film

1. Caminos

Si pregunto “¿Dónde estoy?”, carece de sentido que responda “Aquí estoy”. Cuando uno plantea esa interrogante es porque está perdido y necesita una respuesta —o mejor dicho, una solución— de otro tipo. Algo semejante sucede con la pregunta “¿Quién soy?”. Es absurdo contestar “Soy yo”. Pero, a diferencia de la primera interrogante —prosaica—, la segunda —recóndita— carece de una respuesta exacta. El dato es revelador: a la persona hay que buscarla de otras maneras.

“Caminante no hay camino, se hace camino al andar”, escribió un gran poeta (Machado 1975, p. 239), sin imaginar que su adagio se volvería tan común. En este ensayo adoptaré otra metáfora sobre los caminos para ofrecer una explicación ontológica de la persona. Lo que defenderé es que la persona no está hecha, sino que se hace al andar. Distinguiré tres caminos vitales que hemos de recorrer para ser una persona y, en particular, para ser la persona que cada uno es. El primero

es el de la *autenticidad*; el segundo, el del *reconocimiento*; el tercero, el de la *compenetración*.

El camino de la *autenticidad* me permite ser la persona que soy por medio de mi decisión de vivir de acuerdo con lo que yo creo y deseo y no por lo que los demás creen y desean. Es común que este camino se ensanche al llegar a la adolescencia, pero nunca es temprano ni tarde para decidir recorrerlo. Para cultivarlo debemos desarrollar lo que se conoce como la perspectiva de la primera persona. Ante la pregunta “¿Quién soy?”, la voz que nos guía por esta senda declara: “Yo respondo”.

El camino del *reconocimiento* me personaliza por medio de la consideración de lo que otros creen y desean de mí, no siempre por una imposición egoísta, sino, a veces, por un interés generoso que busca mi bien y respeta mi libertad. Este camino lo transitamos desde la más tierna infancia, pero nunca dejamos de recorrerlo, por lejos que hayamos avanzado por el de la autenticidad. Para cultivarlo debemos desarrollar la perspectiva de la segunda persona. Ante la pregunta “¿Quién soy?”, la voz que nos acompaña por esta ruta nos pide que digamos: “Responde tú”.

El tercer camino, el de la *compenetración*, determina la persona que yo soy por medio de mi voluntad de vivir de acuerdo con lo que yo y otros creemos y deseamos sobre mí y sobre ellos. Para avanzar por este camino se requiere sensibilidad y buen juicio. Para cultivarlo, debemos adoptar la perspectiva de la primera persona del plural, aquella que nos permite ir más allá de la posición del yo ante sí mismo y más allá de la del yo frente al tú para alcanzar la del yo y la del tú juntos en un nosotros que, por medio de una suerte de dialéctica, ya no deja al viejo yo y al viejo tú como antes. Ante la pregunta “¿Quién soy?”, las voces se unen y declaran: “Respondamos juntos”.

Hay que subrayar que estos caminos no son incompatibles, sino que, por el contrario, son complementarios; es más, deben serlo. Para ser una persona plena hay que avanzar por todos y cada uno de ellos a lo largo de las estaciones de la vida. O, para decir lo mismo con el vocabulario —un poco oxidado— de los argumentos trascendentales: una condición necesaria para ser una persona cabal es integrar las tres perspectivas antes señaladas. Alcanzar la armonía como persona es todo un arte. A veces habrá que darle mayor peso al camino de la autenticidad, otras veces al del reconocimiento y, otras, al de la compenetración. El reto consiste en saber qué hacer en cada circunstancia que se nos presenta. La tarea es difícil, pero no imposible. Una filosofía de la persona no puede conformarse con explicarnos qué es una persona: debe intentar enseñarnos cómo serlo.

La metáfora de los caminos apunta hacia una intuición que está en la base de mi propuesta: las personas no nacen; se hacen, y no sólo eso, sino que también se deshacen y a veces incluso se rehacen. Este dato es la piedra de toque de la metafísica de la persona que he propuesto en otro sitio (Hurtado 2009b). Mi convicción es que no podemos aceptar ninguna filosofía sobre la persona que no tome muy en serio estas tres situaciones: la personalización, la despersonalización y la repersonalización.

Un dato de nuestra existencia nos revela que un ser humano X puede convertirse en una persona A ; pero eso no implica que X y A sean una y la misma cosa. A es un modo de la existencia de X . El ser humano X puede dejar de ser una persona —se despersonaliza, deja de ser A — y, en ocasiones, puede convertirse en otra persona —se repersonaliza, se transforma en B —. La despersonalización es una triste realidad. Cualquiera que conozca a un enfermo de Alzheimer sabe lo que significa. Por lo que toca a la repersonalización, sabemos que hay fenómenos de conversión tan profundos en los que se puede decir, de manera literal, que un ser humano deja de ser la persona que era para convertirse en otra persona. Los caminos de la personalización son dimensiones de la relación que hay entre los seres humanos y las personas, relación estrechísima pero que no es la de identidad. Para explicar esa relación he utilizado la noción suareciana de modo (Hurtado 2009a).

Se dice que el concepto de persona es un concepto *moral*. Conuerdo con esa caracterización, aunque la desarrollaría de una manera peculiar. Como vimos, la existencia de una persona depende de lo que ella haga o deje de hacer, pero no sólo ella, sino también las demás personas involucradas. Pero, además, su existencia depende de que ella y las otras personas hagan lo correcto, incluso en un sentido moral: desde mi perspectiva, la ontología de la persona está imbricada con la ética de la persona. Algo que distinguiría la ética que defiendo es que no es una perspectiva individualista que sólo atiende las relaciones de cada persona consigo misma, sino que toma en cuenta las relaciones entre esa persona con otras. Por ejemplo, el egoísmo no es sólo un vicio sino, además, un impedimento para ser una mejor persona —en un doble sentido, moral y metafísico—, ya que nos hace descuidar los caminos del reconocimiento y de la compenetración. Desde la perspectiva que defiendo, hay personas que son mejores que otras no sólo por ser más morales, sino por ser, literalmente, más personas. Cada quien puede ser más persona en el sentido estricto de gozar de una mayor personalidad. Por eso mismo, la frase “crecer como persona” no es una metáfora de la psicología popular. En la primera infancia pasamos de ser un animal

humano a ser una persona humana, pero a todo lo largo de la vida—incluso en la vejez— se puede seguir creciendo como la persona que cada uno es. Sin embargo, algunos no logran continuar su desarrollo. No pocos se estancan e incluso permiten que su persona decaiga en un sentido moral y, a fin de cuentas, ontológico.

Para desarrollar una onto-ética de la persona como la que esbozo aquí no podemos conformarnos con los antecedentes notables de un Descartes, un Locke o un Kant, sino que hemos de volver los ojos a un autor nuestro desdeñado por la filosofía hegemónica: Gracián. A mi parecer, su novela filosófica *El criticón* es aún el intento más ambicioso—aunque, no por ello, definitivo— de entender las escalas del viaje que nos hace personas (Gracián 1960). Siguiendo el ejemplo de Gracián de entretener lecciones filosóficas en las narraciones de ficción, me ocuparé aquí de una película que nos enseña los peligros que enfrentamos cuando recorremos los tres caminos de personalización que expuse arriba.

2. *Vértigos*

Ingmar Bergman estrenó *Persona* en 1966. El filme presenta dos personajes principales: Elisabet Vogler, actriz que ha caído en un mutismo pertinaz, y Alma, su joven enfermera. En lo que sigue ofreceré una interpretación de *Persona* desde la teoría que esboqué en la sección anterior.

El cineasta sueco sostuvo alguna vez que las películas son como sueños (Bergman 2001, p. 84) y Colin McGinn desarrolla esta tesis (McGinn 2005). Si adoptamos este supuesto, podríamos decir que *Persona* es una pesadilla sobre la personabilidad. La angustia que nos produce—no en balde se lo ha descrito como una película de horror (Michaels 1999, p. 17)— es una medida del grado en el que Bergman fue capaz de representar las situaciones que nos provocan esos miedos. Para comprender esa condición haré uso del concepto filosófico de vértigo.

Algunos críticos han encontrado en la filosofía de Kierkegaard un antecedente de la obra de Bergman (*cf.* Puigdomènech 2004). No seguiré ese rastro, pero quisiera recuperar el sentido que el pensador danés dio al concepto de vértigo. En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard compara la angustia con el vértigo. Imaginemos que alguien se aproxima a la orilla de un precipicio y que, al asomarse, se siente invadido por esa sensación. Esta condición, dice Kierkegaard, la provoca el movimiento del libre albedrío, que primero se acerca con curiosidad al despeñadero y, después, al presenciar el abismo se aferra para no

caer. La angustia, declara el filósofo, no es sino el vértigo de la libertad (Kierkegaard 1982, p. 80). Adviértase que el vértigo kierkegaardiano se constituye por dos momentos. El primero es la fascinación por un abismo —*mysterium fascinans*— y el segundo el pavor ante ese abismo —*mysterium tremendum*—.

Hay una escena incidental de *Persona*, casi al principio de la película, en la que Alma parece avanzar rumbo al abismo de la libertad. La enfermera se recuesta sobre su lecho y apaga la luz. Casi de inmediato, recuerda algo, se levanta, enciende la lámpara. Toma un frasco de crema facial, la abre, se la unta en el rostro. Entonces piensa en voz alta: “Es extraño. Se puede ir casi donde se quiere, se puede hacer casi cualquier cosa” (Bergman 1970, p. 36). Si Alma avanzara más por este curso de reflexión se asomaría al abismo de la libertad. Es decir, sería consciente de que es capaz de tomar decisiones que cambiarían drásticamente su vida. Como para exorcizar esa amenaza, se retracta y se dice: “voy a casarme con Karl Henryk y tendremos unos cuantos niños que yo criaré. Todo está decidido, determinado, dentro de mí. Ni siquiera necesito preguntarme cómo sucederá. ¡Qué gran sentimiento de seguridad!” (Bergman 1970, p. 36).

El concepto kierkegaardiano de vértigo nos ayuda a entender aquella escena de *Persona*, pero no nos alcanza para explicar todo lo que les sucede a Elisabet y Alma en el resto del filme. En *Vértigos argumentales*, Carlos Pereda introdujo el concepto de vértigo para describir algunas patologías de la razón y, en general, de la vida humana. Pereda parte del hecho de que los humanos adoptamos *puntos de vista* ante cualquier situación. Un punto de vista nunca es único; siempre hay otros que perciben las cosas de otra manera. Lo que Pereda recalca es que los puntos de vista tienden a *absolutizarse* de manera tal que borran todo lo que no se atiende desde su perspectiva. En particular, se elimina el punto de vista opuesto; pero no sólo éste, sino todos los demás. A esta tendencia de absolutizar un punto de vista que borra los demás, es lo que Pereda llama un “vértigo”. La elección de esta palabra se explica porque un vértigo se entiende como una atracción irresistible y, al mismo tiempo, atroz hacia un extremo de nuestra existencia (Pereda 1994, p. 107).

Hemos visto dos momentos en el vértigo kierkegaardiano: el primero es la fascinación y el segundo es el pavor. En el vértigo perediano también hallamos dos momentos: el primero consiste en concentrarse o afanarse u obsesionarse con una opción ante una situación cualquiera —la absolutización— y el segundo en llevar esa opción a un extremo —la extremización—.

Antes sostuve que, para ser una persona, hay que recorrer tres caminos: el de la autenticidad, el del reconocimiento y el de la compenetración. Mi propuesta es que cada uno de estos caminos puede degenerar en un vértigo entendido a la manera de Pereda. Es decir, que así como un punto de vista se puede absolutizar hasta ignorar todos los demás, cada uno de los caminos de personalización puede llevarse a un extremo hasta desdeñar a los otros, que brindan un factor de moderación y equilibrio para cualquier persona. Por ejemplo, si nos dejamos llevar por el primer vértigo, el de la autenticidad, olvidaremos que, para ser una persona plena, no basta con ser auténtico, sino que asimismo debemos buscar el reconocimiento y experimentar la compenetración. Pero no se trata sólo de abandonar los otros caminos, sino de avanzar por uno de ellos hasta llegar a un extremo pernicioso. De esta manera, el vértigo de la autenticidad puede desembocar en la *despersonalización*, el del reconocimiento en la *dependencia* y el de la compenetración en la *enajenación*. He aquí mi hipótesis exegetica de *Persona*: el filme muestra los tres vértigos llevados a un punto terrorífico. En lo que sigue, examinaré algunos momentos de la película de acuerdo con esta clave de interpretación.

Durante una representación de *Electra*, Elisabet interrumpe su parlamento y se queda en silencio. A partir de entonces, cae en un mutismo absoluto. Su problema no es fisiológico ni psiquiátrico. Su problema es de otra índole. La psiquiatra de Elisabet le participa su diagnóstico:

No creas que no te comprendo. Ese vano sueño de ser; no de actuar sino de ser. De estar, a cada instante consciente, vigilante, despierta. Y al mismo tiempo, ese abismo entre lo que eres ante los otros y lo que eres en ti misma. Esa sensación de vértigo y esa hambre de revelación [...]. Cada entonación: una mentira, una traición. Cada gesto: una falsificación. Cada sonrisa, una mueca. El papel de esposa, el papel de camarada, el papel de madre, ¿cuál es el peor? [...] Y allí estabas con tu necesidad de verdad y tu repugnancia. ¿Suicidarse? No, es demasiado horrible y eso no se hace. Pero uno puede enmudecerse. Así ya no se puede mentir. Así no hay necesidad de actuar un papel, de mostrar un rostro, de hacer gestos falsos [...]. Elisabet, comprendo tu mutismo. [...] Considero que debes seguir haciendo este papel hasta que ya no lo encuentres interesante, hasta que lo hayas agotado y lo abandones poco a poco, como abandonas tus otros papeles. (Bergman 1970, pp. 46–48)

Elisabet calla para no representar un personaje y ser ella misma. Al caer en el vértigo de la autenticidad, deja de tener algunos de los rastros

indispensables para ser una persona plena —cualquier persona, no sólo ella—, es decir, se ha despersonalizado en cierto grado.

La psiquiatra está en lo correcto cuando le dice a Vogler que su mutismo sigue otro guión. Ni siquiera dejando de hablar ha dejado de ser una actriz. Nadie puede dejar de ser un personaje de sí mismo. Si nos quitamos las máscaras no aparecerá nuestro rostro verdadero, sino otra máscara. También en el silencio más obstinado puede haber ilusión y mentira. Adorno 1971 (p. 111) apuntó que el afán heideggeriano de autenticidad desemboca en la muerte. La idea paradójica es que sólo en la tumba tenemos la garantía absoluta de que podremos liberarnos de la angustia de la influencia, de la que, en otro contexto, ha escrito Bloom 1991. Nuestra pretendida individualidad queda fijada en la muerte, como una estatua de mármol.

La psiquiatra concluye que Elisabet no padece ninguna enfermedad mental y que le vendría bien pasar una temporada en una casa junto al mar en compañía de Alma, su enfermera. Llegamos entonces al momento de la película en el que atestigüamos cómo Alma cae en lo que llamo el vértigo del reconocimiento.

Elisabet y Alma tejen una relación estrecha —con intensos momentos de erotismo y vampirismo— en la cual la segunda habla sin parar y la primera escucha. Alma le dice a Elisabet que nadie la ha prestado tanta atención como ella. Acaso por primera vez en su vida, Alma se siente reconocida. La cito:

Tantos me han dicho que yo sé escuchar tan bien. Es curioso, ¿eh? Quiero decir que nadie se ha dado la pena de escucharme. . . Quiero decir. . . como tú, tú me escuchas en este momento. . . y tienes un aire tan gentil. . . Creo que eres la primera persona que me ha escuchado nunca. Y la cosa no puede ser tan interesante ¿verdad? . . . A pesar de todo, estás aquí y me escuchas. ¡En lugar de eso podrías leer un buen libro! (Bergman 1970, p. 51).

Todo parece ir bien hasta que Alma lee una carta de Elisabet a la psiquiatra en la que le cuenta confidencias íntimas de la enfermera y se expresa de ella de una manera condescendiente. Elisabet cree que puede dejar de mentir, actuar y fingir y por eso calla. Sin embargo, su pretensión es ilusa y no está exenta de cierta vileza. Engaña, manipula e incluso se burla de Alma sin tener que decir nada. Su carta es muestra de su hipocresía y de su arrogancia. No habla, pero opina, juzga y desprecia. Alma se siente traicionada y le reprocha a Elisabet su pertinaz silencio. A partir de entonces se genera una violenta tensión entre

ambas. Alma le exige a Elisabet que le responda, pero ella no accede. El enfrentamiento acaba en violencia.

Alma se ha derrumbado en el vértigo del reconocimiento. Está muy herida, pero le aterra perder a Elisabet. Hay una escena en la que la enfermera sale corriendo detrás de la actriz. Le dice: “Tienes que perdonarme [. . .]. Yo estaba tan halagada que una gran actriz como tú se interesara en mí [. . .]. Elisabet, tienes que perdonarme. ¡Porque te quiero tanto y significas tanto para mí!” (Bergman 1970, p. 92). Elisabet no se detiene. Desesperada, Alma cae sobre las rocas a la orilla del mar. Del reconocimiento se genera una dependencia. Alma necesita que Elisabet vuelva a prestarle la misma atención que le había concedido. Sin ella, se siente perdida. Ya no se basta a sí misma. Los papeles se han invertido. La enfermera, que debía cuidar de la paciente, se convierte en quien debe ser cuidada por la enferma.

Ricœur 2005 ha abordado la noción de reconocimiento desde una perspectiva ética. Yo le daría un mayor énfasis ontológico. Dicho de una manera tajante: sin el reconocimiento de los demás no somos nada o casi nada; actores en la soledad de un teatro vacío. Los seis personajes en busca de un autor de la famosa obra homónima de Pirandello 1997 necesitan que alguien los fije. Uranga 1952 afirmaba que los seres humanos no somos substanciales, sino seres sin asidero. La persona no es algo por ella misma; es un modo de un ser humano. Lo dramático es que su existencia dependa no sólo del ser humano que en cada caso ella es, sino de otros seres humanos, de otras personas.

Llegamos al momento en que presenciamos el vértigo de la compe-
netración que arrastra a las dos mujeres. Por medio de recursos cinema-
tográficos impactantes, Bergman expresa la confusión entre Elisabet y
Alma y la lucha de la segunda para liberarse de la primera y recuperar
su propia persona.

El marido de Elisabet llega sin anunciarse y, de manera misteriosa,
confunde a Alma con su mujer. Alma le sigue el juego como si estuviera
embruja por Elisabet. Tienen intimidad y ella queda muy perturba-
da. No soporta más seguir personificando a Elisabet. Nos acercamos
al clímax de la narración. Alma confronta a Elisabet y le echa en cara
el desprecio maligno que ella tiene por su hijo, a quien había inten-
tado abortar. La misma escena se repite en dos secuencias distintas;
la primera con un primer plano del rostro de Alma y la segunda con
un primer plano del rostro de Elisabet. Al final del monólogo, las caras
de las dos actrices se combinan en una sola, ambigua y monstruosa. En-
tonces, como si Alma se diera cuenta de la confusión existencial grita:
“No. . . no soy como tú. . . no siento como tú. Soy la hermana Alma, la

enfermera. Estoy aquí sólo para ayudarte. No soy Elisabet Vogler. Eres tú la que es Elisabet Vogler” (Bergman 1970, p. 120). Alma lucha para volver a ser ella misma. Se pone su uniforme blanco. Enfrenta a Elisabet en un acto desesperado de autoafirmación. Alma da manotazos sobre la mesa. Rasga el antebrazo de Elisabet. La abofetea sin piedad. Entonces, como si se rompiera un hechizo, se desvanece el lazo invisible entre ambas. A la mañana siguiente, Elisabet hace su maleta y abandona la casa sin despedirse. Alma se retira luego, ya más tranquila, y suponemos que volverá al hospital.

Elisabet y Alma se funden desquiciadamente. Elisabet ha seducido a Alma y ella se ha dejado seducir. En la escena con el marido, Elisabet se esconde detrás de Alma. Pero cuando ésta la confronta acerca de su hijo, aquélla ya no tiene a dónde escapar. A veces, la compenetración es la única manera para olvidarse de uno mismo pero, otras veces, es la única manera de alcanzar una revelación sobre nuestra verdadera identidad.

Pasar de la apertura a la compenetración es una aventura que conlleva riesgos (Hurtado 2016). Aun así, las personas tienden a fundirse con otras. No sólo con otra en lo especial, sino con muchas otras, cualesquiera que sean. La fascinación por ser parte de la masa ha sido examinada por Canetti 1981. La amenaza no sólo es política, también es moral. El peligro no depende de la cantidad de involucrados. Incluso en la integración de dos personas hay riesgos terribles. Para evitar los vértigos hay que buscar el equilibrio. Así como hay éticas del egoísmo —pensemos en Stirner 2008—, hay éticas que toman la dirección opuesta, que preconizan la disolución del individuo en la colectividad. Entre nosotros, Villoro 2015 se acercó a esa posición hacia el final de su vida. Para quien el yo es irremediamente odioso —como decía Pascal 2001 (p. 267)—, la salvación consiste en la comunión con los demás.

Disponemos ahora de las claves para ofrecer una interpretación completa de la película. Elisabet es famosa, admirada y reconocida, pero cuando alguien le dice que lo tiene todo excepto la maternidad, se enfrenta al reto de alcanzar una compenetración con su crío. Fracasa rotundamente. Es incapaz de amar a su hijo. Lo detesta. Entonces entra en crisis. Se aferra a su autenticidad, pero cae en un vértigo que la deja casi catatónica. Alma es una mujer común que queda fascinada por la supuesta atención que le presta la fabulosa Elisabet; pero, por ese embrujo, cae en dos vértigos: el del reconocimiento y el de la compenetración. Para superar su dependencia y salvarse de la enajenación, tiene que reencontrarse a sí misma por el camino de la autenticidad.

3. *Cuidados*

Se cierra el telón, salimos del cine y no dejamos de pensar en la película. Los vértigos en los que caen Elisabet y Alma nos alertan sobre los peligros éticos y, a fin de cuentas, ontológicos que corren las personas. ¿Qué puede decir la filosofía al respecto?

Las personas somos seres vulnerables. Requerimos cuidados. Foucault se ocupó del *cuidado de sí* y volvió a colocar el concepto en un sitio central de la filosofía (cfr. Foucault 1999). En lo que sigue ofreceré una aproximación muy tentativa del *cuidado de las personas* a partir de las ideas expuestas hasta aquí.

El concepto de cuidado ha adquirido distintos sentidos en la filosofía. Lo primero que habría que tener en cuenta es la diferencia entre el *cultivo* y el *cuidado* de la persona. El cultivo personal es la finalidad de la formación, no sólo de la escolar, sino de la que abarca todos los momentos de la vida. El tema es uno de los más importantes de la antropología filosófica. Cuando hablamos del cuidado de la persona pensamos en otra cosa, ya sea en la *atención* que hemos de prestarle para prevenir problemas o, más aún, en la *precaución* que hemos de tomar ante los peligros que la acechan. Éstos son los dos sentidos del concepto de cuidado personal que son relevantes para la discusión. Y así como distinguimos el cuidado de la persona de su cultivo, habría que diferenciarlo de su *curación*. Elisabet está tan dañada que requiere algo más que meros cuidados; necesita sanación. En cambio, lo que padece Alma es un descuido de su persona que le provoca trastornos. Lo que ella hubiera precisado era mayor atención.

En el diálogo *Alcibíades*, Sócrates afirmó que para cuidarse hay que conocerse, tal como lo dictaba el oráculo (Platón 1971). No se trata sólo de que cada quien sea consciente de sus virtudes y defectos o de sus fortalezas y debilidades. Se trata, sobre todo, de conocer la naturaleza última del ser humano. Por eso, Sócrates le pide a Alcibíades que, además de reparar en sus méritos personales y familiares, se interrogue sobre el alma y su relación con el cuerpo. Lo que yo añadiría a la recomendación socrática es que también hemos de preguntarnos por el ser de la persona y por su relación con el ser humano. Mientras no contemos con una ontología cabal de la persona, la práctica del cuidado personal carecerá de un fundamento.

De acuerdo con la teoría esbozada en la primera parte, podemos distinguir tres tipos de cuidados que debemos procurar en nuestras vidas personales. El que hago de mi persona en el camino de la autenticidad, el que hago de mi persona y de otras cercanas en el reconocimiento y

el que hago de las colectividades formadas por todas éstas en el de la compenetración. La voz que nos guía por el primer camino pide: ¡Cuidate! La que nos lleva por los derroteros del segundo dice: ¡Cuidame! Y la que nos impulsa para avanzar por el tercero clama: ¡Cuidémonos! Para contar con los recursos indispensables para cuidar de nuestra persona y de las demás que nos acompañan, es preciso saber escuchar esos llamados. Esta consigna cuenta, al menos, con dos glosas. La primera es que el cuidado personal requiere entender las peculiaridades de cada una de las voces. La segunda es que el cuidado personal pide que prestemos atención a las tres voces en su conjunto. Estos dos principios nos pueden ayudar a entender cómo prevenir los vértigos en los que cayeron Elisabet y Alma.

Desde una perspectiva perediana, un vértigo se genera por la absolutización y la extremización de un punto de vista. Consideremos ahora esta última. Hay fuerzas vitales que nos hacen avanzar por cada uno de los caminos de la personalidad. Es existencial y moralmente correcto entregarse a esas fuerzas, es decir, querer ser más autónomos, más reconocidos y estar más compenetrados. Por el contrario, lo preocupante sería carecer de ese ímpetu. Sin embargo, cuando esas fuerzas vitales se desbocan, nos pueden llevar a extremos perniciosos, como los que padecieron Elisabet y Alma. Por eso, la prudencia indica que debemos irnos con tiento, como si frenáramos el automóvil en una pendiente. Una filosofía del cuidado personal tendría que enseñarnos a moderar esas fuerzas vitales que nos impelen por los caminos de la personalidad. La lección tiene que ser sutil. No hay instrucciones precisas al respecto, no hay un equivalente a los señalamientos de velocidad máxima que hay en los bordes de las autopistas. A fin de cuentas, cada quien tiene que descubrir su propio límite, atendiendo el consejo de quienes lo acompañan.

Examinemos ahora el peligro de la absolutización. ¿Cómo evitarla? Extendamos la metáfora empleada e imaginemos la vida personal como una carretera de tres carriles: el de la autenticidad, el del reconocimiento y el de la compenetración. Hablar de carriles en vez de caminos nos permite enfatizar la unidad de la existencia personal. Los carriles corren paralelos, forman una carretera. La moraleja consistiría en que para llegar al destino final —para ser una mejor persona— no podemos viajar en un solo carril, tenemos que usar los demás en diversos momentos, de acuerdo con las circunstancias. Una filosofía del cuidado personal tendría que advertirnos cómo evitar la absolutización. La lección tiene que ser sutil. No hay instrucciones simples. Por ejemplo, la fórmula “33.3 % de autenticidad, 33.3 % de reconocimiento y 33.3 %

de compenetración” quizá convenga como orientación muy general en algunos momentos de la vida, pero no en todos y, a fin de cuentas, esa formulación porcentual, semejante a una receta farmacéutica, es disparatada. En ocasiones, lo correcto es privilegiar un solo carril, incluso si se corre el riesgo de descuidar los demás; pero no hay manera de saber con exactitud qué tanto avanzar de más por cada senda sin ponernos en peligro. Lo primordial, me parece, es no perder de vista los demás carriles mientras avanzamos por uno de ellos; es decir, no desatender el horizonte de la personeidad. Una manera de entender la madurez personal y, más aún, la sabiduría humana es poseer la capacidad de tener una visión completa de ese horizonte que se nos presenta.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor, 1971, *La ideología como lenguaje*, trad. J. Pérez Corral, Taurus, Madrid.
- Bergman, Ingmar, 1970, *Persona*, pról. y trad. J. de la Colina, Ediciones Era, México.
- Bergman, Ingmar, 2001, *Linterna mágica. Memorias*, trad. M. Torres y F. Uriz, Tusquets, Barcelona.
- Bloom, Harold, 1991, *La angustia de las influencias*, trad. F. Rivera, Monte Ávila, Caracas.
- Canetti, Elías, 1981, *Masa y poder*, trad. H. Vogel, Editorial Muchnik, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 1999, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, trad. Á. Gabilondo, Paidós, Barcelona, pp. 393–415.
- Gracián, Baltasar, 1960, *El criticón*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid.
- Hurtado, Guillermo, 2009a, “Entes y modos en las *Disputaciones Metafísicas*”, en G. Hurtado, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*, Los Libros de Homero, México, pp. 23–36.
- Hurtado, Guillermo, 2009b, “Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo”, en G. Hurtado, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*, Los Libros de Homero, México, pp. 37–44.
- Hurtado, Guillermo, 2016, “El diálogo como aventura”, en G. Hurtado, *Dialéctica del naufragio*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 89–106.
- Kierkegaard, Sören, 1982, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Espasa-Calpe, Madrid.
- Machado, Antonio, 1975, *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- McGinn, Colin, 2005, *The Power of Movies. How Screen and Mind Interact*, Vintage Books, Nueva York.

- Michaels, Lloyd (comp.), 1999, "Bergman and the Necessary Illusion", en L. Michaels (comp.), *Ingmar Bergman's Persona*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–23.
- Pascal, Blaise, 2001, *Pensamientos*, trad. M. Armiño, Valdemar, Madrid.
- Pereda, Carlos, 1994, *Vértigos argumentales*, Anthropos, Barcelona.
- Pirandello, Luigi, 1997, *Seis personajes en busca de autor*, trad. R. Raschella, Losada, Buenos Aires.
- Platón, 1971, *Alcibíades o de la naturaleza del hombre*, trad. J.A. Miguez, Aguilar, Buenos Aires.
- Puigdomènech, Jordi, 2004, *Ingmar Bergman. El último existencialista*, Ediciones JC, Madrid.
- Ricœur, Paul, 2005, *Caminos del reconocimiento. Tres ensayos*, trad. A. Neira, Fondo de Cultura Económica, México.
- Stirner, Max, 2008, *El único y su propiedad*, trad. P. González Blanco, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Uranga, Emilio, 1952, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, México.
- Villoro, Luis, 2015, *La alternativa. Perspectiva y posibilidades de cambio*, Fondo de Cultura Económica, México.

Recibido el 1 de abril de 2020; revisado el 23 de agosto de 2020; aceptado el 26 de octubre de 2020.

Cómo ser un buen filósofo político

[How to be a Good Political Philosopher]

JAIME RODRÍGUEZ ALBA
Universidad Siglo 21
Universidad Nacional de Educación a Distancia
UNIR
albajaime@hotmail.com

Resumen: En la presente nota crítica entablo una polémica con la obra *Cuando los filósofos políticos se equivocan* de Guillermo Lariguét. Este libro plantea la necesidad de pensar cómo una filosofía política responsable, ética y epistémicamente, ha de llevar a la reflexión sobre la política y lo político el rigor y la voluntad de imparcialidad que definen el pensar filosófico. Abordo los conceptos centrales de Lariguét desde una visión crítica tomando como referentes algunos tópicos del campo de la filosofía política. Para tal fin, expongo el contexto de la obra (temáticas políticas como “la grieta” en Argentina), reviso varias de sus ideas y cierro con algunas reflexiones propias.

Palabras clave: equivocación política; escenario *matrix* de la política; compromiso epistémico; filosofía con nombre y apellido; realismo moral

Abstract: This critical note discusses the book *When the Political Philosophers are Wrong* by Guillermo Lariguét, which raises the need to think how an ethically and epistemically responsible political philosophy must bring to the reflection on politics and politics the rigor and willingness to impartiality that define philosophical thinking. I examine Lariguét’s central concepts from a critical perspective taking as references topics from the field of political philosophy. For this purpose, I describe the context of the work (political issues such as “the crack” in Argentina), I review some of the ideas contained in it and close by putting forward certain thoughts of my own.

Key words: political mistake; political matrix scenario; epistemic commitment; philosophy with name and surname; moral realism

1. Con-textos de la obra

El filósofo cordobés Guillermo Lariguét nos regaló hace poco *Cuando los filósofos políticos se equivocan*, una obra que, pese a su brevedad, le sobra ingenio filosófico (si por ingenio filosófico entendemos esa capacidad, dentro de los límites de la razón filosófica, de superar los tópicos presentes). Todo discurso, como advirtió muy bien la retórica desde antiguo, tiene sus *topoi*, sus lugares comunes, desde los que construye y deconstruye lo real, y en especial lo político, que lo acomete. El subtítulo de la obra, *Un ensayo sobre el fantasma de Siracusa*, deja en claro el juego con la figura de Platón: la intención de la obra es

analizar el periplo de los filósofos en la política cuando buscan regresar a la caverna. Dicho con claridad: qué pasa cuando los filósofos, alejados del prístino mundo de la luz intelectual, se inmiscuyen en el fango de la política, máxime en un contexto de virtualización —escenarios *matrix*, *fake news*, redes sociales, etc.— y de reducción retórica del discurso político al uso expresivo y emocional de eslóganes, más que a una expresión de argumentos sosegados.

La filosofía política reconoce la sociedad instituida y asume la voluntad de instituir una sociedad (Quesada 2009, p. 227). De modo que la construcción reflexiva que elabore sobre lo político no podrá dejar de incidir en cómo se constituye un horizonte de sentido que busca instituir lo social y lo político. En la medida en que conforma imaginarios políticos, la filosofía política puede incidir en la construcción del *sentido común* y, de este modo, cristalizar en configuraciones de ideas, imágenes, etc., que atraviesan lo político.

La forma en que al nivel de la filosofía política son definidas la igualdad, la democracia y la justicia, puede tener consecuencias importantes en una variedad de otros niveles discursivos, y contribuir decisivamente a modular el sentido común de las masas. (Laclau y Mouffe 1998, p. 198)

Esta cita nos permite situar el contexto de la obra de Lariguet. En efecto, si hay un filósofo de la política que ha incidido en el contexto argentino, ése es Ernesto Laclau. No sólo en lo académico, sino también en el ámbito político, su concepción del populismo y, junto con Mouffe, del lugar del antagonismo en la construcción de identidades y movimientos políticos, han sido retomadas desde diversas franjas políticas para definir puntos de convergencia en la articulación de discursos y prácticas políticas. Desde luego, nada de esto ha tenido lugar sin polémica. Desde enfoques más liberales o social-liberales, diversos pensadores de la política han atacado esta concepción.

En lo periodístico, el escenario argentino ha estado marcado por la expresión “la grieta”. Con ella se busca hacer referencia desde el mundo periodístico —acaso un gran proyector de sombras, por usar la metáfora platónica, en la imaginación de las masas— a una situación de imposible consenso político-social, así como a la instigación constante por motivos ideológicos. Una suerte de pugna incentivada de una manera continua. Por supuesto, para un amplio espectro de periodistas, los principales instigadores son los seguidores de la filosofía del kirchnerismo, así como los intelectuales afines. La polarización y el encono en lo ideológico se manifiesta en diversas aristas. Hace

poco diversos medios destacaban como expresión de tal grieta —que involucra una conceptualización del pasado populista argentino, una valoración de la adaptación de modelos de gestión pública, ideológica y filosófica de contextos globales al local, etc.— un hecho peculiar. En una encuesta sobre quién sería el político al que jubilarían, así como el político más valorado, la respuesta fue el nombre de la misma persona: Cristina Fernández. Los medios interpretaron el asunto de la siguiente forma: si la persona que más se rechaza y más se acepta es la misma, no cabe otra que considerar que hay una polarización respecto a tal figura. Claro está que no se trata aquí de la figura concreta, sino de lo que expresa. Y, por supuesto, esta interpretación no deja de ser problemática.

El libro de Lariguet tiene este trasfondo. El autor se esfuerza mucho en edificar una interpretación sobre estos fenómenos peculiares de Argentina aunque, como podemos apreciar por diversos medios, se trata más bien de una tendencia global, al menos en relación con los liderazgos de corte populista.

2. Revisión de las principales tesis de la obra

Si bien la obra de Lariguet que comento ofrece múltiples lecturas, me concentraré en los siguientes temas: la responsabilidad del filósofo, cómo entender la filosofía política, la incidencia de la emocionalidad en la argumentación filosófico-política, esbozo de una teoría de la equivocación y varios ejemplos que el autor esgrime, en especial el problema del populismo. En un apartado posterior trazaré algunas ideas propias al respecto.

Dicho de manera muy sucinta, Lariguet argumenta que los filósofos políticos del contexto argentino suelen ocultar su nombre —filosofía sin nombre ni apellidos— para dejar un poco de lado el rigor del análisis filosófico, con la finalidad puesta en esa creación de sentido común, esto es, de convertirse en una suerte de intelectual que genera estados de ideas entre el gran público. Sin duda, la filosofía debe de ser un esfuerzo de análisis permanente del uso de conceptos y argumentos, por lo que cancelar esa exigencia para sentar puntos de vista claros y nítidos, lo que se puede leer en clave como una finalidad política del filósofo más que una finalidad filosófica en relación con la política, es incurrir en una irresponsabilidad ética respecto de la función filosófico-crítica que se ha de ejercer. Frente a ese ocultamiento del nombre y los apellidos se defiende pues el coraje de la verdad, de practicar como los

clásicos y con las consecuencias subsiguientes una filosofía con nombre y apellidos.

Sin embargo, no todos los posicionamientos de los filósofos políticos se derivan de una intención ideológica, sesgada de la vocación filosófica. Caben también equivocaciones en el uso de los conceptos —equivocaciones empíricas o conceptuales—. Éstas tienen otro fuste, pero también apelan a la responsabilidad epistémica, y subsidiariamente ética, que el filósofo ha de tener.

Lariguet ofrece diversos ejemplos, algunos de los cuales menciono en este comentario. Así, señala el uso de falacias conceptuales para sostener que el gobierno de Mauricio Macri ha sido un gobierno liberal-igualitario o el uso normativo del término “populismo”. Señalo en forma breve alguna de estas ideas.

Nuestro autor sostiene una postura filosófica al uso clásico cuando señala que la tarea de la filosofía no es tanto establecer, a partir de intuiciones o artefactos cognitivos afines, verdades prístinas sobre lo real, sino más bien la tarea de conceptualizar y argumentar. El ejercicio filosófico, sostiene el autor, implica “afinar el lápiz conceptual”, expresión que reitera y pone en práctica, así como una tarea de mediación entre la especulación abstracta y la contingencia empírica. Sin duda alguna, al concebir así la tarea filosófica se sitúa en la amplia tradición que va desde Platón hasta Husserl. No en vano, cuando Platón simboliza la tarea del filósofo mediante el mito de la caverna, muestra cómo la filosofía no sólo tiene una función epistémica, sino una política y ética (Lledó 2000). El prisionero que accede a conocer la realidad no se queda extasiado gozando en solitario de su felicidad contemplativa, sino que regresa a la caverna con la intención de ilustrar a sus congéneres. Otra cosa es la suerte que corre, que inspira sin duda la metáfora sobre el fantasma de Siracusa, pues Platón mismo, y antes Sócrates, vivieron “por su nombre y apellido”, como diría Lariguet, la consecuencia de su empresa política.

Como sostiene el materialismo filosófico de Bueno 1995, la filosofía comparte con las ciencias su método —regresar desde los fenómenos hacia las esencias, o en el caso de aquélla a las ideas, y conectar luego las mismas con los fenómenos—, pero tiene una clara vocación ética y política en la medida en que ese método ha de aplicarse en un sentido crítico: tritular los mitos y las ideologías que configuran el presente. La responsabilidad del filósofo estriba justo en este sentido crítico, y a mi entender en esto atina Lariguet en diversos puntos de la obra al mostrar cómo la conceptualización y argumentación filosófica entran de modos

diversos en tensión con la ideología y con las convicciones últimas que el propio filósofo indudablemente posee.

Sin duda muchos filósofos, por ejemplo los de estirpe más posmoderna, sostendrán que no hay saber sin supuestos ideológicos. En cambio, Lariguet sostiene lo siguiente: “los buenos filósofos pueden replicar que la ideología puede ser desmontada en su rol causal primario mediante una genuina deliberación filosófica” (Lariguet 2019, p. 73). Esto es, no es imposible separarse de las convicciones últimas o neutralizar el papel de las ideologías presentes en la actividad filosófica. Pero precisa de un autoexamen intelectual signado por su sensibilidad hacia la lógica y, en primer lugar, de una actitud ética de sospecha frente a uno mismo.

Así, la tarea filosófica conlleva una responsabilidad epistémica, pues exige no quedarse en el circuito de los fenómenos, de las apariencias, sino trepar mediante argumentaciones y métodos varios, como el del experimento mental al que tanto acude nuestro autor, hacia un reino de conceptos claros, ideas o estructuras esenciales (según la corriente y método que cada filósofo siga). La tarea filosófica tiene una clara dimensión ética, pues exige —y Lariguet se apoya en Foucault para esta cuestión— la congruencia entre lo que se dice, lo que se hace y lo que se es. Podríamos también vindicar aquí la figura del pensar socrático; como señala Arendt 1984 y Arendt 2007: pensar es el arte de disonar consigo mismo, pero buscando la coherencia vital. El pensar filosófico es una invitación al pensamiento ampliado, categoría que Arendt reconstruye desde Kant (Arendt 2003). Ese pensamiento que, mediante el arte de la imaginación, se distancia de la posición propia para comprender la posición del otro. De esta forma, el pensar filosófico no sólo tiene una tarea ética, sino que está éticamente condicionado. El buen filósofo se caracteriza por el desinterés, el autoexamen intelectual y la ética de la congruencia. Sobre este fondo se entiende la vindicación que el autor hace de lo que llama “filosofía con nombre y apellido”, frente a las estrategias de ocultamiento del nombre o de las ideas del autor, bien por razones prudenciales o por otros motivos diversos. El filósofo no ha de tener razón alguna para ocultarse, o en tal caso podríamos decir con estoicos como Séneca 2014, que podrá retirarse lentamente del escenario público, sin hacerlo de modo indecoroso.

El trabajo conceptual no es ajeno al trabajo de las intuiciones y, en general, de la vida emocional; esto es, se trata de una razón que está encarnada en la experiencia subjetiva de modo ineludible. Sabemos por su obra que Lariguet ha prestado atención al papel que las intuiciones morales desempeñan en la construcción del juicio y del razonamiento moral (*cf.* Lariguet 2017, entre otros trabajos). También ha profun-

dizado en diversos lugares en la importancia que tienen las emociones en la moralidad (Lariguet 2020). Respecto al tema de la intuición moral, Lariguet sostiene diversas posturas en varios de sus escritos. No podría analizarlas con detenimiento en este espacio, aunque comento que hay una evolución en su pensamiento que va desde la consideración de un intuicionismo con ciertas vetas realistas —las intuiciones morales surgen en la apelación del lenguaje moral, pero en especial en la capacidad del sujeto de encontrar realidades con las que vincular este lenguaje moral— hasta posiciones más críticas: la intuición moral está de algún modo anclada al lugar que las emociones y los sentimientos tienen en el razonamiento moral, pero no debe concebirse al modo fenomenológico, como si nos pusiera ante el tipo de realidades morales que esa vía aprecia.

Su posición respecto al lugar de las emociones resulta más nítida, y sus últimas investigaciones prestan mucha atención a este tema. Lariguet es claro al respecto, y creo importante traer esto a colación porque del análisis que ofrece de la responsabilidad filosófica, la ideología o la equivocación en la obra que comentamos se desprende el fondo de la concepción sobre la relevancia de la emocionalidad en la argumentación ética y filosófica. Para muestra un botón. En relación con las concepciones deliberacionistas sobre el debate ético y político, nuestro autor sostiene lo siguiente:

[P]oner sólo el acento en la comunicación racional, en el choque de argumentos enderezados al consenso, no sólo deja poco lugar para la reflexión sobre los obstáculos para la argumentación y el consenso racionales, sino que desatiende el papel de las emociones. En el fondo de esta forma de pensar subyace una dicotomía extrema entre razón y emociones. (Lariguet 2020, p. 111)

Este vínculo entre lo racional y lo emocional permite explicar la postura que el filósofo político mantiene en lo teórico como algo que no está desanclado de lo afectivo. De hecho, este libro suyo que comento deja traslucir con claridad cómo las argumentaciones filosófico-políticas no están exentas de posicionamientos partidarios que sin duda tienen anclaje en la vida afectiva del filósofo.

Sin duda alguna nuestro autor apoyaría la idea de Strauss 1970 según la cual al filósofo de la política se le ha de encomendar que determine cuál es el mejor régimen de gobierno para la vida buena. Esto puede desprenderse de apreciaciones suyas como la que sigue:

Si la autoridad no gobernara mediante reglas justas o eficaces, el problema, además de práctico, sería también un problema de conocimiento. Una autoridad es “sabia” en la medida que gobierna bien. Y gobernar bien es conocer el mundo, no solamente el mundo de los hechos crudos, sino también el mundo moral. Cuando la autoridad “da en el clavo” gana en legitimidad y puede aspirar a que dejemos a un lado “nuestras preferencias” o “razones subjetivas” para actuar. Dejamos de ser meros agentes humanos, esto es, guiados exclusivamente por pasiones personales, para empezar a ser guiados por razones “independientes” de nosotros, razones en cuya legitimidad —de modo verdadero o falso— creemos. (Lariguet 2018, p. 119)

A mi juicio, en una cita como ésta se desgrana gran parte del espíritu de la obra del autor: la autoridad debe preocuparse por la verdad moral o al menos por querer encontrarla. ¿Le ayuda el filósofo en el camino? Me temo que el análisis que Lariguet nos presenta es más bien una señal de alerta al respecto.

Ahora bien, ¿no sucede así que justo esa filosofía política tácita que defiende Lariguet y que escudriña en lo conceptual, teórico y argumentativo las razones para la acción, aun en los saltos de fe, no arredra la función crítica de la filosofía? No en vano el subtítulo evoca con tino un episodio conocido: “el fantasma de Siracusa”. Con el experimento fallido de Platón, Siracusa pesa: ¿acaso el mismo filósofo no señala en su *Carta VII* que, tras el regreso de Siracusa, fundó la Academia para sobreponerse a los embates de una política sin filosofía? Y aquí retomo la consideración de dos grandes cuestiones: lo que significa equivocarse en política y la naturaleza ejemplar de los ejemplos (y experimentos mentales) que Lariguet emplea.

El autor aplica su “lápiz conceptual” al análisis de la equivocación. Ésta es quizá la aportación central de la obra. El filósofo regresa a la caverna confundido, equivocado, con lo que se corre el riesgo de irresponsabilidad epistémica, de modo que se induce así al error en la apreciación política si siguiéramos la idea expuesta al comienzo (con Laclau y Mouffe) sobre la capacidad que la filosofía política tiene para crear sentido común en las masas.

A diferencia de la mentira, la equivocación implica una responsabilidad epistémica y moral. O, para decirlo mejor, la equivocación dolosa (mentira) supone otro tipo diferente de responsabilidades. Sin embargo, el texto no aclara mucho si la responsabilidad se ha de interpretar en el sentido causal o no, esto es, si cabe también atribuir responsabilidad aun cuando no haya existido causalidad subjetiva (intención). Poco importa al efecto porque el paradigma de filósofo que defiende el texto

implica que en el oficio de éste está implícita la tarea de no agotarse en el empeño del autoanálisis conceptual y esforzarse en no detener la cadena de la argumentación ante cualquier convicción o ideología.

De modo que la responsabilidad epistémica podría presentarse como un subrogado de la moral: allí donde el filósofo actúa con irresponsabilidad moral —contra los deberes de la actitud filosófica— actúa en forma irresponsable desde el punto de vista epistémico —contra los deberes de la aptitud filosófica—. O, en términos aristotélicos: la virtud *dianoética* del filósofo se resiente ante el vicio ético que le haya de ser específico. Por supuesto que en toda esta argumentación subyace que el filósofo no ha de ser un simple elucubrador, reproductor o productor de opiniones. El filósofo es una suerte de paradigma de ciudadanía socrática (Benítez Prudencio 2009) que interroga toda certeza con la vista puesta en una certeza posterior, dialógica y al mismo tiempo fundante de espacios de comunidad.

Las equivocaciones para nuestro pensador pueden ser de tres tipos: ideológicas, empíricas y conceptuales. Lariguet sostiene respecto a la ideología una visión similar a la de Arendt 1998 (p. 366): para ésta la ideología es la férrea lógica de la idea frente a los hechos; para aquél la separación de los hechos (Lariguet 2019, p. 64). Sin embargo, cuando establece su clasificación distingue entre una equivocación ideológica y una empírica. La primera la interpreta en sintonía con la visión marxista clásica —la ideología como “falsa conciencia”— sin dejar de notar la presencia de mecanismos emocionales —la ideología como “pensamiento desiderativo”—. Sin duda, y como se aprecia con las neurociencias, detrás de muchas posiciones ideológicas hay cuestiones emocionales en la medida en que éstas —por ejemplo, la poca disposición al cambio debido a complejos emocionales o, al contrario, la necesidad de una revolución por el anhelo de cambios— dan lugar a “cierres semánticos” (Arias Maldonado 2016, p. 96) que inciden en la lógica de las argumentaciones. En sintonía con esta consideración está también la equiparación que Lariguet explora del mecanismo ideológico con el de la convicción profunda. Aquí la responsabilidad del filósofo es evidente, puesto que en muchas ocasiones el filósofo no se afana lo suficiente para posicionarse en un lugar distinto al propio y poder así relativizar —escepticismo débil— sus propias posturas.

En cambio, las equivocaciones empíricas tienen también otros fundamentos. En sintonía con lo anterior, en el análisis de Lariguet también se hace énfasis en los sesgos (cognitivos, perceptivos, etc.) o en la presencia de ideas alejadas de la realidad empírica e incluso irracionales. A mi juicio, la distinción entre equivocaciones ideológicas y equivocaciones

empíricas es difícil de trazar, salvo los matices que se derivan de que las ideológicas puedan comprenderse como un subgrupo de las empíricas siempre que no se adopte, claro está, la posición de lo que el autor considera un rasgo del escepticismo fuerte, aquel en el que “hay errores graves no eliminados, aunque eliminables” (Lariguet 2019, p. 103) que inducen a errores epistémicos, y que “son errores que no sabemos que no están eliminados” (Lariguet 2019, p.103). La postura del autor exige, como sin duda no oculta, sostener que existen referentes objetivos —empíricos, eidéticos y morales— que pueden ser aprehendidos por medios diversos —procesos perceptivos, cognitivos e intuitivos— por el sujeto.

De vuelta a la clasificación del autor, sin duda las equivocaciones conceptuales tienen también un vínculo con los sesgos, pero se inclinan hacia el uso incompetente de los conceptos políticos —olvidando, por ejemplo, su raíz y desarrollo histórico— o el desprecio argumental y/o ignorancia de las implicaturas conversacionales. Este tipo de equivocación epistémica también se deriva de la responsabilidad ética del filósofo. Dicho en términos metafóricos, el filósofo no ha de regresar a la caverna —conectarse con los fenómenos— desde la Idea de Bien (como Platón lo presenta en su mito), sino desde la *symplo-ké* o entretejimiento de las Ideas, y sostener así una distancia crítica contra la pretensión de verdad misma en nombre de la búsqueda sin término de los lazos que se establecen entre las ideas. El arte filosófico es un arte dialéctico —de comprensión de la pluralidad eidética y de los entramados geométricos de sus relaciones— más que un arte noético —de comprensión de la idea luminosa que alumbraba lo real—. Creo que en la obra que comento Lariguet, más que representar, ejerce dicho arte.

Sin duda el análisis y discusión de esta interesante clasificación daría para muchas páginas. Pero quiero detenerme en el tratamiento de los ejemplos que Lariguet ofrece en su obra. Señalo dos cuestiones: el arte de los ejemplos, ¿no traduce en sí el sesgo del ejemplificador? Y, habida cuenta de una noción de ejemplaridad al modo que Ferrara 2008 o Arendt 2003 toman sobre la base de Kant 1990, ¿qué articulación cabe establecer entre las nociones morales y las nociones políticas?

Los ejemplos que Lariguet ofrece son sin duda llamativos. Acude al expediente de los experimentos mentales como ejercicios de imaginación filosófica (Lariguet 2019, p. 53). En su obra se desgranarían varios de estos experimentos imaginativos: algunos de ellos son el modelo del historiador liberal que concibe fuerzas históricas que bloquean el desarrollo sociopolítico y económico de Argentina, o el de la profesora

de metafísica que equipara la izquierda argentina en los años previos a la dictadura militar (la izquierda montonera) con el nazismo al incluir sus acciones en la categoría de delitos genocidas tipo Gulag. A propósito de los mismos, Lariguet analiza la lengua de serpiente ideológica (Lariguet 2019, p. 65) o el disfraz del filósofo que, siguiendo la visión althusseriana de la práctica, adopta los términos del enemigo para fundamentar sus operaciones ideológicas. En muchas de estas argumentaciones de ejemplaridad negativa sobre el esquematismo de una auténtica argumentación filosófica se aprecian varias argucias, entre las que destaca lo que Lariguet llama “falacia conceptualista”: “inferencia inválida consistente en ver aplicadas de manera directa y sencilla concepciones filosófico-políticas en la realidad empírica del ejercicio del poder” (Lariguet 2019, p. 59) Así, el autor ofrece como ejemplo de esto sostener que el gobierno de Macri es un liberalismo de izquierdas afín al pensamiento de los rawlsianos.

Aquí es importante destacar la dimensión retórica del argumento. Para la retórica aristotélica el ejemplo es una figura que se apoya en la semejanza “de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante: cuando se dan dos proposiciones del mismo género, pero una es más conocida que la otra” (Aristóteles 1990, p. 188). Veamos el ejemplo con el que Lariguet busca esclarecer la falacia conceptualista.

La contraargumentación con la que Lariguet busca desmontar la equiparación del macrismo con el liberalismo igualitario al estilo de Rawls —hecha por filósofos con nombre y apellidos, lo que habla de la coherencia de los mismos—, contrasta el liberalismo antimeritocrático de Rawls frente a la lógica meritocrática del esfuerzo presente en el discurso del emprendedurismo que, a su juicio, supone el macrismo (Lariguet 2019, p. 61). Me parece notable este argumento del autor y acaso podría someterse a la lógica del afinamiento conceptual que él mismo sostiene. En efecto, el ejemplo cumple con las normas de la ejemplaridad: manifiesta un esquema de argumentos típicos. Pero tras el mismo, y si precisamente convocamos el arte del análisis conceptual, puede darse una vuelta de tuerca más. En primer lugar, no todo emprendedurismo apela a la lógica del mérito individual. Existen modalidades de emprendedurismo social que, al contrario, apelan a la lógica de la cooperación. Pero, en segundo lugar, cabe una visión de la lógica emprendedora que no tiende tanto hacia la desigualdad implícita de modo intuitivo en la noción de “mérito”, sino a la noción de igualdad de exposición ante el riesgo. Al modo de Taleb 2008, el emprendedurismo sería más bien la lógica de la igualdad de exposición al riesgo frente a la protección que, respecto del mismo, obtienen quienes

desde burocracias gerenciales en empresas, bancos o en estados toman decisiones cuyas consecuencias no les afectan.

La presente obra atina en muchos aspectos. El primero consiste en desenmascarar el ocultamiento de quien señala que no hay razón para el mismo, puesto que el coraje cívico es virtud de cualquier ciudadano y el filósofo ha de ser en esto socrático. Otro mérito es exponer la presencia de escenarios *matrix* en el mundo político, escenarios que, mediante mentiras mediáticas, apelaciones a la posverdad, exposición en redes sociales a la lógica de las tribus morales o deterioros de la argumentación por el empleo de eslóganes, acaban con las nobles pretensiones de la retórica. Otro punto de interés es la crítica filosófico-política al escepticismo fuerte: ha de dudarse, es cierto; pero, como toda política supone acción, por fuerza ha de actuarse, lo que supone elegir y justificar la elección.

En el examen que ofrece la obra del populismo se aprecia la concreción, la ejemplificación, del método y sentido de la filosofía que Lariguet propone, como, por ejemplo, en el análisis de la equivocación que está tras el uso del término. Para nuestro autor, comprender el populismo exige escapar tanto a la crítica de republicanos y liberales como a la idealización de Mouffe. Esta autora ha sostenido (Mouffe 2018) que la política —abocada a la reducción del antagonismo implícito en lo político— sólo puede hacerse hoy desde la modalidad populista. Pero el populismo de derechas acaba con la democracia, y ésta sólo puede salvarse desde un populismo de izquierdas.

Lariguet considera que el populismo es denostado tanto por liberales como por republicanos, pero señala, siguiendo su lógica argumentativa, que en estas actitudes subyace el uso normativo del término, más que un uso descriptivo. Esto nos induce a pensar el tipo de equivocación que puede haber detrás. Creo que podríamos considerar que, en muchos casos, se tratará de equivocaciones empíricas: lo normativo vendría no del uso del término con un sentido valorativo, sino del hecho de que no se use en relación con los referentes oportunos. Tal es la situación en la que se acusan de populistas acciones de determinados gobernantes pero no las de otros que pudieran ser homologables. También, sin duda, caben equivocaciones ideológicas, es decir, el uso del término con connotaciones negativas. Y, por supuesto, hay equivocaciones conceptuales: no fijarse en la irrupción y desarrollo de la formación del término y de sus usos. Todo un terreno para explorar.

Nuestro autor considera que en los populismos el problema está en “tomar la parte por el todo” (Lariguet 2019, p. 113). Ofrece una crítica al agonismo mediado por la noción de hegemonía, por cuanto asoma

el riesgo de la creación de identidades rígidas que fácilmente tornan el agonismo hacia la lógica del antagonismo. Lariguet analiza la construcción de la visión que del populismo formula Mouffe y que, sin duda, es extensiva a Laclau. A su juicio, el riesgo estriba en que la construcción de equivalencias se realiza por procesos de identificación afectiva, lo que no deja de ser problemático en términos de una política razonable.

El ejemplo del populismo es muy pertinente para profundizar en el análisis de la especificidad de la filosofía política. Aquí surge una gran cuestión: si un fenómeno socio-político como el populismo está normativamente signado, ¿es posible establecer una categoría filosófica a partir de él? ¿No les sucederá aquí a los filósofos políticos aquello de querer hacer cosas con palabras? En mi opinión, la alternativa no es disolver la categoría, sino analizar las coordenadas de su construcción, la *symploké* de ideas con las que esta noción se articula en relación con aquellas a las que se opone, para delimitar, como dice el autor, los orígenes del concepto así como las narrativas y lógicas argumentales que lo sustentan. Tal es, precisamente, la tarea de un filósofo político que, en buena lógica según Lariguet, se comprometa epistémica y éticamente con su tarea.

Así, la obra que trato de analizar críticamente parece entrar en una suerte de círculo virtuoso: la filosofía política no puede desentenderse de la política, tanto como la política debe jugar con lo político. Sin embargo, ¿es posible para el filósofo político salirse del antagonismo político? ¿Es imaginable una situación en la que la filosofía política ayude al arte de sublimar el antagonismo en el agonismo propio de la política sin arrojarse en los brazos ni de la Escila de una ideología ni de la Caribdis de otra? ¿Es pensable que así como pueden existir franjas de verdad moral —puesto que el relativismo extremo como el escepticismo fuerte no pueden aceptarse por motivos prácticos— existen franjas de verdad política?

Estas cuestiones, latentes en la obra y que más bien intuyo en el espíritu de la letra que en la letra misma, pueden apreciarse a propósito de otra temática que Lariguet aborda: el lugar del desacuerdo razonable y del estatus del mal menor en la política. El autor explora el problema de los conflictos —siguiendo a Andrés Rosler—, base del desacuerdo, en cuanto simples —derivados de déficits morales o epistémicos—, a diferencia de los desacuerdos apoyados en conflictos complejos —que recaen sobre el objeto—. Un caso de tal tipo de conflictos y de desacuerdos viene de la mano del “populismo”: tanto liberales como igualitarios convierten al “peronismo” como primer analogado argentino del populismo en un designador rígido (Lariguet 2019, p. 132), de modo que

crean la realidad con el concepto pero, de esta forma, la realidad se reduce o tergiversa. No hay modo de deshacer los conflictos si son auténticos conflictos (Lariguet 2012), si no se derivan de malentendidos o de malos usos de los términos, sino de la realidad misma de los principios, valores y normas. ¿Puede la filosofía política ignorar taimadamente la conflictividad implícita en los conceptos políticos?

3. Filosofía y conflicto. Acerca de la anamorfosis ideológica y la conformación del campo de la filosofía política

El entramado de ideas que nos propone esta obra nos remite a diversos niveles de deconstrucción filosófica. De manera muy breve, y haciendo eco para el filósofo político de esa tarea intelectual que señalaba al principio —la creación de sentido común—, repasaré algunas nociones sobre el papel del intelectual en las sociedades actuales, la noción de ideología, la problemática de una verdad no conflictiva y, por último, examino la construcción del concepto de populismo como una ejemplificación oportuna para comprender la tarea filosófico-política como una tarea crítica que exige una dosis elevada de reflexividad y vigilancia epistémica, por decirlo en términos bourdianos.

Autores como Benda 2008 destacaron en su momento el declive de los intelectuales, a los que concebían como los que ejercen una función crítica y globalizadora desde las coordenadas de una racionalización de los procesos histórico-sociales. En clave liberal, Mannheim 2004 también recomienda, para alejarse de tentaciones ideológicas espurias, que el intelectual se separe de los conflictos políticos inmediatos. En resumidas cuentas, la Modernidad más allá de esta visión normativa de la tarea intelectual también nos puso ante el declive de la figura del intelectual legislador (Bauman 1997), dada la lógica de los campos científicos, cada vez más autónomos. Más que legislar, al intelectual le cabe interpretar (Bauman 1997). Pero aquí ya tenemos de entrada un problema, pues una interpretación es, por definición, una visión parcial de la realidad. Con ello, la pretensión de universalidad parece caer en el pozo de los sueños. Sin embargo, Bourdieu 2012 nos indica algo relevante al respecto: pese a la lógica autónoma de cada campo del saber —y no olvidemos que los intelectuales son seres que se mueven en campos del saber heterogéneos— se genera una suerte de corporación de lo universal, de tal modo que, en nombre de la intelectualidad, se busca sustentar una visión universalizante, capaz de sobreponerse a las interpretaciones parciales.

Como figura de la intelectualidad, sin duda alguna el filósofo político ya no tiene hegemonía sobre el resto, sino que ha de buscar posicionarse al modo de quienes representan por encima de los maculados intereses una immaculada comprensión de lo real o una comprensión que merma las fuentes emocionales e interesadas de sus enunciaciones. En realidad, quizá estamos aquí ante eso que Gramsci 1981 llamaba “intelectual orgánico”: aquel que busca organizar la sociedad en su totalidad desde la lógica de su propia clase de referencia. No en vano desde una comprensión tal de la tarea intelectual podríamos comprender los ejemplos que el propio Lariguet esclarece: considerar el macrismo un ejemplo de liberalismo-igualitario presupone cierta normatividad sobre las bendiciones de semejante liberalismo. Usar el concepto de populismo como designador rígido, desde la interpretación liberal de los fenómenos políticos, también exige la comprensión del todo desde una parte bien definida. Llamémosla clase o posición de clase, o incluso la agrupación o cofradía filosófica de referencia.

Lariguet se apura en buscar un filósofo sin cofradía, pero está por verse si es posible tal filósofo o más bien ha de suceder que el filósofo se conjugue con diversas cofradías filosóficas. Es aquí donde creo que podemos pensar el sentido de lo ideológico y la distancia crítica con las posturas propias no sólo desde el esfuerzo epistémico de autoanalizarse y mirar con lupa los propios posicionamientos, sino apuntalando la capacidad de interpretar desde posiciones alternativas y diferentes. A fin de cuentas, éste ha sido siempre el método filosófico por antonomasia —las argumentaciones apagógicas: idear argumentos contra las tesis establecidas en una suerte de búsqueda sin término del mejor argumento—.

Como intelectual —en el sentido bourdiano—, el filósofo político que se articula con otros expertos en el mundo de la política ha de cooperar, de esgrimir una visión desde el cruce de posiciones. Interpretar desde posiciones alternas sería una herramienta oportuna para poder generar la distancia respecto del posicionamiento ideológico —presente en las equivocaciones homónimas, pero también, de algún modo, en lo que Lariguet llama equivocaciones conceptuales y equivocaciones empíricas—. Si se sigue a Althusser 2005, se comprende la tarea de la ideología como la que produce sujeción a un orden social —o a la crítica del mismo orden—, e incluso comprendiendo la ideología (Žižek 2010) como el corte contingente en la cadena de significantes (léase conceptos, argumentos, etc.), podríamos vislumbrar que la crítica de Lariguet a la filosofía sin nombre y apellidos tiene todo un trasfondo ético. En efecto, no se denosta el pensamiento ideológico por estas

operaciones de corte y sujeción —de creación de sentido común—. Se denosta por ocultar la posición desde la que se corta y se anuncia como el corte natural del mundo político mismo. Pero justo aquí es donde se pone el acento en lo central: la ideología funciona por anamorfosis (Žižek 1992, p. 140): el error de perspectiva —la equivocación del tipo que sea— se convierte en el punto que genera la significación. Así, las equiparaciones y ejemplificaciones que Lariguet aduce —el historiador liberal que considera que el gran problema de Argentina es el populismo, por ejemplo—, al tomar la parte por el todo y usar el concepto en su sentido normativo distorsionando así otros referentes que ese concepto pudiera tener en otras realidades, se convierten en la visión globalizadora que precisamente se busca para el intelectual y, en los casos que estudia nuestro autor, sus representantes filosóficos.

La tarea de la vigilancia epistemológica es en sí una tarea titánica. No tanto por la dificultad de reconocer las coordenadas de la propia mirada, sino por aceptar la relativización de la misma en términos de equivocación. Esa función regulativa que transita hacia la construcción de sentido común, sin duda se complica porque, en cuanto reguladora, no creo que sea posible pensar esta filosofía si no es en la senda de la construcción ideológica de la realidad política a la que se busca hacer referencia. Esto está claro en el caso de la razón populista (Laclau 2005). Frente a las concepciones usuales del populismo, Laclau entiende que la apelación al pueblo cumple las funciones de un punto de acolchado, un significante dominante que tiene la capacidad de fijar un sentido al articular las cadenas de equivalencias, los términos usuales en el campo de los discursos políticos, las luchas sociales, etc., sobre un significante vacío que se llenará por la producción hegemónica de sentido. Sin duda, la lectura de Laclau y Mouffe va en esta dirección. Ese llenado parte de una operación afectiva, una operación por la que los diversos reclamos se movilizan socialmente. Aquí el riesgo es, sin duda, evidente. La polarización entre razones populistas —de izquierdas y derechas (Mouffe 2018)— amenaza con hacer derivar la lógica del agonismo hacia el antagonismo y, por lo mismo, disolver la conflictividad mediante la creación de una identidad rígida (como entrevé Lariguet en su obra). Si la tarea filosófica ha de partir de algún punto es justo de aquí; frente a la ideología como representación que sutura lo real, debe desrealizar las ideas, situarlas en el campo conflictivo de visiones, perspectivas diversas y divergentes. Debe sostener, a fin de cuentas, la conflictividad. Precisamente esta tarea exige cierto *ethos*; una, diríamos por usar las claves de Lariguet, responsabilidad ética bien definida: la

búsqueda de pluralización, la comprensión de la divergencia, la diferencia y una tarea de no cerrar el sentido de los términos mediante operaciones globalizadoras (Connolly 2004).

Accedemos así a algo fundamental; por esto nuestra apelación a la retórica. Frente a la tradición dialéctica de la política —que se enfoca en la disolución y la lucha— puede pensarse una tradición retórica (Roiz Parra 1992; Roiz Parra 2008) que alimenta primero que nada la capacidad de la empatía para generar, frente a las operaciones ideológicas de cierre semántico, un pensamiento ampliado, pensado como la capacidad de moverse entre diversas tradiciones. Con independencia, diríamos, de la tradición de pensar en la que cada uno se acomode mejor. El universalismo no sería tanto cuestión de un núcleo de ideas, sino de la posibilidad de un, por así decir, error metodológico —Gramsci señalaba respecto a las ideologías arbitrarias, aquellas que, frente a las orgánicas, que nacen de las masas, son propias de intelectuales que miran desde la atalaya: “son como el error que se contrapone a la verdad, y la afirma” (Gramsci 1981, p. 165). Esto es, el universalismo es más una crítica del cierre ideológico que una posición sustantiva sobre el mundo político.

Sin duda esta tradición del pensar retórico remite a un suelo nutricional de la emocionalidad, pero no tanto en términos de la vinculación afectiva respecto de los significantes dominantes, al modo de Laclau o Mouffe, sino, al contrario, por una desidentificación afectiva que se realiza mediante el trabajo sobre el registro afectivo de las propias posiciones (Connolly 2004). Para que la razón funcione se precisa de la sensibilidad a razones (Broncano 2017). No es menor la importancia de esta sensibilidad, pues ella permite la apertura suficiente al ejercicio prudencial y deliberativo no sólo desde el vigor de los argumentos, sino, en especial, desde el cultivo de las condiciones emocionales previas para el reconocimiento de los mismos (Broncano 2017). Puede decirse que la racionalidad ética y la política se sustentan sobre una racionalidad pre-argumentativa que permite o da lugar a las razones:

Algo tiene que ser *justificable* antes de la facticidad de la justificación como tal. Más aún: se puede concebir algo “injustificable” que, sin embargo, no sea justificado de hecho. Alguien podría objetar que, en un caso así, habría que admitir al menos una justificación (argumentativa) *potencial*. Pero, a mi juicio, con ello no se hará más que corroborar que, efectivamente, hay una *racionalidad pre-argumentativa*. (Maliandi 2010, p. 194)

Si la filosofía ha de preocuparse por el examen —epistémico— y la congruencia entre los discursos y las prácticas, lo ha de hacer, según

entiendo, en su pretensión de ser un examen racional de la conflictividad de lo político. Si se toma en cuenta la distinción entre lo político y la política (Mouffe 2014), en la que el primero se concibe con el escenario de la conflictividad cruda y la segunda como el arte de convertir el antagonismo en agonismo (pugna política sobre un escenario o fondo común de valores democráticos compartidos), entonces podemos preguntarnos: la tarea de construcción de ese escenario, ¿no ha de ser en sí una tarea filosófica? Justo la filosofía política puede entenderse como una filosofía de lo político (Quesada 2009), una reflexión crítica que busca desentrañar las fuentes de la conflictividad. La filosofía (Bueno 1995) como saber crítico de segundo grado —que se apoya en otros saberes— tendría la función de advertir sobre los cierres semánticos que tienen lugar a través de cortes en la cadena de significantes. Y el filósofo que, en vez de denunciar tales cierres, se dedica a practicarlos —ese filósofo sin nombre y apellido del que nos habla Lariguet—, falla a su tarea crítica. Se convierte, como diría un napoleónico, en un ideólogo. Para esto se precisaría de una buena dosis de escepticismo metodológico. Lariguet nos dice que, en política, hay que tomar partido. Sin duda. Pero también hay que ser consciente de lo que implica ese tomar partido. Esto es tener nombre y apellido.

Esta tarea crítica del filósofo puede ponerse en sintonía con el análisis de las equivocaciones —incluso vistas como las diversas versiones del uso de los términos políticos—. En la clasificación de Lariguet surge una cuestión interesante: ¿podríamos comprender las equivocaciones empíricas y las conceptuales como conjugadas con las ideológicas? Esto es, si la ideología provoca un cierre de sentido, un corte en los términos, una equivocación empírica —por fallo de referente o por focalización determinada— lo es sobre el corte que se operó con la lente que se observa el fenómeno. Lo mismo podría decirse respecto de las equivocaciones conceptuales. De nuevo, el artificio para eludir las equivocaciones surgiría no por rechazar el cierre semántico, sino por poner dicho cierre en las coordenadas sociales, culturales, históricas y, en especial, por la relativización relacional de la postura de quien efectúa los cierres. Un ejemplo simple: el concepto de populismo es a la vez un concepto descriptivo y normativo. Cuando Lariguet señala que se usa de manera normativa olvida algo importante: el alcance y el sentido del concepto está en relación con el juego de sentidos que se busca con el mismo. Pero, como han visto varios autores desde tradiciones incluso opuestas, sin duda el populismo puede pensarse respecto de realidades emergentes del mundo político en la medida en que cierra un conjunto de reclamos articulados sobre un trasfondo. El riesgo del populismo no

reside tanto en la acusación cruzada o en la distorsión empírica de sus referentes, sino en la concepción del concepto como si apelara a una realidad en construcción. Salvar la realidad del populismo por la vía de salvar el concepto es en sí una operación ideológica más.

El lugar de las ideologías en la vida pública de las sociedades es central. La ideología expresa las funciones de la imaginación social, con lo que genera cohesión en los grupos sociales y alienta —y en esto se conecta con la utopía (Ricoeur 1997)— el dinamismo social: la ideología y la utopía orientan la vida social. La filosofía ha de ser, según entiendo, más humilde. La pretensión de liberación por la vía de la iluminación conceptual ha demostrado de manera reiterada que al iluminar se ofuscan otras realidades. Una concepción pluralista del fenómeno político y moral exige una vigilancia epistémica y coraje ético. La primera, mediante el ejercicio de un relacionismo (Mannheim 2004) que se afane en incorporar, sin ridiculizar, la posición opuesta. También mediante el autoanálisis sociológico, por decirlo en términos de Bourdieu, que nos lleve a poner el punto de vista desde el que pensamos en clave relacional con las posiciones en las lógicas de los campos y en el espacio social con sus volúmenes de capitales. Relativizar la visión propia mediante el ejercicio de una racionalidad ampliada, una racionalidad que acoge la divergencia y la pluralización como exigencias de un pensar filosófico. Y aquí entraría la condición ética. No sólo la responsabilidad para con los otros —combatir las figuras del fanatismo, la legitimación o la fascinación ideológica—, sino, en especial, el ejercicio virtuoso de la crítica filosófica, comenzando por la postura propia. Este ejercicio supone, por supuesto, un suelo nutricio de cuidado para con los otros y para con uno mismo.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, 2005, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Ó. del Barco, Siglo XXI, México.
- Arendt, Hannah, 1984, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Arendt, Hannah, 1998, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Taurus, Madrid.
- Arendt, Hannah, 2003, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. C. Corral, Paidós, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah, 2007, *Responsabilidad y juicio*, trad. M. Candel Sanmartín y J. Birulés Bertrán, Paidós, Barcelona.

- Arias Maldonado, Manuel, 2016, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Madrid.
- Aristóteles, 1990, *Retórica*, intr., trad. y notas Q. Racionero, Gredos, Madrid.
- Bauman, Zygmunt, 1997, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, trad. H. Pons, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Benda, Julien, 2008, *La traición de los intelectuales*, trad. R. Berraquero, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Benítez Prudencio, José Javier, 2009, “Martha Nussbaum, Peter Euben y la educación socrática de la ciudadanía”, *Revista de Educación*, Mar de Plata, no. 350, pp. 401–422.
- Bourdieu, Pierre, 2012, *Intelectuales, política y poder*, trad. A.B. Gutiérrez, Clave Intelectual-Eudeba, Madrid/Buenos Aires.
- Broncano, Fernando, 2017, *Racionalidad, acción y opacidad. Sujetos vulnerables en tierras libres*, Eudeba, Buenos Aires.
- Bueno, Gustavo, 1995, *¿Qué es filosofía?*, Pentalfa, Oviedo.
- Connolly, William Eugene, 2004, *The Ethos of Pluralization*, Minnesota University Press, Mineápolis.
- Ferrara, Alessandro, 2008, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, trad. G. Ubaldini, Gedisa, Barcelona.
- Gramsci, Antonio, 1981, *Cuadernos de la cárcel*, trad. A.M. Palos, tomo 2, Era, México.
- Kant, Immanuel, 1990, *Crítica del juicio*, Espasa, Madrid.
- Laclau, Ernesto, 2005, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1998, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.
- Lariguet, Guillermo, 2011, *Encrucijadas morales*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Lariguet, Guillermo, 2012, “Dilemas morales y ética de la convergencia. Algunos comentarios críticos a la concepción de Ricardo Maliandi”, en Alberto Damiani, Guillermo Lariguet y Ricardo Maliandi, 2012, *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, pp. 161–188.
- Lariguet, Guillermo, 2017, “Intuicionismo y razonamiento moral”, *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, no. 79, pp. 127–150.
- Lariguet, Guillermo, 2018, “¿A la política debe interesarle la verdad moral?”, *Erasmus (versión online)*, año XX, no. 1. <<https://www.icala.org.ar/erasmus/erasmus.html>>.
- Lariguet, Guillermo, 2019, *Cuando los filósofos políticos se equivocan. Un ensayo sobre el fantasma de Siracusa*, Editorial Brujas, Córdoba.
- Lariguet, Guillermo, 2020, *La ética frente al espejo*, Tirant Lo Blanch, Valencia.
- Lledó, Emilio, 2000, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid.
- Maliandi, Ricardo, 2010, *Ética convergente. Tomo I. Fenomenología de la conflictividad*, La Cuarenta, Buenos Aires.

- Mannheim, Karl, 2004, *Ideología y utopía*, trad. S. Echavarría, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Mouffe, Chantal, 2014, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, trad. S. Laclau, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal, 2018, *Por un populismo de izquierda*, trad. S. Laclau, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Quesada, Fernando, 2009, “Ética y política: sobre la relación entre filosofía moral y filosofía política. Una aproximación histórico-conceptual”, en Carlos Gómez y Javier Muguerza, 2009, *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 224–277.
- Ricoeur, Paul, 1997, *Ideología y utopía*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona.
- Roiz Parra, Javier, 1992, *El experimento moderno*, Tecnos, Madrid.
- Roiz Parra, Javier, 2008, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Séneca, 2014, “Sobre la tranquilidad del espíritu”, en Séneca, 2014, *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio*, trad. J.M. Díaz Torres, Gredos, Madrid.
- Strauss, Leo, 1970, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid.
- Taleb Nassim, Nicholas, 2008, *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, trad. R. Filella, Paidós, Barcelona.
- Žižek, Slavoj, 2010, *El sublime objeto de la ideología*, trad. I. Vericat Núñez, Siglo XXI, Madrid.

Recibido el 12 de mayo de 2020; revisado el 26 de octubre de 2020; aceptado el 9 de noviembre de 2020.

No fue suerte, estaba preparado: la filosofía de la suerte de Axel Barceló

[It Was Not Luck, I Was Prepared: Axel Barceló's Theory of Luck]

JULEN IBARRONDO MURGUIALDAY

Universidad Autónoma de Madrid

julibamur@gmail.com

Resumen: En este trabajo expongo la concepción de la suerte que defiende Axel Barceló en su libro *Falibilidad y normatividad. Un análisis filosófico de la suerte*. De acuerdo con Barceló, la suerte es un concepto irreductiblemente normativo mediante el cual el agente obtiene un resultado con un procedimiento para el que no estaba preparado. Este nuevo enfoque arroja luz sobre problemas filosóficos aparentemente muy distintos, como el papel de la suerte en nuestras evaluaciones epistémicas y morales, el problema de la vaguedad o los modales epistémicos. Defiendo que, si bien la propuesta adolece de ciertos problemas a la hora de vincular el hecho de estar preparado con actuar con responsabilidad, el espíritu general de la teoría de Barceló presenta ventajas notables respecto a las teorías alternativas.

Palabras clave: falibilidad; normatividad; responsabilidad; vaguedad; modales epistémicos

Abstract: In this work I introduce Barceló's account of luck as put forward in his book *Fallibility and Normativity. A Philosophical Analysis of Luck*. According to Barceló, luck is an irreducibly normative notion that points to the fact that an agent has achieved an aim in a way he was not prepared for. This new view brings light to apparently very diverse philosophical problems, such as the role of luck in our epistemic and moral evaluations, the vagueness problem, or epistemic modals. I argue that, even though this proposal must deal with some problems when tracing the link between being prepared and acting responsibly, the overall spirit of Barceló's theory enjoys significant advantages over alternative theories of luck.

Key words: fallibility; normativity; responsibility; vagueness; epistemic modals

Introducción

En su reciente libro *Falibilidad y normatividad. Un análisis filosófico de la suerte* (2019), Axel Arturo Barceló Aspeitia analiza de una manera unificada y transversal poco común en los debates filosóficos actuales la naturaleza de la suerte y su papel en nuestras prácticas evaluativas. La obra presenta además una caracterización de la suerte como la ausencia de preparación que nos provee de una manera nueva y prometedora de enmarcar todos estos problemas.

En la primera sección expongo la noción de “práctica falible” tal como la usa Barceló y muestro cómo nos permite abordar de manera similar problemas aparentemente tan dispares como los casos Gettier, la suerte moral, la vaguedad o la semántica de los modales epistémicos. En la segunda sección desarrollo la concepción de la suerte como ausencia de preparación y la comparo con otras concepciones de la suerte, tales como la suerte como lo improbable o como ausencia de control. Por último, en la tercera sección, presento algunos problemas posibles en la manera en la que la teoría de Barceló relaciona el hecho de estar preparado con actuar responsablemente.

1. *Prácticas falibles*

En retrospectiva, podemos afirmar que uno de los cambios más significativos de la filosofía en los últimos cincuenta años es la consideración de la suerte como un problema fundamental. Es verdad que hay excepciones notables; ciertamente existen estudios filosóficos sobre la suerte desde la Antigüedad, y muy en especial en el ámbito de la ética. No obstante, el papel de esta noción se reducía entonces de manera casi inexorable a ser una fuerza externa que, en el mejor de los casos, podía inclinarse a nuestro favor mediante la casuística (como en los oráculos de prudencia y en los manuales para gobernantes) y, en los peores, debía simplemente sobrellevarse (como en el género de las consolaciones). Aun si se reconocía como una dimensión crucial de la fragilidad humana, en la práctica ocupaba un lugar marginal en la teorización filosófica más canónica, donde primaban los ideales de la certeza en la teoría del conocimiento y de la pureza en la motivación moral, las cuales se concebían como inmunes a la suerte.

Sin embargo, la tendencia actual es en gran medida muy distinta. Muchos de los debates más importantes en la filosofía contemporánea involucran discusiones acerca del papel de la suerte en el seno de nuestras prácticas epistémicas, morales, políticas y científico-tecnológicas. De acuerdo con este nuevo enfoque, la suerte no constituye tanto un peligro a desterrar en estas áreas, sino un elemento más (y uno especialmente importante) al que tenemos que buscarle un lugar propio. No se trata ya de desarrollar teorías que garanticen la inmunidad frente a la suerte, sino de que recojan y articulen las maneras en las que nuestras distintas prácticas son sensibles a ella.

Esta nueva concepción ha resultado ser muy prolífica, en especial en la ética y la epistemología. Gracias a Williams 1981 la suerte moral, el hecho de que la condición moral de nuestras acciones pueda depender

de nuestra buena o mala suerte, es ahora un apartado importante de la filosofía moral actual e ilumina aspectos que la fijación tradicional por construir teorías morales inmunes a la suerte no había abordado. Por otro lado, una gran parte de la epistemología ha renunciado después de la obra de Gettier a seguir con la obsesión tradicional por asentar la certeza del conocimiento frente a los envites escépticos para, en su lugar, estudiar las maneras en las que los sujetos obtienen conocimiento en entornos que no son inmunes a la suerte.

De acuerdo con esta nueva forma de ver el éxito moral y epistémico, podemos llegar a saber algo o a comportarnos de manera adecuada mediante procedimientos que no son inmunes a la suerte. Por ejemplo, parece obvio que alguien puede saber cuándo es su cumpleaños gracias a sus propios recuerdos acerca de la fecha en que lo celebró en años anteriores o del testimonio de sus padres o de otras personas que sepan cuándo nació. Que alguien crea en verdad que cierto día es su cumpleaños a partir de dichas fuentes suele ser suficiente para que de hecho sepa cuándo es su cumpleaños. Ahora bien, ninguno de esos cauces para saber cuándo es nuestro cumpleaños es inmune a la suerte. Alguien podría ser engañado por los otros o equivocarse al intentar recordar cuándo es su cumpleaños. De ser así, no sabríamos cuándo es nuestro cumpleaños. La famosa aportación de Gettier consiste en recalcar que seguir los procedimientos que normalmente serían eficaces y alcanzar el fin no bastan para descartar que se haya obtenido una creencia verdadera por suerte.

Sin embargo, hay un aspecto aún más importante para el tema en cuestión. El hecho de que la mala suerte pueda evitar que alguien sepa cuándo es su cumpleaños cuando apela a la memoria o al testimonio es compatible con que, cuando todo marcha según lo previsto sin injerencias de la suerte, la memoria y el testimonio sean suficientes para elevar la creencia verdadera al rango de conocimiento. Las condiciones que hacen que conozcamos en los casos normales en los que no somos víctimas de la suerte no tienen por qué ser tan férreas como para garantizar que también conoceríamos si nos encontráramos en un escenario de mala suerte. Mis recuerdos o el testimonio de terceros son fuentes legítimas de conocimiento aun si no pueden garantizarnos que no haya casos de mala suerte en los que estas fuentes no nos otorguen conocimiento.

Lo mismo sucede en el ámbito práctico. Imaginemos que un padre decide inscribir a su hijo en un colegio que, según todo lo que ha investigado, es el idóneo para el niño. Normalmente eso sería suficiente para aceptar que el padre ha actuado de la forma correcta. Ahora bien,

imaginemos que, contra todo pronóstico, el niño acaba en una clase en la que los demás compañeros lo maltratan sin que su tutor, uno de los pocos maestros incompetentes en la escuela, haga nada al respecto. Si todo hubiera marchado según lo previsto y el niño no hubiera acabado en manos de los abusones y de uno de los pocos maestros incompetentes, sin duda habríamos dicho que el padre hizo lo correcto al mandar a su hijo a ese colegio. No obstante, en el caso de mala suerte en el que el niño acaba en una clase así, el padre hizo mal en elegir ese colegio para su hijo. Aun así, el padre no necesita elegir el colegio de su hijo con base en criterios que hagan de su elección algo inmune a la mala suerte para que, si no hay mala suerte, la elección del colegio constituya una buena elección por su parte y no una elección afortunada.

A partir de las semejanzas entre los casos epistémicos y morales podemos definir ciertas prácticas como falibles de la siguiente manera:

Práctica falible: una práctica es falible si, al tener como objeto alcanzar un fin f , hay un procedimiento m tal que basta con que un agente obtenga f mediante m para que consideremos que alcanzó f de manera merecida y, sin embargo, es posible llevar a cabo m y no obtener f .

Las prácticas falibles son vulnerables a la suerte: aunque exista un procedimiento que permita que el sujeto alcance su objetivo de manera meritoria, el procedimiento no garantiza que se obtenga el fin previsto. Así, aunque apelar a la memoria y al testimonio es suficiente para que, si se dan las circunstancias apropiadas, alguien sepa cuándo es su cumpleaños, de manera tal que mantener esa creencia verdadera es un logro atribuible al agente, la apelación a la memoria y al testimonio no garantizan la verdad de la creencia. Si no se consigue el fin a pesar de haber seguido el procedimiento, entonces estamos ante un caso de mala suerte.

Es importante resaltar que esta concepción del papel de la suerte en muchas de nuestras prácticas conlleva una asimetría interesante. Si bien somos víctimas de la mala suerte cuando llevamos a cabo el procedimiento pertinente pero no obtenemos el fin, en los casos en los que obtenemos el fin gracias al procedimiento adecuado no gozamos de buena suerte; en estos casos decimos que el agente ha logrado el objetivo de manera meritoria. Si me formo una creencia verdadera acerca de la fecha de mi cumpleaños a partir de memorias y testimonios fidedignos, el hecho de que mi creencia sea verdadera no es un caso de buena suerte: sé cuándo es mi cumpleaños y esto constituye un logro epistémico que ha de atribuírseme.

Los casos de buena suerte son aquellos en los que se obtiene el fin en cuestión sin seguir los procedimientos pertinentes. No es cuestión de buena suerte que alguien obtenga dinero a fin de mes por su trabajo, pero sí lo es el que se encuentre un tesoro a raíz de hacer obras en su casa. El padre de nuestro ejemplo tendrá suerte en la elección del colegio si, tras no haber hecho las indagaciones pertinentes, resulta ser excelente para su hijo. Pero, si elegir ese colegio es el resultado de un cuidadoso proceso de selección, entonces parece más apropiado decir que el padre ha logrado elegir un buen colegio para su hijo y no que ha tenido buena suerte.

Si bien estas consideraciones son ya bien conocidas en el campo de la ética y la epistemología, es mérito de Barceló percatarse de que este modelo abarca todas las actividades en las que las condiciones por las que un éxito constituye un logro no garantizan la obtención de éste (Barceló 2019, pp. 36–39). Me limitaré a comentar de manera breve dos casos especialmente interesantes de entre los que señala Barceló: la semántica de los modales epistémicos y el problema de la vaguedad.

A menudo nos retractamos de afirmaciones que incluyen modales epistémicos tales como “*es posible que Jaime no venga a visitarnos este verano*” o “Alba no está en el trabajo así que *tiene que estar en casa*”. La paradoja estriba en que, dado que el hablante afirma cuán comprometido está con una proposición a la luz de la información de la que dispone en dicho momento, un cambio en la evidencia disponible supondría nuevas condiciones de evaluación. Aunque el hablante puede modificar su nivel de compromiso doxástico respecto a una proposición (por ejemplo, ahora está seguro de que Jaime no vendrá y de que Alba puede no estar en casa) no está claro por qué eso debería constituir una retractación de su afirmación anterior. A fin de cuentas, en virtud de la información disponible, era posible que Jaime no viniera y que Alba tenía que estar en el trabajo. No es obvio cómo añadir más información después afecta a lo que entonces era o no posible en relación con la perspectiva epistémica del agente en aquel momento.

Barceló cree que deberíamos considerar que este tipo de casos involucra una dosis importante de falibilidad. Cuando decimos que Alba tiene que estar en el trabajo afirmamos que, a raíz de la información de la que disponemos, no contemplamos ningún escenario en el que Alba resulte estar en otro lugar. Esta afirmación puede resultar competente, puede ser una forma adecuada de responder a la evidencia de la que dispone el hablante, y aun así ser falsa en virtud de la mala suerte (por ejemplo, puede pasar algo completamente inesperado que provoque que, contra todo pronóstico, Alba no esté en el trabajo). Esta

perspectiva nos ayuda a desentrañar por qué, si bien queremos decir que en cierto sentido el hablante pudo actuar de manera apropiada al afirmar que Alba tenía que estar en el trabajo, una vez que descubre que se equivocó esperamos que se retracte de esa misma afirmación. A pesar de que fue competente al afirmar que Alba tenía que estar en cierto sitio, la mala suerte hizo que afirmara algo falso (Barceló 2019, p. 113).

Este enfoque también resulta interesante cuando lo aplicamos a las cuestiones metafísicas tradicionales sobre la vaguedad. Barceló defiende que deberíamos concebir nuestros conceptos como herramientas fallibles (Barceló 2018, pp. 147–157). En el caso de los conceptos vagos, si bien pueden aplicarse normalmente sin problemas, hay casos límite en los que su uso se vuelve incierto. Barceló argumenta que debemos considerar su incapacidad para clasificar en estas circunstancias como casos de mala suerte, situaciones para las que nuestros conceptos no están preparados. Lo importante aquí es que, dada la asimetría a la que me refería antes, el hecho de que en los casos de mala suerte alguien haya usado los medios apropiados pero no obtenga el fin no implica que cuando obtiene el fin gracias a los medios pertinentes goce de buena suerte. Así, el hecho de que en ciertos contextos límite nuestros conceptos no puedan usarse de forma apropiada no implica que no podamos usar esos mismos conceptos en los casos no problemáticos: que no sepa cuándo alguien pasa a ser calvo no significa que no haya muchas situaciones en las que pueda discernir los calvos de los que no lo son. En estos casos, tener éxito en nuestro afán clasificador no es una cuestión de buena suerte.¹

Se ve así que, para Barceló, la falibilidad es una característica fundamental no sólo de la agencia humana tal y como se entiende tradicionalmente en la epistemología y en la ética, sino que también se aplica a todo sistema, herramienta o mecanismo que podamos describir como capaz de orientarse hacia un fin de manera exitosa mediante procedimientos que no garantizan la obtención de éste. Basta con que podamos considerar que el objeto en cuestión tiene formas meritorias de alcanzar un fin para que podamos evaluar el papel que la suerte desempeña en cada una de sus actuaciones. Así, nada impide que, de entrada, adjudiquemos buena o mala suerte a mecanismos tecnológicos o instituciones sociales en la consecución de los fines que les son propios.

¹ Resulta interesante preguntarse si hay casos en los que un concepto vago pueda aplicarse de manera exitosa por un caso de buena suerte. Hasta donde sé, Barceló no aborda esta cuestión, pero sería de esperar que, a fin de mantener la analogía con la ética y la epistemología, estos casos también fueran posibles.

2. *La suerte como ausencia de preparación*

El eje central de la propuesta de Barceló consiste en afirmar que podemos dar cuenta de cómo la suerte afecta a la dimensión normativa de las prácticas falibles a partir de una concepción general de la suerte que puede aplicarse por igual a las acciones de agentes individuales y colectivos. Para ello, y aquí estriba la originalidad de la propuesta, lo que necesitamos es una concepción normativa de la suerte. Según Barceló, el papel fundamental de las atribuciones de buena y mala suerte no es el de evaluar acontecimientos como más o menos probables, sino que dichos acontecimientos se den fuera de los cauces mediante los cuales esperaríamos que el agente consiga de forma meritoria el objetivo de la tarea que realiza.

A lo largo del libro Barceló insiste en que lo crucial para nuestras evaluaciones acerca de si alguien logró sus fines de forma meritoria, si fracasó por su culpa o si el resultado fue una cuestión de suerte, no es qué tan probable era obtener el objetivo dadas las circunstancias; la suerte no es el éxito o el fracaso improbables. Que David venciera a Goliat era cosa muy improbable, pero no diríamos que fue pura suerte, como sí lo diríamos si a Goliat le hubiera caído una maceta en la cabeza, al margen de qué tan probable fuera que David derrotara a Goliat con su honda o que la maceta cayera sobre Goliat. Según Barceló, estas intuiciones se explican a partir del hecho de que nuestras evaluaciones acerca de la suerte entrañan una dimensión normativa: “[L]a noción misma de ‘suerte’ no es meramente descriptiva, sino también normativa. Haber tenido suerte es haber obtenido algo que no se ha ganado” (Barceló 2019, p. 53). Que la piedra lanzada por David derribara a Goliat es algo que David “se ganó” de una forma en la que no lo hubiera hecho con la caída de la maceta, no porque fuera más improbable que cayera una maceta en ese momento (podemos admitir que el que la piedra lanzada por David dañara a Goliat era también muy improbable), sino porque los medios que empleó David, lanzar una piedra con su honda de forma certera, lo hacen merecedor de su victoria sobre Goliat.

Hay ciertas vías que los agentes pueden tomar y con las que diríamos que éstos alcanzaron su objetivo en forma merecida y no porque tuvieron buena suerte. Ahora bien, en las prácticas falibles estas vías no garantizan la consecución del objetivo; en ellas no somos inmunes a la mala suerte. De igual manera, hay casos en los que no se toma ninguna de las vías que consideraríamos que harían merecedor al agente de alcanzar su propósito y, a pesar de ello, tiene éxito. Éstos son los

casos de buena suerte. Barceló llama “estar preparado” a seguir un procedimiento de este tipo. Si seguimos con nuestro ejemplo, en el relato bíblico David estaba preparado para abatir a Goliat con su honda: tenía su honda en la mano, había ejercitado con ella previamente, apuntó de forma serena al blanco, etc. Esto explica por qué no consideramos la victoria de David como un mero caso de buena suerte. Sin embargo, que una maceta golpee a Goliat no es una forma de derrotar a Goliat para la que David se hubiera preparado (por supuesto, la cosa sería bien distinta si la maceta fuera parte de una estratagema orquestada por David). Dado el fin de una actividad, es posible prepararse de distintas maneras para alcanzarlo. Si el objetivo surge de una forma desvinculada de la manera en que uno se preparó, entonces se ha obtenido gracias a la buena suerte.

Barceló argumenta que esto es justo lo que ocurre en los casos Gettier: el hombre que cree que quien obtendrá el puesto tiene varias monedas en el bolsillo está preparado para sostener esa afirmación sobre la base de que la persona que tiene buenos contactos en la empresa tiene varias monedas en el bolsillo. Es por ello que su creencia será verdadera gracias a la buena suerte si resulta ser él quien recibe el puesto y tiene varias monedas en el bolsillo. Al igual que con Goliat y la maceta, aunque se alcanza un objetivo (en este caso, creer algo verdadero) para el que uno estaba preparado, los acontecimientos transcurrieron por una senda que no era para la que uno se había preparado y, por lo tanto, si bien el agente ha podido obrar de manera responsable y competente, el logro no es propiamente suyo, sino fruto de la buena suerte.

Ahora bien, se podría pensar que, si merecer el logro sólo es posible en virtud de estar preparado, alguien debería estar “absolutamente preparado” a fin de que su logro no sea fruto de la suerte. Si dejamos muchas posibilidades abiertas, entonces que las cosas acontezcan de acuerdo con nuestros planes dependerá del azar, con lo que obtener el objetivo se deberá a la buena suerte. Es fácil ver cómo esta línea de razonamiento podría llevarnos de nuevo a equiparar la suerte con la probabilidad. Barceló evita este problema al defender que no se necesita estar absolutamente preparado a fin de merecer el objetivo:

En sentido estricto, lo que distingue a quien está preparado (en el sentido que aquí me interesa) no es la pura cantidad de situaciones para las que está preparado, sino el *tipo* de situaciones para las que está preparado. Prepararse para un posible huracán cuando se vive en zona de huracanes es racional y responsable en un sentido que no lo es prepararse para una

invasión extraterrestre. Por eso, a la persona que se preparó para una invasión extraterrestre que no sucedió, pero no para un huracán previsible no le decimos que tuvo mala suerte, sino que fue negligente; mientras que a la persona que no se preparó para una invasión extraterrestre imprevisible no la juzgamos negligente, sino a lo más, de tener mala suerte. (Barceló 2019, p. 55)

Lo que ilustra este ejemplo es que alguien no necesita actuar de manera que el fin se dé en todos los mundos posibles futuros para que el resultado no sea fruto de la suerte. Esto es importante por dos motivos: en primer lugar, es precisamente porque no nos podemos preparar para todos los acontecimientos futuros posibles que estas prácticas son falibles. Si pudiéramos prepararnos para todos los escenarios posibles entonces nuestra preparación garantizaría el éxito y no habría casos de mala suerte, sino sólo errores culpables que han de atribuirse a nuestra falta de preparación. En segundo lugar, esto explica por qué la noción de suerte es irreductiblemente normativa. Puesto que no podemos prepararnos para todas las situaciones posibles, necesitamos priorizar nuestros recursos y discernir entre las situaciones para las que tenemos que prepararnos y las que no.

En esto último es importante recordar además que las situaciones para las que uno debe prepararse no son necesariamente las más probables. Desde luego, uno debería asegurar su casa contra incendios, pero no contra que alguien manche el antiguo sofá del salón, si bien lo segundo es mucho más probable que lo primero. La explicación es obvia: aunque mucho más improbable, la gravedad de lo que está en juego hace que tomemos medidas contra lo primero, pero no contra lo segundo. De igual forma, hay casos en los que sencillamente los costes de prepararse para algo, aunque sea muy probable, son tan elevados que no es razonable exigir que nos preparemos contra ello (piénsese en cuánto estamos realmente dispuestos a hacer para prevenir nuestra muerte en algún punto indefinido del futuro).² En definitiva, no hay una forma libre de valores para determinar cuánto y en qué sentido deberíamos prepararnos, dado que prepararse involucra seleccionar los escenarios relevantes. Cuáles sean relevantes no se determina en forma exclusiva por lo probables que sean, sino también por el balance de

² Barceló no es del todo claro en este detalle, pero parece defender que, en última instancia, el hecho de que debamos o no prepararnos para algo es una función de los costes o beneficios asociados a alcanzar el objetivo, el coste de oportunidad de prepararnos y lo probable que es alcanzar el objetivo si nos preparamos de dicha forma. Véase, por ejemplo, p. 130.

costes y beneficios asociados a la preparación. En definitiva, el concepto de suerte es intrínsecamente normativo porque se encuentra ligado de manera íntima con una evaluación acerca de para qué situaciones es razonable (y exigible) prepararse.

Esta dimensión normativa irreductible es lo que distingue la concepción de la suerte de Barceló de otras recientes que vinculan la suerte con la ausencia de control.³ Ambos enfoques comparten la idea de que algo puede ser fruto de la suerte con independencia de cuán probable sea porque podemos no tener control sobre acontecimientos que son muy probables. Sin embargo, la concepción de Barceló resulta más liberal que las teorías que ligan la suerte con el control. Aunque Barceló parece estar de acuerdo en que no podemos estar preparados si adoptamos ciertos medios a menos que la adopción de dichos medios esté bajo nuestro control, sostiene que hay situaciones en las que, si bien está bajo nuestro control tomar ciertos medios para prepararnos a fin de alcanzar nuestro objetivo, podemos aun así no adoptar dichos medios y que el consecuente resultado desafortunado sea un caso de mala suerte. De nuevo, para Barceló no todos los medios que están en nuestra mano son exigibles: bien puede estar bajo nuestro control tomar ciertas medidas contra una posible invasión extraterrestre pero, puesto que no es razonable prepararse para ese escenario, que la invasión alienígena nos encuentre indefensos no es un error de nuestra parte, sino un caso de mala suerte.

A mi juicio, esta dimensión normativa constituye una de las principales ventajas de la concepción de Barceló sobre las teorías alternativas porque casa fácilmente con un enfoque muy atractivo acerca del papel que desempeña la atribución de suerte en nuestras prácticas evaluativas y que no pueden abordar tan fácilmente las teorías alternativas como las que vinculan la suerte con la probabilidad o con la ausencia de control. ¿Por qué nos importa si los agentes, mecanismos, instituciones o grupos obtienen los fines propios de ciertas actividades por buena suerte o por mérito propio? ¿Por qué debería importarnos si el fracaso es atribuible a la mala suerte o al agente? Es evidente que la pregunta de si alcanzar un objetivo fue un logro atribuible a un agente es muy distinta de cuán probable era que lo alcanzara (sacar un cinco o menos en un dado es muy probable, pero no es un logro que pueda atribuírsele al jugador). De igual manera, si nuestro concepto de suerte significara una mera ausencia de control, a fin de no cometer un fallo del que somos responsables deberíamos tomar *todos* los medios bajo nuestro

³ Véase, por ejemplo, Broncano-Berrocal 2015.

control suficientes para garantizar que no cometemos un error del que somos responsables. Pero, en muchos casos, los medios y el fin son de tal naturaleza que lo que nos importa no es si el agente hizo *todo* lo que estaba bajo su control, sino si hizo *todo cuanto era razonable* dada la situación.

En cambio, la teoría de Barceló engarza bien con una imagen razonable de qué es lo que nos interesa en este tipo de evaluaciones. De acuerdo con el autor, para cada actividad en la que un agente se propone lograr un fin hay al menos dos preguntas que podemos hacernos: ¿alcanzó el agente el fin? Y ¿estaba el agente bien orientado hacia la obtención del fin? En las actividades falibles la respuesta para cada una de estas preguntas es independiente de la otra.

El último capítulo del libro se dedica a argumentar que las diferencias entre estos dos tipos de evaluaciones deben concebirse en términos de dos propiedades distintas. Al contrario de lo que defenderían ciertos tipos de consecuencialismo o de deontologismo, ninguna de las dos es más fundamental que la otra en ningún sentido interesante. El consecuencialista está en lo cierto en que el fin de nuestras acciones rara vez es manifestar una conducta responsable, sino obtener ciertos fines externos y que, por lo tanto, la pregunta de si hemos obtenido o no nuestros fines cuando evaluamos la conducta es pertinente. No obstante, el deontologista tiene razón en resaltar la importancia de la actitud del agente al intentar obtener el fin en cuestión y de si actuaba o no de manera responsable. No hay ningún motivo para pensar que obtener el fin sea lo único importante de nuestras acciones ni que lo sea conducirse responsablemente.

Esta dualidad no debería concebirse como una forma de relativismo al estilo de MacFarlane 2014 según la cual evaluamos un mismo objeto (si el agente hizo lo correcto) desde dos perspectivas diferentes, tal y como lo haríamos con “los caracoles son deliciosos” que es verdadero relativo a ciertos agentes, a quienes les gustan, pero no para otros. Los argumentos de Barceló son convincentes: cuando una persona afirma que el conductor hizo algo horrible al atropellar (accidentalmente) a alguien y otro que fue mala suerte porque ocurrió a pesar de que conducía con cuidado, lo que tenemos no son dos personas haciendo la misma evaluación desde perspectivas diferentes (como sostendría el relativista), sino dos personas que evalúan dos aspectos distintos. El primero afirma que atropellar a alguien fue un mal resultado, mientras que el segundo insiste en que el conductor conducía de manera responsable y que el atropello fue fruto de la mala suerte (Barceló 2019, pp. 113–114).

Dado que conducir de forma segura es una práctica falible, la prudencia del conductor no garantiza que no haya un desenlace trágico en el que termine atropellando a alguien. Esto explica también en qué sentido el conductor hizo algo *genuinamente malo* al atropellar a alguien inocente (ésta es la baza del consecuencialista), y no meramente *malo desde cierto punto de vista*, como defiende el relativista. Aunque exoneramos al conductor de culpa en la medida en la que estaba *razonablemente preparado* para evitar atropellar a alguien (y éste es el punto fuerte del deontologista) también es cierto que, posiblemente, *podía haber estado más preparado* de tal manera que habría podido evitar el accidente. Esto explica por qué esperamos que el conductor se sienta culpable por lo que hizo a la par que los demás intentamos consolarlo diciéndole que no fue culpa suya (Barceló 2019, p. 114).

Además del asunto de si alcanzó el fin y de si estaba razonablemente preparado para alcanzarlo, podemos preguntarnos si el agente tuvo éxito *porque estaba preparado*. Aquí es donde debemos lidiar con casos tipo Gettier, en los que se obtiene el fin gracias a la buena suerte a pesar de una falta de preparación. Para Barceló, alguien alcanza el fin porque estaba preparado si la situación forma parte de un espacio de mundos posibles en el que el agente puede garantizar que se obtendrá el objetivo (Barceló 2019, p. 54). Así, por ejemplo, yo estoy preparado para aprobar el examen si sale el tema 1 si, y sólo si, en todos los mundos posibles en los que sale el tema 1 resulta que apruebo el examen. Si en el examen sale el tema 1 y apruebo, entonces mi éxito no es atribuible a la suerte. Ahora bien, imaginemos que estudio un número suficiente de temas, de manera que estoy bien preparado para el examen, pero que no he estudiado el tema 87, por lo que no estoy en situación de garantizar que apruebe si me preguntan por el tema 87. Si sale el tema 87 y aun así apruebo (por ejemplo, aunque no contaba con ello, alguien más en el examen me dice la respuesta) entonces, a pesar de estar preparado para aprobar, he aprobado por buena suerte.

3. Algunos problemas para la teoría de Barceló: preparación y responsabilidad

Si bien la propuesta de Barceló ofrece ventajas significativas respecto a otras caracterizaciones de la suerte, entender la suerte como estar preparado no está exento de ciertos problemas. En este último apartado quisiera centrarme en señalar que a menudo cuál sea la forma razonable de prepararse para un acontecimiento depende de nuestra perspectiva epistémica, lo cual puede no ser suficiente para que estemos

genuinamente preparados. Esto dificulta mucho que podamos vincular la noción de actuar responsablemente con el hecho de estar preparado de una forma tan estrecha como pretende Barceló.

Imaginemos el caso en el que alguien se prepara para un fin f y adopta los medios m porque, dada la información con la que cuenta, es razonable hacer m para obtener f . Ahora bien, resulta que m no es en realidad una forma de prepararse para f : no es el caso que en los mundos posibles en los que realizamos m obtenemos f . Podemos pensar que el agente tiene una creencia razonable pero falsa acerca de que m es una buena forma de prepararse para obtener f . Por lo tanto, éste es un caso en el que el agente estaba preparado para creer que m era una buena forma de prepararse para f pero tuvo mala suerte y su creencia resultó ser falsa. ¿Cómo afecta el hecho de que su creencia sea falsa, aunque se haya preparado en forma adecuada para sostenerla, al estatus de su conducta respecto a la obtención de f ?

Al actuar con base en esa creencia, el agente no es irresponsable, pues está preparado para sostenerla. Sin embargo, dado que los medios que va a emplear no son realmente efectivos, no pueden garantizar la obtención de f en el conjunto de mundos posibles para el que es razonable prepararse. Así, parece que, si bien el agente está preparado para sostener la creencia de que m es un buen medio para f , realizar m no lo preparará para obtener f .

Supongamos ahora que, en virtud de una cadena causal enrevesada que no contempló el agente, éste obtiene f gracias a que hizo m . ¿Cómo evaluar un caso así? Por un lado, parece que tuvo suerte, pues realmente m no es una buena manera de prepararse para f . Pero, por otro lado, en cierto sentido las cosas ocurrieron como el agente había previsto porque, tal y como era razonable creer dada su posición epistémica, adoptar m lo llevó a obtener f . Parece entonces que lo que finalmente aconteció era algo para lo que estaba preparado. No obstante, según la definición de Barceló de en qué consiste estar preparado, en realidad no lo estaba.

El problema estriba en que la caracterización que ofrece Barceló de que una situación sea previsible está más constreñida por la perspectiva epistémica del agente que la noción de estar preparado. El autor entiende lo previsible como aquello que uno de manera responsable ha de tomar en consideración. Tal es el sentido en el que las invasiones alienígenas son imprevisibles y no meramente improbables (Barceló 2019, pp. 52–53). Ahora bien, parece que si los alienígenas ya han decidido invadirnos, no por ello la invasión es más previsible para quienes no estamos en situación de saber lo que traman; aunque la invasión

es muy probable, sigue siendo muy imprevisible para nosotros. Parece razonable suponer entonces que cuán previsible sea una situación para un agente depende de su perspectiva epistémica. Sin embargo, el estar preparado no depende de si desde nuestra perspectiva epistémica nos parece que podemos prever que en los mundos posibles relevantes en los que hacemos m también obtenemos f , sino de si realmente en los mundos posibles relevantes en los que hacemos m (y no sólo los que nosotros juzgamos relevantes) obtenemos f .

No es obvio cómo podría evitarse el problema. Si optamos por suponer que el estar preparado no depende de que creamos responsablemente en la eficacia de m para f , sino que basta con que adoptemos m y que m sea una buena forma de prepararnos para f , entonces podemos estar preparados sin actuar de forma responsable. Esta salida es manifiestamente errónea, dado que implica que se pueden obtener logros de manera irresponsable, lo cual desdibuja la distinción entre tener buena suerte y lograr el objetivo de forma merecida.

Por otro lado, si para estar preparado basta con prepararnos con creencias que sostenemos de manera responsable, entonces podemos tener éxito en unas circunstancias para las que estábamos preparados, pero por suerte; puesto que, en nuestro ejemplo, es un caso de buena suerte el que el medio por el que se optó (responsablemente) resultara ser una buena forma de prepararse. El agente estaba preparado para obtener f mediante m y obtuvo f mediante m pero sólo porque tuvo buena suerte. Pero, si esto es así, entonces tenemos que abandonar una de las tesis principales de la teoría de Barceló: alcanzar el objetivo por buena suerte no es lo mismo que alcanzarlo de una manera para la que no se estaba preparado, por lo que no es cierto que la suerte consista en obtener un resultado de una manera para la que no se está preparado.

Hay una tercera opción más verosímil. Podemos insistir en que para estar preparado y que el éxito no sea fruto de la suerte, debemos saber que los medios por los que optamos son los adecuados; sólo entonces podremos decir que un agente estaba genuinamente preparado para obtener f mediante m . Esta idea tiene cierto atractivo. Podemos concebir la actividad de prepararse para f en dos pasos: Primero, debemos lograr saber si m es una buena estrategia para obtener f . Si tenemos un éxito merecido en esta empresa, podemos pasar a considerar si hemos obtenido f en virtud de aplicar el conocimiento adquirido. Sólo se puede obtener un éxito merecido si a su vez se ha logrado un éxito merecido en cada uno de estos dos estadios. Los casos en los que obtenemos f sin satisfacer ambas condiciones son casos de buena suerte.

Ésta parece ser la mejor salida para la teoría de la suerte como ausencia de preparación. Sin embargo, el resultado no deja de ser un tanto decepcionante. A fin de cuentas, uno de los principales atractivos de la teoría era distinguir entre las evaluaciones en las que nos preguntamos si se obtuvo el fin previsto y el asunto de si el agente estaba bien preparado para obtenerlo. Ahora nos vemos obligados a trasladar esta contraposición inicial de la acción al prepararse, de tal manera que para saber si alguien estaba preparado con m para obtener f debemos preguntarnos primero si estaba preparado *para lograr prepararse*. El problema aquí no es tanto el de una regresión *ad infinitum*, como que las evaluaciones acerca de si alguien estaba o no preparado no podrán ya equipararse con el detalle de si el agente actuó responsablemente, dado que en el prepararse ya está incluido el no haber sido víctima de la suerte.

Podemos preguntarnos si esto es un problema sólo para agentes como los seres humanos o si también se reproduce en los casos en los que tratamos con artefactos, instituciones sociales, etc. No sé hasta qué punto hay aquí algo análogo a comportarse responsablemente que pueda aplicarse a los artefactos o a las instituciones. Quizá es posible caracterizarlos en términos teleológicos de funcionamiento normal, de tal forma que estos “agentes” actuarían “responsablemente” si hacen aquello que en condiciones normales conllevaría que satisficieran su función.⁴ Obviamente, la cuestión es más sencilla si pensamos en tipos de agencia para tareas que involucran actuar con base en cierta información que puede ser errónea. Si tiene sentido describir un comportamiento en estos términos, entonces también habrá casos en los que actuar de manera responsable no será suficiente para estar preparado. Sea como fuera, los problemas relativos a la agencia humana ya son de por sí suficientemente importantes como para justificar la revisión de la concepción acerca de qué es estar preparado y cómo se relaciona con el actuar de manera responsable.

4. Conclusiones

Falibilidad y normatividad. Un análisis filosófico de la suerte representa una aportación muy significativa para los debates en torno a la naturaleza de la suerte y su papel en nuestras prácticas evaluativas. El libro goza de dos grandes méritos: Por un lado, presenta una concepción

⁴Para una introducción a las explicaciones funcionalistas de este tipo, véanse Millikan 1989 y Wright 1973.

nueva capaz de unificar problemas que tradicionalmente se abordan de manera separada, presentándolos como casos en los que nuestras evaluaciones distinguen entre la obtención del fin previsto y el hecho de estar preparado para alcanzarlo. Por otro lado, ofrece una teoría de la suerte especialmente bien diseñada para dar cuenta del importante papel que le otorgamos a esta idea en las evaluaciones de la agencia en contextos muy distintos.

Si bien es cierto que la noción de estar preparado no es del todo satisfactoria, en especial en lo que atañe a su conexión con actuar responsablemente, aun así se trata de una obra de gran relevancia para todos los lectores hispanohablantes interesados en los problemas filosóficos relacionados con la suerte. Es además un libro claro y accesible, repleto de ejemplos muy ilustrativos que bien puede servir como texto introductorio para estudiantes y lectores poco familiarizados con las cuestiones que aquí se abordan.⁵

Referencias bibliográficas

- Barceló Aspeitia, Axel Arturo, 2019, *Falibilidad y normatividad. Un análisis filosófico de la suerte*, Cátedra, Madrid.
- Broncano-Berrocal, Fernando, 2015, "Luck as Risk and the Lack of Control Account of Luck", *Metaphilosophy*, vol. 46, no. 1, pp. 1–25.
- MacFarlane, John, 2014, *Assessment Sensitivity. Relative Truth and its Applications*, Oxford University Press, Oxford.
- Millikan, Ruth Garrett, 1989, "In Defense of Proper Functions", *Philosophy of Science*, vol. 56, no. 2, pp. 288–302.
- Williams, Bernard, 1981, "Moral Luck", en Bernard Williams, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wright, Larry, 1973, "Functions", *Philosophical Review*, vol. 82, no. 2, pp. 139–168.

Recibido el 25 de septiembre de 2020; revisado el 23 de diciembre de 2020; aceptado el 23 de diciembre de 2020.

⁵ Este trabajo fue posible gracias al Programa de Formación de Personal No Doctor del Departamento de Educación del Gobierno Vasco y se enmarca dentro del proyecto "Autonomía intelectual en contextos de dependencia epistémica" (FFI2017-87395-P) del Ministerio de Economía y Competitividad de España. Quiero agradecer también al profesor Barceló por el diálogo que mantuvimos durante su visita a la UAM y que motivó este trabajo.

Discusiones

Objetores de Descartes, ¿y también de Frege? Apuntes críticos al artículo “La naturaleza de las entidades matemáticas. Gassendi y Mersenne: objetores de Descartes”*

[Detractors of Descartes, as well as of Frege? Critical Notes to “The Nature of Mathematical Entities. Descartes and His Detractors: Gassendi and Mersenne”]

EMILIO MÉNDEZ PINTO

Escuela de Gobierno y Transformación Pública

Tecnológico de Monterrey

emilio.mendez.pinto@gmail.com

Resumen: En esta discusión expongo algunas objeciones a las siguientes tesis de Velázquez 2020: 1) que tanto Descartes como Frege sostienen que las entidades aritméticas son irreducibles a procesos empíricos; 2) que, en el caso de Descartes, dichas entidades son “perennes, inherentes a la propia constitución y funcionamiento de la mente” y 3) que Frege impugnó la filosofía matemática (aritmética) de Mill por *psicologista*. Sostengo que la segunda tesis no es, *per se*, controversial, pero que sí lo es en el contexto del artículo de Velázquez.

Palabras clave: psicologismo; logicismo; Mill; filosofía de las matemáticas; filosofía de la lógica

Abstract: In this discussion I present objections to the following theses in Velázquez 2020: 1) that both Descartes and Frege maintain that arithmetic entities are irreducible to empirical processes; 2) that, in the case of Descartes, these entities are “perennial, inherent to the very constitution and functioning of the mind”, and 3) that Frege contested Mill’s mathematical (arithmetic) philosophy for being *psychologistic*. I argue that the second thesis is not, *per se*, controversial, but that it is controversial in the context of Velázquez’s article.

Key words: psychologism; logicism; Mill; philosophy of mathematics; philosophy of logic

1. *Los motivos de esta discusión*

El artículo “La naturaleza de las entidades matemáticas. Gassendi y Mersenne: objetores de Descartes” de Soledad Velázquez¹ es interesante por varias razones. Primero, porque aborda un tema, el de la

¹Velázquez 2020.

naturaleza de las entidades matemáticas, que “ha sido un problema filosófico recurrente en diversas épocas” (Velázquez 2020, p. 111). La época de la que se ocupa Velázquez es la Modernidad temprana, sobre la que escribe que “[l]a piedra de toque para la fundamentación de los conocimientos científicos [durante la Modernidad temprana] fue el carácter que se atribuyó a las entidades matemáticas —y, en general, a las entidades abstractas, incluidas las lógicas— en la filosofía natural” (Velázquez 2020, p. 111). En efecto, el problema de la naturaleza de las entidades matemáticas ha sido un problema filosófico recurrente en diversas épocas, e incluso podríamos sostener, con Steiner 2005 (p. 625), que “hasta un grado que no ha sido apreciado, la historia de la filosofía occidental es la historia de los intentos por comprender por qué las matemáticas son aplicables a la naturaleza, a pesar de las razones aparentemente buenas para creer que no deberían serlo”.² En efecto, el carácter que se atribuyó a las entidades abstractas en la filosofía natural constituyó un punto de quiebre entre los racionalistas y los empiristas del siglo XVII.³

Segundo, el artículo de Velázquez es interesante porque, como escribe con acierto, en el contexto de los intercambios entre Descartes y Gassendi, y entre Descartes y Mersenne, “a pesar de su riqueza, el problema del estatus ontológico de las entidades lógicas y matemáticas ha sido aún poco estudiado” (Velázquez 2020, pp. 114–115). La autora sostiene que, con respecto al caso de Descartes y Gassendi, ello se debe a “una lectura parcial de las *Meditaciones metafísicas* debido a que algunas de sus ediciones prescinden a menudo de las objeciones y respuestas [entre ambos]” (Velázquez 2020, p. 115). Con respecto al caso de Descartes y Mersenne, sostiene que dicha circunstancia se debe a que “a pesar de [que Mersenne fue] un matemático importante en su tiempo y de haber reflexionado en términos filosóficos sobre este aspecto en particular, sus escritos son casi desconocidos en la actualidad, pues no se dispone de ediciones modernas de la mayor parte de ellos” (Velázquez 2020, p. 115). Podríamos añadir, para el caso de Descartes y Gassendi, que el interés por las réplicas del segundo al primero se ha centrado en sus réplicas a la metodología cartesiana (cfr. LoLordo 2005), y, para el caso de Descartes y Mersenne, que el interés por las réplicas de éste a aquél se ha centrado en sus réplicas a la concepción cartesiana de las “verdades eternas” que, si bien abordan el tema de

² Para un escrutinio del problema de los objetos matemáticos en la historia de la filosofía, cfr. Detlefsen 2005, pp. 236–317.

³ Para una exposición de un caso de esta disputa y que también explica la opinión de Gassendi al respecto, cfr. Rogers 1997, pp. 137–153.

las entidades matemáticas, no lo hacen, como sugiere Velázquez, con toda la fuerza que cabría suponer si tuviéramos a la mano los escritos primarios de Mersenne (baste esta comparación: se conservan cuatro cartas de Mersenne a Descartes y 146 cartas de Descartes a Mersenne; *cfr.* Hamou 2018).

Tercero, el artículo de Velázquez es interesante porque es *filosóficamente* controversial. Creo que su trabajo contiene tres tesis discutibles que penden de la analogía que establece la autora entre, por un lado, las disputas que en su momento sostuvo Descartes con Gassendi y con Mersenne y, por el otro, entre las réplicas que en su momento presentó Frege a la filosofía matemática (aritmética) de John Stuart Mill. Dichas tesis son:

- 1) que tanto Descartes como Frege sostienen que las entidades aritméticas son irreducibles a procesos empíricos (Velázquez 2020, p. 112);
- 2) que, en el caso de Descartes, dichas entidades son “perennes, inherentes a la propia constitución y funcionamiento de la mente” (Velázquez 2020, p. 111); y
- 3) que Frege objetó la filosofía aritmética de Mill por *psicologista* (Velázquez 2020, pp. 113–114, 130).

La segunda tesis no es, *per se*, controvertida, pero sí lo es en el contexto del artículo de Velázquez porque contraviene la analogía que establece entre Descartes y Frege en relación con sus respectivas filosofías de las matemáticas. En otras palabras, si Frege objetó la filosofía aritmética de Mill por ser psicologista, entonces de igual modo objetaría la tesis cartesiana de que las entidades matemáticas son “perennes, inherentes a la propia constitución y funcionamiento de la mente”.

Llama la atención que, en la bibliografía a la que recurre Velázquez 2020 (pp. 131–133), sólo hay dos obras de Frege —Frege 2016 (pp. 39–153) y Frege 2016 (pp. 321–348)—,⁴ y en ninguna se hace una sola referencia a Descartes. Frege sí se refiere a Descartes en Frege 2016 (pp. 421–422) pero, además de que lo hace de manera indirecta (por medio de Julius Baumann),⁵ no lo presenta en los mejores términos:

No se logra hacer iguales cosas diferentes por medio sólo de operaciones conceptuales; pero aun si pudiéramos, ya no se tendrían cosas, sino sólo

⁴ Frege 1972 y Frege 1996, en el original de Velázquez 2020.

⁵ *Principia Philosophiae*, parte I, § 60; *cfr.* Frege 2016, p. 421, nota 63.

una cosa; así, como dice Descartes, el número en las cosas —o mejor, en la pluralidad— surge de su diversidad. [. . .] Pero resulta que el punto de vista que sostiene la diversidad de las unidades pronto encuentra nuevas dificultades. Jevons define la unidad (*unit*) como “cualquier objeto del pensar que pueda distinguirse de cualquier otro objeto tratado como unidad en el mismo problema”. Aquí, la unidad es definida por sí misma, y la aclaración “que pueda distinguirse de cualquier otro objeto” no contiene ninguna determinación más precisa en virtud de que es de suyo comprensible. Ya que llamamos al objeto otro objeto, justo sólo porque lo podemos distinguir de los primeros. Jevons dice después:⁶

Cuando uso el símbolo 5, realmente me refiero a

$$1 + 1 + 1 + 1 + 1,$$

y se da totalmente por supuesto que cada una de estas unidades es distinta de cualquier otra. Si fuera necesario, yo las señalaría así:

$$1' + 1'' + 1''' + 1'''' + 1'''''.$$

Ciertamente se requiere señalarlas de modo diferente si son distintas; de lo contrario resultaría la más grande confusión. Si simplemente las diversas posiciones en las que aparecen los unos pudieran significar diversidad, debería establecerse esto como regla sin excepción, ya que de lo contrario jamás se sabría si $1 + 1$ significa 2 o 1. De esta suerte, se debería rechazar la igualdad $1 = 1$ y nunca podríamos señalar la misma cosa dos veces. Claramente, lo anterior no es aceptable. Pero si a diferentes cosas se dan diferentes símbolos, difícilmente se comprende por qué se conserva un componente común, y en lugar de:

$$1' + 1'' + 1''' + 1'''' + 1''''',$$

simplemente se escribe:

$$a + b + c + d + e.$$

La igualdad se ha abandonado por inservible, y señalar que hay una cierta semejanza de nada sirve. Así, el uno se nos escapa de las manos; nos quedamos con los objetos y todas sus características. Estos símbolos:

$$1', 1'', 1'''$$

son la expresión palpable de nuestra perplejidad: hemos necesitado la igualdad, por tanto, el 1; hemos necesitado la diversidad, por tanto, los índices, los que por desgracia deshacen de nuevo la igualdad.

⁶ [*The Principles of Sciences*, p. 162.] Cfr. Frege 2016, p. 421, nota 66.

La única referencia *sobre* Frege que está en el artículo de Velázquez es Mendelsohn 2005 (p. 3), de donde se rescata (Velázquez 2020, pp. 112–113, nota 2) que “Su polémica contra las posturas de sus contemporáneos empiristas y naturalistas en torno al concepto de número es devastadora. Frege consideró erróneas esas concepciones no sólo en sus aspectos específicos, sino también en su metodología para la búsqueda de la fundamentación de las matemáticas”. Esto tampoco nos ofrece muchas pistas para el propósito de Velázquez de establecer una suerte de analogía entre Descartes y Frege.

Primero, en lo que respecta a la disputa de Frege con los empiristas y los naturalistas, es, como señalé, extensiva a Descartes por medio de Jevons y de Baumann. Segundo, en relación con las críticas de Frege a la “metodología para la búsqueda de la fundamentación de las matemáticas”, hay que decir que, para el alemán, ninguna metodología será exitosa si no atañe a los tres principios a los que él mismo se atuvo en Frege 2016 (p. 371): 1) separar lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo; 2) nunca preguntar por el significado de una palabra aislada, sino únicamente en el contexto de una proposición; 3) nunca perder de vista la distinción entre *concepto* y *objeto*.

Entre otras cosas, en lo que sigue intentaré mostrar 1) que la filosofía aritmética de Descartes no pasa la prueba fregeana de separar lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo y 2) si bien Frege rechaza la filosofía aritmética de Mill, *no lo hace por* no separar lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo.

En efecto, para Descartes las entidades matemáticas son “perennes, inherentes a la propia constitución y funcionamiento de la mente” (Velázquez 2020, p. 111) si por ellas entendemos que son, en la terminología cartesiana, ideas *innatas*: que derivan de nuestra propia naturaleza y que nos dicen qué son las cosas, las verdades y los pensamientos. Así sea sólo por eliminación, las entidades matemáticas no podrían ser ni ideas *adventicias* (las que “están localizadas fuera de mí” y que, por lo tanto, se refieren a cosas que nos vienen de *fuera*, como “escuchar un sonido, [. . .] o ver el sol, o sentir el fuego”)⁷ ni ideas *artificiales* (las que construimos *arbitrariamente* nosotros mismos, como, por citar ejemplos de Descartes, las sirenas o los hipogrifos).

Empero, el concepto de “ideas innatas” no es el mismo en Descartes que en Frege. Para el primero, una idea innata 1) deriva de nuestra propia naturaleza y 2) nos dice “qué es una cosa”, “qué es una verdad”, “qué es un pensamiento”. En cambio, para Frege una idea innata (una

⁷ A/T VII, pp. 37–38.

idea *a priori*) es una *verdad* cuya prueba *puede* derivarse de leyes generales que por sí mismas no necesitan o no admiten ninguna prueba empírica (cfr. Frege 2016, pp. 383–384). Frege es muy explícito al señalar que, para él, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* atañe a la *justificación* de los juicios mas no al *contenido* de los mismos. Hay otra diferencia más sustancial para nuestros propósitos: según la concepción fregeana de “pensamiento”, nuestras ideas innatas *no pueden decirnos*, al contrario de lo que sostuvo Descartes, “qué es un pensamiento”:⁸

Si cada pensamiento necesita un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenece, entonces el pensamiento sólo pertenece a ese portador, y no hay una ciencia que sea común a muchos, en la que muchos puedan trabajar, sino que tal vez tengo mi ciencia; es decir, un conjunto de pensamientos de los que soy portador, y otro tiene su ciencia. Cada uno se ocupa con los contenidos de su propia conciencia. [...] Si alguien considera que los pensamientos son representaciones, entonces, lo que él reconoce como verdadero es, según su propia opinión, el contenido de su propia conciencia y, en rigor, no incumbe para nada a los demás (Frege 2016, p. 336).

La clave en este pasaje es que, si los pensamientos son *representaciones*, la *verdad* se reduce a los contenidos de la conciencia (una tesis que Frege calificaría de psicologista). Pero, en Descartes, puesto que las entidades matemáticas son “perennes, inherentes a la propia constitución y funcionamiento de la mente”, en su tipología de las ideas sólo pueden ser ideas innatas, y éstas *derivan de nuestra propia naturaleza*.

Así, para Frege, no son nuestras ideas innatas las que nos dicen “qué es un pensamiento”, aunque tampoco son los objetos del mundo exterior los que nos lo dicen (Frege 2016, p. 337; aquí sí hay concordancia entre Descartes y Frege). Hay un tercer dominio, que “tiene en común con las representaciones que no puede ser percibido por los sentidos, y con los objetos, que no necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca” (Frege 2016, p. 337).

Por otra parte, Velázquez 2020 (pp. 112–113) sostiene que, para Frege, 1) la naturaleza de las proposiciones aritméticas no es *en modo alguno* reducible a sus aplicaciones físicas y que 2) suponer *la posibilidad* de tal reducción es incurrir en cierta confusión; “por ejemplo, la del psicologismo de John Stuart Mill” (Velázquez 2020, p. 113).

⁸ En el sentido fregeano del término: ni como perteneciente “a la representación, a mi mundo interior, [ni] tampoco al mundo exterior, al mundo de los objetos perceptibles por los sentidos” (Frege 2016, p. 345).

Paso ahora a discutir las tesis de que tanto Descartes *como Frege* sostienen que las entidades aritméticas son irreducibles a procesos empíricos (Velázquez 2020, p. 112) y de que Frege objetó la filosofía aritmética de Mill por *psicologista* (Velázquez 2020, pp. 113–114, 130).

2. *Frege y las entidades matemáticas como entidades irreducibles a procesos empíricos*

Según Velázquez 2020 (pp. 111–112):

[L]a defensa del carácter irreducible de las entidades matemáticas a procesos empíricos o la postura de que estas entidades pueden reducirse a procesos que se originan en nuestra experiencia pueden encontrarse en distintas versiones en diferentes épocas. [A]bordaré esta discusión en el escenario de la Modernidad temprana a través del debate [...] entre René Descartes [...] y dos de sus interlocutores [...]. [M]e interesa resaltar la perdurabilidad de la polémica, por lo que [...] ofreceré un vistazo a los inicios del siglo XX, donde podemos encontrar en Gottlob Frege [...] a uno de los defensores más puntuales de la postura irreducibilista por sostener que la naturaleza de las entidades aritméticas constituye un “tercer reino”. A este territorio corresponden las verdades intemporales, incorregibles, aun cuando no haya alguien que las reconozca como tales. Este tercer reino debe distinguirse tanto del ámbito de las cosas como de sus representaciones. [...] [D]e acuerdo con Frege, la naturaleza de las proposiciones aritméticas no es en modo alguno reducible a sus aplicaciones físicas.

En este pasaje, Velázquez afirma varias cosas sobre la filosofía de la aritmética de Frege: 1) que, en lo que respecta a la naturaleza de las entidades aritméticas (y, cabría suponer, de sus relaciones), la postura de Frege es irreducibilista porque las entidades aritméticas no pertenecen al dominio de los objetos del mundo exterior; 2) que tampoco pertenecen al dominio de las representaciones; 3) que pertenecen, en cambio, al dominio de “las verdades intemporales, incorregibles, aun cuando no haya alguien que las reconozca como tales” (Velázquez 2020, p. 112), dominio que “tiene en común con las representaciones que no puede ser percibido por los sentidos, y con los objetos, que no necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca” (Frege 2016, p. 337); y 4) que las proposiciones aritméticas no se pueden reducir a sus aplicaciones físicas.

El punto 4) es el que me interesa más, aunque los otros tres también son relevantes para esta discusión, de modo que diré algo sobre ellos. En cuanto a 1), el irreducibilismo de Frege se explica por su rechazo

a lo que él consideraba la solución *empirista* al problema ontológico de los números, a saber, que los *números* son un hecho físico u observado o, en cualquier caso, que se experimenta mediante los sentidos. A esta aritmética, *que para Frege fue la aritmética descubierta por Mill*, Frege la llamó “una aritmética de galletitas o una aritmética de guijarros” (Frege 2016, p. 368). En cuanto a 2), el irreductibilismo de Frege se explica por su rechazo a lo que él consideraba la solución *trascendentalista* al problema ontológico de los números, a saber, que, según esta postura,

los conceptos surgen en la mente individual como las hojas en el árbol, y creemos poder conocer su esencia al estudiar su origen y se busca esclarecerlos psicológicamente a partir de la naturaleza de la mente humana. Pero esta manera de ver las cosas hace todo subjetivo y, si la seguimos hasta el fin, aniquila la verdad. (Frege 2016, p. 368)

Pero en 1) y 2) no todo son vicios, porque, para Frege, la solución empirista al problema ontológico de los conceptos-número, si bien no explica su universalidad, sí da cuenta de su aplicabilidad, un asunto que de ninguna manera era trivial para el matemático alemán. Por su parte, aunque en última instancia la solución trascendentalista “hace todo subjetivo y [...] aniquila la verdad”, tiene la virtud de dar cuenta del carácter *no sensitivo* de los conceptos-número. Aquí viene a cuento lo que Frege dice sobre el tercer dominio, el de los conceptos-número: “tiene en común con las representaciones que no puede ser percibido por los sentidos, y con los objetos, que no necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca” (Frege 2016, p. 337).

Que los conceptos-número —y, en general, los conceptos lógicos— sean universales constituía para Frege (y para Russell) su carácter distintivo. Las réplicas de Poincaré 2001 (pp. 460–472) y de Wittgenstein 2009 (pp. 84–85) al logicismo surgieron, en buena medida, por su rechazo a este supuesto carácter distintivo. En el caso de Poincaré, por su rechazo a aceptar que, en relación con lo que llamó “la vieja controversia” entre Leibniz y Kant sobre la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, los argumentos logicistas hayan resuelto la discusión a favor de Leibniz (es decir, que hayan conseguido despojar a la aritmética de su carácter sintético). En el caso de Wittgenstein (el Wittgenstein del *Tractatus*), por su rechazo a la propensión logicista de dotar de contenido a las proposiciones lógico-aritméticas.⁹ Para Wittgenstein 2009 (pp. 84–

⁹ Para más detalles, *cfr.* Floyd 2005, pp. 75–128.

85), la proposición es una tautología, una proposición que concuerda con todas las posibilidades de verdad, mas no una proposición universalmente verdadera. Por su parte, la proposición es una contradicción, una proposición que no concuerda con ninguna posibilidad de verdad, mas no una proposición universalmente falsa. Ramsey 2013 (pp. 1–61) siguió y clarificó a Wittgenstein en estos puntos.

En cuanto a 3), que las entidades matemáticas pertenecen al dominio de “las verdades intemporales, incorregibles, aun cuando no haya alguien que las reconozca como tales”, se explica sencillamente por el platonismo matemático de Frege con respecto a la naturaleza de las entidades *aritméticas*. (Frege fue —al menos en su proyecto lógico-filosófico original— un platónico con respecto a la naturaleza de la aritmética, aunque, con respecto a la naturaleza de la geometría, *siempre* fue un kantiano.)¹⁰

Dicho todo esto sobre los puntos 1), 2), y 3) de lo que Velázquez afirma sobre la filosofía aritmética de Frege, es tiempo de discutir el asunto 4); a saber, que, para Frege, las proposiciones aritméticas no pueden reducirse a sus aplicaciones físicas. Para esto es fundamental trazar una distinción. Una cosa es decir que las proposiciones aritméticas *no deben* ser reducibles a sus aplicaciones físicas y otra cosa es decir que las proposiciones aritméticas *no pueden* reducirse a sus aplicaciones físicas. En otras palabras, una cosa es decir que, *normativamente*, las proposiciones aritméticas no son reducibles a sus aplicaciones físicas y otra cosa es decir que, *fácticamente*, como, por así decirlo, una cuestión de hecho, las proposiciones aritméticas no pueden reducirse a sus aplicaciones físicas.¹¹ Creo que, tal como escribe Velázquez 2020 (p. 112), esto es, que “de acuerdo con Frege, la naturaleza de las proposiciones aritméticas no es en modo alguno reducible a sus aplicaciones físicas”, ambas interpretaciones son posibles. Empero, dada la intención de Velázquez de establecer una analogía entre las concepciones cartesiana y fregeana de las entidades aritméticas, y *dado que, para Descartes, éstas*

¹⁰ El kantianismo de Frege con respecto a la naturaleza de las proposiciones geométricas explica, por una parte, su renuencia a aceptar las proposiciones fundamentales de las en ese entonces nacientes geometrías no euclidianas y, por otra, algo de la controversia que mantuvo con Hilbert con respecto al método axiomático en las matemáticas.

¹¹ Bajo una forma más general, aquella que considera a las proposiciones *lógicas*, y que además lo hace desconsiderando sus contenidos empíricos, esta discusión se refiere a si la lógica tiene, o no, un carácter normativo. Para Peirce y Ramsey, por ejemplo, la lógica es una ciencia normativa. Creo que también lo fue para Aristóteles y, como argumento adelante, para Frege.

no pueden reducirse a sus aplicaciones físicas, creo que Velázquez tiene en mente, cuando se refiere a que, para Frege, las proposiciones aritméticas no son reducibles a sus aplicaciones físicas, el aspecto *fáctico* de la proposición.

Según Velázquez 2020 (pp. 112–113):

Así, de acuerdo con Frege, la naturaleza de las proposiciones aritméticas no es en modo alguno reducible a sus aplicaciones físicas. Suponer la posibilidad de tal reducción es incurrir en cierta confusión; por ejemplo, la del psicologismo de John Stuart Mill [...] quien, en opinión del filósofo alemán, “confunde siempre las aplicaciones que pueden hacerse de una proposición aritmética, las cuales son frecuentemente de índole física y tienen como presupuesto situaciones fácticas observadas, con las proposiciones matemáticas puras mismas” (Frege 1972, p. 124). [...] Mill considera que la igualdad $1 = 1$ no es necesariamente verdadera, ya que [...] una libra de peso nunca pesa lo mismo que otra. Sin embargo, Frege añade:

[L]a proposición $1 = 1$ en manera alguna pretende afirmar esto. Mill entiende el símbolo $+$ de tal manera que por medio de él se expresen las relaciones de las partes de [...] un cuerpo físico pero éste no es el sentido de este símbolo. $5 + 2 = 7$ no significa que si en 5 partes de líquido se vierten 2 partes de líquido se obtendrá 7 partes de líquido, sino que ésta es una aplicación de aquella proposición. (Frege 1972, p. 124)¹²

Sin embargo, ésta no es toda la historia ni la historia contada de manera correcta: no sólo sucede que las réplicas de Frege a la filosofía matemática de Mill se debieron al empirismo de Mill y no a un supuesto psicologismo (como veremos después, Husserl sí acusó a Mill de psicologista), sino que, para Frege, no es verdad que las proposiciones aritméticas no puedan (en el sentido fáctico del término) reducirse a sus aplicaciones físicas. Y como botón de muestra, he aquí un pasaje en el que hace referencia a las entidades y a las relaciones aritméticas (Frege 2016, pp. 381–382):

Sin duda, las fórmulas numéricas como $7 + 5 = 12$ y las leyes como la de la asociatividad de la adición, en virtud de las innumerables *aplicaciones* que de ellas se hace cotidianamente, dan la impresión de estar tan *confirmadas*,

¹² Según la bibliografía que utilizo aquí, la referencia es Frege 2016, pp. 391–392.

que puede parecer casi ridículo querer ponerlas en duda al exigir una prueba de ellas (cursivas añadidas).

Sostengo que el irreductibilismo de Frege tiene una motivación esencialmente *normativa* y no *fáctica*, mientras que el irreductibilismo de Descartes tiene una motivación *fáctica* y no (necesariamente) *normativa*.¹³

3. La objeción de Frege a la filosofía de las matemáticas de Mill

Al discutir las distintas propuestas en la historia de la filosofía (de las matemáticas) para el problema del conocimiento matemático, Linnebo 2017 (p. 19) sostiene que Frege arguyó que los teoremas matemáticos son analíticos *a priori*; que Platón, Kant y Brouwer sostuvieron que son sintéticos *a priori*, y que Mill y Quine que son sintéticos *a posteriori*.¹⁴ Así pues, para la cuestión que aquí me interesa, tenemos que Frege creía que los juicios aritméticos son analíticos y *a priori*, mientras que Mill que los juicios aritméticos son sintéticos y *a posteriori*. ¿Basta con esto para entender la crítica de Frege a Mill? Intentaré argumentar que sí: las objeciones de Frege a la filosofía matemática de Mill se debieron, *simpliciter*, al *empirismo matemático* de Mill y no, como argumenta Velázquez, a un supuesto *psicologismo matemático* (Kant y su idealismo trascendental fueron el blanco de Frege en este último sentido).

¹³ Es importante observar que el botón de muestra al que recurro no sugiere que Frege haya creído que las proposiciones aritméticas sean verdaderas en virtud de sus aplicaciones o algo por el estilo; mi intención es más bien señalar la que, a mi juicio, podría ser una diferencia relevante entre el irreductibilismo de Frege y el de Descartes. Agradezco a un árbitro anónimo que me haya hecho reparar en este detalle. Algo más en favor de esta aclaración: buena parte del proyecto neologicista se aboca a rescatar dos supuestos torales del fregeanismo —a saber, que las verdades aritméticas son analíticas *a priori* y que los números son objetos— que se contraponen a toda lectura reduccionista. Para detalles de este proyecto neologicista *cfr.* Hale y Wright 2005.

¹⁴ No hay teoremas matemáticos analíticos *a posteriori*, porque, por definición, no puede haber tales cosas. Frege arguyó que las *verdades aritméticas* son analíticas *a priori*, pero nunca sostuvo eso para el caso de los juicios geométricos; por el contrario, Brouwer afirmó que los juicios aritméticos son sintéticos *a priori*, pero no que los juicios geométricos lo fueran (*cfr.* Posy 2005, p. 347, nota 66). El caso de Poincaré fue exactamente igual que el de Brouwer, aunque por motivos filosóficos distintos.

4. Argumentos a favor del psicologismo en Mill

Lo que aquí considero que es un error de atribución de Velázquez no es algo inusual en los estudios sobre la filosofía de la lógica y la filosofía de las matemáticas de Mill. Al respecto, Kusch 2020 (en línea) escribe:

Los críticos y los intérpretes de la filosofía de la lógica de Mill han sido incapaces de llegar a un veredicto en cuanto a si Mill fue un pensador psicologista. [...] Algunos elementos en el pensamiento de Mill lo empujan hacia un punto de vista fuertemente psicologista, otros elementos lo alejan de él. En otras palabras, a veces Mill insiste en que la lógica depende de la psicología, a veces niega esa dependencia.

Esta indeterminación se puede advertir en las primeras líneas de Mill 1843 (p. 4), en donde el filósofo inglés sostiene que la lógica consiste en dos partes: una prescriptiva, a la que llama “el arte de razonar”, y una descriptiva, la “ciencia de razonar”. Empero, en opinión de Kusch 2020 (en línea), la ciencia de razonar es, en su conjunto, una disciplina psicológica (es decir, lo es por su tema [*subject matter*] como por su metodología). Por su *tema* porque éste, aunque indaga sobre “las operaciones del entendimiento humano en la búsqueda de la verdad” (Mill 1843, p. 6), no tiene leyes de indagación propias, sino que está sujeto a “las leyes de asociación generales, [que] prevalecen entre estos estados mentales” (Mill 1843, p. 856). Por otra parte, la ciencia de razonar es psicológica por su *metodología* porque, al igual que en otros dominios, el descubrimiento de sus leyes está sujeto a “los métodos ordinarios de la investigación experimental” (Mill 1843, p. 853).

Ahora bien, ¿qué hay de la lógica como “arte de razonar”? ¿Es también presa del psicologismo? Kusch sostiene que sí, y para ello aduce tres razones del propio Mill para explicar “la contribución que la ciencia psicológica de razonar hace al arte de razonar” (Kusch 2020, en línea). En primer lugar, mientras que el arte de razonar “proporciona las reglas para conducir correctamente los procesos del razonamiento” (Mill 1843, p. 4), es la *psicología* la que proporciona “el análisis de los procesos mentales que tienen lugar siempre que razonamos” (Mill 1843, p. 4). En segundo lugar porque, de acuerdo con Mill, “un entendimiento correcto de los propios procesos mentales es la única base sobre la que puede fundarse un sistema de reglas adecuado para la dirección de los procesos [mentales]” (Mill 1843, p. 4). En palabras de Kusch 2020 (en línea), esto significa que “cualquier *prescripción* exitosa para un tipo dado de proceso de pensamiento debe basarse en un entendimiento

psicológico adecuado y detallado de ese proceso” (cursivas añadidas). En tercer lugar, tenemos la razón (*prima facie*) más fuerte: “Las bases teóricas de la ciencia de la lógica están totalmente prestadas [*wholly borrowed*] de la psicología, e incluyen tanto de esa ciencia como lo que se requiere para justificar las reglas del arte [de razonar]” (Mill 1843, p. 359). En opinión de Kusch 2020 (en línea), “este [...] enunciado calificará como psicologista para el criterio de cualquiera”.

Sin embargo, hay un criterio, el de Skorupski 1989 (p. 166), para el que dicho enunciado no califica como psicologista:

[C]uando este pasaje se lee en todo su contexto dialéctico, [significa que] el lógico debe formular reglas de investigación de una manera tal que a los investigadores les sean tan útiles como sea posible, y para ello [el lógico] debe aprovecharse de la psicología del pensamiento.

Por lo tanto, en la lectura de Skorupski, el lógico recurre a la psicología por razones pragmáticas, mas no normativas ni, mucho menos, fácticas. En lo que sigue, apelaré también a Skorupski 1989 para explicar la lectura *antipsicologista* de Mill.

5. Argumentos en contra del psicologismo en Mill

Skorupski 1989 ofrece un apéndice en el que se cuestiona el supuesto psicologismo de Mill. Lo primero que señala es que la acusación de psicologismo a Mill se debe a Husserl. Creo que el término “acusación” es demasiado fuerte, porque el mismo Husserl ninguneó en su momento las críticas de Frege al psicologismo. Empero, es muy cierto que las críticas husserlianas al psicologismo, expuestas en los prolegómenos a sus *Logische Untersuchungen* (Husserl 1900), fueron en su día una referencia casi obligada sobre este tema.

Sea como sea, más allá de estos comentarios anecdóticos la tesis principal de Skorupski 1989 (apéndice) es la siguiente:

El hecho es que Mill, al igual que Frege más tarde, se opuso a ambas formas de psicologismo y, de nuevo al igual que Frege, se opuso a ellas porque las consideraba (correctamente) atadas al idealismo. Debe notarse que Frege no comete el error de atribuir “psicologismo” a Mill. [Frege] argumenta separadamente y en dos frentes, por un lado en contra de las posturas psicologistas y por el otro en contra de la posición de Mill, que las leyes de la aritmética (y de la lógica) se conocen en forma inductiva y que los términos numéricos connotan atributos de agregados físicos.

Este pasaje reivindica una de las tesis principales de este trabajo: Frege no impugnó la filosofía matemática (aritmética) de Mill por psicologista, sino por empirista.

Ahora bien, ¿cuáles son esas dos “formas de psicologismo” a las que, según Skorupski 1989 (apéndice), se opuso Mill? La primera forma de psicologismo a la que se opuso es la que identifica las leyes lógicas con las leyes psicológicas, la cual se relaciona de manera íntima, según Skorupski, con la idea de que la necesidad de las leyes lógicas es meramente la necesidad psicológica. La segunda es la que sostiene 1) que los significados *son* entidades mentales¹⁵ y 2) que los juicios afirman relaciones entre las entidades mentales.

En cuanto a la oposición de Mill a la primera forma de psicologismo, Skorupski sostiene que no es poco común confundir el *nominalismo* de Mill con una especie de *psicologismo*: si, a pesar de su empirismo primigenio con respecto a las verdades lógicas y matemáticas, Mill concedió en última instancia que las verdades lógicas pueden conocerse *a priori*, “ello es evidencia de un cambio hacia el ‘nominalismo’, esto es, hacia una perspectiva de las verdades lógicas como ‘verbales’,¹⁶ pero no hacia el psicologismo” (Skorupski 1989,apéndice).

En cuanto a la oposición de Mill a la segunda forma de psicologismo, aquella según la cual “los nombres se refieren a las ideas y las proposiciones afirman una relación psicológica [...] entre ellas” (Skorupski 1989,apéndice), McRae 1963 (VII) sostiene no sólo que Mill criticó dicha forma por ser *conceptualista* (en palabras de Mill 1843, p. 649: “la idea de que un nombre general está compuesto por las diversas circunstancias, y no otras, en las que concuerdan todos los individuos denotados por el nombre”), sino que, con esta crítica, Mill pretendía *despsicologizar* [*depsychologise*] la teoría del significado. McRae 1963 (V, p. xiii) sentencia: “En lo que concierne a los conceptos y los juicios, la lógica de Mill no es una ejemplificación de lo que Husserl llama psicologismo, sino, más bien, una enérgica condena de él.”

Referencias bibliográficas

A/T, *Œuvres de Descartes*, 1996, Charles Adam y Paul Tannery (eds.), vols. V y VII, Léopold Cerf, París.

¹⁵ Putnam 1984 también se opuso a esta forma de psicologismo.

¹⁶ En buena medida, el empirismo lógico recurrió a esta solución nominalista o convencionalista para resolver el problema del estatus de la lógica (y de las matemáticas) en la concepción empirista del mundo. *Cfr.* Resnik 2005, p. 412.

- Detlefsen, Michael, 2005, “Formalism”, en Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 236–317.
- Floyd, Juliet, 2005, “Wittgenstein on Philosophy of Logic and Mathematics”, en Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 75–128.
- Frege, Gottlob, 2016, *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*, trad. X. de Donato, C.U. Moulines, H. Padilla y M. Valdés, UNAM-IIF, Ciudad de México.
- Hale, Bob y Crispin Wright, 2005, “Logicism in the Twenty-first Century”, en Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 166–202.
- Hamou, Philippe, 2018, “Marin Mersenne”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/mersenne/>>.
- Husserl, Edmund, 1900, *Logische Untersuchungen*, Elmar Holenstein (ed.), *Husserliana XVIII*, Martinus Nijhoff, La Haya [1975].
- Kusch, Martin, 2020, “Psychologism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>>.
- Linnebo, Øystein, 2017, *Philosophy of Mathematics*, Princeton University Press, Princeton.
- LoLordo, Antonia, 2005, “‘Descartes’s One Rule of Logic’: Gassendi’s Critique of the Doctrine of Clear and Distinct Perception”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 13, no. 1, pp. 51–72.
- McRae, Robert, 1963, “Introduction”, en John Robson (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, Liberty Fund Collection, Indianápolis.
- Mendelsohn, Richard L., 2009, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mill, John Stuart, 1843, *A System of Logic*, Longmans, Green, and Co., Londres.
- Poincaré, Henri, 2001, *The Value of Science*, The Modern Library, Nueva York.
- Posy, Carl, 2005, “Intuitionism and Philosophy”, en Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 318–355.
- Putnam, Hilary, 1984, *El significado de “significado”*, trad. J.G. Flematti Alcalde, Cuadernos de Crítica, no. 28, UNAM-IIF, Ciudad de México.
- Ramsey, Frank, 2013, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Martino Publishing, Connecticut.
- Resnik, Michael, 2005, “Quine and the Web of Belief”, en Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 412–436.
- Rogers, John, 1997, “Las ideas innatas y el infinito: los casos de Locke y de Descartes”, en Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *El problema del infinito: Filosofía y matemáticas*, UNAM, Ciudad de México, pp. 137–153.
- Skorupski, John, 1989, *John Stuart Mill*, Routledge, Londres.

- Steiner, Mark, 2005, “Mathematics —Application and Applicability”, en Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 625–650.
- Velázquez Zaragoza, Soledad Alejandra, 2020, “La naturaleza de las entidades matemáticas. Gassendi y Mersenne: objetores de Descartes”, *Diánoia*, vol. 65, no. 84, pp. 111–133.
- Wittgenstein, Ludwig, 2009, *Tractatus Logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid.

Recibido el 13 de junio de 2020; revisado el 20 de agosto de 2020; aceptado el 23 de agosto de 2020.

Reseñas bibliográficas

Fanny Del Río, *Las filósofas tienen la palabra*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2020, 232 pp.

Las filósofas tienen la palabra es un libro cuya lectura resulta muy gozosa, sobre todo si una es mujer y académica. En él, cinco mujeres que han entregado su vida a la filosofía y que están en la cumbre de su carrera académica, fueron entrevistadas por Fanny Del Río. En sus páginas nos comparten sus experiencias de vida, las muy destacadas contribuciones que cada una ha hecho al quehacer filosófico mexicano y las reflexiones sobre cómo el hecho de ser mujer ha contribuido, en mayor o menor medida, a enfrentar obstáculos variados al abrirse camino en una disciplina que, como sabemos, ha estado dominada por hombres.

Además de la riqueza y profundidad que se encuentra en cada uno de los testimonios, la lectura completa de la obra pone a dialogar a las filósofas y manifiesta los contrastes de opinión, las diferentes elecciones temáticas por las que optaron a lo largo de su carrera profesional y, por supuesto, las decisiones más importantes que tomaron en cada momento de su vida y que forjaron su camino, tanto en su vida personal como a lo largo de su trayectoria académica.

Desde mi punto de vista, uno de los aspectos más destacables de esta lectura global de la obra es que se llega a la conclusión de que no hay una receta de cocina o plan de vida ideal que nos lleve a lidiar exitosamente con la espina que, como Paulina Rivero señala, tenemos clavada todas las personas que estudiamos filosofía y que no nos deja dormir por las noches. De alguna manera, una está sola con esa espina y tiene que tomar decisiones sobre cómo ocuparse de los temas que, a la vez, nos agobian y apasionan y exigen una atención existencial.

A pesar de los contrastes, un primer común denominador en la trayectoria de estas filósofas es que todas son mujeres exitosas por derecho propio, que han trascendido en el medio debido, en primer lugar, a su pasión por el estudio de la filosofía, y luego por la calidad de su investigación, por haber formado a varias generaciones de estudiantes, ocupado cargos de dirección importantes, como el de directoras del Instituto de Investigaciones Filosóficas o de la Facultad de Filosofía y Letras, integrantes de la junta de gobierno de la UNAM, así como por ser editoras de revistas tan destacadas como *Crítica* y *Diánoia*. Pero, sobre todo, estas mujeres filósofas han destacado por la influencia que han tenido al ofrecer herramientas y aparatos críticos para reflexionar sobre temas de la cotidianidad mexicana tan importantes como los de la pobreza, en el caso de Paulette Dieterlen; la justicia social, el feminismo y el derecho de las minorías étnicas, en el caso de María Pía Lara, Fernanda Navarro y Kim Diaz; la filosofía

en México y la concepción de la libertad en el mundo novohispano, en el caso de Carmen Rovira y Virginia Aspe; la bioética en los trabajos de Paulina Rivero y Juliana González y, aunque no son problemas de la cotidianidad mexicana, los temas de la filosofía de la mente y del lenguaje, en el caso de Maite Ezcurdia. En esta medida, el hecho de contribuir a pensar de forma seria y rigurosa sobre estos problemas constituye, sin duda, el legado de todas ellas, lo cual nos recuerda que el papel de la filósofa y del filósofo está, en muchos casos, en el espíritu socrático que continuamente se pregunta qué sabemos realmente acerca del mundo circundante y cómo perfeccionar dicho saber que nos lleve a modificar nuestra realidad, siempre perfectible, especialmente en países como México en el que se padecen tantos problemas de pobreza, desigualdad y vulneración de derechos.

Además de lo anterior, sus testimonios nos recuerdan, como varias de ellas señalan con acierto, que la filósofa es quien siempre está incómoda con el *statu quo* o con la forma en la que se han enfrentado los problemas anteriormente. En este contexto, Carmen Rovira considera que quien hace filosofía debe asumirse como “el contrapoder”, estar dispuesta a cuestionar las decisiones de los poderosos y, a este respecto, Paulina Rivero nos recuerda la enorme responsabilidad que tenemos quienes gozamos de los medios para acceder al conocimiento y percibir los problemas como son. Por ello, la mayoría de ellas piensa que la filosofía debe salir a las calles y voltear a ver qué problemas puede contribuir a resolver. En este sentido, es natural que algunas de las entrevistadas —Paulette Dieterlen, Fernanda Navarro y Kim Diaz— hayan combinado su labor como profesoras e investigadoras con salir a enfrentar los hechos y presenciar, de primera mano, los problemas e injusticias sobre los que la filosofía reflexiona. Fernanda Navarro, por ejemplo, estuvo en el Chile del golpe de Estado de 1973 y nos narra los horrores que presencié. Por su lado, Kim Diaz nos comparte su experiencia terapéutica con la población carcelaria y con su compromiso de que la filosofía nos ayude a reconciliarnos con nuestro entorno y a encontrar paz. Paulette Dieterlen también nos comparte cómo dedicarse a los temas de la pobreza y de la salud la llevó a estudiar los programas de asistencia públicos que aplicaron los gobiernos en turno, como el *Progresá* y el *Oportunidades*, y a hacer diagnósticos finos sobre en qué estaban fallando o qué debía modificarse en el tratamiento de estos problemas estructurales.

Otro de los temas que vale la pena destacar como un aspecto relevante en las entrevistas es la percepción de la ausencia de una comunidad unida en el interior del mundo filosófico. Juliana González menciona que la profunda escisión entre la filosofía analítica y la continental (o *marxista*, en sus palabras) ha evitado que exista un verdadero diálogo entre filósofas y filósofos, y que la ansiedad permanente por escribir *papers* o libros en la que nos enfrascó el Sistema Nacional de Investigadores, lejos de permitir una mejor comunicación, ha hecho que nos volquemos en nuestros proyectos individuales. Generar seminarios en los que se discuta la amplia variedad de temas y tradiciones filosóficas, de forma desinteresada y sin prejuicios, ha sido una meta que ella señala que

no se ha logrado cumplir. Será entonces un trabajo ineludible de las generaciones jóvenes tratar de cristalizar el sueño de tener una mejor comunidad académica en donde se promueva un verdadero diálogo sobre los problemas filosóficos independientemente de las tradiciones desde las que se hagan las aportaciones.

A pesar de que comparten la condición de ser mujeres intelectuales, las entrevistadas están en desacuerdo sobre los grandes temas de los que se ocupa el feminismo y sobre la cuestión de si hay o no una forma “femenina” de hacer filosofía. Varias de ellas opinan que las mujeres somos más proclives a dedicarnos a reflexionar sobre problemas sociales, a diferencia de los hombres, quienes se abocan más a los problemas “de oficio” o “técnicos”, como señala Virginia Aspe. Sin embargo, reconocen, como Paulina Rivero, que es peligroso caer en posiciones esencialistas sobre la existencia de “un enfoque femenino” de hacer filosofía. Olbeth Hansberg señala que ella creía que tanto hombres como mujeres podíamos ocuparnos de los mismos problemas filosóficos, aunque, con el tiempo, moderó su punto de vista sobre las limitantes y obstáculos que enfrentamos las mujeres en la academia. Kim Diaz y Maite Ezcurdia señalan abiertamente que no se consideran feministas. Kim Diaz menciona que no le gusta la corriente del feminismo que adopta las mismas posiciones intransigentes que han criticado y Maite Ezcurdia señala que, aunque es innegable la existencia de sesgos de género en el mundo filosófico, las mujeres no debemos entrar a la academia por cuota, porque ello “nos resta legitimidad”. En contraste, Paulina Rivero, María Pía Lara y Fernanda Navarro se asumen como feministas y han escrito libros académicos sobre la injusticia de género que enfrentan nuestras sociedades contemporáneas y, en particular, a María Pía Lara le ha interesado “ver cómo una mujer podía resistirse a cumplir con los papeles que las sociedades tradicionales nos imponían”. Por su lado, Fernanda Navarro fundó el colectivo feminista *VenSeremos*, así como el periódico *Marginalia*, en clara alusión a la posición de marginación que históricamente hemos ocupado las mujeres. Paulina Rivero escribió el libro *Se busca heroína*, en el que busca contrarrestar la imagen de pasividad con la que se nos retrata en tantos contextos. Por último, Paulette Dieterlen señala que mientras que cierto sector femenino tiene sus derechos garantizados por nuestra posición social, económica y educativa, otras muchas mujeres se encuentran sin poder gozarlos. Son estos contrastes tan profundos en el goce y disfrute de derechos lo que hace tan dramática la situación de injusticia que padecen muchos sectores sociales femeninos, a pesar de los claros progresos —y este libro es muestra de ello— que cierto grupo de mujeres, como es el caso de algunos círculos de mujeres académicas, hemos alcanzado.

En este sentido, es de notar que, a pesar de que todas reconocen la existencia de sesgos y dicen haber padecido obstáculos en sus propias trayectorias, adoptan concepciones diferentes acerca de cómo enfrentar —y resolver— la innegable inequidad que prevalece respecto a las mujeres. Para algunas, corregir esta situación exige la existencia de cuotas, algo muy de la mano de la lógica de la acción afirmativa, mientras que, para otras, los sesgos se

combaten demostrando que son prejuicios y en la medida en que más mujeres talentosas se sumen al quehacer filosófico y se beneficien del lento cambio cultural en el que muchas han podido defender su proyecto de vida al margen de las expectativas sociales y de los proyectos de sus parejas. Éste es un tema que, sin lugar a dudas, nos continuará ocupando en los años por venir, ya que el problema de la inequidad de género continúa vigente y su visibilidad se la debemos a la relevancia que el feminismo ha adquirido —tanto en la reflexión teórica como en los movimientos sociales— en los años recientes.

Sin embargo, entre quienes tuvieron hijas e hijos, existe un acuerdo sobre qué representó el tema de los cuidados, tan asociado —y más en esa época— a los roles de género. Todavía es una realidad que muchas mujeres que estudian filosofía deben alejarse, cuando tienen hijos, de la reflexión académica. Paulette Dieterlen, Carmen Rovira, Paulina Rivero y Olbeth Hansberg coinciden en que no podían lidiar con todo y que, por ello, se alejaron un tiempo del mundo filosófico para regresar después, porque a todas ellas les apasionaban los temas de los que se ocupaban en la época en que tuvieron familia: el marxismo analítico, la filosofía en México, el pensamiento de Friedrich Nietzsche y la reflexión filosófica sobre las emociones humanas. Curiosamente, todas coinciden también en la felicidad que les representó el tiempo que pudieron dedicar en casa al cuidado de sus hijos, lo cual está muy acorde a lo que a las madres se les exigía —y se nos sigue exigiendo—, que es manifestar siempre alegría en nuestra tarea de crianza, aunque en ocasiones tengamos que reprimir nuestras ganas de tener espacios de soledad y tranquilidad para trabajar y no mostrar añoranza por los días en que teníamos más libertad para dedicarnos por entero a nuestras labores profesionales. Después de leer estos testimonios, me quedo pensando en que sería interesante saber con certeza si hubo colegas hombres, contemporáneos suyos, que se hayan visto en la necesidad, o con el deseo, de alejarse un tiempo del mundo de la filosofía para cuidar de sus hijos. De la respuesta negativa que se puede anticipar, el libro también da pie a reflexionar sobre los estereotipos de género que pesaron sobre ellas y que, aunque ninguna señala haberse sentido discriminada o tratada de manera inequitativa en la academia, es innegable que el país y el medio en el que forjaron sus trayectorias estaban lejos de ser favorables para sus proyectos profesionales de vida. Sin embargo, y a pesar de todo, ellas pudieron remontar esos inconvenientes para regresar a la actividad profesional que habían elegido y, en esa medida, sus vidas y trayectorias comparten el hecho de ser casos excepcionales y de éxito.

Por ello, de la lectura de este libro se obtienen algunas lecciones de vida importantes: para sobresalir en el mundo filosófico, el trabajo arduo y permanente es indispensable, así como gozar de autoconfianza y tenacidad al elegir metas y proyectos en los diferentes ámbitos de la carrera académica (la investigación, la docencia y los puestos de gestión académica). Y, por último, que como mujeres gozamos de mucha fortuna al podernos dedicar a una actividad

tan apasionante como es la reflexión filosófica y conservar el empleo, los derechos y el reconocimiento a pesar de haber sido madres y dedicado periodos de tiempo a los cuidados familiares en un mundo en el que gozar de esos derechos, en el caso de las mujeres, es aún un privilegio.

ITZEL MAYANS HERMIDA
Instituto Mora
itzel.mayans@gmail.com

Christoph Menke, *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, traducción de Maximiliano Gonnet, Comares, Granada, 2020, 160 pp.

Es posible que en el último tiempo el nombre de Christoph Menke, actual profesor en la Universidad Goethe de Frankfurt, haya empezado a ser más familiar para los lectores hispanohablantes. Si bien su primer texto, *La soberanía del arte* (1988), se tradujo en el año 1997, su impacto recién puede advertirse en la segunda década del siglo XXI. Esto se constata no sólo al tomar en cuenta la cantidad de *papers* publicados sobre el autor, sino también por la traducción de sus textos. *La actualidad de la tragedia* (2008), la compilación de textos *Estética y negatividad* (2011), preparada por Gustavo Leyva con artículos que van desde comienzos del año 2000 hasta 2009, como también *La fuerza del arte* (2017), son algunos de los títulos disponibles en español de este autor. *Fuerza*, publicada en alemán en 2008, que aquí presento de la mano de la rigurosa, cuidada y dedicada traducción de Maximiliano Gonnet y publicada en la colección *Aisthesis* de la editorial española Comares, parece evidenciar dicho impacto.

Los trabajos de Menke se inscriben en un contexto de discusión amplia de la estética alemana contemporánea. Tal contexto contiene la ambigüedad de hacer coexistir, por un lado, la renovación habermasiana de la teoría crítica alemana y, por otro lado, la preservación de la herencia posestructuralista como crítica de la razón que el propio Jürgen Habermas había impugnado en *El discurso filosófico de la modernidad*. El primer trabajo de Menke, *La soberanía del arte*, evidencia un poco esa ambivalencia, en la medida en que su estudio oscila entre Adorno y Derrida. En sus trabajos tempranos su preocupación es hallar en el concepto de soberanía una opción al concepto tradicional de autonomía para pensar el arte a través de su potencial transgresivo y crítico de la razón. De ese modo, el arte consigue, mediante su soberanía, ser autónomo, esto es, “traspasa los límites que le impone la diferenciación institucional” (Vilar 2018, p. 254). Inspirado en *Teoría estética* de Adorno y en la interpretación de Derrida sobre Antonin Artaud, Menke sugiere pensar la experiencia estética a partir de la posibilidad que tiene el arte como una forma de diferenciación de la razón, como suplemento, simulacro o juego. Tanto Derrida como Adorno ofrecerían la

posibilidad de combinar, sin reducir, la autonomía con la soberanía o viceversa. Sin embargo, desde la publicación de *Fuerza*, su estética comienza a focalizarse en el concepto de fuerza antes que en el de soberanía. El arte se vuelve una total alteridad por medio de su fuerza, evitando que el arte devenga en mercancía, conocimiento, acción o juicio.

En ese sentido, no resulta casual que la estructura de *Fuerza*, que se divide en seis capítulos, busque de qué modo es posible encontrar una forma de subjetividad estética para la praxis. El proyecto general de este libro es pensar el concepto de sujeto luego de la crítica al concepto autoral de sujeto, el cual parece no alcanzar a la subjetividad estética. A contrapelo de las afirmaciones generales sobre la alianza entre subjetividad y Modernidad que la historia de la filosofía heideggeriana suele identificar, este filósofo alemán muestra que el sujeto moderno se gesta en la ejercitación de la adquisición de facultades que se puede encontrar en la *Estética* de Baumgarten. Tal subjetividad, según su rastreo, es posible encontrarla si consideramos las fuerzas estéticas como un modo de “deshacerse de uno mismo [...] en tanto que participe social” (p. 108).

Dicha posibilidad comienza en su rastreo del concepto de sujeto en el primer capítulo denominado “Sensibilidad”. Aquí, el concepto de sensibilidad permite acceder a un concepto de subjetividad que no alcanzan las conceptualizaciones provenientes de la filosofía moderna a través de la génesis cartesiana. Menke trata de constatar que la estética elabora un concepto de sujeto en el seno de la Modernidad que no puede entenderse como una mera aplicación de explicaciones externas a su propia esfera, como ha sostenido Heidegger sobre la estética. La genealogía de este fenómeno comienza en la *Estética* de Baumgarten en la medida en que este autor no sólo le asigna el rango de ciencia de lo bello, sino además porque muestra cómo se consiguen ver sus efectos gnoseológicos mediante la ejercitación. En tal sentido, Menke afirma: “Por esto la estética tiene un papel de peso en la filosofía moderna: en la estética la filosofía se cerciora del sujeto, de su facultad, de su propia posibilidad” (p. xxxii). Mediante la conceptualización baumgarteniana de la estética, el autor introduce una polaridad que es decisiva no sólo en el marco de este libro, sino también en su posterior desarrollo en *Fuerza del arte* (cfr. Garnica 2018); me refiero a la “polémica” entre fuerza y facultad que divide la filosofía. Menke sostiene que éste “es el conflicto que divide al campo de la estética desde sus inicios: si el principio interno del movimiento en el que se producen las ideas sensibles ha de ser pensado, o bien como facultad de las prácticas cognoscitivas, o bien como fuerza de la expresión inconsciente” (p. 13).

Pese a ello, la postulación de esta reconstrucción intelectual de la estética al modo baumgarteniano, la cual se profundiza en la crítica de Herder a Baumgarten, debe ahondarse en la estética de la fuerza que dé un paso más allá de las facultades sensibles del sujeto. Luego de su análisis de las estéticas racionalistas del capítulo uno, el segundo capítulo aborda la “Praxis”. En este apartado se explica de qué modo la investigación baumgarteniana logra asignarle un estatus filosófico a la sensibilidad. Objetos y fenómenos conocidos

mediante la facultad sensible se vuelven susceptibles de investigarse científicamente, del mismo modo que los fenómenos regulares de la naturaleza. Así, la investigación de lo sensible en términos epistemológicos se vuelve realizable para la estética. En términos subjetivos, esto supone para Menke lo siguiente:

Para el concepto de sujeto de la estética esto significa que ella lo concibe de un modo esencialmente práctico. Es fundamental para el sujeto que pueda hacer algo —que tenga una capacidad o un poder [...]; el sujeto es alguien que es capaz. [...] en la medida en que puede hacer algo es el sujeto capaz también de saber y querer algo. (p. 25)

Menke impugna la visión tradicional sobre la Modernidad como mera época del sujeto empleando *Vigilar y castigar* de Foucault, para seguir una génesis alternativa a tales consideraciones. El pensador francés permite describir un tipo de poder que funciona en la Ilustración y la estética filosófica como el poder disciplinario del cuerpo sensible. A su juicio, el cuerpo del poder disciplinario puede entenderse como “individualidad orgánica o natural, fuerza y capacidad, dinámica, desarrollo y ejercicio —términos, por lo tanto, de la naciente estética: la disciplina de la estética es la estética de la disciplina” (p. 31). La reconstrucción del sujeto estético se lleva a cabo a la par de una restitución de la historia de la disciplina estética. Su trabajo muestra cómo tanto la génesis foucaultiana como la de Ritter enfatizan que el centro de estos procesos siempre es el sujeto, ya sea como un individuo que adquiere facultades para usarlas a su discreción, ya sea como un sujeto producido disciplinadamente mediante sus facultades.

Sin embargo, Menke se esfuerza en mostrar que es necesario radicalizar la investigación de los fundamentos de la estética. Tal ampliación se explora a través de Herder, quien cuestiona a Baumgarten como creador o fundador de la estética. Según Herder, Baumgarten sólo inventa una estética *al modo griego*. Este autor primero impugna la idea de *creación* de la estética y después exige un recomienzo de tal disciplina, pues “la estética como pensamiento de un ‘principio interno’ de la actividad sensible que no es —todavía— una facultad subjetiva; un comienzo de la estética como pensamiento de la fuerza: ‘¡Eso sería la estética!’” (p. 36). De ese modo, el tercer capítulo llamado “Juego” indaga cómo, mediante el pensamiento herderiano, es posible presentar el concepto de estética como fuerza oscura mediante lo sensible. Esto constituye un salto cualitativo en la investigación, en cuanto que se pasa de una sensibilidad que se apega a los criterios de la claridad extensiva del racionalismo, a la sensibilidad como una fuerza oscura que puede descifrarse tanto en la naturaleza como en el alma.

La genealogía estética de Herder permite advertir que la fuerza estética que caracteriza la subjetividad en esta tradición es un mecanismo oscuro constitutivo de la subjetividad, pero entendido como “lo otro de sí”. Esto supone que no hay una explicación externa de las fuerzas que actúan en el sujeto,

sino una expresión de la relación o de un juego indeterminado no subjetivo. El que la fuerza estética como mecanismo oscuro no sea subjetivo le permite a Menke sostener, siempre siguiendo a Herder, que la “antropología estética nos reconduce hacia atrás del sujeto, pero no más allá del ser humano [. . .]; la oscura fuerza es una fuerza pre-subjetiva y, de hecho, contra-subjetiva que constituye al ser humano” (p. 46). La introducción de este elemento hace que la antropología estética de Menke pueda distinguir entre el ser humano y el sujeto, porque el sujeto nace como una especie de irrupción en el seno del ser humano. En palabras del autor, “en y desde Herder, la determinación fundamental de lo estético [. . .] son las fuerzas y las formas de expresión que no son subjetivas y sin embargo, o más bien por ello, son específicas del ser humano” (p. 46). Tal comprensión permite ver en el ser humano una *diferencia* constitutiva en su interior que implica un juego siempre abierto de fundamento y desfundamento, de determinación e indeterminación, de fuerzas y facultades. De ese modo, el sujeto no es lo más constitutivo o primigenio; antes bien, el sujeto sólo es “la irrupción de algo extraño en el ser humano” (p. 52). Por eso, concluye que Herder nos ayuda a pensar al ser humano como diferencia, en la medida en que la naturaleza estética oscura del ser humano es “al mismo tiempo como principio y abismo del sujeto —los dos pensamientos más extremos de nuestra híbrida humanidad” (p. 53).

En “Estetización”, el capítulo cuarto, Menke se detiene en la conceptualización de lo estético en Herder, Sulzer y Mendelssohn, como propuestas que piensan lo estético como contrapuesto a lo práctico, algo que mediante la ejercitación sensible Baumgarten terminaba por homogeneizar. La conceptualización de Sulzer de la energía, la vivificación y el movimiento autorreflexivo, por un lado, y el concepto de autorreflexión de Mendelssohn como movimiento de desintegración de la instancia del sujeto, por otro lado, ofrecen la posibilidad de ver a “lo estético como acontecimiento” (p. 66). Tal hecho, cree Menke, convierte a las facultades prácticas en fuerzas oscuras, es decir, estéticas y, por lo tanto, imposibles de determinar en términos generales. Los procesos descritos por estos autores evidencian que la autorreflexión estética es no sólo un acontecimiento, sino un acontecimiento en permanente proceso que sólo la estetización puede transformar en el terreno práctico. Justamente, lo práctico sólo se juega su posibilidad en su devenir estético. En términos subjetivos, Menke explica: “lo práctico, el sujeto con sus facultades, surgió en primer lugar a partir de lo estético, del efectuarse de fuerzas oscuras” (p. 68).

El proceso de transición de un ámbito a otro, esto es, la estetización de lo práctico, sólo es posible porque las fuerzas estéticas son un estado pasado u originario de juego. Si este argumento puede criticarse como una forma de subjetivismo estético (desde la crítica de Hegel al romanticismo), Menke lo impugna al sostener lo siguiente: “De Hegel a Gadamer, la crítica de la estética como subjetivación no acierta a ver precisamente aquello que define a la estética desde la crítica de Herder a Baumgarten, a saber, el cuestionamiento del sujeto en nombre de la fuerza” (p. 70). Por lo tanto, la estetización como juego de las fuerzas muestra la necesidad de tornar estética la propia represen-

tación. En la medida en que no hay forma de determinación del objeto que se representa, la estetización significa “volver indeterminado” (p. 73) los objetos y, en esa dirección, se abren paso las conceptualizaciones de Schlegel y Adorno acerca de la obra de arte. Las obras en sus procesos estéticos representan “el proceso de estetización en el cual se presenta a sí misma, es decir, el proceso que va desde la praxis y sus facultades del determinar al juego de las fuerzas” (p. 74).

Cabe destacar que hasta el capítulo cuarto el lector podrá encontrar una genealogía de la Modernidad, pero en su especificidad estética. El autor destaca una tradición de conceptos estéticos como la fuerza, la expresión, la imaginación y la ironía que provienen del siglo XVIII y que se podrían rastrear en los mencionados Baumgarten, Herder, Sulzer, Mendelssohn, Schlegel y Nietzsche. Tal recorrido arqueológico y genealógico de la Modernidad muestra el rastro de una estética que permite cuestionar la idea frecuentemente aceptada de que la Modernidad es la época de un sujeto autocontrolado y soberano de sus facultades. La genealogía de la modernidad estética que traza Menke permite reconstruir una tradición de la subjetividad que excede la génesis cartesiana del sujeto moderno ligado al desarrollo de las ciencias, la técnica y el liberalismo. Contra la lectura del sujeto de la filosofía moderna como tensión entre lo objetivo y lo subjetivo, propone que la antropología estética consiga no sólo reformular estos conceptos, sino que su genealogía del sujeto excede la propia configuración de éste.

En el capítulo quinto, llamado “Estética”, Menke repasa la problemática baumgarteniana de la estética como fuerza en el marco de la filosofía. En ese contexto, añade la posibilidad de pensar a la estética como crítica de la filosofía. Tal posibilidad reside no sólo en la especificidad de lo estético, sino en que “el juego de la fuerza es el medio de una experiencia transformada de nosotros mismos” (p. 78). El autor repone la argumentación kantiana de que la intensificación estética de las fuerzas obstaculiza el “ejercicio de la praxis sólo a fin de permitir que el sujeto experimente que él tiene la facultad para el ejercicio de la praxis” (p. 81). Sin embargo, su recuperación es crítica, pues Menke cree que Kant no justifica por qué existiría concordancia entre la imaginación y el entendimiento en el desarrollo del juego de las facultades. A su juicio, la explicación kantiana no logra dar en el clavo debido a que piensa en la concordancia entre las facultades, cuando en realidad lo que caracteriza a las fuerzas es que en su intensificación estética no hay determinación. Precisamente allí radica el nudo problemático del argumento kantiano, esto es, lo estético como unidad entre la experiencia y el autoconocimiento. Menke dice que aquí comienza, pero renovado, el viejo conflicto platónico entre filosofía y poesía. Esta nueva mirada sobre el conflicto le permite enfatizar que, a diferencia de la filosofía, la cual busca el acuerdo o concordancia entre las facultades, lo estético “despierta en nosotros un sentimiento indisoluble entre lo incondicionado y lo condicionado” (p. 85). De ese modo, el autor explica que lo estético es constitutivo de la praxis, “como conteniendo ya en sí misma el conflicto entre fuerza y expresión” (p. 86). Tal conflicto lleva inscrita la pretensión de indagar

en toda la praxis humana las divisiones que han sido mencionadas: fuerza y facultad, praxis y juego, sujeto y ser humano.

El reconocimiento del conflicto conduce al último capítulo, “Ética”. Aquí Menke se pregunta sobre el significado ético-político de las fuerzas estéticas. Según su consideración, lo estético no puede referirse sólo a la dimensión artística. También debe considerarse que “modifica la cultura, el modo ético en que los individuos conducen sus vidas y el modo político en que lo hacen las comunidades” (p. 91). Con el fin de evitar el aislamiento de la esfera estética en relación con las demás esferas de la vida, el autor busca establecer sus efectos crítico-políticos. Para tal tarea, retoma a Nietzsche y lo inscribe en la tradición antes reconstruida de la estética de lo oscuro. Menke cree que en la estética nietzscheana es posible rescatar “la pregunta filosófica por la vida buena” (p. 93). Esa pregunta se podría orientar si consideramos la recomendación de Nietzsche de aprender de los artistas, en el sentido de que la actividad artística se caracteriza por una “capacidad de no ser capaces” (p. 94). Esta capacidad incapaz de los artistas supone una forma de subjetividad que en su acción no cumple con una finalidad determinada, pues “quien actúa embriagado se realiza a sí mismo” (p. 96). Tal hecho no implica una forma de inconsciencia o irracionalidad; antes bien, devela lo constitutivo de las fuerzas estéticas con respecto a la acción. Por eso el autor aclara que aprender del artista conlleva advertir que él “es facultad autoconsciente y fuerza desencadenada en la embriaguez [...] no es sólo facultad y fuerza, sino también la transición de una a otra [...]”; lo que él puede es no poder. El artista es capaz de no-ser-capaz” (p. 97).

De ese modo, Menke halla en el aprendizaje de los artistas no sólo la forma de acentuar la diferencia entre la fuerza y la facultad, sino un modelo alternativo de práctica o de libertad que “es la liberación para un despliegue distinto de las propias fuerzas” (p. 111). En ese sentido, la fuerza que habita en el arte consigue romper con los automatismos de la vida cotidiana. Pero, en este caso, la fuerza, al romper con los automatismos de la vida cotidiana, se constituye como “no-poder, de modo que la praxis estética se puede definir como una praxis del no-dominio de la praxis, como una praxis del no-poder” (Vilar 2018, p. 254). Así, el arte, su fuerza, se vuelve una praxis diferente y, por lo tanto, autónoma de aquellos automatismos de la vida cotidiana que violentan la praxis tratando de determinarla de forma finalista. Tal análisis de la fuerza del arte conduce a la afirmación de una libertad propia de la indeterminación de la praxis humana y no a una libertad subjetiva que se ha desprendido de todo elemento objetivo. Por eso la fuerza estética no se controla mediante formas subjetivas que ejercen de manera soberana sobre ella su poder, porque las experiencias estéticas “transforman a los sujetos”, ellas son “más bien el fundamento de estos, de modo que la praxis estética sería motor de las demás prácticas” (Vilar 2018, p. 255).

Por último, debo subrayar que la inclusión del concepto de fuerza estética exige repensar tanto la propia génesis histórica de la estética filosófica como de la propia modernidad filosófica. Menke desplaza el eje del rastreo histórico

hacia la tradición que descansa en Baumgarten y las sucesivas respuestas desde Herder, el primer romanticismo, hasta Nietzsche, con lo que evita centralizar su análisis en Descartes y Kant. A través de estos análisis, el lector encontrará una oposición a aquellas tendencias que pretenden pensar el arte ya sea como una forma del conocimiento, de la política o de la crítica, pues esto conduciría a que el arte pierda su fuerza. Por lo tanto, el lector debe prestar especial atención al valor de la distinción entre capacidad (facultades) y fuerza para lograr clarificar dos tipos de procesos que involucran la subjetividad moderna en el marco de la estética alemana contemporánea.

Referencias bibliográficas

- Garnica, Naím, 2018, “Christoph Menke, *La fuerza del arte*”, *Estudios Filosóficos*, vol. 67, no. 195, mayo–agosto, pp. 415–423.
- Menke, Christoph, 1997, *La soberanía del arte*, trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid.
- Menke, Christoph, 2008, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Menke, Christoph, 2011, *Estética y negatividad*, trad. P. Storandt Diller, Fondo de Cultura Económica, México.
- Menke, Christoph, 2017, *La fuerza del arte*, trad. N. Bornhauser Neuber, Metales Pesados, Chile.
- Vilar, G., 2018, “El concepto de autonomía en la estética alemana reciente”, *Estudios Filosóficos*, vol. 67, no. 195, mayo–agosto, pp. 247–262.

NAÍM GARNICA
UNCA-CONICET
naim_garnica@hotmail.com

Stephen Gaukroger, *The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841*, Oxford University Press, Oxford, 2016, 402 pp.

The Natural and the Human es el tercero y último volumen de una trilogía que le tomó a Stephen Gaukroger veinte años concluir. El reconocido historiador de la ciencia, de origen australiano, dedica el primer volumen, *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685*, a la génesis de la ciencia en Occidente durante el siglo XIII, cuando los teólogos, buscando fundamentar el cristianismo, optaron por dejar de lado el platonismo y los Padres de la Iglesia a cambio del aristotelismo y su modelo explicativo, el cual siguió vigente hasta el siglo XVII. El segundo volumen, *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity*,

1680–1760, trata sobre el surgimiento del mecanicismo como alternativa a la explicación aristotélica ya en decadencia, lo cual obliga a proponer otra noción de ciencia, con objetivos y finalidades diferentes. Dicha cuestión la comenta el autor con claridad y riqueza en la introducción del tercer volumen, *The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841*, motivo de esta reseña.

Los tres libros están unidos por lo que podemos considerar la tesis central del autor, y que consiste en afirmar que la ciencia occidental —en particular la que se da desde el siglo XIII hasta la primera mitad del XIX— tiene una manifestación excepcional que no encontramos en ningún otro momento y cultura. Por consiguiente, retomaremos este importante rasgo de manera breve en las siguientes líneas.

Dentro de este desarrollo histórico de la ciencia, Gaukroger destaca en este tercer volumen cuatro puntos para tomar en cuenta: 1) El objeto de estudio de la ciencia deja de ser la naturaleza para que tome su lugar la naturaleza humana, dando origen de esa manera a las ciencias humanas (y sociales). Éste es el planteamiento central de la obra, el momento en el que surgen las ciencias humanas como un fenómeno intelectual y que se da en Europa entre la primera mitad del siglo XVIII (1739) y del siglo XIX (1841). En dicho lapso sucedió lo que él llama “la naturalización de lo humano”. Un ejemplo paradigmático de lo anterior es el objetivo de *A Treatise of Human Nature* (1739) de David Hume, cuya finalidad es aplicar el método experimental de investigación newtoniano a las cuestiones humanas o *moral subjects* (expresión del propio Hume para abarcar todo lo humano). 2) Además del origen de las ciencias humanas, se dieron muchos otros sucesos novedosos, como, por ejemplo, que varios pensadores del momento creyeron que la ciencia tenía una función civilizatoria, que el conocimiento científico ayudaba a alejarnos de manera definitiva de los bárbaros. Gaukroger menciona a Condorcet, quien en su discurso de ingreso a la Académie Française afirmó que los países que cultivan las ciencias físicas eran capaces de alejarse de la barbarie. 3) Otro elemento importante que encontramos en este periodo del pensamiento occidental, y que es la tesis central del autor, es la consolidación de *una cultura científica* (expresión del historiador), es decir, que los valores cognitivos de la ciencia se adoptaron y convirtieron en una vía, modelo o arquetipo para otras disciplinas que no eran científicas, creándose así ciencias que antes no existían, como, por ejemplo, la ciencia política, la economía y la antropología. 4) En palabras del autor, leemos:

Nada parecido a esto ha ocurrido en ninguna otra cultura en la cual podamos identificar que haya tenido un largo y exitoso programa científico: la Grecia clásica y la diáspora griega helenista, el mundo árabe y musulmán del norte de África, el Cercano Oriente y la península ibérica [. . .] En ninguno de estos casos *la ciencia se integró a la cultura de tal manera que los valores de esa cultura se identificaran con los de la ciencia.* (p. 2, las cursivas son mías.)

Esta sugerente tesis de Gaukroger une a los tres libros, ya que define e incluso determina y distingue a la ciencia occidental de cualquier otra. Además del nacimiento de esta cultura científica, otro rasgo significativo de ésta es su desarrollo ininterrumpido en la producción de conocimiento, su amplitud y permanente crecimiento desde el siglo XIII al XIX.

Una cuestión interesante relativa a los dos momentos de la ciencia occidental presentados en los dos primeros volúmenes es que en ambos se dio una simbiosis compleja entre la filosofía natural y la religión. En cambio, en *The Natural and the Human*, “la cultura científica” posee un papel central, pues a partir del colapso del mecanicismo surge una nueva relación entre ciencia y tecnología, en la que la religión se ubicará dentro de un nuevo marco teórico: el de la naturalización de lo humano. Recordemos que el nuevo modelo de investigación científica da un giro respecto de la filosofía natural anterior al proponer como centro de la reflexión filosófico-científica el estudio del ser humano. Por ello, Gaukroger habla del cambio de la filosofía natural a la naturaleza de lo humano como de algo característico de este periodo. Este movimiento intelectual tuvo grandes repercusiones en la manera en que entendemos no sólo el género humano, sino lo real, el universo, la naturaleza, la religión e incluso la filosofía.

Según Gaukroger, el *empirismo* de John Locke —al que los franceses llamaron *sensibilidad*— es la fuente principal de esta nueva noción de la naturalización de lo humano. La nueva visión filosófica, relacionada con el sensacionalismo y la humanización de la naturaleza, alimentó la idea de repensar el origen del conocimiento humano. Seguidores franceses de Locke, como Diderot, creyeron que no era posible el conocimiento del mundo sin la sensibilidad con la que conoce el ser humano. Esto significa que la filosofía natural depende de la filosofía de la naturaleza humana y que, por lo tanto, era necesario investigar primero el entendimiento humano antes de conocer la naturaleza. Por último, cabe mencionar que la cultura científica no feneció a mediados del siglo XVIII, sino que se renovó gracias a que optó por enfocar y dirigir sus esfuerzos en la dirección de la naturaleza de lo humano como objeto de la investigación científica.

The Natural and the Human se constituye de tres partes. La temática de la primera parte es relevante porque explica la manera en que los filósofos naturales, matemáticos y químicos intentaron responder a los desafíos que el modelo mecanicista no podía superar, fenómenos tan importantes como los procesos químicos, el magnetismo, la electricidad y la gravitación.

Gaukroger también muestra aquí el inicio de una nueva concepción de la filosofía, no sólo por el cambio de objeto de estudio, sino también de perspectiva filosófica en cuanto al estudio de las facultades epistémicas y la redefinición de la materia con base en un marco teórico diferente al del siglo XVII. Subdivide esta primera parte en dos capítulos, cada uno de ellos con sus propias secciones. El primero trata de las dicotomías del entendimiento y el segundo reflexiona acerca de repensar la naturaleza de la materia.

En el capítulo primero se expone un acalorado debate alrededor de cuál era la facultad epistémica por excelencia: la razón o la sensibilidad. La solución a esta dicotomía fue variada y compleja; tanto, que parece que no encontramos una respuesta definitiva a tal dilema. Es importante considerar que el autor menciona a John Locke como el modelo a seguir para los filósofos de la Ilustración francesa, a los que les resulta muy sugerente la apuesta lockeana relacionada con la experiencia. Sin embargo, tanto en la introducción como en esta sección, afirma que los autores alemanes tenían otra línea de investigación que incluía a la metafísica y, por supuesto, a la razón; sin dejar de indicar, empero, que la vía alemana defensora de la metafísica era un poco marginal (a excepción de Kant) al lado de la línea de investigación francesa.

El hecho de que la búsqueda de la certeza ya no fuera prioritaria para los principales actores intelectuales de ese momento tiene relación con la filosofía lockeana y su defensa de la experimentación, la cual afirma que sólo se puede ofrecer un conocimiento probable y no cierto como el de las matemáticas. En esta línea, los seguidores de la filosofía lockeana defienden un entendimiento humano limitado frente a la soberbia de la razón, un conocimiento acorde con la probabilidad y que, por lo tanto, evita la metafísica y la necesidad de construir sistemas. Desde la perspectiva de Locke y sus seguidores (como Hume), y también de los ilustrados franceses, los métodos anteriores son ejemplos de una filosofía dogmática equivalente a las de Aristóteles y de Descartes, opuestas a la vía apoyada por la *sensibilidad*.

El segundo capítulo (de la primera parte del libro) se dedica a repensar la materia con la finalidad de explicar los fenómenos antes mencionados. Sin duda, la concepción mecanicista del siglo XVII sobre la naturaleza de la materia como algo homogéneo, uniforme y compuesto de átomos resultó ser una gran aportación frente al aristotelismo, pero al final fue incapaz de explicar algunos fenómenos que salían de su marco teórico. Una cuestión interesante de esta nueva teoría de la materia será la incorporación de las “fuerzas vitales” para poder explicar un fenómeno en particular, a saber, la electricidad. Esto último me parece fascinante pues, si recordamos, entre los objetivos del mecanicismo del siglo XVII (además de sustituir al aristotelismo por ineficiente en la explicación del movimiento y de ciertos fenómenos astronómicos) estaban las “cualidades ocultas” de los renacentistas, a las cuales eliminaron. ¿No es curioso que los filósofos naturales posteriores al mecanicismo propongan la existencia de “fuerzas vitales” para dar cuenta de algunos fenómenos que la hipótesis mecánica no podía explicar? Comento lo anterior porque entre las “cualidades ocultas” y las “fuerzas vitales” me parece que no hay gran diferencia.

Para cerrar esta primera parte podemos subrayar que en este periodo no sólo se dio un giro al objeto de estudio de la ciencia; también se gestaron disciplinas nuevas que son las antecesoras de lo que hoy conocemos como ciencias humanas y sociales. Lo interesante es que Gaukroger nos guía de manera apasionante por cada una de esas novedosas áreas de investigación explicándonos

en qué consisten, que es precisamente de lo que hablaremos en las páginas siguientes.

La segunda parte, en palabras del autor, es la más importante del libro, pues en ella aborda los aspectos que en la introducción señaló como propios de esta nueva etapa científica de la *naturalización de lo humano*. Sus capítulos presentan de manera sucesiva una disciplina; de esta manera, el tercer capítulo se refiere a la medicina antropológica, el cuarto a la antropología filosófica, el quinto a la historia natural del ser humano, el sexto a la aritmética social y el séptimo a las formas no proposicionales del entendimiento. Veamos a continuación qué es lo que cada una de estas disciplinas propone, contiene e investiga.

Iniciemos por la medicina antropológica expuesta en el tercer capítulo, que es opuesta a la versión mecanicista del cuerpo humano como máquina, ya que posee una perspectiva más amplia y compleja de la naturaleza humana. Se diferencia de toda la tradición médica occidental (desde Hipócrates hasta el siglo XVIII) porque considera que, para entender la enfermedad, debemos incluir todos los aspectos de la experiencia humana, es decir, la interacción esencial de tres esferas: la física, la mental (o intelectual) y la emocional. Cualquier agente que afecte el cuerpo, y que repercuta en cualquiera de las esferas anteriores, debe observarse y registrarse. Lo anterior es central para la medicina antropológica, pues indica que la salud es resultado de la armonía y el equilibrio; por lo tanto, la enfermedad consiste en la pérdida del equilibrio que brinda la salud. Entre los detonadores del desequilibrio podemos encontrar factores ambientales provocados por la vida en las ciudades y su alejamiento de la naturaleza, así como factores económicos y sociales. De aquí la relevancia de conocerlos para poder contrarrestarlos y hacer los ajustes necesarios para recuperar y garantizar tanto el equilibrio como la felicidad humana. Esta última referencia llama la atención porque la felicidad no era un campo propio de la medicina; en cambio, el equilibrio sí lo fue, desde Hipócrates y su teoría de los humores. Sin embargo, ahora las causas del desequilibrio son completamente distintas, pues el tipo de vida en la época de Hipócrates en comparación con el de las personas del periodo que abarca este libro (que coincide con la posrevolución industrial inglesa y la posrevolución francesa) es muy diferente. Además, esta nueva medicina mantiene una estrecha relación con la psicología y su deseo de observar el comportamiento humano, lo cual, aunado a los otros aspectos, le atrajo en su momento críticas y reacciones hostiles. No obstante, apunta Gaukroger, fue desarrollada principalmente por un grupo de médicos de la Universidad de Montpellier (curiosamente, la escuela de medicina más antigua de Europa).

Vale la pena comentar aquí que, aun cuando la medicina antropológica fuera desdeñada después, su inquietud por tomar en cuenta los factores ambientales, económicos y emocionales ha mostrado, al cabo de los siglos, lo atinada que estaba. En la actualidad hemos sido testigos de epidemias como la obesidad, de enfermedades respiratorias en las grandes urbes con altos índices de

contaminación, de la vida estresante de los habitantes de esas ciudades, de la desigualdad socio-económica, de la importancia de la alimentación, etc. Todos ellos son temas cruciales que la agenda de salud pública de nuestro tiempo toma en cuenta de manera ineludible. Por ello, me parece notable la postura de esta forma de medicina con respecto a la pérdida o conservación de la salud, pues se adelantó al reparar en cuestiones que ahora son primordiales para los responsables de la salud pública de los Estados, e incluso de la Organización Mundial de la Salud, y que aún se estudian y evalúan.

El capítulo cuarto versa sobre la antropología filosófica y Gaukroger nos dice que ésta surgió como una reacción contra la metafísica. Recordemos que, excepto en Alemania, ésta no era una disciplina bien vista a principios del siglo XVIII y por ello fue marginada en el resto de Europa, principalmente en Francia. Dos autores paradigmáticos defendieron esta actitud: Hume (escocés) y Rousseau (francés), quienes propusieron modelos de investigación que sustituyeron a la metafísica para acceder a conocer y comprender el género humano.

El quinto capítulo aborda la historia natural del ser humano, área de investigación relacionada con la anatomía comparada y que es el antecedente de lo que hoy en día conocemos como la antropología física. Asimismo, por el tipo de preguntas que se plantea, es posible considerarla precursora de las teorías evolutivas propias del siglo XIX, y está emparentada también con lo que ahora llamamos geografía física y geografía comparada. Se ocupa en identificar si los factores ambientales moldean el comportamiento humano o no. Indaga sobre las variaciones raciales y los rasgos externos, por lo que incluye el estudio de la frenología, la psicogénica y la craneología. Gaukroger afirma que una de las preguntas más importantes de los estudios comparados que formula esta disciplina es si existe alguna continuidad entre los monos y los seres humanos o entre las diferentes razas humanas, o si cada grupo racial tiene un origen distinto. Igualmente cuestiona si la diferencia entre hombres y mujeres es mayor que la que vemos en sus órganos reproductores; o si las diferencias dentro del género humano son intrínsecas o extrínsecas; y, en caso de ser del segundo tipo, si los factores ambientales son los determinantes causales de las diferencias entre los diferentes sujetos. De aquí que los componentes ambientales se estudiaran cada vez más en los siglos XVIII y XIX, y que del estudio de los diferentes grupos humanos en la geografía comparada, al igual que en la historia comparada, resultaran nuevas disciplinas que fueron herramientas esenciales para abordar el tema de la diferencia entre los grupos humanos. Por consiguiente, surgieron varios estudios que podían ayudar a explicar tales diferencias, como los ambientales, socioeconómicos, culturales, históricos, estéticos y religiosos.

Como vemos, estas nuevas vías del conocimiento de la historia natural, producto del interés en conocer la relación del individuo con los grupos humanos o lo humano presente en un conjunto de grupos, apuntan hacia un nuevo horizonte orientado hacia las teorías evolutivas posteriores.

El capítulo sexto se ocupa de la *aritmética social*, rama de la naturalización de lo humano que brinda una nueva perspectiva al enfocarse en el fenómeno social con base en la formación de grupos y gremios, resultando así en “la aritmética social”, dirigida a estudiar lo humano. Gaukroger menciona que el punto de partida de esta nueva disciplina es la obra de Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas* (1714), considerada el origen de la ciencia social y política. Además, agrega que esta concepción social de la naturaleza humana obliga a replantear la ética (cuyo pensador más representativo en aquel momento era Bentham), reafirmandose así la nueva tendencia a dejar de priorizar la visión del individuo racional y valorar la de la persona común. En fin, me parece que esta disciplina es el antecedente de la futura ciencia política, de la economía y la sociología.

El capítulo séptimo aborda las *formas no proposicionales de pensamiento*, lo que consiste, en primer lugar, en el estudio de las aspiraciones, deseos, miedos, ansiedades, responsabilidades y metas del ser humano. Tales temas se ubicaban en la esfera religiosa, que era donde se les daba sentido y recibían respuestas. Por consiguiente, ante la redefinición de la naturaleza de lo humano, de sus creencias religiosas y de su propensión a ellas, había que replantearlas. De aquí que Gaukroger desarrolle en el último capítulo diferentes maneras de abordar el tema del cristianismo y la religión de ese momento.

Sobre este interesante y complejo asunto, Gaukroger afirma que se ofrecieron cuatro diferentes respuestas: 1) la de Kant y los kantianos, la cual señala los límites de la razón y de la investigación filosófica en relación con la teología y la religión; 2) la de la historia sagrada, que no hace concesiones al desarrollo del cristianismo; 3) la del estudio comparativo de la evolución de las religiones, desde las más primitivas a las más desarrolladas; y 4) la indagación acerca de si el cristianismo representa en verdad el estado más elevado de espiritualidad (en esta línea, Feuerbach será el autor más importante). Gaukroger cierra esta segunda parte del libro prefigurando el contenido del estudio de la tercera parte: la naturalización de la religión.

Es interesante observar cómo esta nueva concepción trata de abarcar y dar cuenta de los demás territorios del ámbito humano. Por ello, la intención de la tercera parte es realizar un estudio filosófico-científico de la religión. La peculiaridad del análisis del periodo que nos ocupa es que la investigación sobre la naturaleza humana utiliza también el modelo que se aplicó para conocer la naturaleza (la cual es material, física y externa). En este punto viene a cuento Hume y su proyecto del *Treatise*, pues el filósofo escocés afirma claramente que su objetivo en esa obra es indagar la naturaleza humana con el método de investigación de Newton. Ahora bien, al ser la religión un fenómeno humano, cuando se habla de “naturalización de la religión” lo que se desea comunicar es que la religión también es susceptible de ser un objeto del conocimiento científico. El tema es muy amplio y, debido a los límites de extensión de esta reseña, solamente expondré los lineamientos principales que se gestaron a partir de la perspectiva de una religión naturalizada.

Gaukroger señala que una de las herramientas principales de la naturalización de la religión fue su *historicidad*, es decir, su análisis y descripción basados en su devenir. Al convertir a la religión en un fenómeno histórico, examinaron la historicidad del cristianismo y lo consideraron la manifestación máxima de la religión en ese momento. De esta manera, se gestó una concepción evolutiva de la religión en cuyo análisis encontramos la creencia de que el *mito* fue la primera etapa, el *cristianismo* la segunda y el *humanismo* la tercera. Con esta explicación, el individuo deja de depender de las razones que hasta entonces le ofrecía la religión; ahora se bastará a sí mismo para encontrar las respuestas y enfrentar sus miedos, dudas y angustias humanas, sin necesidad de acudir a un ser superior. Obviamente, esta postura generó mucha polémica, debate y confrontación. Lo contrario a lo que pensaron Diderot y Condorcet, quienes confiaban en que la eliminación de lo trascendental permitiría recuperar el equilibrio entre la libertad individual y la armonía social, a través de una educación humanista que sustituiría los miedos y la ignorancia derivados de la religión cristiana.

Otro elemento que determinó esta nueva filosofía de lo religioso, y que tiene su origen en Kant, es la tesis de que la razón intelectual es incapaz de aproximarse a lo divino, postura que compartieron Fichte y Hume, entre los más notables, además de sus seguidores posteriores. Además, como consecuencia de tal naturalización de la religión, surgió en ese momento una rama filosófica muy rica, fructífera e interesante, que es la de las religiones comparadas, con sus primeras publicaciones.

Como podemos apreciar, el tema es muy interesante; esta transformación de la ciencia y su repercusión en el mundo ilustrado nos mantiene continuamente asombrados gracias a la calidad investigativa de Stephan Gaukroger. Deseo señalar que él es un historiador de la ciencia reconocido y respetado en gran medida por su seriedad y dedicación. Su escritura es muy clara y sugerente, y la complementa con datos e ideas que comparte generosamente con el lector. Pone a su disposición opiniones, hipótesis y bibliografía, despertando un gran interés en sus lectores, ya se trate de un público no especializado que desea información sobre el tema como de quienes se dedican a la historia de la filosofía y de la ciencia. Representa una fuente de información e inspiración, y también de posibles líneas de investigación y proyectos futuros, de nuevas vetas y perspectivas interpretativas. En fin, el libro es excelente y lo recomiendo ampliamente, tanto para estudiantes y especialistas, como para un público más extenso al que le interese la historia de la filosofía y de la ciencia occidental.

CARMEN SILVA

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

carmensilva55@gmail.com

Rosaura Martínez Ruiz, *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*, Siglo XXI Editores/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México, 2018, 172 pp.

Eros. Más allá de la pulsión de muerte es el libro más reciente de Rosaura Martínez Ruiz. Fue presentado en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara por Judith Butler, María Antonia González y Fernanda Magallanes. Se trata de un análisis cabal y minucioso de conceptos metapsicológicos que muchos psicoanalistas han abandonado por su grado de dificultad. Esto ya en sí no es poca cosa, pero la genialidad de este libro reside en algo más. Este trabajo ata los cabos que han quedado deslazados de una teoría de la sujeción muy compleja para desarrollar entonces una teoría de la violencia y de la responsabilidad del sujeto como sujeto político sujetado al deseo. Es un trabajo que teje escritura, que arma ligadura en los conceptos que han aparecido dentro del psicoanálisis como escindidos de su implicación política, para presentar entonces una teoría sólida acerca de la violencia y la responsabilidad que tenemos ante ésta. Martínez Ruiz se encarga de hacer uso de los conceptos que a la mayoría desaniman y hundeen en el pesimismo y la melancolía, tomándolos más bien como herramientas eróticas para la responsabilidad y la justicia social.

En su conferencia ante los Estados Generales del Psicoanálisis titulada *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, Jacques Derrida hizo un llamado a los psicoanalistas que no se han encargado del tema de la crueldad: hacer daño, dejarse hacer daño o hacerse daño por puro placer. *Eros* es una respuesta a la segunda parte del título, al más allá de la soberana crueldad. Leyendo a Freud, Martínez Ruiz propone que no hay más allá del principio del placer en la medida en que éste es soberano. El terreno del principio del placer que reina sobre nosotros será árido y uniforme mientras busque la descarga y sea una tendencia a la muerte. Se ofrece una lectura de cómo es que estamos inclinados hacia la muerte y se enfrenta esta realidad del sujeto para afirmar un argumento sólido de responsabilidad política.

La autora defiende una posición opuesta a la de las ontologías actuales que sostienen que un sujeto es capaz de realizar un cálculo ético y político que lo deslinde de los discursos de poder. Su sujeto no será el del logos ni el de la verdad, sino que con Freud, Derrida y Butler como base, tomará al sujeto como un espacio donde se juega la paradoja entre sujeción y agencia. Martínez Ruiz usa al sujeto del psicoanálisis y al sujeto de la deconstrucción para tejer su metapsicología y develar minuciosamente los mecanismos psíquicos de la insuperabilidad de la destrucción y del debate continuo entre la vida y la muerte.

Este libro nos confronta con un golpe duro que, como sujetos políticos, hemos de afrontar: somos excedidos por la muerte; ésta es soberana y nos limita. Martínez propone que, si bien el principio que empuja a la muerte (principio del placer) no puede superarse, podemos diseñar rodeos al placer que aplazan la muerte y producen fisuras en las barreras. Su postura no deja de resistir, de promover el activismo político, de dar importancia a denunciar

la violencia y a tomar la palabra; sin embargo, añadirá que eso no es suficiente y propondrá que se puede hacer algo más con el humor, con la sublimación, con el duelo y con lo que en su arado conceptual llamará *grietas eróticas*. Estas grietas son los puntos de vulnerabilidad del principio del placer y habilitan la alteración y la alteridad. Son también las fisuras del soberano principio del placer y nos comprometen con una tarea de responsabilidad continua a pesar de que —y precisamente porque— la muerte nos excede.

Su sustento conceptual es, por un lado, un fino arado metapsicológico que aporta al psicoanálisis una lectura original y, por otro lado, un vigoroso trabajo filosófico. Como un trabajo original de aportación al psicoanálisis, Rosaura nos brinda un recuento denso y un tratamiento minucioso de conceptos en metapsicología psicoanalítica. Hace una lectura crítica de los conceptos más complejos de metapsicología en Freud, de sus escritos sociales y de uno de sus textos de arte problematizando lo que ofrecen para pensar la violencia y la responsabilidad. Este tratamiento es inédito en la historia del psicoanálisis en México.

Martínez Ruiz recorre la teoría freudiana de las neuronas *fi* y *psi* desde el inicio hasta el final, y explora también el concepto de *Bahnung* como facilitación y apertura de paso y de camino, al que la autora llamará después grietas eróticas. Habla entonces de los caminos en circuito a través de los cuales podemos demorar la muerte.

El libro presenta el aparato psíquico como un aparato de escritura que es afectado cualitativa y cuantitativamente. En el primer sentido, revisa los conceptos freudianos de juicio de existencia y juicio de atribución para explorar cómo el aparato psíquico es afectado con cualidades de color, sabor, tamaño, pero esto sólo una vez que aparece el juicio de atribución. Su clara elucidación de este concepto, que ha sido tratado por muchos como si estuviera fuera del campo analítico, precisamente abre grietas y vías para que podamos examinar, a partir de nuevas formas de pensar, cuestiones como el racismo, la desigualdad, el clasismo y todo aquello que aniquila la alteridad.

Por otro lado, el aparato psíquico, como aparato de escritura que es afectado cuantitativamente, se analiza también para pensar en ciertos grados de violencia que son insuperables y donde la resistencia se disloca en aniquilación o posibilidad de aniquilar. La tendencia a la muerte como una energía de desgaste y la vida como una economía de ese mal en el sentido de que lo que se puede lograr es retardar la muerte. Esta violencia, como la autora la explica, no es la de un sujeto individual y que sufre por causas internas. ¡Ése no es el campo freudiano en sus textos metapsicológicos! Se trata más bien de un sujeto como el efecto de una vuelta a sí mismo, como una vuelta reflexiva de sometimiento de la cultura que le da al sujeto una capacidad de agencia y que opera en el momento en que el sujeto deviene sujeto. El sujeto será tratado como una grieta de la escritura social y, en cuanto grieta, una agencia de cambio afectada por una estructura social, pero afectada también con la posibilidad para el cambio y el porvenir de ésta. Se trata del sujeto como un

sujeto con límites permeables y que, por lo tanto, en términos ético-políticos, debe ser responsable por razones tanto altruistas como egoístas.

Otra aportación al psicoanálisis de Martínez Ruiz en su texto es que, si bien se ha trabajado arduamente el deseo incestuoso y parricida dentro de esta disciplina, ella arguye que el fundamento del grupo es un segundo momento después de matar al padre de la horda primordial y quedarse con las mujeres que ese hombre tenía. Este segundo momento es de complicidad entre hermanos y un tema que se trabaja continuamente en el libro. Así, la regulación de las leyes sociales no es para ella sólo resultado de una prohibición individual para salvaguardarse de los peligros de que el otro mate como el primitivo mataría al hombre de la horda primordial; es también un acuerdo de complicidad y, por lo tanto, de corresponsabilidad y de democratización del comercio sexual. Es porque el crimen se cometió en grupo que el grupo resiste, se protege y se inmortaliza. Esta interdicción y esa corresponsabilidad no son una ley que quedó instaurada o no para siempre y que hace que el sujeto actúe de una u otra forma, como se ha pensado en casi toda la historia del psicoanálisis. Más bien se trata de un sujeto cuyas interdicciones se necesitan reiterar compulsivamente en leyes, instituciones, el lenguaje y los dispositivos de autoridad. Es un sujeto que de alguna forma está siempre falto de ley pero dispuesto a construirla, y cuya responsabilidad es seguir construyendo ese orden simbólico de lo justo y no quedarse expuesto al poder aplastante de un dispositivo cuando éste lo hunde en la melancolía. Así, el texto es una aportación que se debe pensar también junto con aquellos interesados en el campo de lo simbólico como un área que hermana el parentesco en versiones horizontales de ligadura y no sólo que liga en relaciones verticales donde opera un discurso dominante.

Para Martínez Ruiz, el Yo es siempre un lugar de responsabilidad en la medida en que es el efecto de un sacrificio. No es el que se sacrifica, sino el que sacrifica y se hermana. Este sujeto, por lo tanto, no ha de sacrificarse, ha de luchar y resistir. Así, el sujeto civilizado es el que logra pasar del principio del placer al de realidad, y esto no implica una renuncia absoluta, pues la tendencia al placer estará siempre ahí; implica más bien una postergación de la descarga total. Las aportaciones de este libro merecen, en la esfera del psicoanálisis, colocarse en el mismo nivel de importancia que las aportaciones de Julia Kristeva y de Piera Aulagnier, pues nos permiten pensar en lazos de una hermandad que resiste, por lo que me parece fundamental que se lea.

Como un fino trabajo filosófico, sus conceptos permanecen en constante diálogo con *Mecanismos psíquicos del poder* y *Vida precaria* de Judith Butler, con la obra completa de Derrida, con Louis Althusser y con *Eros y civilización* de Herbert Marcuse. También pueden encontrarse rastros de John Austin, Félix Guattari, Martin Heidegger, Jean Hyppolite y Michel Foucault. Así mismo hace una crítica a la posición de resistencia del *Bartleby* de Herman Melville como una posición que no acaba de hacerse cargo de otros modos de hacerse responsable. La crítica no queda ahí, pues este libro ofrece una propuesta política sólida.

Martínez Ruiz teoriza en este libro acerca de la posibilidad del duelo. Si para Freud el duelo recae sobre la plasticidad de la libido, nuestra autora aboga por una comunidad de duelistas. Una comunidad que haga duelo de lo muerto o negado y, creando, logre reinvertir erótica y productivamente la libido. En contraste con el melancólico que da muerte a su yo y es un teatrero impudoroso de su dolor, este libro propone un circuito que no sea melancólico y que genere comunidad.

¿Habrá que rendirse una vez que Freud nos ha advertido que la pulsión tanática es insuperable? Martínez Ruiz contesta con un no rotundo; pero ése no es un simple no, es un no problematizado. Su libro busca el fundamento teórico que sostenga la posibilidad de ir más allá de la pulsión de muerte para buscar otro tipo de armas y ponerlas a nuestro servicio, cuidando de la vida de los otros y de la propia. A la autora le interesa conquistar lo político no en el sentido de colonización, sino en el sentido de seducción. Que exista la pulsión de muerte no quiere decir que haya que aceptar la guerra o sucesos catastróficos de la vida política; más bien esto requiere una ética de vigilancia en la que la humanidad esté siempre atenta a denunciar cualquier política que incite a la violencia, a la discriminación o que sea un llamado al odio.

Para resistir la destrucción y la muerte nos queda EROS, no como una fuerza distinta a Tánatos, sino como una tendencia que se desplaza y posterga la pulsión de destrucción. Al mismo tiempo, esto no es una solución definitiva, sino un trabajo constante. Eros es un trabajo en marcha permanente, siempre desde la vulnerabilidad que hermana. Los medios para impulsarlo serán la producción artística y la investigación científica y cualquier espacio que provea objetos sustitutivos del placer, y esto incluye, por supuesto, al lenguaje, a tomar la palabra, pues entre más texto psíquico se escriba y más complejo sea, la muerte y la destrucción se dejarán para más tarde.

El deseo de destrucción no se apaga nunca y nuestro deseo de domesticarlo no debe bajar la guardia; así, la tarea de la cultura se muestra siempre como imposible y es por eso y para eso que hay que hacerla. Y es por eso y para eso que *Eros. Más allá de la pulsión de muerte* es un libro que hay que leer para salvaguardar nuestra actitud erótica hacia la vida y preservar la vida del otro, y para hacer comunidad en medio del caos que reina en el aparato político melancólico de un país que es una fosa común.

MARÍA FERNANDA MAGALLANES PÉREZ
Universidad Iberoamericana
Fernanda.magallanes@egs.edu