

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

ENERO-JUNIO 2021 | ISSN 2007-8498 (ELECTRÓNICO)

Sobre un argumento en contra de la combinación de anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos

José Edgar González Varela

Una defensa genealógica del no purismo en la justificación epistémica

Florencia Rimoldi

Seeing as We Cannot

Carlos A. Postlethwaite

La aserción dialógica como unidad mínima de conocimiento

Rodrigo López-Orellana y Juan Redmond

Análisis y crítica del “realismo mínimo” de Maurizio Ferraris

Fernando E. Ortiz Santana

El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck

Juan Serey

Reimaginar una comunidad sobre las bases de la vulnerabilidad. Reflexiones desde

Judith Butler

Adriana María Ruiz Gutiérrez y María Soledad Gómez Guzmán

Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de

Plato und die Dichter de Gadamer

Facundo Bey

Sobre la transición de la violencia a la política en el pensamiento de Hannah Arendt

Diego Paredes Goicochea

Tiempo y libertad. Sobre la interpretación heideggeriana de la noción kantiana de “fin en sí”

Alberto López López

La praxeología en los estudios del desarrollo (humano): lineamientos para una visión hegeliana

Manuel A. Jiménez-Castillo

El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo

Álvaro Peláez Cedrés

La omisión en Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás

Alejandro Miranda

Cognitive Bubbles: Towards a Logic of Fundamentalism

Bernard Ulises Bula, María Clara Garavito y Sebastián Alejandro González Montero

Beyond Application. The Case of Environmental Ethics

Luca Valera, Gabriel Vidal y Yuliana Leal

RESEÑAS

60

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2021

Tópicos, Revista de Filosofía

Tópicos, Revista de Filosofía es una publicación semestral que aparece en los meses de enero y julio. Se distribuye internacionalmente mediante intercambio y donación. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

Tópicos, Revista de Filosofía aparece en los siguientes servicios de indización y resúmenes: The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología CONACYT, DIALNET, Latindex, Filos, Redalyc, Clase, SCOPUS, Elsevier, Scielo, Scielo Citation Index, REDIB, DOAJ y Fuente Académica EBSCO.

Tópicos, Revista de Filosofía acepta artículos originales no solicitados y no publicados previamente. Las especificaciones del formato y calidad de estos están explicados en la sección *Para los colaboradores*, al final de este ejemplar. Ahí puede leerse también nuestro código de ética.

Tópicos, Revista de Filosofía Año 31, número 60, enero-junio, es una publicación semestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosojs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

Compuesto en Palatino Linotype y Computer Modern Roman, con InDesign.

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

© 2021 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

†Ignacio Angelelli, *University of Texas at Austin, EUA*

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Marcelo Boeri, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*

Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

Jorge Gracia, *State University of New York at Buffalo, EUA*

Alejandro Herrera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Guillermo Hurtado, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de Navarra, España*

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

Índice General

Artículos

- Sobre un argumento en contra de la combinación de anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos
(On an Argument Against the Combination of *De Re* Modal Anti-Realism and Realism about Objects) 11
José Edgar González Varela
- Una defensa genealógica del no purismo en la justificación epistémica
(A Genealogical Defense of Non-Purism in Epistemic Justification) 37
Florencia Rimoldi
- Seeing as We Cannot
(Ver como no podemos) 75
Carlos A. Postlethwaite
- La aserción dialógica como unidad mínima de conocimiento
(Dialogical Assertion as a Minimum Unit of Knowledge) 103
Rodrigo López-Orellana y Juan Redmond
- Análisis y crítica del “realismo mínimo” de Maurizio Ferraris
(Analysis and Critique of Maurizio Ferraris’s “Minimal Realism”) 153
Fernando E. Ortiz Santana
- El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck
(The Ideological Role of Concepts in Reinhart Koselleck’s Conceptual History) 175
Juan Serey

- Reimaginar una comunidad sobre las bases de la vulnerabilidad. Reflexiones desde Judith Butler**
(Reimagining a Community on the Basis of Vulnerability. Reflections From Judith Butler) 201
Adriana María Ruiz Gutiérrez y
María Soledad Gómez Guzmán
- Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer**
(Language, Courage and Utopia: A Comment and Discussion of the Contemporary Readings of Gadamer's *Plato und die Dichter*) 229
Facundo Bey
- Sobre la transición de la violencia a la política en el pensamiento de Hannah Arendt**
(On the Transition From Violence to Politics in Hannah Arendt's Thought) 269
Diego Paredes Goicochea
- Tiempo y libertad. Sobre la interpretación heideggeriana de la noción kantiana de "fin en sí"**
(Time and Freedom. On Heidegger's Interpretation of Kant's Concept of End in Itself) 293
Alberto López López
- La praxeología en los estudios del desarrollo (humano): lineamientos para una visión hegeliana**
(Praxeology in (Human) Development Studies: Guidelines for a Hegelian Perspective) 327
Manuel A. Jiménez-Castillo
- El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo**
(Non-Conceptual Content and the Need for Schematism) 351
Álvaro Peláez Cedrés

La omisión en Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás
(Omission in Thomas Aquinas and John of St. Thomas) 375
Alejandro Miranda

Filosofía en el espacio público

Cognitive Bubbles: Towards a Logic of Fundamentalism
(Burbujas cognitivas: hacia una lógica del fundamentalismo) 413
Germán Ulises Bula, María Clara Garavito y Sebastián Alejandro González Montero

Beyond Application. The Case of Environmental Ethics
(Más allá de la aplicación. El caso de la ética ambiental) 437
Luca Valera, Gabriel Vidal y Yuliana Leal

Reseñas

Estany, A. y Puyol, Á. (eds.) (2016). *Filosofía de la epidemiología social*. Plaza y Valdés-CSIC. Colección *Theoria cum Praxi*. 268 pp. 463
Rodrigo Itzamna Fuentes Reyes y Atocha Aliseda

Castilla Urbano, F. (ed.) (2019). *Civilización y dominio. La mirada sobre el otro*. Universidad de Alcalá. 195 pp. 473
Luis Aarón Patiño Palafox

Espino Martín, J. y Cavalletti, G. (eds.) (2019). *Recepción y modernidad en el siglo XIX. La antigüedad clásica en la configuración del pensamiento liberal, romántico, decadentista e idealista*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos (61). 451 pp. 477
Genaro Valencia Constantino

Artículos

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1166>

On an Argument Against the Combination of *De Re* Modal Anti-Realism and Realism About Objects

Sobre un argumento en contra de la combinación de anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos

José Edgar González Varela
Universidad Nacional Autónoma de México
México
jvarela@filosoficas.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0003-1491-1844>

Recibido: 03 – 04 – 2019.
Aceptado: 17 – 08 – 2019.
Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Some philosophers think that anti-realism about *de re* necessity entails anti-realism about the individuation and identity of objects. In this paper I address one argument for this view, due to Sidelle (2010), according to which the only way in which a *de re* modal conventionalist can avoid being refuted by a well-known argument based on the contingency of conventions is by also accepting conventionalism about objects. I show that Sidelle's argument is not successful and, in this way, I also show that the combination of *de re* modal anti-realism and realism about objects is at least not threatened from this direction.

Keywords: conventionalism; individuation; identity; *de re* necessity; relativism.

Resumen

Algunos filósofos piensan que el anti-realismo sobre la necesidad *de re* implica anti-realismo sobre la individuación e identidad de objetos. En este trabajo me ocupo de un argumento a favor de esta tesis, debido a Sidelle (2010), según el cual la única manera en que un convencionalista modal *de re* puede evitar ser refutado por un conocido argumento basado en la contingencia de las convenciones es aceptando también un convencionalismo sobre objetos. Muestro que el argumento de Sidelle no es exitoso y, de esta manera, muestro que la combinación de anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos no se ve amenazada, al menos, por esta vía.

Palabras clave: convencionalismo; individuación; identidad; necesidad *de re*; relativismo.

1. Introducción

Sidelle (1989, 2009, 2010) ha defendido una especie de doble anti-realismo acerca de las afirmaciones modales *de re* (por ejemplo, que Sócrates es necesariamente humano).¹ Sidelle sostiene que debemos ser anti-realistas no sólo sobre el hecho de que Sócrates es necesariamente humano, sino también sobre que Sócrates es humano. Y, en general, debemos ser anti-realistas acerca de cualquier hecho acerca de Sócrates, incluso sobre su existencia. El tipo de anti-realismo modal y objetual que Sidelle defiende es una forma de convencionalismo lingüístico. De acuerdo con éste, la verdad de cualquier afirmación modal *de re* acerca de cualquier objeto es explicada por el hecho de que tenemos ciertas convenciones lingüísticas sobre las palabras ingredientes de la afirmación modal, tales como nombres propios ('Sócrates') y predicados como "humano", no porque haya ciertos hechos modales objetivos sobre Sócrates. Y lo mismo es el caso, según Sidelle, con respecto a cualquier afirmación ordinaria no-modal sobre cualquier objeto; su verdad es explicada del mismo modo por convenciones lingüísticas y no porque haya ciertos hechos objetivos sobre los objetos. Se podría sospechar que este tipo de anti-realismo sobre objetos es alguna forma de idealismo, pero Sidelle rechaza esto, pues sostiene que su anti-realismo no se extiende a todo lo que hay. La existencia del "material" ("stuff"), o materia indiferenciada del mundo, no es algo que sea explicado por nuestras convenciones, sino que se trata de un hecho primitivo y objetivo que subyace a nuestras particiones convencionales del mundo en objetos individuales.²

Sidelle piensa que el anti-realismo sobre la necesidad *de re* y el anti-realismo sobre objetos no son simplemente posiciones compatibles, sino que, de hecho, el primero implica el segundo: uno no puede ser

¹ No asumo aquí ningún punto de vista controvertido sobre qué hace a una afirmación modal *de re*. Simplemente sigo el criterio sintáctico de Fine (1978), según el cual una fórmula modal cuenta como *de re* si y sólo si (a) contiene un operador modal que tiene dentro de su alcance inmediato una fórmula abierta, como $\exists x(\Box Fx)$ o $\Box Fx$; o (b) el operador modal tiene dentro de su alcance un término singular, como $\Box Fa$. Todos los ejemplos de Sidelle (2010) pertenecen a (b) y, por ello, me restrinjo a estos casos.

² Cfr., por ejemplo, Sidelle (2010, 109).

coherentemente un anti-realista sobre la necesidad *de re* y un realista sobre objetos.³ Sidelle tiene varios argumentos a favor de esta tesis, pero aquí me enfoco sólo en uno de éstos, el “argumento básico” que ofrece en Sidelle (2010) (2009, sin embargo, es también relevante). El argumento le da un giro nuevo a un viejo argumento en contra del convencionalismo modal, el cual sostiene que esta clase de anti-realismo se refuta a sí mismo, en vista de la contingencia de sus recursos explicativos. Este nuevo giro es que el argumento funciona sólo si el anti-realista modal es un realista sobre objetos.

El anti-realismo sobre la necesidad *de re* me parece plausible; no así el anti-realismo sobre objetos. No sólo me parece problemática la ontología revisionista que involucra, sino también la idea misma de que tenemos alguna contribución que hacer a la verdad de afirmaciones ordinarias sobre objetos. Que el árbol que está enfrente de mí existe me parece una afirmación plenamente objetiva. Varios autores han encontrado también implausible este tipo de anti-realismo. De hecho, Elder (2004) y Rea (2002) critican el anti-realismo sobre la necesidad *de re* principalmente con base en el supuesto compromiso de éste con el anti-realismo sobre objetos. No obstante, como argumentaré en este trabajo, el argumento básico de Sidelle no muestra que el primero implica al segundo. Con esto espero, al menos, mostrar como mínimamente plausible la tesis de que se puede combinar el anti-realismo modal *de re* con el realismo sobre objetos.⁴

2. El argumento básico de Sidelle a partir de la contingencia de las convenciones

El argumento de Sidelle (2010) está basado en un conocido argumento que ha sido, de hecho, formulado como una objeción en

³ Esta combinación entre anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos es sostenida, por ejemplo, por Sider (2001, 2003, 2006 y 2011). De hecho, Sidelle dice explícitamente que su argumento básico se dirige especialmente en contra de la posición de Sider (cfr. Sidelle, 2010, p. 110).

⁴ En este trabajo me enfoco sólo en una versión posible del anti-realismo modal: el convencionalismo. Sin embargo, el argumento de la contingencia (y el giro que le da Sidelle) tiene, potencialmente, una significación mayor, dado que puede dirigirse en contra de la mayoría de las versiones disponibles de anti-realismo modal: todas aquellas teorías que aceptan que hay algunas afirmaciones verdaderas necesarias *de re* y tratan de explicarlas sin apelar a hechos objetivos de

contra de cualquier intento de explicar la necesidad (sea *de dicto* o *de re*) mediante convenciones. El argumento de la contingencia sostiene que el convencionalismo modal se refuta a sí mismo, dado que lo que debe supuestamente ser explicado convencionalmente como necesario termina no siendo realmente necesario después de todo, pues las convenciones, siendo contingentes, sólo pueden hacer contingente a aquello que explican.⁵ Sidelle le da un nuevo giro a este argumento, sosteniendo que éste es una objeción, de hecho, sólo en contra del convencionalismo modal *de re* que adopta un realismo sobre objetos, pero no en contra de una posición doblemente convencionalista (sobre la modalidad y sobre objetos). El argumento de Sidelle añade dos pasos más al argumento de la contingencia. En el paso II argumenta que una estrategia usual

necesidad, sino apelando a recursos mundanos (y típicamente contingentes) que están involucrados en nuestras prácticas de realizar tales afirmaciones (actitudes, disposiciones, decisiones convencionales, o incluso ciertas formas de nuestra subjetividad); Einheuser (2006) reconoce esto. Livingstone-Banks (2017) sostiene que el argumento de la contingencia amenaza no sólo al convencionalismo lingüístico, sino también a lo que él llama “neo-convencionalismo”, la posición de Sider (2003, 2011) y Cameron (2010). Sobre el neo-convencionalismo, véase más adelante la sección 3.

⁵ Para Blackburn (1986), el argumento de la contingencia es uno de los dos cuernos de un dilema en contra de cualquier explicación de la fuente de la necesidad. De acuerdo con Blackburn, una explicación de la fuente de la necesidad de un hecho necesario F , “ F porque E ”, está condenada a fallar porque el *explanans* E es o necesario o contingente. Si E es necesario, entonces no hay realmente explicación, pues ésta sólo cambia la pregunta a “¿por qué E es necesario?”. Si, por el contrario, E es contingente, entonces esto acaba con la necesidad de F . Otros autores que han dirigido el argumento de la contingencia en contra del convencionalismo modal son: Lewy (1976), Van Cleve (1994), Elder (2006), Hanks (2007), Lange (2008) y Morato (2014). Entre los autores que han criticado el viejo argumento de la contingencia se incluyen: Wright (1985), Hale (2002), Einheuser (2006), Cameron (2010), Wildman (2017), Livingstone-Banks (2017) y Topey (2019). De los artículos recientes sobre el tema ninguno discute el giro que Sidelle le da al argumento de la contingencia para lanzarlo en contra de la combinación de convencionalismo modal *de re* y realismo sobre objetos. Einheuser (2011), sin embargo, acepta el argumento de Sidelle como bueno (además, se compromete con un convencionalismo modal y objetivo en Einheuser, 2006). Livingstone-Banks y Topey parecen ser neutrales con respecto a si un convencionalista modal puede ser un realista sobre objetos; véase el modo en que hablan sobre el “substrato” o “material” convencionalista.

de respuesta al segundo (que es neutral con respecto al debate entre realistas y anti-realistas sobre objetos), a saber, la estrategia de evitar la refutación abandonando el principio S4 de que lo que es necesario es necesariamente necesario, es defectuosa. Luego, en el paso III, elabora lo que, de acuerdo con él, es la única posible estrategia de respuesta al argumento, pero sostiene que ésta no es neutral, pues está disponible sólo si el convencionalista abandona el realismo sobre objetos. De este modo, el argumento de Sidelle concluye que el convencionalismo modal *de re* y el realismo sobre objetos son posiciones incompatibles.

2.1 Paso I: El argumento de la contingencia

El argumento intenta refutar la explicación convencionalista de la necesidad mostrando que el convencionalista termina teniendo una posición inconsistente: refuta la afirmación modal que pretendía explicar. El argumento funciona de la siguiente manera. El convencionalismo explica la verdad de una afirmación modal *de re*, tal como “Sócrates es necesariamente humano”, como teniendo su fuente en una convención actual (i. e. existente de hecho) C1. Pero si C1 va a explicar realmente la necesidad de que Sócrates sea humano, entonces tiene que haber una apropiada co-variación entre C1 y la afirmación modal *de re* que supuestamente explica. De modo que tiene que ser el caso que, si nuestras convenciones hubieran sido apropiadamente diferentes (digamos, que C1 no se diera y que una nueva convención apropiada C2 se diera), entonces Sócrates no habría sido necesariamente humano. Ahora bien, dado que las convenciones son contingentes, es posible que C1 no se diera y que C2 se diera; entonces Sócrates no es, después de todo, necesariamente humano (cfr. Sidelle 2010, pp. 110-111). Así, el argumento es el siguiente:

- | | |
|---|------------|
| (1) $\Box Hs$ | [Sup.] |
| (2) $\Box Hs$ porque C1 | [Sup.] |
| (3) $(\neg C1 \wedge C2) \Box \rightarrow \neg \Box Hs$ | [Sup.] |
| (4) $\Diamond (\neg C1 \wedge C2)$ | [Sup.] |
| (5) $\neg \Box Hs$ | [De (3-4)] |

De este modo, de acuerdo con el argumento, el convencionalismo modal se refuta a sí mismo, pues su supuesta explicación de la necesidad, (2), termina en inconsistencia: (5) contradice su supuesto inicial (1).

2.2 Paso II: contra la estrategia de rechazar S4

Hay una conocida objeción al argumento de la contingencia, específicamente, en contra de la inferencia a partir de (3-4) a (5). Ésta es que tal inferencia apela al principio característico de la lógica modal S4: $\Box A \rightarrow \Box\Box A$ (Hale, 2002). Pues (3-4) solamente implican que $\neg\Box\Box Hs$, y para pasar de esta afirmación a $\neg\Box Hs$ se necesita inevitablemente el principio S4. Si es así, parece que hay una estrategia de respuesta disponible a cualquier convencionalista modal que es neutral con respecto a la cuestión del anti-realismo objetual: rechaza el principio S4.

El paso II de la estrategia argumentativa de Sidelle consiste en argumentar que la propuesta de rechazar S4 falla, pues, según él, el argumento no presupone realmente el principio S4. Sidelle (2009; 2010, pp. 110-111) argumenta en detalle a favor de esta tesis, pero, dado que no la voy a cuestionar, pasaré directamente al paso III.

2.3 Paso III: salvado por el rechazo del realismo sobre objetos

Éste es el paso crucial en el argumento. Sidelle argumenta que en vista del fracaso de la estrategia neutral S4, la única estrategia de respuesta al argumento de la contingencia es rechazar el contrafáctico formulado en la premisa (3). No obstante, de acuerdo con él, la única manera en que esta respuesta puede ser plenamente substanciada es si el realismo sobre objetos es rechazado.

La respuesta consiste, entonces, en argumentar que (3) es falsa: incluso si hubiéramos tenido diferentes convenciones, Sócrates habría sido todavía necesariamente humano. Ésta parece a primera vista una respuesta extraña, ya que parece ser una condición necesaria para la plausibilidad de cualquier explicación de P en términos de Q aceptar que, si Q no hubiera sido el caso, P tampoco habría sido el caso. Pero Sidelle argumenta que esta condición no es plausible en el caso de la explicación convencionalista de la necesidad, pues nuestra convención C1 nos dice que ‘Sócrates’ se aplica en cualquier situación, incluso situaciones contrafácticas, sólo si el objeto al cual se aplica es humano; por ello es que es necesario que Sócrates sea humano. Ahora bien, cuando se nos pide evaluar qué habría pasado si hubiéramos tenido diferentes

convenciones, de modo que C1 no se diera y C2 se diera, entonces debemos considerar que el hecho de que C2 se dé en un mundo distinto m es irrelevante, pues todavía evaluaríamos esta situación mediante nuestra convención modal C1. Esto es más o menos lo que dice Sidelle, discutiendo el caso paralelo *de dicto* de que es necesario que todos los solteros sean no casados:

Las reglas [actuales] nos dicen que qué reglas los hablantes en ese mundo emplean es bastante irrelevante para la cuestión de si alguien es o no un soltero. No son más relevantes que las reglas del español si estamos describiendo, en inglés, una situación en México (Sidelle, 2009, p. 229).⁶

Sidelle encuentra plausible esta respuesta, pero piensa que, si se elabora un poco más, ésta no es realmente neutral.

Para entender el desarrollo que Sidelle hace de esta intuición debemos tener presente la manera en que concibe a las convenciones relevantes C1 y C2. De acuerdo con Sidelle, la convención C1 concierne el uso del término ‘Sócrates’, según el cual éste tiene asociado un contenido descriptivo sobre qué clase de objeto es Sócrates, es decir, que es humano. Por ello es que en el mundo actual @ juzgamos, basados en C1, que Sócrates es necesariamente humano, pues consideramos que “Sócrates” ha sido correctamente aplicado sólo si ha sido aplicado a algo que es (entre otras cosas) humano. Pero supongamos, como se admite en (3-4), que en un mundo posible m abandonamos C1 y en su lugar adoptamos C2, mediante la cual introducimos un término ‘Socrateez’ que aplicamos a Sócrates, y cuyo significado, establecido por C2, no involucra el contenido descriptivo de que el objeto al cual refiere es humano, sino una condición según la cual el término se aplica si el agregado de partículas que compone a Socrateez (Sócrates) existe. Ahora bien, según Sidelle, a pesar de la previa afirmación de irrelevancia, esta situación parece, después de todo, potencialmente amenazante para nuestra afirmación modal original basada en C1. Pues, incluso si el convencionalista puede sostener que C2 es en algún sentido

⁶ (Todas las traducciones del inglés en este trabajo son mías). Esta idea es, por supuesto, reminiscente de la idea de Kripke (1980) de que el lenguaje de m es irrelevante si estamos evaluando lo que es el caso en m usando nuestro lenguaje del mundo actual @.

irrelevante, dado que evaluaríamos la situación contrafáctica en *m* con nuestra propia C1, cualquier convencionalista debe reconocer que C2 establece, no obstante, lo que es verdadero modalmente en *m*, dado que tiene que aceptar que el convencionalismo es verdadero en *m*. Pero si es así, entonces C2 parece establecer, según Sidelle, que es falso en *m* que es necesario que Sócrates sea humano.

Pero, ¿cómo es que esta afirmación contradictoria no es relevante? Sería relevante, de acuerdo con Sidelle, sólo si fuera realmente lo mismo lo que C2 hace falso en *m* y lo que C1 hace verdadero en el mundo actual. Pero Sidelle argumenta que no es lo mismo: la oración "Sócrates es necesariamente humano" afirmada en *m* y en el mundo actual no significa lo mismo. Se trata, más bien, de dos oraciones homófonas, en virtud de que C2 y C1 les asignan diferentes significados a sus términos ingredientes. Como hemos visto, y sólo para resaltar la homofonía más claramente, Sidelle asume que la gente en *m* incluso emplea un término diferente, 'Socrateez', con significado y condiciones de aplicación diferentes. Así que, dado que estas oraciones ni siquiera expresan la misma proposición, la falsedad de una es irrelevante para la verdad de la otra.

Pero aquí es donde la neutralidad desaparece, según Sidelle, pues el convencionalista modal y realista objetual no puede sostener realmente esta respuesta. Hemos asumido, siguiendo a Sidelle, que cuando en *m* la gente usa la oración "Sócrates no es necesariamente humano", juzga correctamente. Pero, dado que el convencionalista modal y realista objetual acepta que los objetos existen independientemente de nuestras convenciones, entonces se compromete con la posición de que el cambio en convenciones no genera una diferencia en los objetos acerca de los cuales versan las diferentes oraciones modales y, por ello, es verdadero, independientemente de C1 y C2, que nuestro Sócrates es idéntico a Socrateez. Si esto es así, entonces este teórico modal está en problemas, pues, de acuerdo con Sidelle, si es verdadero en *m* que Socrateez no es necesariamente humano, entonces es verdadero en *m* que Sócrates no es necesariamente humano. De modo que el convencionalista modal y realista objetual no puede escapar a la refutación por esta ruta: no puede rechazar (3), pues C2 es, después de todo, relevante para él.

Por el contrario, sostiene Sidelle, el convencionalista sobre objetos no tiene una dificultad similar y puede aún sostener que C2 es irrelevante. Pues, para él, el cambio en el significado del término singular, producido por el cambio en convenciones modales, también cambia la identidad

del objeto al que refiere. En el mundo actual C1 constituye un objeto, Sócrates, con ciertas condiciones de identidad, y en m C2 constituye un objeto numéricamente diferente, con diferentes condiciones de identidad. De esta manera, un cambio en las convenciones produce un cambio en el objeto al que se refiere; es decir, el objeto al que refiere "Sócrates" no es el mismo objeto que aquél al que refiere "Socrateez". Por tanto, según Sidelle, este teórico no enfrenta el problema de tener dos juicios modales inconsistentes (1 y 5) acerca del mismo objeto, Sócrates. Así, podemos extraer la conclusión de la estrategia argumentativa de Sidelle basada en el viejo argumento de la contingencia:

- (6) El convencionalismo modal *de re* es incompatible con el realismo sobre objetos, pues la única manera de evitar el argumento de la contingencia es abandonando el realismo sobre objetos.

3. El problema con el argumento de Sidelle

Me parece que el argumento de Sidelle en contra del convencionalista modal *de re* y realista objetual falla porque no es necesario adoptar un anti-realismo sobre objetos para escapar del argumento de la contingencia. Es posible adoptar otra estrategia de respuesta que es plausible y neutral con respecto a la cuestión del realismo sobre objetos. Cualquier convencionalista debe decir que no hay contradicción entre la premisa inicial (1) y la conclusión (5) del argumento de la contingencia, pero por razones diferentes de las que Sidelle aduce.

Hemos visto que, según Sidelle, el argumento de la contingencia parece generar una inconsistencia. A partir de la afirmación que se busca explicar, (1) que necesariamente Sócrates es humano, $\Box Hs$, se llega a una afirmación aparentemente contradictoria, (5) $\neg\Box Hs$. Pues una convención modal diferente, C2, establece en m la verdad de $\neg\Box Hs$, que parece ir en contra de la afirmación $\Box Hs$, que es hecha verdadera por nuestra convención C1 en el mundo actual. Sidelle sostiene que el camino a seguir para el convencionalista es rechazar que (5) y (1) sean realmente contradictorias, pero que la única manera en que esto puede hacerse es si rechazamos que 's' en m refiere al mismo objeto que 's' en el mundo actual. Así, (5) no contradeciría a (1) porque no negaría el mismo contenido que es afirmado en (1). De este modo, el convencionalista puede evitar ser refutado sólo si acepta que un cambio en las convenciones modales produce un cambio en la identidad de los objetos: pues en m C2

establecería no sólo lo que es verdadero modalmente de s sino también si 's' en m refiere al mismo objeto que 's' en el mundo actual.

No obstante, ésta no es la única estrategia de respuesta disponible para el convencionalista modal. Ciertamente este teórico tiene que explicar cómo maneja la supuesta afirmación contradictoria (5) de modo que no refute la afirmación inicial (1), pero puede hacer esto simplemente considerando más cuidadosamente lo que se supone que hace una explicación convencional de un cierto fenómeno. El convencionalismo es una especie de explicación no-objetivista o subjetivista. El convencionalismo sobre un cierto fenómeno X es la tesis de que X no es objetivo, sino que depende de las convenciones que la gente tiene, del modo en que pensamos y hablamos, y de los particulares mecanismos que empleamos para organizar nuestra vida. Así, los convencionalistas piensan que la verdad de las afirmaciones sobre el fenómeno en cuestión no son verdaderas objetivamente, o *simpliciter*, sino que son verdaderas sólo relativamente a una convención, o dentro de una estructura convencional.⁷ Es decir, la idea es, siguiendo a Wright (2008a), que el convencionalista acerca de X piensa que no hay tal cosa como ser simplemente X , que ser X es siempre relativo a un parámetro escondido, una estructura convencional, que no es evidente a partir de la gramática superficial de las afirmaciones ordinarias acerca de X . Esta posición puede ser expresada también como la tesis de que 'verdadero' para el discurso específico D acerca de X no es un predicado monádico, sino un predicado relacional de dos lugares: las afirmaciones verdaderas de D no son verdaderas *simpliciter*, sino sólo relativamente a una estructura convencional (Harman, 1975; Nozick, 2001; Wright, 2008a y 2008b).

⁷ El ejemplo clásico de este tipo de posición es Carnap (1937). Cfr. también la posición neo-carnapiana de Thomasson (2015) sobre ontología. De hecho, quizá sería posible desarrollar la respuesta que doy al argumento de Sidelle usando la explicación que Thomasson hace de la distinción carnapiana entre cuestiones internas y externas en términos de la distinción uso/mención (cfr. Thomasson, 2015, pp. 39-41). Empleo aquí 'objetivamente' y 'simpliciter' de manera intercambiable, pues para el convencionalista son equivalentes. No obstante, no todas las teorías que rechazan la verdad *simpliciter* rechazan la objetividad de la verdad. Wright (2008a) menciona a Hawthorne (2004) y a Stanley (2005) como ejemplos de esta posibilidad.

Es importante trazar aquí una distinción entre dos maneras en que una explicación convencionalista podría formularse. Una es asumir un contextualismo y sostener que en la explicación convencionalista “*P* es verdadera relativamente a la convención *C*”, el parámetro escondido es parte del contenido completo de ‘*P*’, de modo que ‘*P*’ siempre es elíptica por “*P* relativamente a *C*”. Así, en un cierto contexto de uso ‘*P*’ puede significar una cosa y en un contexto diferente puede significar otra cosa (Harman, 1975). Alternativamente, se puede adoptar una aproximación más relativista y negar que ‘relativamente a *C*’ es parte del contenido de ‘*P*’, y afirmar que, más bien, pertenece al contexto de evaluación de ‘*P*’. Esto es, la idea no es que el contenido de ‘*P*’ depende del contexto de uso, sino que la verdad de ‘*P*’ depende, en parte, del contexto de evaluación, es decir (para el convencionalista) de la estructura convencional relevante (Kölbel, 2003, 2004; MacFarlane, 2007, 2014; Wright, 2006). Para estas dos opciones simplemente no hay un punto de vista independiente de toda estructura convencional desde el cual establecer que *P* es verdadera o falsa *simpliciter*: para la primera opción, porque ‘*P*’ no tiene un contenido determinado independientemente de una estructura convencional, y para la segunda porque el contenido expresado por ‘*P*’ no tiene un valor de verdad independientemente de una estructura convencional.

Pienso que es preferible adoptar la segunda de estas dos aproximaciones, principalmente por dos razones. Parece implausible que, cuando uno habla acerca de *X*, uno hable acerca de las convenciones relativamente a las cuales *X* es el caso. Por ejemplo, si uno es convencionalista acerca de la moralidad, uno cree que no es verdadero objetivamente, *simpliciter*, que la bigamia está mal, sino que esto es verdadero sólo relativamente a una convención *C* que una cierta comunidad tiene (Harman, 1975, 1996). Pero, si se adoptara la aproximación contextualista, tendríamos que aceptar que, cuando hablamos sobre la bigamia, hablamos también sobre las convenciones de una comunidad, lo cual es implausible. Además, el contextualista tiene serias dificultades para explicar el desacuerdo entre individuos que adoptan diferentes estructuras convencionales. Pues, si el contenido de “la bigamia está mal” depende de la estructura convencional del hablante, entonces la afirmación podría tener diferente contenido para hablantes con diferentes estructuras convencionales, de modo que la idea de que están en desacuerdo acerca de lo mismo se perdería. Por el contrario, en la aproximación relativista el contenido de las afirmaciones

en cuestión no incluye, como todos pre-teóricamente pensamos, ninguna referencia a convenciones, así que esto parece más admisible. Y la posibilidad de dar cuenta del desacuerdo parece más promisorio, dado que en esta aproximación el desacuerdo inter-convencional es, al menos, acerca del mismo contenido.⁸ Por ende, asumiré que el convencionalista modal *de re* debería adoptar la aproximación relativista en vez de la contextualista.⁹

Así, de acuerdo con esto, el convencionalismo acerca de las afirmaciones modales *de re* es la posición de que estas afirmaciones no son verdaderas *simpliciter*, objetivamente, sino que son verdaderas sólo relativamente a una convención. De este modo, para el convencionalista modal, el que sea necesario que Sócrates sea humano, $\Box H_s$, no es ni objetivamente verdadero ni objetivamente falso, es sólo verdadero relativamente a una cierta estructura convencional C. Pero esta posición no sostiene que el contenido de " $\Box H_s$ " es realmente el de " $\Box H_s$ es verdadera relativamente a C", sino que " $\Box H_s$ " tiene un valor de verdad sólo relativamente a un contexto de evaluación que incluye C. Pero, dado que las cuestiones modales no son objetivas sino que dependen de las prácticas, intereses y decisiones convencionales de la gente, es de esperarse que haya variaciones en las convenciones modales y, entonces, variaciones en la verdad modal *de re*. Pero, crucialmente, esta variación de la verdad modal *de re*, que es problemática de acuerdo con el argumento de la contingencia, no debería ser en absoluto problemática desde la perspectiva de ningún convencionalista.

De hecho, no es ni siquiera necesario introducir escenarios modales en donde las convenciones acerca de la modalidad *de re* cambien para ilustrar el caso de la variación en verdad modal *de re* que le interesa a Sidelle. Podemos simplemente apelar a escenarios actuales en

⁸ Todo convencionalista debe enfrentar el problema de dar cuenta del desacuerdo, es decir, de explicar cómo es posible reconciliar la idea de que cierto fenómeno es enteramente subjetivo con el punto de vista de que hay desacuerdo genuino sobre el fenómeno. Lo que sostengo es que la posición relativista está mejor posicionada que la contextualista para resolver este problema. Sobre esta cuestión cfr. MacFarlane (2007).

⁹ Así, sostengo que la versión más plausible del convencionalismo sobre X debe ser relativista sobre la verdad acerca de X. No obstante, no todos los relativistas sobre la verdad pueden ser descritos como convencionalistas, de manera que no asumo aquí que estas dos descripciones sean equivalentes.

donde parece que, desde la perspectiva del convencionalista modal, hay un cambio en la verdad modal y, por tanto, en las convenciones modales. Así, por ejemplo, hay gente que de hecho no sigue la ortodoxia kripkeana acerca de la modalidad *de re* y que, por ejemplo, no acepta que es necesario que Sócrates sea humano.¹⁰ El teórico convencionalista que acepta la ortodoxia kripkeana acerca de la modalidad *de re*, como Sidelle, no puede simplemente sostener que estos teóricos están objetivamente equivocados, pues ¿a qué estándar objetivo independiente de cualquier convención podría apelar? Tiene entonces que reconocer su posición como legítima y decir que ellos sostienen que diferentes afirmaciones modales *de re* son verdaderas porque aceptan diferentes convenciones modales. Exactamente del mismo modo en que, por ejemplo, el convencionalista moral acepta que las convenciones sociales cambian de una comunidad a otra y que lo que es moralmente equivocado para una comunidad puede no ser moralmente equivocado para otra comunidad. Así, el problema que Sidelle plantea no es esencialmente acerca de cambios meramente posibles en convenciones.¹¹

De esta manera, Sidelle tiene razón en que el convencionalista modal *de re* tiene que aceptar que, de acuerdo con una cierta convención kripkeana C1, es verdadero que es necesario que Sócrates sea humano, $\Box H_s$, pero que de acuerdo con otra convención C2 meramente posible, o incluso existente de hecho, no es necesario que Sócrates sea humano, $\neg \Box H_s$. La pregunta es: ¿por qué se supone que esto es problemático para el convencionalista? La respuesta de Sidelle es que esto es así porque la segunda afirmación contradice a la primera. Pero la verdad es que, para el convencionalista, no hay contradicción: los juicios modales en conflicto de dos comunidades modales que subscriben diferentes convenciones modales pueden ser, en algún sentido, compatibles. Frente a tal desacuerdo modal el convencionalista no está forzado a decidir quién tiene (objetivamente) razón y quién no, pues las afirmaciones modales *de re* no son objetivamente verdaderas o falsas. La verdad de

¹⁰ Cfr. Mortensen (1989), Nozick (2001) y Yagisawa (2010), quienes sostienen que no hay necesidades absolutas: todo es absolutamente posible, incluso falsedades lógicas y matemáticas.

¹¹ Sidelle reconoce esto; en el *abstract* de su artículo sostiene: “las contradicciones se presentan cuando consideramos la posibilidad o *actualidad* de convenciones no-equivalentes que se aplican al ‘mismo objeto’” (2010, p. 109; mi énfasis).

$\Box Hs$ no es determinable fuera de una estructura convencionalista. Sólo dentro de una estructura convencionalista dada $\Box Hs$ es verdadera o falsa. De modo que debemos ver la oposición en juicios sobre asuntos modales entre dos comunidades modales distintas como compatibles, pues la afirmación modal en disputa es verdadera relativamente a las convenciones de una comunidad y falsa relativamente a las convenciones de la otra comunidad. La afirmación modal es verdadera relativamente a diferentes contextos de evaluación. De este modo, la contradicción se resuelve: $\Box Hs$ es verdadera para la comunidad X que adopta C1, mientras que $\neg\Box Hs$ es verdadera para la comunidad Y que adopta C2. Tendríamos una contradicción sólo si fuera el caso que el resultado del argumento de la contingencia fuera, o (a) que, objetivamente, $\Box Hs$ es verdadera y $\neg\Box Hs$ es verdadera; o (b) que $\Box Hs$ es verdadera para X y $\neg\Box Hs$ es verdadera para X; o (c) que $\Box Hs$ es verdadera para Y y $\neg\Box Hs$ es verdadera para Y. Pero ninguno de éstos es el resultado alcanzado. La opción (a) sería la manera en que un realista modal interpretaría el conflicto en donde una comunidad acepta $\Box Hs$ y otra acepta $\neg\Box Hs$. Para el realista, una de estas afirmaciones debe ser (objetivamente) correcta. Y la opción (b) sería el caso si ocurriera que alguna aplicación de la misma convención modal C1 produjera a veces el resultado de que $\Box Hs$, y otras veces el resultado de que $\neg\Box Hs$, y similarmente para (c). Pero esto no es lo que pasa. El caso es análogo al caso de los juicios en conflicto que otros convencionalistas enfrentan. Por ejemplo, frente al siguiente conflicto: los miembros de una comunidad U, cristianos, dicen que la bigamia está mal, mientras que los miembros de una comunidad Z, mormones, dicen que la bigamia no está mal; el convencionalista acerca de la moralidad no diría que hay un conflicto irreductible aquí, sino, más bien, que es verdadero para U que la bigamia está mal, mientras que es verdadero para Z que la bigamia no está mal. Si la variación en la verdad de las afirmaciones que son convencionalmente explicadas fuera suficiente para mostrar que hay inconsistencia, el convencionalismo acerca de cualquier asunto sería inmediatamente refutado, a menos que uno argumentara, a la Sidelle, que el contenido de los juicios en conflicto es diferente, lo cual es implausible en general. Es más plausible decir que ambas partes tienen un desacuerdo sin falla acerca del mismo contenido P: ninguno está equivocado en su juicio acerca de P, cada uno está en lo correcto porque P es verdadero y falso relativamente a diferentes convenciones. El desacuerdo sin falla es, de hecho, lo que uno debería

esperar cuando el desacuerdo es sobre cuestiones que no son objetivas,¹² como en el caso paradigmático de juicios acerca de lo cómico, en donde estaría mal sostener que si *S* dice que Jaime es gracioso, mientras que *Q* dice que Jaime no es gracioso, entonces uno de los dos debe tener razón y el otro debe estar equivocado; más bien lo correcto sería decir que aquí, como en otros casos sobre cuestiones no-objetivas, el desacuerdo es sin falla, que ambos en verdad están en desacuerdo acerca de si Jaime mismo es gracioso, sólo que ninguno está equivocado, ya que, de acuerdo con el diagnóstico convencionalista, cada afirmación es verdadera relativamente a diferentes convenciones.

Esto es diferente en el caso de cuestiones que uno acepta que son objetivas. Pues digamos que, por ejemplo, *X* sostiene que $2 + 2 = 4$, mientras que *Y* dice que $\neg(2 + 2 = 4)$. Si uno es un realista acerca de la verdad matemática, entonces uno debe sostener que este desacuerdo involucra alguna falla. Simplemente *Y* ha aprendido su matemática mal. Qué es aquello que determina que un asunto es objetivo o no es una cuestión diferente. Puede ser que uno esté inclinado hacia una posición no-objetivista acerca de un cierto fenómeno porque uno siente que una aproximación realista trae compromisos ontológicos y epistemológicos intolerables. O uno puede apelar precisamente a la posibilidad del desacuerdo sin falla acerca del asunto en cuestión como evidencia de que éste no es objetivo.¹³ Lo único que asumo aquí es que las cuestiones modales no son objetivas, y es desde este supuesto que mi respuesta procede.¹⁴ Por tanto, parece que un convencionalista modal puede responder satisfactoriamente al caso de variación en la verdad modal *de re* debida a la posibilidad de diferentes convenciones no-equivalentes sin abrazar un convencionalismo sobre objetos.

4. Objeciones

Ahora voy a considerar brevemente algunas objeciones en contra de mi respuesta al argumento de Sidelle.

¹² Como sostienen Kölbel (2003) y Wright (1980, 1986, 1989, 1992).

¹³ Wright sugiere esto, y desarrolla un argumento a favor de esta tesis con respecto a juicios modales en Wright (1980 y 1986).

¹⁴ Tampoco es preciso sostener que, por ejemplo, el convencionalismo moral es verdadero. Por todo lo que abemos, puede ser que el realismo moral sea verdadero. Sólo tomo al convencionalismo moral como un ejemplo conveniente de lo que un convencionalista sobre un cierto fenómeno sostiene.

En primer lugar, si, como he asumido, el contenido de $\Box Hs$ no incluye “es verdadero relativo a C1”, sino que éste es sólo un predicado de verdad relativizado que es parte del contexto de evaluación de $\Box Hs$, entonces la línea de respuesta que he sugerido (que el convencionalista puede consistentemente admitir que $\Box Hs$ es verdadera según C1 y que $\neg\Box Hs$ es verdadera según C2) parece estar, después de todo, forzada a rechazar el principio S4 (que si $\Box A$ entonces $\Box\Box A$) para evitar la refutación. Pues, si en el mundo actual $\Box Hs$, entonces, por el principio S4, $\Box\Box Hs$, es decir, $\Box Hs$ es verdadera en todo mundo posible. Pero mi solución acepta que en m $\neg\Box Hs$. Así, este resultado parece refutar, después de todo, la afirmación modal inicial, a menos que el principio S4 sea rechazado. Pero había asumido que Sidelle había mostrado que esta estrategia de respuesta estaba equivocada.

Sin embargo, esta objeción confunde dos cosas: la tesis de que los predicados de verdad relativizados del convencionalista no son parte del contenido de las afirmaciones modales y la tesis de que las afirmaciones modales son evaluadas como verdaderas no relativamente a una convención, esto es, objetivamente. Pues incluso si el predicado de verdad relativizado *verdadero según C2* no es parte del contenido de la afirmación modal $\neg\Box Hs$, esto no quiere decir que esta afirmación sea verdadera en un mundo objetivamente. El convencionalista acepta que $\Box Hs$ es verdadera relativamente a C1, esto es, que es verdadero relativamente a C1 en todos los mundos que Hs , y, por el principio S4, que es verdadero relativamente a C1 en todos los mundos posibles que $\Box Hs$. Este compromiso sería refutado si lo que se mostrara es que en m $\neg\Box Hs$ es verdadera relativamente a C1, pero esto no se ha mostrado. Pues, de acuerdo con la explicación convencionalista de la necesidad, todas las afirmaciones son verdaderas (en todos lados, sea en China o en un mundo diferente) sólo relativamente a alguna u otra convención modal. De modo que, si uno acepta que $\Box Hs$ es verdadera, uno acepta que $\Box Hs$ es verdadera relativamente a alguna convención modal (digamos, C1). Así que incluso en un mundo m en donde alguien adopta C2, nosotros en el mundo actual aún pensamos que $\Box Hs$ es verdadera en m , pues nosotros juzgamos $\Box Hs$, como con cualquier otra afirmación modal, sólo relativamente a nuestras convenciones, incluyendo a C1. Así, sostenemos que en m $\Box Hs$ es verdadera relativamente a C1. El que en m $\neg\Box Hs$ sea verdadera relativamente a C2 es irrelevante; esto

y nuestro compromiso modal inicial son enteramente compatibles.¹⁵ De este modo, hay un sentido en que el convencionalista acepta el contrafáctico (3), $(\neg C1 \wedge C2) \Box \rightarrow \neg \Box Hs$, si éste es tomado como la afirmación de que, si hubiera habido alguien que no adoptara C1 sino que adoptara C2, $\neg \Box Hs$ habría sido verdadera relativa a C2. Pero de esto no se sigue que $\Box Hs$ no es verdadera relativa a C1. Pero hay un sentido en que el convencionalista no acepta el contrafáctico, si éste es tomado como la afirmación de que, si hubiera habido alguien que no aceptara C1 sino que aceptara C2, entonces $\neg \Box Hs$ habría sido el caso según C1, que es lo que se necesitaría para refutar la afirmación inicial (1). Así, esta objeción, y el argumento de Sidelle, parecen asumir que dado que es *sólo* convencionalmente verdadero que $\Box Hs$, entonces s es (objetivamente, *simpliciter*) contingentemente H . Pero esto sería verdadero sólo si tuviéramos acceso a un punto de vista trascendente a toda convención desde el cual hacer afirmaciones modales. Pero la tesis básica del convencionalista es que no lo hay: toda afirmación modal es verdadera sólo dentro de una estructura convencional. Por ello, incluso si uno acepta que $\Box Hs$ es *sólo* convencionalmente verdadera, uno no se compromete a sostener que en un sentido relevante, contradictorio, es contingentemente verdadero que Hs .¹⁶

¹⁵ Este punto, que siempre juzgamos cualquier juicio modal con nuestras propias convenciones, incluso cuando suponemos que otras convenciones hubieran sido el caso, fue formulado primeramente por Wright (1985, p. 191) y es seguido por Einheuser (2006), Livingstone-Banks (2017) y Topey (2019).

¹⁶ Así, por ejemplo, Einheuser, quien acepta el argumento de Sidelle (2010) basado en el argumento de la contingencia, parece aceptar también este supuesto: "Por otro lado, también existe la posición de que nuestros conceptos proyectan propiedades modales sobre objetos que contrariamente están desnudos modalmente. Esta posición parece implicar que los objetos tienen sus propiedades modales *sólo contingentemente*. Puede que seas necesariamente un ser humano, pero esto es *sólo un hecho contingente* acerca de ti, pues nuestros conceptos podrían haber proyectado en ti una propiedad modal diferente. Esto parece que es equivalente a renunciar a la idea de la necesidad *de re*" (2011, pp. 301-302; mi énfasis; cfr. también p. 312, n. 5). Un convencionalista modal debería rechazar, por supuesto, esta manera de hablar de lo que un objeto es necesaria o contingentemente *simpliciter*. Una vez que las afirmaciones modales se relativizan apropiadamente a las convenciones que son parte de su contexto de evaluación, el problema desaparece.

En segundo lugar puede objetarse que la línea general de respuesta que he sugerido puede sonar plausible en abstracto, pero que, una vez que consideramos los detalles, nos damos cuenta de que el caso modal no es realmente análogo a, por ejemplo, el caso moral. En el caso modal, el convencionalista está comprometido a afirmar la oración modal M: “podríamos haber asumido la convención C2”. Esta afirmación es verdadera en el mundo actual, luego entonces el convencionalista modal tiene que sostener que ésta es verdadera de acuerdo con la estructura convencional EC que actualmente acepta. Pero, según el argumento de la contingencia de las convenciones, si M es el caso, entonces $\neg\Box Hs$. Por tanto, $\neg\Box Hs$ es verdadera en el mundo actual de acuerdo con la estructura convencional EC que de hecho adoptamos, pues M es verdadera de acuerdo con EC. La conclusión es, entonces, que sí hay inconsistencia, pues es verdadero de acuerdo con EC que $\Box Hs$ y que $\neg\Box Hs$. En cambio, en el caso moral, el convencionalista no está comprometido con ninguna afirmación moral que implique un conflicto.

No obstante, me parece que esta respuesta sigue pasando por alto, como el argumento de Sidelle, el punto fundamental que he hecho. Incluso si M es verdadera de acuerdo con nuestras convenciones, esto no hace que $\neg\Box Hs$ sea verdadera de acuerdo con nuestras convenciones. Pues, lo único que es verdadero de acuerdo con nuestras convenciones es M, es decir, que podríamos haber tenido una convención C2, y, según el argumento, que $\neg\Box Hs$ es verdadera de acuerdo con C2. Pero esto no hace que $\neg\Box Hs$ sea verdadera de acuerdo con nuestras convenciones, sólo que es posible que $\neg\Box Hs$ sea verdadera de acuerdo con C2, pero C2 no es una de nuestras convenciones. C2 es una convención que consideramos posible de acuerdo con nuestras convenciones. Entonces, el único compromiso modal que tiene el convencionalista es con la posibilidad de que $\neg\Box Hs$ sea verdadera de acuerdo con otras convenciones, en este caso, C2. Pero esto, como he argumentado, no genera inconsistencia. Sostener otra cosa sería asumir que, para que el convencionalista pueda realmente aceptar que $\Box Hs$, necesita entonces aceptar que $\Box Hs$ es el caso de acuerdo con todas las convenciones posibles. Pero ésta no es la posición convencionalista, pues, si así fuera, la noción de convención no jugaría realmente ningún rol teórico en la explicación de la modalidad. La posición convencionalista es, más bien, que $\Box Hs$ es el caso de acuerdo con las convenciones que de hecho tenemos. De modo que la consideración de convenciones posibles distintas sólo nos muestra lo que sería el caso modalmente de acuerdo

con estas convenciones posibles, pero no lo que sería el caso modalmente de acuerdo con las convenciones que de hecho tenemos.

En tercer lugar, otra manera de plantear una duda en la misma dirección, a saber, que la respuesta que he propuesto suena bien sólo en abstracto, es la siguiente. Una vez que consideramos las convenciones modales que, según Sidelle, fijan la verdad modal, veremos que esta respuesta no es plausible en el caso modal. Recuérdese, por ejemplo, lo que Sidelle dice sobre la convención C2. Esta convención, de acuerdo con él, involucra una condición de aplicación de ‘Sócrates’ (o ‘Sócrateez’) según la cual éste se aplica en tanto el agregado de partículas que componen a Sócrates exista. Ahora bien, dejando de lado la suposición potencialmente distractora de que la situación en que algunas personas adoptan C2 es meramente posible, supongamos que esto ocurre en la región *R* del mundo que de hecho existe. Después de que las partículas de Sócrates se han esparcido, nosotros, con base en C1, debemos sostener que la afirmación “Sócrates existe” es falsa, mientras que la gente en *R*, que ha adoptado C2, debe sostener que “Sócrates existe” es verdadera. Tenemos entonces un caso de juicios en conflicto basados en diferentes convenciones, pero esta vez los juicios no son modales, sino que son acerca de las condiciones de identidad de Sócrates. Si esto es así, las convenciones que fijan la verdad modal también fijan las condiciones de identidad de los objetos. Y, por tanto, la única manera en que un convencionalista modal puede evitar la inconsistencia es adoptando un convencionalismo sobre objetos.

Sin embargo, me parece que esta respuesta (y Sidelle mismo) asume, ilegítimamente, que todas las explicaciones convencionalistas de la necesidad pertenecen a lo que Sider (cfr. 2011, p. 270) llama una concepción de la necesidad “como gobierno” (“governance”), en donde se les asigna a las convenciones modales un rol de hacedores de la verdad no-modal. De acuerdo con este tipo de convencionalismo, en una explicación convencionalista de una afirmación modal *de re* $\Box Fa$ mediante una convención modal *C*, *C* cumple su función explicativa fijando la verdad de *Fa*, esto es, dando cuenta de la verdad de *Fa*.¹⁷ Por

¹⁷ Este supuesto está implícito en la manera en que Sidelle formula C2, pero también lo formula más explícitamente en otros lugares, por ejemplo, en Sidelle (2009, p. 228): “en la línea estándar convencionalista, el grupo de las verdades necesarias no son sólo *necesarias* por convención – son *verdaderas* por convención”. Topey (2019) acepta también esto.

eso un cambio en las convenciones sobre afirmaciones modales parece llevar a un cambio en las convenciones sobre la verdad de afirmaciones no-modales sobre objetos. Podría ser que el convencionalismo lingüístico, la clase de convencionalismo que Sidelle defiende, involucra inevitablemente este tipo de explicación con base en convenciones sobre la verdad no-modal. Pues las convenciones modales en esta teoría son convenciones acerca de las palabras ingredientes de las oraciones no-modales. Por ejemplo, las convenciones que explican $\Box Hs$ son convenciones lingüísticas acerca del uso o significado del nombre propio "s" ("Socrates") y acerca del predicado "H" ("humano"), no sólo acerca del operador de necesidad " \Box " (o el predicado "necesario"). Pero, ciertamente, no todas las explicaciones convencionalistas de la necesidad le asignan ese rol de hacedor de la verdad no-modal a las convenciones modales. Por ejemplo, el tipo de convencionalismo modal defendido por Wright (1980, 1986, 1989) y por Sider (2003, 2011) rechaza que las convenciones modales tengan este rol. Esta aproximación involucra lo que Sider (cfr. 2011, pp. 270-71) llama una "explicación clasificatoria" de la necesidad. De acuerdo con ésta, la convención C que explica una afirmación modal (axiomática) $\Box A$ es una convención para asignar un estatus especial a verdades como A , una convención para llamar a verdades como A "necesarias". Esto es, C no es una convención que determine la verdad de A proporcionando las reglas de uso de las palabras ingredientes de " A ". Más bien, C es una convención general para tratar a verdades como A de una manera especial, verdades que, en principio, pueden ser explicadas de alguna otra manera (convencional o no-convencionalmente).¹⁸ Pero, dado que el argumento de Sidelle está explícitamente dirigido en contra de la posición convencionalista modal y realista objetual de Sider, no es posible asumir que todos los convencionalistas modales adoptan la concepción de gobierno de la necesidad.¹⁹ Si es así, entonces no hay ninguna razón para pensar que

¹⁸ Sider (2011, pp. 270-271) dice: "Según la concepción de gobierno, la necesidad es una fuente de verdad. Cuando $\Box\phi$ es verdadera, ϕ es verdadera porque $\Box\phi$ es verdadera [...]. En la concepción de clasificación [...] la verdad de ϕ viene primero. La necesidad no juega ningún rol en hacer verdad. Decir que una proposición verdadera es necesaria es clasificar a la proposición como siendo de un cierto tipo, pero la proposición es verdadera por sus propios méritos".

¹⁹ Cfr. *supra* nota 3.

las convenciones del convencionalista modal y realista objetual lo obligarían a adoptar un anti-realismo objetual. Pues estas convenciones pueden ser instrucciones muy generales acerca de cómo tratar ciertas afirmaciones verdaderas. Por ejemplo, pueden ser convenciones como C3: “trata a todas las verdades de las matemáticas como necesarias”, o C4: “trata a todas las afirmaciones verdaderas sobre pertenencia a una especie como necesarias”.²⁰ Estas convenciones no dicen nada sobre por qué las verdades de la matemática son verdaderas o por qué las afirmaciones verdaderas sobre pertenencia a una especie son verdaderas, y, de este modo, no hacen que el convencionalismo modal *de re* esté en riesgo de colapsar en convencionalismo objetual. Por ello, para el convencionalismo de Sider (el blanco de Sidelle), la verdad no-modal viene primero y las convenciones modales sólo fijan la manera en que estas verdades van a ser tratadas.²¹

Espero que, al haber respondido a estas objeciones, haya hecho mi caso más fuerte y más claro. Hemos visto que el convencionalista acerca de la necesidad *de re* tiene una vía de escape plausible frente al argumento de Sidelle que es neutral con respecto a la cuestión de si la identidad de los objetos depende de nuestras convenciones. Por lo tanto, el argumento de Sidelle en contra de la compatibilidad entre el convencionalismo modal *de re* y el realismo objetual no es bueno. El anti-realista modal *de re* parece estar en libertad de aceptar un realismo sobre objetos, al menos en cuanto al argumento de Sidelle respecta.²²

²⁰ La convención básica de Wright es incluso más general; puede ser expresada de la siguiente manera: “trata a *P* como necesaria sólo en caso de que aceptes que *P* y genuinamente seas incapaz de concebir que no-*P*” (cfr. 1980, pp. 456-460; 1989, pp. 215-221). Añado el término “genuinamente” para incluir a las afirmaciones necesarias *de re a posteriori*, cuya falsedad, en la tradición kripkeana, se asume que es aparentemente concebible.

²¹ Cfr. también Cameron (2010), quien sostiene un tipo de convencionalismo similar. Sider (2011) y Cameron tienen cierta reticencia a ser identificados como convencionalistas, pero esto es principalmente porque quieren tomar distancia del tipo de convencionalismo lingüístico tradicional, en donde las convenciones tienen un rol de hacedores de verdad no-modal. Sobre este tipo de “neo-convencionalismo”, cfr. Livingstone-Banks (2017), quien argumenta que también es afectado por el argumento de la contingencia.

²² Quisiera agradecer al público asistente cuando presenté versiones de este trabajo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y en la

Referencias

- Blackburn, S. (1986). *Morals and Modals*. En G. MacDonald y C. Wright (eds.), *Fact, Science and Morality: Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic*. (pp. 119-142). Blackwell [Reimpreso en Blackburn, S. (1993). *Essays in Quasi-Realism*. (pp. 52-74). OUP].
- Cameron, R. (2010). *On the Source of Necessity*. En B. Hale y A. Hoffmann (eds.) *Modality*. (pp. 137-151). OUP.
- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. A. Smeaton (trad.). Kegan Paul.
- Einheuser, I. (2006). *Counterconventional Conditionals*. *Philosophical Studies*, 127, 459-482. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-004-7790-5>.
- ____ (2011). *Toward a Conceptualist Solution to the Grounding Problem*. *Nous*, 45, 300-314. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0068.2010.00765.x>.
- Elder, C. (2004). *Real Natures and Familiar Objects*. MIT Press.
- ____ (2006). *Conventionalism and Realism-Imitating Counterfactuals*. *Philosophical Quarterly*, 56, 1-15. URL: <https://academic.oup.com/pq/article-abstract/56/222/1/1437552?redirectedFrom=fulltext>.
- Fine, K. (1978). *Model Theory for Modal Logic Part I: the De Re/De Dicto Distinction*. *Journal of Philosophical Logic*, 7, 125-156. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00245925>.
- Hale, B. (2002). *The Source of Necessity*. *Philosophical Perspectives*, 16, 299-319. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1468-0068.36.s16.11>.
- Hanks, P. (2007). *A Dilemma About Necessity*. *Erkenntnis*, 68, 129-148. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10670-007-9082-x>.
- Harman, G. (1975). *Moral Relativism Defended*. *Philosophical Review*, 84, 3-22. URL: <https://www.jstor.org/stable/2184078>.
- ____ (1996). *Moral Relativism*. En G. Harman y J. J. Thompson (eds.), *Moral Relativism and Moral Objectivity*. (pp. 1-64). Blackwell.
- Hawthorne, J. (2004). *Knowledge and Lotteries*. OUP.

Universidad Complutense de Madrid, y a los árbitros de *Tópicos*, por sus útiles comentarios. Asimismo, agradezco el apoyo del proyecto PAPIIT IN403819.

- Kölbel, M. (2003). Faultless Disagreement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104, 53–73. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0066-7373.2004.00081.x>.
- (2004). Indexical Relativism Versus Genuine Relativism. *International Journal of Philosophical Studies*, 12, 297–313. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0967255042000243966>.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Blackwell.
- Lange, M. (2008). Why Contingent Facts Cannot Necessities Make. *Analysis*, 68, 120–128. URL: <https://academic.oup.com/analysis/article-abstract/68/2/120/2740458?redirectedFrom=fulltext>.
- Lewy, C. (1976). *Meaning and Modality*. CUP.
- Livingstone-Banks, J. (2017). The Contingency Problem for Neo-Conventionalism. *Erkenntnis*, 82, 653–671. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10670-016-9837-3>.
- MacFarlane, J. (2007). Relativism and Disagreement. *Philosophical Studies*, 132, 17–31. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11098-006-9049-9>.
- (2014). *Assessment Sensitivity: Relative Truth and its Applications*. OUP.
- Mortensen, C. (1989). Anything is Possible. *Erkenntnis*, 30, 319–337.
- Morato, V. (2014). Explanation and Modality: On the Contingency Horn of Blackburn’s Dilemma. *Erkenntnis*, 79, 327–349. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10670-013-9496-6>.
- Nozick, R. (2001). *Invariances: The Structure of the Objective World*. Harvard University Press.
- Rea, M. (2002). *World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*. OUP.
- Sidelle, A. (1989). *Necessity, Essence and Individuation: A Defense of Conventionalism*. Cornell University Press.
- (2009). Conventionalism and the Contingency of Conventions. *Noûs*, 43, 224–241. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1468-0068.2009.00704.x>.
- (2010). Modality and Objects. *Philosophical Quarterly*, 60, 109–125. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9213.2008.604.x>.
- Sider, T. (2001). *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Clarendon Press.

- ____ (2003). Reductive Theories of Modality. En M. J. Loux y D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*. (pp. 180-208). OUP.
- ____ (2006). Bare Particulars. *Philosophical Perspectives*, 20, 387–397. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1520-8583.2006.00112.x>.
- ____ (2011). *Writing the Book of the World*. OUP.
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. OUP.
- Thomasson, A. L. (2015). *Ontology Made Easy*. OUP.
- Topey, B. (2019). Linguistic Convention and Worldly Fact. Prospects for a Naturalist Theory of the *A Priori*, *Philosophical Studies*, 176, 1725–1752. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-018-1088-5>.
- Van Cleve, J. (1994). Descartes and the Destruction of the Eternal Truths. *Ratio*, 7, 58–62. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9329.1994.tb00153.x>.
- Wildman, N. (2017). A Note on Morato on Modality and Explanation. *Erkenntnis*, 82, 967-974. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10670-016-9853-3>.
- Wright, C. (1980). *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Duckworth.
- ____ (1985). In Defence of the Conventional Wisdom. En I. Hacking (ed.), *Exercises in Analysis*. (pp. 89-112). CUP.
- ____ (1986). Inventing Logical Necessity. En J. Butterfield (ed.), *Language, Mind and Logic*. (pp. 187-209). CUP.
- ____ (1989). Necessity, Caution and Scepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 63(1), 203-238. URL: <https://academic.oup.com/aristoteliansupp/article-abstract/63/1/175/1774367?redirectedFrom=PDF>.
- ____ (1992). *Truth and Objectivity*. Harvard University Press.
- ____ (2006). Intuitionism, Realism, Relativism and Rhubarb. En P. Greenough & M. P. Lynch (eds.), *Truth and Realism*. (pp. 38-60). Clarendon Press.
- ____ (2008a). Relativism about Truth Itself: Haphazard Thoughts about the Very Idea. En M. García-Carpintero y M. Kölbel (eds.), *Relative Truth*. (pp. 157-186). OUP.
- ____ (2008b). Fear of Relativism? *Philosophical Studies*, 141, 379–390. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11098-008-9280-7>.
- Yagisawa, T. (2010). *Worlds & Individuals, Possible & Otherwise*. OUP.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1139>

A Genealogical Defense of Non-Purism in Epistemic Justification

Una defensa genealógica del no purismo en la justificación epistémica

Florencia Rimoldi

Universidad de Buenos Aires

Argentina

frimoldi@filo.uba.ar

<https://orcid.org/0000-0001-8695-8241>

Recibido: 11 – 01 – 2019.

Aceptado: 19 – 03 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this work I propose and defend a non-purist conception of epistemic justification according to which the latter depends in part on non truth-conducive factors, such as the pragmatic context of people. To do so, I present three distinct perspectives on the notion of justified belief. In the first section I analyze the most salient aspects of the pre-theoretical notion. In the second section I defend a non-purist permissive view that recovers the elements of the pre-theoretic view in a theoretical manner and extends them towards non-purism. In the third section I defend this latter view by means of a genealogical account of the origin of the concept of justification.

Keywords: justification; belief; action; genealogy.

Resumen

En este trabajo defiendo una concepción no purista de la justificación epistémica, según la cual ésta depende en parte de factores “no conducentes a la verdad”, como el contexto pragmático de las personas. Para ello pongo en relación tres perspectivas distintas sobre la noción de creencia justificada. En la primera sección analizo los aspectos prominentes de la noción pre-teórica. En la segunda sección defiendo una *posición no purista permisiva* que recoge teóricamente los elementos de la noción pre-teórica y los amplía hacia el no purismo. En la tercera sección defiendo esta posición mediante una explicación genealógica del origen del concepto.

Palabras clave: justificación; creencia; acción; genealogía.

Introducción¹

La relación entre creencia y acción ha sido siempre un *locus* filosófico central. En la tradición analítica podemos hallar referencias a principios normativos intuitivos que rigen la acción racional, como que sólo debemos actuar con base en creencias adecuadamente fundadas o creencias que constituyen conocimiento. Estos principios usualmente han sido interpretados en su significación filosófica como relacionados con la necesidad de basar nuestras acciones en estados mentales con alto valor epistémico, que nos acercan a la verdad y nos alejan de lo falso. La epistemología analítica, a su vez, suele analizar a estos estados únicamente en términos de factores “conducentes a la verdad”, como la posesión de evidencia o el correcto funcionamiento de nuestros sistemas de formación de creencias.

Recientemente, esta última idea ha sido cuestionada desde la propia epistemología dominante, a través de una posición conocida como “intrusión pragmática” en epistemología. Stanley (2005), Hawthorne y Stanley (2008), y Fantl y McGrath (2002, 2009, 2012), entre otros, argumentan que el conocimiento y/o la justificación epistémica dependen no sólo de factores “conducentes a la verdad”, sino también de otros factores “no relevantes para la verdad”, como el entorno práctico de las personas. Hay dos maneras reconocidas de argumentar a favor de dicha tesis. Utilizando una metodología basada en intuiciones, pueden describirse casos que parecen motivar la intuición de que el conocimiento o la justificación epistémica dependen en parte de aquello que está en juego para las personas de las que se predica conocimiento o justificación.² O bien, se toma alguna versión de la norma intuitiva que vincula conocimiento o justificación epistémica y acción, como “es apropiado tratar a p como una razón para actuar si y sólo si usted sabe que p ” (Hawthorne y Stanley, 2008) y se argumenta que de ella se desprende

¹ Este artículo fue escrito gracias al Programa de Becas Posdoctorales del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, con asesoría del doctor Miguel Ángel Fernández Vargas.

² Los casos de Hannah y Sarah en Stanley (2005), y los casos “Tren” en Fantl y McGrath (2002) son algunos ejemplos de este tipo. Estos últimos casos se describen en la sección 2.2, pero allí no se utilizan argumentativamente sino para exhibir el funcionamiento de la teoría que propongo.

no sólo la ya conocida idea de que para evaluar el estatus de una acción debemos prestar atención a la “calidad” epistémica del estado mental en que ésta se basa, sino también que para evaluar la “calidad” epistémica de un estado mental, debemos evaluar las acciones posibles relacionadas con éste.³ Siguiendo a Fantl y McGrath (2009), podemos llamar *puristas* a las posiciones que defienden que un determinado estado epistémico depende “pura y exclusivamente de factores relevantes para la verdad”. Llamaré *no puristas* a las posiciones que niegan esto último para algún estado epistémico.

En este trabajo, ofreceré una defensa novedosa del *no purismo* para la justificación epistémica, a partir de una explicación genealógica del surgimiento del concepto de creencia justificada. Esta forma de trabajo, vinculada estrechamente a las propuestas de Craig (1990) y Williams (2002), se distingue del análisis conceptual “basado en intuiciones” y se centra en la mentada relación entre creencia y acción, aunque sin tomar como punto de partida las normas arriba mencionadas.

En la primera sección presento las características de la noción deontológica de justificación epistémica que me interesa analizar. Presento algunos elementos de la discusión filosófica sobre la justificación, sobre los cuales parece haber consenso entre filósofos. Explico este consenso a partir de una noción pre-teórica asociada a la creencia justificada, o correcta. Argumento allí que las características centrales de la noción pre-teórica no implican el purismo de la justificación epistémica.

En la segunda sección desarrollo mi versión teórica de la justificación epistémica, a la que llamo *posición no purista permisiva* (PNP). Esta versión clarifica y completa las características surgidas de la noción pre-teórica, dando lugar a una noción acabada de justificación epistémica en términos de dos condiciones necesarias y en conjunto suficientes. Luego de esto, explico brevemente el funcionamiento de la teoría.

En la tercera sección defiendo PNP mediante una explicación genealógica del concepto de creencia justificada. Para ello, presento las características del Estado de Naturaleza imaginario del que parte la explicación. De manera peirceana (cfr. Peirce, 1877), argumento que en dicho estado la necesidad de tener creencias firmes (i. e. que resistan contraevidencia) se satisface mediante un método comunitario que llamo “debate”. Posteriormente explico por qué las personas interiorizan

³ Esta es la estrategia en Hawthorne y Stanley (2008) y Fantl y McGrath (2002, 2009 y 2012).

la práctica del debate, satisfaciendo aún más la necesidad de contar con creencias firmes. En último lugar, muestro que las reglas interiorizadas y que dan lugar al concepto de creencia justificada responden a las dos condiciones presentadas en la segunda sección.

Sobra decir que la explicación genealógica que ofrezco es decididamente incompleta, pues carece de la minuciosidad y detalle que sólo una obra de mayor envergadura, en comparación con un breve artículo, puede tener. No obstante, la visión sintética que ofrezco aquí brinda una nueva defensa del no purismo de la justificación mediante el otorgamiento de una perspectiva funcional del concepto de justificación epistémica, que no se detiene en qué concepto de justificación tenemos, sino que explica *por qué* lo tenemos.

1. La noción pre-teórica de creencia justificada

1.1 La justificación epistémica como creencia correcta

La discusión en la que deseo introducirme reserva el nombre de “justificación epistémica” para aquella noción normativa vinculada a la creencia epistémicamente correcta, racional o responsable, y que es un presupuesto central de muchas de nuestras prácticas, atributivas y no atributivas.

No sólo esperamos que nuestras creencias y las de los otros estén fundadas en buenas razones epistémicas, sino que además creemos que es correcto que así sea, y que quien no lo hace incurre en algún tipo de falla epistémica central. El estudio de la noción de justificación epistémica persigue en este sentido el interés por comprender el sistema de normas que rige a las creencias en virtud de su conexión con la verdad, y esto se vincula, de algún modo, con el respeto a la evidencia disponible. La justificación epistémica tiene que ver con lo que el agente debe o tiene permitido creer, en el sentido de que si está justificado en creer que *p*, entonces cumple con las normas vinculadas a la creencia, y viceversa. Podemos llamar a esta noción la *noción deontológica de la justificación*.

Debemos distinguirla de aquella relacionada con la propiedad (si es que existe) que hace la diferencia entre mera creencia verdadera y conocimiento. Esta noción suele llamarse también “justificación epistémica”, pero no tiene —necesariamente— las características de la noción deontológica. Su elucidación busca explicar aquella propiedad que permite brindar un análisis del *conocimiento* en términos

de condiciones necesarias y suficientes, de manera que una teoría de la justificación en este segundo sentido puede incluir posiciones tan disímiles como el evidencialismo de Chisholm (1976) y el confiabilismo de Goldman (2000). Siguiendo cierta tradición,⁴ podemos llamar *garantía* a esta noción para diferenciarla de la anterior, reservando el nombre de “justificación epistémica” para la noción deontológica previamente descrita.

Algo que suele pasarse por alto en la discusión sobre la justificación epistémica es que, a diferencia de la noción de conocimiento, ésta no tiene una práctica atributiva clara: no solemos predicar justificación epistémica de nuestras creencias o las de otras personas, a menos que estemos en un curso de epistemología. Aunque esto podría presentar algunas dificultades metodológicas para el caso de los análisis que emplean intuiciones como punto de partida, parece que hay maneras de sobrellevar esta limitación. Por un lado, porque la reconstrucción del concepto de *creencia justificada* puede partir de casos en los que la atribución *intuitivamente correcta* de algún otro concepto presupone al concepto de *creencia justificada*. Podemos partir de prácticas de atribución de *creencia correcta*, *razonable* o *apropiada*, de actitudes como *necedad*, *testarudez*, *fanatismo*, *razonabilidad*, etc., y reconstruir un concepto de creencia justificada que sea requerido para comprender cabalmente esas prácticas. Por otro lado, parece haber una cierta idea pre-teórica de creencia justificada, correcta, apropiada, etc., que habilita un cierto consenso entre los filósofos que han estudiado esta noción y que parece surgir de la aplicación del concepto de *justificación* al caso de las creencias. En lo que resta de esta sección, quiero abordar esta noción pre-teórica con la finalidad de separar aquello que se sigue de aquello que no se sigue de dicha noción. Mostraré que si bien el respeto a la evidencia parece seguirse de esta noción pre-teórica, la tesis más fuerte, de carácter purista, que afirma que sólo la evidencia es relevante para la justificación, no se sigue de esta noción pre-teórica.

1.2 El análisis filosófico de la noción pre-teórica

Comúnmente los filósofos entienden a la justificación epistémica como una noción normativa, asociada tanto a la posesión de razones

⁴ Iniciada en Plantinga (1993).

como a la verdad. El consenso respecto de esto es abrumador. Tres ejemplos de esto son:⁵

La característica distintiva de la justificación epistémica es por lo tanto su relación interna o esencial con la meta cognitiva de la *verdad*. [...] Uno acepta todas y sólo aquellas creencias para las que uno tiene *buenas razones* para pensar que son verdaderas. Aceptar una creencia en la ausencia de tal razón... es *irresponsable* epistémicamente. [S]er epistémicamente responsable en las creencias propias es el centro de la noción de justificación epistémica (Bonjour, 1985, p. 8).

¿Qué estamos preguntando cuando preguntamos si una creencia está justificada? Lo que queremos saber es si *está bien* tenerla. La justificación es una cuestión de permisibilidad epistémica [...]. Las *normas epistémicas* son normas que describen cuándo está epistémicamente permitido sostener varias creencias (Pollock, 1986, pp. 124-125).

A grandes rasgos, [mis creencias] están justificadas en el sentido en que están bastante bien desde el punto de vista de los estándares para creer razonablemente. Eso, a su vez, es más que nada lo que podemos creer sin estar sujetos a ciertos tipos de críticas, por ejemplo por ser intelectualmente descuidado, imprudente, precipitado, y así. Las creencias justificadas también son un tipo de creencias que tendemos a esperar que sean verdaderas. Imaginemos a alguien diciendo "Su creencia está justificada, pero no espero que resulte ser verdadera". Sin una explicación especial, esto sería quitar con una mano lo que se la ofrecido con la otra (Audi, 2003, pp. 1-2).

Como se puede observar a partir de estas reflexiones, hay un fuerte consenso respecto de la conexión entre justificación epistémica

⁵ Las traducciones y las itálicas son mías; en Alston (2005, pp. 12-15) puede verse una amplia lista de ejemplos adicionales.

y normatividad. Este consenso parece derivarse de la noción de justificación a secas, aplicada a las creencias. Típicamente las prácticas de atribución del concepto de *justificación* están asociadas al contexto legal, pero su empleo se ha expandido al uso común. De este modo, podemos hallar intervenciones como:

“¿Cuál es tu justificación para haber hecho esto?” (como conjunto de razones, en contextos en los que se actuó infringiendo alguna norma o se hizo algo dañino).

“No me justifico, sólo explico lo que sucedió...” (como el proceso de dar razones, en oposición a una mera explicación que puede ser sólo causal).

“La justificación de este proyecto reside en...” (como conjunto de razones, en contextos de evaluación puramente académica, o para pedir financiamiento, o en caso de que el proyecto tenga algún elemento dudoso desde el punto de vista ético).⁶

De esta forma, una noción pre-teórica de *creencia justificada* parece derivarse de la aplicación de la noción más general de *justificación* al caso específico de las creencias, como el conjunto de razones que muestran por qué la creencia cumple con la normatividad correspondiente: por qué *está bien* tenerla. De esta aplicación se derivan tres elementos centrales para la noción de justificación epistémica: el deontológico, el argumentativo y el veritativo.

El elemento deontológico tiene que ver con la dimensión normativa de la justificación: la justificación estaría relacionada con el cumplimiento de un tipo especial de obligaciones, con la noción de responsabilidad, la ausencia de culpa, la *existencia* de razones, etc. El elemento argumentativo tiene que ver con que el cumplimiento de las obligaciones esté relacionado de alguna manera con la *posesión* de las razones existentes, en el sentido de que la persona tenga acceso a dichas razones y sea capaz de utilizarlas en determinados contextos (por ejemplo, contextos de desafío). El elemento veritativo exige la

⁶ Una búsqueda en Google arroja estos tres modos de uso de la justificación, tanto en español como en inglés, a partir de expresiones como “justificado”, “justificación”, “justifica”, “justificar”.

presencia de características que impliquen que es al menos probable (objetiva o subjetivamente) que la creencia sea verdadera. Este último elemento surge de la aplicación de la noción de justificación al caso de las creencias. No parece muy cargado teóricamente suponer que, al menos en muchos casos, juzgamos que es correcto creer algo cuando es verdadero o probablemente verdadero.

1.3 La creencia justificada como creencia racional

Los aspectos deontológico y veritativo de la justificación suelen relacionarse para explicar el surgimiento o el origen de las normas epistémicas relevantes. Interpretar las normas epistémicas como un caso especial de racionalidad instrumental es la manera teóricamente más simple y menos comprometida de hacer esto.⁷ Foley describe de manera general al modelo normativo instrumental del siguiente modo:

Las opiniones no son los únicos fenómenos que pueden evaluarse en virtud de su racionalidad. Las acciones, las decisiones, las intenciones, las estrategias, los métodos, y los planes pueden también ser juzgados como racionales o irracionales. Hay un modo común de comprender todas estas evaluaciones; son afirmaciones hechas desde una perspectiva dada acerca de cuán efectivamente la creencia, la acción, la decisión, etc. promueve una meta o un conjunto de metas (Foley, 2001, p. 40).

La normatividad asociada a la racionalidad instrumental tiene que ver con la idea de que todos estamos en algún sentido *comprometidos* a hacer aquello que tiende a satisfacer nuestras metas. Si quieres *X*, entonces debes hacer *a*. El origen de las normas para creer se explica de manera simple. En la medida en que valoramos la verdad, estamos sujetos a normas. Estas normas no regulan la acción, sino la creencia, y resultan de una abstracción de condicionales de la siguiente forma:

⁷ Hay otras formas de conectar los aspectos deontológico y veritativo. Por ejemplo, apelando a la naturaleza de la creencia (David, 2001). Pero esta estrategia depende de que alguna teoría sustantiva *robusta* de la creencia sea verdadera.

Si tu meta es tener creencias verdaderas, entonces debes (o tienes permitido) creer que p.

En este sentido se sostiene que la creencia justificada también es creencia racional —i. e. una creencia que promueve la meta de alcanzar la verdad—. Al final del apartado 3.2 hablaré del supuesto carácter individual de estos compromisos.

1.4. Evidencia y purismo

¿Qué papel juega la evidencia en la noción pre-teórica de justificación? Si bien hablar de *razones* parece más cercano a la noción pre-teórica de justificación epistémica que hablar de *evidencia*, cuando se considera la cuestión con más detenimiento resulta muy difícil suponer que la evidencia, en cuanto algo que es relevante para establecer la verdad o falsedad de las creencias, no juega un papel en el cumplimiento de las normas epistémicas.

Prestemos atención al contenido posible de las normas que surgen de la explicación instrumental ofrecida en la sección anterior. ¿En qué casos deberíamos creer que *p* si nuestra meta es la verdad? Una respuesta sería afirmar que las normas de la creencia se reducen a la norma de la verdad:

Debes (o tienes permitido) creer que p si y sólo si p es verdadera.

Si esto es el caso, entonces para toda proposición hay sólo dos actitudes posibles, y sólo una correcta: creer que *p*, (si *p* es verdadera) o creer que *no p* (si *p* es falsa). La suspensión del juicio no sería una actitud razonable nunca.⁸ Esto en sí mismo es problemático, pero hay otra consideración que vuelve inaceptable esta forma tan restringida de

⁸ Como me ha hecho notar un/a réferi anónimo/a, esto no es estrictamente verdadero. En casos en los que el contenido de *p* aún no está determinado (por ejemplo cuando *p* es acerca de un evento contingente futuro), parecería que la norma de la verdad nos indica que lo correcto es suspender el juicio. Los casos más alarmantes de suspensión de juicio que no serían aceptables por la norma de la verdad son, por ejemplo, aquéllos en los que la persona no posee evidencia ni a favor ni en contra de *p*. Mientras que parece razonable que allí se suspenda el juicio respecto de *p*, según la norma se debe creer *p* porque *p* es verdadera, o creer que *no p* porque *p* es falsa.

interpretar el contenido de las normas.⁹ La consideración es que somos seres finitos, falibles y con un acceso muy limitado a la verdad. Todo lo que tenemos, en la mayoría de los casos, es la evidencia, entendida como aquella información disponible para nosotros que nos permite evaluar cuán probable es una determinada proposición a cuya verdad no tenemos acceso directo.¹⁰ De esta forma muy pocas veces seríamos capaces de cumplir con las normas epistémicas, y esta consecuencia no parece estar presente en la noción pre-teórica.¹¹

Podemos conectar estas reflexiones con el elemento argumentativo señalado en el apartado 1.2. Si las razones deben poder *poseerse*, entonces las razones que justifican las creencias no pueden limitarse a ser consideraciones de tipo “*p* es verdadera”, pues en la mayoría de los casos esto no nos es accesible. Lo que entonces pareciera que figura en el contenido de las normas es aquello que sí es accesible a nosotros: la información disponible, o evidencia. ¿Podemos especular a partir de esto cuál es el contenido específico de las normas que rigen la creencia? En lo que resta de esta sección, intentaré mostrar que no es posible hacer esto.

Hay dos maneras prominentes de intentar explicar el contenido de las normas a partir de la noción de evidencia. Siguiendo a Chignell (2018), podemos llamarlas *evidencialismo estricto* y *evidencialismo moderado*. El evidencialismo estricto afirma que las normas para creer hacen referencia únicamente a la evidencia.¹² Una posible versión del contenido de las normas sería:

Debes (o tienes permitido) creer que p si y sólo si hay evidencia suficiente a favor de p.

El evidencialismo moderado, en cambio, afirma que las normas para creer hacen referencia, además de a la evidencia, a otras cuestiones, como las prudenciales, identitarias, morales, institucionales, políticas, etc. Una

⁹ Esto no quiere decir que no pueda haber razones teóricas de peso para defender esta interpretación. Lo que se está argumentando aquí es que esta interpretación no es afín a la noción pre-teórica de justificación.

¹⁰ En el apartado 2.1. brindaré una definición mínima de “evidencia”.

¹¹ Reisner (2017, §1) sintetiza los desafíos teóricos que debe afrontar una posición tan restringida sobre las normas de la creencia.

¹² El primer evidencialista estricto que habla explícitamente del contenido de las normas de la creencia es Clifford (1999), pero, en general, ésta es la posición más defendida.

versión simple del evidencialismo moderado afirma que hay situaciones en las que estamos normativamente habilitados para creer ciertas cosas a pesar de tener evidencia insuficiente a favor de ellas, o incluso a pesar de tener evidencia suficiente en contra de ellas. Según esta versión simple, habría al menos dos tipos de normas que deben balancearse para saber, en un determinado caso, qué debe creerse: normas que hacen referencia a la evidencia, y normas que hacen referencia a otras consideraciones. Por ejemplo, consideraciones prudenciales, en casos en los que resulta muy conveniente para la persona creer que p .¹³

Una versión más sofisticada del evidencialismo moderado argumenta que el evidencialismo estricto contiene implícitamente elementos no evidenciales, y que si bien es cierto que siempre debemos respetar la evidencia, la idea de “evidencia suficiente” es una alusión sesgada a elementos de tipo pragmático, prudencial, moral, etc.¹⁴ Dialécticamente, se pide una especificación de la noción de suficiencia, que redundaría en la pregunta “¿Evidencia suficiente... para qué?”. Al tratar de responder esta pregunta, el evidencialista moderado sofisticado señala que el grado de evidencia suficiente requerido para creer depende de manera fundamental de la situación (práctica, moral, etc.) en la que se encuentra la persona. Si el contenido de p resulta extremadamente importante para la persona (supongamos que p es “Mi madre cometió un asesinato”), entonces se requiere mucho apoyo evidencial para que sea razonable creer que p . Por el contrario, si el contenido de p es poco importante para la persona (por ejemplo, p es “En mi casa hay té de manzanilla”, cuando la persona no tiene especial interés en el asunto) el apoyo evidencial requerido puede ser menor (por ejemplo, el recuerdo de haber visto

¹³ Cfr. Reisner (2009, 2017) y Chignell (2018) para un breve pero exhaustivo panorama de los tipos de casos que pueden motivar una posición evidencialista moderada de este tipo.

¹⁴ La distinción entre “simple” y “sofisticado” tiene que ver con el tipo de solución que se ofrece ante el reconocimiento del valor normativo de elementos no evidenciales. La versión simple ofrece una solución simple: asignar a cada elemento normativamente relevante una dimensión normativa diferente. Así, si el elemento prudencial resulta relevante, entonces hay una norma prudencial, distinta de la epistémica, que afirma que en determinados contextos es correcto creer que p si p creer que p es conveniente para S. La versión sofisticada, en cambio, asigna a la dimensión epistémica original elementos de distinto tipo, evidenciales y no evidenciales.

recientemente unos sobres en la alacena es suficiente para que la creencia en p sea razonable). Las normas para la creencia, entonces, tienen un contenido de tipo:

Debes (o tienes permitido) creer que p si y sólo si hay evidencia suficiente a favor de p , para...

Donde los puntos suspensivos son reemplazados con los elementos del contexto que se consideren relevantes.

Volviendo a la cuestión de si es posible determinar el contenido de las normas a partir de la noción pre-teórica de justificación, creo que no hay elementos en dicha noción que sean suficientes para favorecer al evidencialismo estricto más que al evidencialismo moderado, ya sea en su versión simple o sofisticada. Solemos esperar que las personas citen sólo razones evidenciales a favor de sus creencias, y esto sería un punto a favor del evidencialismo estricto. A su vez, consideramos que en ciertos casos las personas pueden creer cosas para las que no hay fundamento evidencial (por ejemplo, consideramos que un hombre en su lecho de muerte tiene derecho a creer que ha tenido una vida feliz, a pesar de que todo indique que esto no es verdad), y esto sería un punto a favor del evidencialismo moderado en su versión simple. Por último, solemos variar los requisitos evidenciales que le exigimos a las personas en función de su contexto práctico (por ejemplo, según la relevancia práctica de la cuestión a creer), y esto sería un punto a favor del evidencialismo moderado en su versión sofisticada. Por esta razón, creo que sólo consideraciones teóricas pueden resolver la disputa entre estas diferentes posiciones. En las siguientes secciones me ocuparé de ello, defendiendo el evidencialismo moderado en su versión sofisticada gracias a la defensa de una teoría no purista de la justificación epistémica. Concluiré esta sección definiendo al purismo y al no purismo para la justificación epistémica a partir de las consideraciones anteriores.

De manera general, el purismo respecto de un estado epistémico afirma que sólo cuestiones “conducentes a la verdad” son relevantes para evaluar si se está o no en dicho estado. Por ejemplo, una teoría confiabilista del conocimiento sería purista, pues la confiabilidad del mecanismo de formación de creencias es conducente a la verdad en la medida en que arroja una tasa alta de creencias verdaderas. Una teoría de la justificación epistémica (en el sentido deontológico que nos compete) será purista si afirma que sólo la evidencia es relevante para evaluar si una persona está justificada o no en creer que p .

Purismo de la justificación (PJ): necesariamente, si dos personas tienen la misma evidencia a favor de p , entonces p está justificada epistémicamente para ambos, o para ninguno.

PJ se sigue del evidencialismo estricto.¹⁵

Quienes incorporan elementos “no conducentes a la verdad” (factores personales, valoraciones no epistémicas, situación pragmática, etc.) niegan PJ y por lo tanto son no puristas de la justificación.

No purismo de la justificación (NPJ): es posible que dos personas que tengan la misma evidencia a favor p difieran en cuanto a su justificación epistémica respecto de p .

NPJ se sigue del evidencialismo moderado en cualquiera de sus dos versiones.

En la siguiente sección ofreceré una concepción no purista de la justificación epistémica que pretende completar teóricamente aquellos aspectos indeterminados de la noción pre-teórica. Dicha concepción es compatible sólo con el evidencialismo moderado en su versión sofisticada, pues no admite la posibilidad de creer justificadamente proposiciones para las cuales la evidencia está mayormente en su contra. La defensa de esta posición ocurre en la sección 3 de este trabajo, a partir de una explicación genealógica del concepto de creencia justificada. En la sección siguiente me ocuparé de explicar adecuadamente su contenido y su funcionamiento.

2. La posición no purista permisiva de la justificación epistémica

En esta sección presentaré una caracterización completa de la noción de justificación epistémica que llamo *posición no purista permisiva* (PNP). Esta caracterización es completa en el sentido de que se presenta en términos de condiciones necesarias y suficientes, respeta los elementos contenidos en la noción pre-teórica de justificación y “cierra” aquellos aspectos que esa noción deja indeterminados. En especial cierra la cuestión de cuánta evidencia es suficiente para creer a la luz de consideraciones de tipo no evidencial. En este sentido, la teoría responde

¹⁵ Cfr. Conee y Feldman (1985) para una de las defensas más prominentes del evidencialismo estricto para la justificación epistémica.

a una versión sofisticada del evidencialismo moderado. Luego de presentar y explicar las condiciones necesarias y en conjunto suficientes para la justificación, mostraré cómo funciona la explicación para casos concretos. En particular, tomaré los casos Tren 1 y Tren 2 presentados por Fantl y McGrath (2002) para mostrar dos maneras diferentes en las que la explicación determina el nivel mínimo de evidencia requerido para la justificación.

2.1 Elementos de la propuesta

PNP tiene dos condiciones necesarias y en conjunto suficientes para que una persona S esté justificada en creer que p :¹⁶

(CE): p tiene más apoyo evidencial que su negación.¹⁷

(CP): mejorar el apoyo evidencial a favor de p es ocioso desde el punto de vista de la acción racional.

¹⁶ La posición podría requerir algunas enmiendas para las cuales deberían ofrecerse argumentos que no puedo brindar en este espacio. Por ejemplo, es probable que, para respetar el elemento argumentativo presente en la concepción pre-teórica, sea necesario incorporar una condición que demande algún tipo de reflexividad por parte de la persona, que habilite la posesión de evidencia o razones, al menos en determinados contextos. Esto además parece seguirse de la explicación que ofrezco en la sección 3 respecto del surgimiento de la noción de creencia justificada. Otra cuestión es la de si basta con apelar a la noción de acción racional para dar cuenta de todos los aspectos no evidenciales relevantes para la cuestión de la justificación. Esto depende, en parte, de la teoría de la acción racional que se defienda. Una teoría estrictamente bayesiana no puede (al menos no en su versión estándar) incorporar cuestiones morales o interpersonales que podrían ser relevantes para la dimensión de la justificación.

¹⁷ Otra enmienda podría resultar de considerar la cuestión de si la condición (CE) resulta demasiado demandante en ciertos casos. Agradezco a un/a réferi anónimo/a la siguiente línea argumental: parece que a veces es razonable creer que p incluso si p tiene menos apoyo evidencial que su negación. Por ejemplo, cuando p tiene más apoyo evidencial que cualquiera de sus alternativas incompatibles. Creo que esta observación presenta un desafío interesante para la condición (CE) que merece ser considerado en más espacio que esta nota. En este contexto limitado, sólo puedo decir que no tengo claro si comparto la intuición de que es razonable creer que p en esos casos, aunque sí me resulta claro que sería razonable adoptar p como hipótesis (por ejemplo, en el contexto de una investigación científica).

PNP contiene dos elementos polémicos. El primero es el aspecto no purista que hemos discutido en el apartado 1.4., y que aparece en la condición pragmática (CP), al hablar de acción racional. El segundo es el aspecto permisivo que surge de la condición evidencial (CE) y que genera el resultado de que, cuando la importancia de p es muy baja o nula, alcanza con tener un mínimo apoyo evidencial para tener justificación. Esta consecuencia se podrá apreciar en el siguiente apartado, en el que se explica el contenido de (CP) a la luz de un ejemplo de cómo funciona la teoría. En esta sección, deseo detenerme en la condición (CE).

La condición (CE) apela a la noción de evidencia. Debemos precisar entonces el sentido de evidencia que resulta teóricamente más útil para caracterizar la noción de justificación epistémica. Dijimos anteriormente que la evidencia representa la información disponible para nosotros que nos permite evaluar cuán probable es una proposición. El debate filosófico sobre la correcta noción de evidencia es enorme y presenta múltiples dimensiones. Lo que haré será definir una noción mínima de evidencia que tiene dos determinaciones centrales, una respecto de la naturaleza de la evidencia, y otra respecto de su función normativa. No ofreceré argumentos directos a favor de esta noción, aunque el modo en el que la noción encaja adecuadamente con otros aspectos de la teoría y de la defensa de ésta en la sección 3 puede verse como argumentos indirectos a favor de ella.

¿Qué tipos de entidades son candidatas a ser evidencia? La idea de que la evidencia representa información sobre el mundo que está disponible para nosotros es compatible con varias respuestas posibles. Los hechos mismos pueden ser el tipo de cosa que llamamos evidencia (Harman, 1999), o bien ciertos estados mentales como experiencias, creencias, creencias justificadas o conocimiento (Cohen, 1984; Pryor, 2001; Williamson, 2000). La versión que defiendo se encuentra en este último grupo.

Naturaleza E (NAE): la evidencia está constituida por estados mentales como las experiencias perceptivas y las creencias.

Por otro lado, hemos visto que la evidencia cumple una función normativa (la evidencia justifica creencias) a partir de la idea de que nos permite evaluar cuán probable resulta una proposición determinada. Esto último resulta de considerar un aspecto de las relaciones evidenciales que tiene que ver con cierta relación de apoyo entre proposiciones,

basada en una pretendida relación entre estados de cosas que, en algún sentido por precisar, es independiente de nosotros.¹⁸ Se supone que si el humo es evidencia del fuego, esto es así porque el hecho de que hay humo está relacionado con la presencia de fuego de tal forma que el primer hecho hace al segundo más probable.¹⁹ La función normativa de la evidencia, entonces, está vinculada con su carácter de “signo” o “indicador” de verdad.²⁰

Normatividad E (NOE): un estado mental E con contenido p es evidencia a favor de la creencia de que q cuando la probabilidad condicional subjetiva de q dado p es mayor que la probabilidad condicional de p dado $no q$.²¹

La conjunción de NAE y NOE brinda una noción mínima de evidencia que se opone a algunas teorías de la evidencia externistas. En primer lugar, porque los hechos no constituyen la evidencia, sino estados mentales en general accesibles. En segundo lugar, porque NOE exige que el carácter “indicador” de verdad de la evidencia esté dado por la asignación de probabilidades subjetivas de la persona, y no por la relación objetiva entre la evidencia y la proposición a la que ésta apoya. Esta asignación, por lo tanto, es en general accesible.²² Estos aspectos internistas, sin embargo, serán complementados en la sección 3 con una explicación genealógica que asume como punto de partida que nuestras fuentes evidenciales son mayormente confiables, y esto hace que en

¹⁸ Este sentido de independencia está ampliamente tratado en Moran (2006), quien toma el sentido griceano de significado natural para explicar la relación evidencial y su independencia de intenciones.

¹⁹ Esto es una simplificación. La relación evidencial puede ser (probablemente sea) más compleja que una relación entre dos hechos (o proposiciones). Es muy probable que una teoría completa de la evidencia requiera de más elementos para establecer la relación evidencial (por ejemplo, supuestos de trasfondo que permitan establecer la relación de apoyo).

²⁰ Cfr. Kelly (2016) para un tratamiento exhaustivo de estas dos características.

²¹ La caracterización en términos de probabilidades condicionales se basa en Harman (1999), con las modificaciones internistas requeridas.

²² Estas condiciones sientan las bases para una incorporación no forzada de una cláusula reflexiva como la mencionada en la nota 15.

general la posesión de evidencia garantice la conexión objetiva con la verdad. Sin embargo, esta relación objetiva no forma parte del contenido del concepto de creencia justificada.

Además, esta noción mínima de evidencia implica que creencias o experiencias con contenido falso pueden funcionar como evidencia. Esto es así porque los estados mentales que constituyen a la evidencia no son factivos, es decir, no implican necesariamente la verdad de su contenido proposicional.

Para comprender, entonces, el contenido de (CE), debemos responder una última cuestión. ¿Qué significa que p reciba más apoyo evidencial que $no\ p$? Significa que la totalidad de la evidencia de S relevante para la cuestión de si p (entendida como la conjunción de los contenidos de cada creencia y experiencia relevante) asigna a p una probabilidad mayor a 0.5.

Con estas aclaraciones hechas respecto de (CE), podemos pasar al siguiente apartado, en el que explicaré el contenido de (CP) al mostrar cómo funciona la teoría para los ejemplos “Tren” de Fantl y McGrath (2002).

2.2. Funcionamiento de la teoría

La condición (CP) implica que siempre que haya una diferencia en la situación de dos sujetos relevante para la cuestión de la racionalidad de sus acciones, es posible que uno esté justificado en tener la creencia de que p mientras que el otro no, incluso si ambos tienen la misma evidencia para tenerla. Para entender por qué esto es así debemos desarrollar el contenido de la condición (CP). La idea es que la cantidad de evidencia a favor de p será suficiente cuando mejorar el apoyo evidencial (i. e. incorporar evidencia que permita asignar a p mayor probabilidad) no tenga impacto en la consideraciones acerca de qué es mejor para la persona desde el punto de vista de la acción racional. Es decir, a partir de un cierto grado positivo de apoyo evidencial, la acción racional seguirá siendo la misma, hasta llegar a un grado de apoyo máximo a favor de p . Ese punto determina el grado mínimo de apoyo requerido para creer justificadamente. Dos ejemplos servirán para aclarar este punto. Consideremos primero el caso de una proposición poco importante, como el presentado en Fantl y McGrath (2002):

TREN 1. Estás en la estación Back Bay de Boston, preparándote para tomar el tren suburbano hasta

Providence. Vas a visitar amigos. Serán unas vacaciones para relajarse. Has estado en una conversación bastante aburrida con un hombre que se encuentra a tu lado. Él también va a visitar amigos en Providence. Cuando el tren llega a la estación, tú continúas la conversación al preguntar, “¿Este tren hace todas esas paradas cortas, en Foxboro, Attleboro, etc.?”. No te importa demasiado si este tren es el “Expreso” o no, aunque preferirías levemente que lo fuera. Él responde, “Sí, éste hace todas esas pequeñas paradas. Me lo dijeron cuando compré el ticket”. Nada acerca de él parece particularmente poco confiable. Crees lo que él dice (2002, p. 67).

En este caso, (CP) se cumple fácilmente para la proposición $p =$ “Este tren tiene parada en Foxboro, Attleboro, etc.” porque, al ser poco importante, mejorar su apoyo evidencial no tiene injerencia alguna en el curso de acciones a seguir. Como también se cumple (CE), intuitivamente la creencia está justificada.

Esto puede cambiar, cuando la proposición es relevante pragmáticamente. Consideremos otro caso:

TREN 2. Necesitas absolutamente estar en Foxboro, cuanto más rápido, mejor. Tu carrera depende de ello. Tienes boletos para un tren que va hacia el sur y sale en dos horas, llegando a Foxboro justo a tiempo. Escuchas una conversación como la de Tren 1 acerca del tren que acaba de llegar a la estación y parte en 15 minutos. Piensas, “La información de ese hombre puede estar equivocada. ¿Qué le importa que el tren se detenga en Foxboro? Tal vez el vendedor entendió mal su pregunta. Tal vez él entendió mal la respuesta. ¿Quién sabe cuándo compró el boleto? No quiero estar equivocada sobre esto. Mejor voy a confirmarlo yo misma” (Fantl y McGrath, 2002, pp. 67-68).

En este caso, para que se cumpla (CP) el grado de evidencia requerido será más alto, porque el curso de acciones racionales está determinado en gran parte por la cuestión de si p es verdadera o no. La evidencia provista por una conversación casual con alguien no resulta suficiente para creer justificadamente en esa proposición. Para apreciar esto,

podemos mostrar cómo opera la condición (CP) a partir de un algoritmo bayesiano, donde la acción racional se interpreta como la acción con mayor utilidad esperada.²³

Veamos una forma de modelar Tren 1 y Tren 2 en un típico cuadro bayesiano de doble entrada, con una asignación posible de valores de probabilidad y utilidad para cada caso que representa ambas situaciones:

| | p = El tren se detiene en Foxboro... (0.7) | $No p$ = El tren no se detiene en Foxboro... (0.3) | |
|-----------------------------|---|---|--|
| A = Me subo al tren | Utilidad de hacer A dado p : Tren 1: 1 Tren 2: 5 | Utilidad de hacer A dado $no p$: Tren 1: 2 Tren 2: -20 | Utilidad esperada de hacer A Tren 1: $[(0.7 \times 1) + (0.3 \times 2)] = \mathbf{1.3}$ Tren 2: $[(0.7 \times 5) + (0.3 \times -20)] = \mathbf{-2.5}$ |
| $No A$ = No me subo al tren | Utilidad de hacer $no A$ dado p : Tren 1: -1 Tren 2: -1 | Utilidad de hacer $no A$ dado $no p$: Tren 1: -1 Tren 2: 1 | Utilidad esperada de hacer $no A$ Tren 1: $[(0.7 \times -1) + (0.3 \times -1)] = \mathbf{-1}$ Tren 2: $[(0.7 \times -1) + (0.3 \times 1)] = \mathbf{-0.4}$ |

La situación en Tren 1 es tal que podemos tomar el tren que acaba de llegar a la estación o esperar al siguiente, y no nos importa demasiado si el tren que acaba de llegar hace paradas intermedias hasta Providence (nuestro destino) o no. En esta situación "relajada", supongamos que subirnos ahora al tren tiene en sí algo de valor porque dejaríamos de esperar en la estación y, en especial, porque terminaríamos la conversación aburrida con el pasajero de al lado. Si el tren tiene paradas intermedias, el valor es moderado ($u = +2$), y si es el expreso a Providence el valor es un poco más alto pero no demasiado ($u = +3$). A la vez, no

²³ No pretendo defender la teoría bayesiana como teoría de la acción racional, sino ilustrar el impacto de las consideraciones pragmáticas en términos cuantitativos.

subirse al tren y esperar al siguiente tiene un ligero disvalor, asociado a seguir esperando y continuar la conversación aburrida ($u = -1$). Dados estos valores, la acción racional resulta ser subir al tren, y esto no se modificaría con más evidencia a favor de p . De esta forma, se cumplen (CE) y (CP) y la creencia está justificada.²⁴

La situación en Tren 2 es tal que también debemos decidir entre subirnos o no al tren que acaba de llegar a la estación, pero en un contexto de apremio muy diferente en el que nuestro trabajo depende de llegar a Foxboro a tiempo. Si el tren se detiene en Foxboro, subirse al tren es valioso ($u = +5$) porque llegaríamos ahí con tiempo de sobra. Por el contrario, si nos subimos al tren pero éste no se detiene en Foxboro, esto es el final de nuestras carreras, pues eso significaría que es el tren expreso y no se detendrá sino hasta la estación final, cuando ya será tarde para regresar a Foxboro ($u = -20$). Por último, no subirse al tren, suponiendo que éste sí se detenía en Foxboro, representa un ligero disvalor ($u = -1$) originado en la sensación de haber podido llegar antes, mientras que no subirse dado que no se detenía en Foxboro representa un leve valor ($u = 1$) originado en la satisfacción de haberse salvado de semejante escenario.

La creencia cumple (CE) en la medida en que su apoyo evidencial es de 0.7. La pregunta que (CP) responde es si la evidencia la apoya *suficientemente* para estar justificada. En este caso, no estamos justificados en creer que p porque tener más apoyo evidencial a favor de p no sería ocioso desde el punto de vista de la acción racional. Aunque, dada la evidencia de la que disponemos (una conversación casual), resulta racional no subir al tren (porque es la acción con mayor utilidad esperada), la situación cambiaría si tuviéramos más apoyo a favor de p . Por ejemplo, si tuviéramos un apoyo evidencial de 0.8, la acción racional sería subir al tren. Por esto, con un apoyo evidencial de 0.7 creer que p no está justificado según PNP, en virtud de que no se cumple (CP): aumentar el apoyo evidencial no es ocioso, pues el curso de acciones racionales a seguir cambiaría.

Habiendo desarrollado los elementos centrales de PNP, tanto en su contenido como en su funcionamiento, es posible apreciar la manera en que el evidencialismo moderado en su versión sofisticada puede dar lugar a una versión teóricamente significativa de la justificación

²⁴ Agradezco las sugerencias de un/a referi anónimo/a respecto de este punto.

epistémica. Pero la plausibilidad de PNP, en cuanto teoría de la justificación epistémica, depende de argumentos que muestren que ésta da cuenta del concepto de creencia justificada que de hecho tenemos. En la siguiente sección me ocuparé de ofrecer un argumento en esa dirección.

3. Una explicación genealógica de la justificación

En la sección anterior ofrecí una teoría no purista de la justificación (PNP) que preserva los elementos centrales de la noción pre-teórica descrita en la primera sección y “cierra” aquellas cuestiones que ésta deja indeterminadas. En esta sección ofreceré una defensa de PNP mediante una explicación genealógica del origen del concepto de creencia justificada a partir de una elucidación peirceana del origen de la práctica de debatir, mostrando cómo la noción de creencia justificada surge a partir de la internalización de dicha práctica.

3.1. El método genealógico

¿Cómo debemos abordar teóricamente la pregunta por conceptos epistémicos como justificación o conocimiento? El método genealógico ha sido propuesto por varios filósofos en el marco de la filosofía analítica (Craig, 1990; Kusch, 2009; Williams, 2002; Fricker, 2007) como alternativa al método *a priori* basado en intuiciones. Para el caso de los conceptos epistémicos, y en particular en las defensas de posiciones no puristas de la justificación o el conocimiento, el método basado en intuiciones ha sido más que dominante. Como ya hemos notado, si bien los filósofos de la intrusión pragmática han brindado varios y extraordinarios aportes en contra del purismo de la justificación y el conocimiento, sus defensas se caracterizan por el uso de las intuiciones como elementos fundamentales de su propuesta, ya sea sobre pretendidos casos de conocimiento o justificación, o sobre normas para la acción que se consideran intuitivamente correctas. En este trabajo no brindaré razones para cuestionar estos enfoques, aunque mostraré que es posible ofrecer una defensa alternativa que, de ser correcta, permite explicar por qué ciertas atribuciones y normas nos resultan intuitivas. En este sentido, la explicación propuesta no excluye las defensas anteriores, pero sí las ubica en un momento posterior y no fundamental de la trama explicativa.

En términos generales, ofrecer una explicación genealógica de un concepto consiste en mostrar, explorando su historia, cómo dicho

concepto está de algún modo imbricado en nuestras prácticas sociales. Hacer genealogía de un concepto puede perseguir múltiples objetivos. La línea genealógica nitzcheana-foucaultiana, usualmente se centra en mostrar que una noción pretendidamente “natural” es en verdad una construcción social, o en exhibir las disonancias entre lo que creemos que hacemos cuando aplicamos un concepto y cómo de hecho —la historia cuenta— lo hemos estado utilizando.²⁵ Para esta línea es de crucial importancia utilizar como datos de la investigación elementos que permitan apreciar las circunstancias sociales e históricas reales que han dado lugar al concepto en virtud, por ejemplo, de su lugar en un entramado de instituciones sociales y políticas que explican el rol sociopolítico del concepto.

Podemos hallar otra línea genealógica, orientada ésta a propósitos más abstractos, como la discusión de la naturaleza y el valor de conceptos filosóficos (por ejemplo, los epistémicos). Esta línea puede encontrarse en Craig (1990), Fricker (2007) y Williams (2002), quien la presenta en términos de genealogía del siguiente modo:²⁶

[...] la genealogía no está simplemente relacionada con lo que he llamado historia real. Hay también un rol para una narrativa ficticia, una historia imaginada de un desarrollo, que contribuye a explicar un concepto, un valor o una institución al exhibir modos en los que éste podría haberse originado en un ambiente simplificado que contiene ciertos intereses o capacidades humanas que, en relación con esa historia, son tomados como dados. Llamaré a este ambiente simplificado e imaginario “el Estado de Naturaleza”, un nombre que por supuesto invoca el uso tradicional de esas historias en filosofía política para explicar los orígenes del Estado (Williams, 2002, p. 21).

Siguiendo a Williams (2002, p. 32), podemos llamar “genealogía imaginaria” a esta estrategia que consiste en contar una historia ficticia (en oposición a la historia real tenida en cuenta por la línea nitzcheana-foucaultiana). Esto permite iluminar el contenido o el valor

²⁵ Esto es lo que Haslanger (2005) propone hacer con los conceptos de género y raza.

²⁶ Craig (1990) no habla de genealogía sino de “síntesis conceptual”.

de una noción filosóficamente relevante, como la de creencia justificada, porque, como afirma Williams, la genealogía imaginaria aporta una perspectiva “funcional” hacia conceptos que usualmente no concebimos de esa manera. Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores sobre la intrusión pragmática y su defensa mediante intuiciones, podemos describir el aporte específico de esta perspectiva en tanto que la comprensión funcional de la noción de creencia justificada podría explicar por qué tenemos las intuiciones que tenemos (sobre la aplicación del concepto, como en Tren 1 y Tren 2, y sobre principios normativos).²⁷ Por último, la perspectiva funcional nos permite completar con las características exhibidas por PNP aquellos aspectos sobre los que la noción pre-teórica permanece silente.²⁸

²⁷ La siguiente aclaración es importante para no perder de vista el objetivo de esta sección: no estoy intentando aquí ofrecer una explicación que dé cuenta del origen de las normas epistémicas en términos del surgimiento de la *esfera de lo normativo* a partir de estados no normativos. Aunque la explicación que ofrezco no es neutral respecto de este punto (defiendo explícitamente, en el final de este apartado y a lo largo de toda la sección, la idea de que las normas surgen y se mantienen en virtud de prácticas comunitarias) ésta se limita a contar la historia del surgimiento del concepto de creencia justificada a partir de vincular a las normas epistémicas y a su contenido con una práctica específica: la del debate.

²⁸ ¿Cuál es la relación entre la noción pre-teórica de creencia justificada y el concepto cuyo origen se está explicando en esta sección? En Rimoldi (2018) defiendo una metodología llamada “conceptualismo normativo” que describe lo que creo es la forma correcta y completa de abordar filosóficamente conceptos sociales, y que distingue cuatro reconstrucciones teóricas de un concepto según a) lo que creemos que estamos haciendo con el concepto (concepto manifiesto), b) lo que de hecho estamos haciendo al aplicar un concepto (concepto operativo) c) el valor que detenta el concepto para nosotros (concepto-valor) y d) el concepto que, considerando todas las cosas, deberíamos tener (concepto-meta). Estas distinciones hacen evidente el carácter esquemático de las explicaciones ofrecidas en este trabajo, y si se aplican las categorías presentadas allí, podría defenderse que la noción pre-teórica coincide con el concepto manifiesto de creencia justificada, mientras que la explicación genealógica da lugar al concepto-valor del conocimiento, a la vez que la versión teóricamente acabada que he llamado PNP es una propuesta de concepto-meta. Sin embargo, los aportes ofrecidos en este trabajo no dependen de aceptar la metodología defendida en Rimoldi (2018). Podría simplemente afirmarse que la noción descrita genealógicamente es la misma que la pre-teórica, sólo que vista desde la perspectiva funcional, lo

Para explicar genealógicamente el origen del concepto de creencia justificada, entonces, debemos comenzar por caracterizar mínimamente el Estado de Naturaleza desde el cual se explicará el concepto. Para esto seguiremos a los autores referidos arriba, en el sentido de que dicho Estado consiste en:

[...] una comunidad social temprana e imaginaria, compuesta de humanos hablantes del lenguaje, que son cooperativos pero no están emparentados, y cuyas capacidades conceptuales y reflexivas son algo más débiles que las nuestras (Kusch, 2009, p. 65).

Podemos asumir, además, que las personas del Estado de Naturaleza tienen inclinaciones tanto egoístas como altruistas y que, aunque imaginario, dicho estado de naturaleza se encuentra constreñido por nuestras teorías científicas conocidas respecto de cómo estamos constituidos, tanto fisiológica como psicológicamente, y respecto de cómo es el mundo. Esto favorece una lectura naturalista de la explicación que propongo.

En el siguiente apartado desarrollaré con más detalle aquellos puntos de partida que están presentes en el Estado de Naturaleza. Posteriormente, en el apartado 3.3., ofreceré la explicación genealógica, de corte peirceano, del surgimiento de la noción de creencia justificada a partir de la práctica del debate.

3.2. Los puntos de partida

Habiendo brindado las notas generales del Estado de Naturaleza imaginario, debemos precisar los puntos de partida específicos de la explicación que presentaré en el apartado siguiente. Como observa Williams en la cita del apartado anterior, los puntos de partida son relativos a una narración, y ellos pueden exigir una explicación adicional en otros contextos. Los puntos de partida son: (i) la creencia como estado mental representacional causalmente eficaz, (ii) la creencia como estado sensible a la evidencia, (iii) la interacción exitosa con el mundo como determinante de la satisfacción de metas prácticas, (iv) las fuentes de evidencia como fuentes confiables pero falibles, y (v) la creencia firme

cual, al dar sentido a ciertas intuiciones sobre casos y normas, permite hacer explícitos, mediante PNP, aquellos aspectos no evidentes de la noción pre-teórica.

como meta intermedia para la satisfacción de las metas prácticas. En lo que sigue desarrollaré mínimamente estos supuestos.

(i) Entenderé a las creencias de manera estándar en función de cómo son caracterizadas por la teoría psicológica folk de la explicación de la acción. Es decir, como estados mentales representacionales (representan cómo las cosas son para nosotros) que tienen un poder causal-motivacional sobre las acciones. De acuerdo con la psicología folk, mediante sus acciones todo sujeto busca satisfacer sus deseos *en función de* sus creencias. Sin las creencias simplemente no es posible la acción.

(ii) Parece un hecho que somos sensibles a fuentes evidenciales básicas, tanto de primera mano (i. e. los sentidos, la memoria y la razón) como de segunda mano (i. e. la opinión de los otros). Estoy hablando aquí de aquellas experiencias referidas en NAE (apartado 2.1), como ver que algo es el caso, oír que algo es el caso, recordar que algo es el caso, tener la experiencia de haber concluido que algo es el caso, etc.²⁹ Las fuentes evidenciales no deben entenderse en términos de NOE. Esta sensibilidad de la creencia da lugar a regularidades de este tipo:

Si un sujeto S experimenta que p entonces S tiende a formar la creencia de que p.

También se asumirá que las personas pueden, al considerar la creencia formada en un momento posterior, recuperar, al menos en algunos casos, las experiencias que dieron lugar a ésta. Por ejemplo, si una persona considera que “hay patos en la laguna más cercana”, es capaz de recuperar la experiencia que la formó (por ejemplo, el testimonio de alguien más).

(iii) El mayor o menor éxito con el que podamos satisfacer nuestros deseos depende del contenido de los mismos, por supuesto, pero también del entorno, tanto social como natural, en el que buscamos satisfacerlos. Podríamos decir que, una vez formado el deseo o meta por alcanzar, junto con las creencias correspondientes, realizar una interacción exitosa con el entorno es lo único restante para alcanzar dichas metas y deseos.

(iv) Por razones evolutivas, es más que razonable suponer que tanto nuestros mecanismos subpersonales (p. ej., la percepción) como nuestros estados personales (p. ej., las creencias) están conectados

²⁹ El razonamiento postulado aquí no requiere de capacidades conceptuales demasiado sofisticadas. Ver la noción de racionalidad como mecanismo funcional subpersonal en Sosa (2015, cap. 9).

adecuadamente con el entorno. Nuestras creencias tienen algo que ver con cómo es el mundo y esto tiene que ver con la *confiabilidad* de las fuentes evidenciales a las que éstas son sensibles. Sin embargo, es sabido que las fuentes evidenciales a veces fallan, y en este sentido son *fallibles*.

(v) Aunque la creencia ocupa un lugar central en la acción, ésta sola no alcanza para garantizar la interacción exitosa con el entorno, porque además necesitamos que la creencia represente adecuadamente al entorno. Sin embargo, la creencia verdadera (o “suficientemente acertada desde el punto de vista práctico”) tampoco alcanza para asegurar el éxito de muchas de las acciones que tienen lugar en la comunidad y en el tiempo. Podemos suponer razonablemente que la falibilidad de las fuentes evidenciales y el disenso con otras personas da lugar a la aparición de contraevidencia: evidencia nueva que tiende a producir creencias opuestas a las actuales. Podemos suponer también que los efectos de la existencia de la contraevidencia no pasan completamente desapercibidos por las personas. Tiene sentido pensar que la inestabilidad psicológica entre dos tendencias opuestas produce un malestar suficiente para que surja alguna mínima conceptualización, aún no normativa, de este fenómeno. Las personas del Estado de Naturaleza no tienen los elementos conceptuales suficientes para realizar una pregunta como “¿Será correcto creer que p o más bien *no p*?”, pero sí son capaces de representar el estado de inestabilidad psicológica como “incertidumbre” o “indecisión”. Si consideramos sólo acciones cortas y espaciotemporalmente limitadas, tener creencias verdaderas puede ser suficiente porque las probabilidades de toparse con contraevidencia son escasas. Pero si consideramos acciones extendidas en el tiempo, es muy probable que uno halle contraevidencia eventualmente, ya sea de primera mano o de segunda mano. Para garantizar el éxito de estas acciones requerimos que las creencias que las motivan persistan en el tiempo, y esto no es posible de explicar sin explicar el modo en que podemos resistir la tendencia a descreerlas producida por la contraevidencia, y el malestar psicológico que ésta genera.

Siguiendo a Peirce (1877), es viable suponer que para garantizar el éxito de la acción requerimos de creencias firmes: creencias suficientemente “robustas” como para poder resistir contraevidencia.³⁰

³⁰ Williamson (2000, pp. 62-63) reconoce la necesidad de contar con creencias robustas que permitan resistir contraevidencia pero que sean sensibles a ésta, y argumenta que sólo el conocimiento puede cumplir con este rol. En

Con estos cinco puntos de partida intentaré explicar cómo la corrección de una creencia (su carácter de justificada) parece exigir como condiciones a los elementos (CE) y (CP) de PNP. En la sección 1, he mostrado que una manera fácil y usual de entender la noción de creencia justificada como creencia racional es en términos de racionalidad instrumental. La explicación que ofrezco en el apartado siguiente ubica el origen de las normas epistémicas que rigen a la creencia en los términos de la racionalidad instrumental, pero afirma que éstas no surgen de las metas individuales de cada persona, sino que dependen centralmente de una necesidad que surge a nivel comunitario: tener creencias firmes. En este sentido, la explicación es abiertamente comunitaria y tiene la consecuencia, quizás polémica, de que las creencias de individuos absolutamente aislados no caen bajo el dominio directo de lo normativo.³¹ Pero, por otro lado, permite explicar por qué consideramos intuitivamente correcto juzgar normativamente las creencias de personas a las que no parece importarles en absoluto la verdad.

Pasemos al siguiente apartado, en el que ofreceré una explicación peirceana de los modos en los que podemos fijar nuestras creencias.

3.3 Una explicación peirceana

¿Cómo se origina el concepto de creencia justificada a partir de un Estado de Naturaleza que cuenta con los cinco elementos descritos en el apartado anterior? Como hemos visto, el punto de partida (v) refiere a la necesidad de tener creencias firmes. Hay diferentes modos en los que es posible robustecer creencias, pero no todos son capaces de funcionar a largo plazo. En “La fijación de la creencia”, Peirce puede verse como siguiendo una explicación genealógica del método que él llama “ciencia” para fijar creencias. Según la explicación que propongo, para fijar creencias de primera mano —i. e. aquéllas que se originan en nuestros sentidos,

Rimoldi (2014, pp. 193-195) defiende que éstos no son suficientes para excluir la noción de creencia racional (equivalente a la noción de creencia justificada estudiada en el presente trabajo).

³¹ Aunque esta consecuencia puede ser atenuada al tomarnos seriamente la idea de individuos aislados. No es claro que un individuo que nunca vio a otra persona pero es observado por nosotros pueda considerarse aislado en el sentido relevante. Pero solo de individuos así podría decirse que juzgamos normativamente sus creencias.

memoria, razonamientos, etc.— surge la práctica del debate y se da origen a la noción de creencia justificada.³² Esta práctica puede ser vista como un método menos sofisticado pero más fundamental que el método científico de Peirce. Veamos esto con más detalle.

La explicación comienza intentando responder a la pregunta siguiente. En una sociedad como la descrita en el Estado de Naturaleza, ¿qué sería razonable esperar de la evolución de las prácticas de sus miembros, si pensamos en términos de racionalidad instrumental? La necesidad de poseer creencias firmes para interactuar exitosamente con el entorno (es decir, para generar las condiciones de razonabilidad de las acciones de las personas) no es, en el Estado de Naturaleza, más que eso: una necesidad. ¿Qué historia podemos contar de la evolución de las prácticas de dicha sociedad con vistas a satisfacer dicha necesidad?

Según Peirce (1877), hay al menos cuatro maneras de lograr que una creencia sea firme, pero una de ellas es mejor que las otras. Las cuatro maneras son tenacidad, autoridad, apriorismo y ciencia. Peirce considera que el método científico es el único modo de fijar creencias que puede dar sentido a la idea de corrección, en el sentido de un modo correcto o incorrecto de pensar (o formar creencias) (cfr. Peirce, 1877, p. 10). Considero que hay un modo de fijar creencias anterior al científico: el del debate, que una vez interiorizado permite establecer la primera distinción normativamente relevante entre creencias correctas e incorrectas. Presentaré entonces las características de esta práctica y argumentaré por qué éstas constituyen la mejor manera de robustecer creencias, desarrollaré mínimamente en qué consiste su dinámica y, finalmente, argumentaré que para fijar las creencias es necesario contar no sólo con la práctica, sino con una conceptualización de ésta que dará lugar al concepto de creencia justificada.³³ Comencemos por ofrecer una caracterización general del debate.

³² En Rimoldi (2018) argumento que para fijar las creencias de segunda mano —i. e. aquellas originadas en la opinión de los otros— surge la práctica del decir. Esta práctica da lugar a la noción de conocimiento en términos de testimonio.

³³ Aquí es pertinente realizar otra aclaración como la realizada en la nota 26. La descripción que ofrezco de la práctica del debate es de una práctica que ya está acabada en cuanto a la forma que adquiere en relación con los fines que persigue (en este caso, compartir y examinar evidencia con la finalidad de establecer si *p*). Una historia completa del surgimiento de esta práctica debería

Debate: la práctica de dar y pedir evidencia relativa a una proposición p con el fin de establecer la cuestión de si p .

El debate es una práctica que tiene lugar entre dos o más personas. Esto distingue al debate de otras posibles formas individuales de fijar la creencia, como el método de la tenacidad presentado por Peirce (1877, p. 7). La necesidad de un método comunitario surge como consecuencia del supuesto (ii) presentado en el apartado anterior, en particular de la sensibilidad a la evidencia de segunda mano, que refiere a la opinión de los otros. Peirce no considera explícitamente la cuestión desde el punto de vista del éxito de la acción, pero argumenta en este sentido al criticar al método de la tenacidad:

Pero este método de fijar creencias [...] no será capaz de sostenerse en la práctica. El impulso social está en su contra. El hombre que lo adopta encontrará que otros hombres piensan distinto que él, y podría ocurrírsele, en algún momento más sano, que sus opiniones son tan buenas como las propias, y esto trastocará la confianza que tiene en su creencia (Peirce, 1877, p. 7).

La sensibilidad a la evidencia de segunda mano (el “impulso social”) parece exigir un método comunitario de fijación de creencias que posibilite el consenso entre las personas y por ende tienda a disminuir la contraevidencia de segunda mano.

Es importante también que sea parte de la meta de la práctica determinar la cuestión de si p , porque hay otros posibles métodos comunitarios de fijación de creencias, como el que Peirce llama “autoridad” (cfr. 1877, p. 7), que permiten generar consenso pero instituyendo qué es lo que debe creerse a partir de lo que dice una autoridad. Este método falla fundamentalmente porque exige de los miembros de la comunidad la anulación de la sensibilidad a la evidencia de primera mano, lo cual es psicológicamente inviable y un fracaso evolutivo.³⁴

incluir un desarrollo pormenorizado del modo en que la práctica evoluciona desde estadios anteriores hasta su versión acabada.

³⁴ Como afirma Peirce, ninguna institución puede regular las creencias sobre *toda* cuestión (por ejemplo sobre aquellas cuestiones para las que dispongo

Parece entonces que el mejor método para fijar creencias debe ser tal que respete la sensibilidad a las fuentes evidenciales tanto de primera como de segunda mano, y que el consenso requerido por este último requisito surja no por una imposición externa sino porque los propios participantes buscan resolver la cuestión de si p . Esto último puede obtenerse mediante un juego de dar y pedir evidencia relevante para dicha cuestión. Esto se asemeja al apriorismo descrito y rechazado por Peirce, en la medida en que los participantes de dicho método “conversan y consideran las cosas desde diferentes perspectivas, gradualmente desarrollando creencias en armonía con las causas naturales” (Peirce, 1877, p. 80), es decir, hasta constituir algún sistema de creencias con las que todos acuerden. El problema de este método es que, según Peirce, sus miembros no parten de hechos observados sino de aquello que “les parece razonable creer”, algo en Peirce mucho más parecido a una inclinación estética que a una creencia razonada. Pero la práctica del debate tiene lugar en el Estado de Naturaleza y surge para satisfacer la necesidad de tener creencias firmes. Esto tiene dos consecuencias importantes. La primera es que el tipo de proposiciones sobre el que probablemente se tienda a debatir en primera instancia serán aquellas proposiciones relevantes para la acción, pues es para garantizar el éxito de ciertas acciones que surge la necesidad de fijar creencias en primer lugar. Esto hace muy probable que el contenido de las proposiciones sean cuestiones empíricas vinculadas con la posibilidad de sobrevivir comunitariamente en un entorno dado. De esta forma, para explicar el surgimiento de un método adecuado para fijar creencias no debemos considerar proposiciones de tipo metafísico, como las que Peirce considera al cuestionar el apriorismo y que darían lugar a debates en torno a lo que “parece razonable” o intuitivo creer. En este sentido, la segunda consecuencia es que el tipo de consideraciones que resultarán relevantes para la cuestión de si p serán elementos vinculados a las fuentes evidenciales (a las que las personas del Estado de Naturaleza son sensibles) y que podemos afirmar que, si bien son falibles, tenemos muy buenas razones científicas para pensar que están correctamente conectadas con el entorno y están lejos de ser meras inclinaciones estéticas.

de evidencia de primera mano).

Veamos con un poco más de detalle la dinámica del debate. El debate tiene la forma de un intercambio de evidencia entre dos o más personas, que responde a tres elementos centrales:

1. La proposición afirmada.
2. La evidencia relevante que cada uno de ellos tiene (a favor o en contra de la proposición).
3. La relevancia práctica de dicha proposición para los participantes del debate.

La práctica del debate comienza en un contexto en el que alguien considera pertinente afirmar algo. Al hacer esto, los demás miembros de su comunidad pueden no sólo identificar la evidencia que ellos tienen a favor de la afirmación, sino también la importancia práctica que tiene para ellos lo afirmado.³⁵ Es razonable suponer que, para muchas proposiciones, algunas de las personas que reciben la afirmación se encuentran en una situación doxástica diferente de la de la persona que realiza la afirmación, ya sea porque no creen en ella o porque creen lo contrario. En esos casos tendrá lugar un debate entre dichas personas con la finalidad de determinar en conjunto si (por ejemplo) p .

A partir de esto, en el debate se da un intercambio de evidencia en el que ésta se presenta como “a favor” o “en contra” de la proposición debatida. Es recién en el contexto de la práctica que el papel normativo de la evidencia descrito en NOE comienza a tener forma. Es cuando una persona ofrece a otra un trozo de evidencia (por ejemplo, “yo vi gallinas en un corral hace dos kilómetros”) como indicando que p (por ejemplo, para la cuestión de si hay alguna población cerca) que podemos decir que la evidencia apoya o no a una proposición.

El debate tiene un término final, consistente en la aceptación o rechazo de la proposición afirmada en virtud de la consideración conjunta de la evidencia y de la relevancia práctica de la proposición afirmada. Entre más alta sea la importancia práctica más exigente será la demanda evidencial. Esto es así porque la importancia práctica de una creencia tiene que ver con las acciones para las cuales es necesaria, y el valor de sus resultados. Como la explicación del método adecuado para robustecer creencias depende del modo en que permite incrementar el éxito de nuestras acciones, resulta natural pensar que el método

³⁵ De hecho, tiene sentido suponer que las personas del Estado de Naturaleza tienden a afirmar cosas que, por lo general, en el contexto de la afirmación tienen cierta relevancia práctica para ellas.

adecuado será sensible a la importancia de las proposiciones sujetas al debate. Un debate sobre una proposición con poca importancia (suponiendo que llegue a tener lugar) se terminará de manera mucho más rápida que un debate sobre alguna proposición sobre la que hay mucho en juego. La firmeza de las creencias es necesaria *en la medida en que* las creencias tienen injerencia en nuestras acciones. El intercambio de evidencia será necesario *en la medida en que* las proposiciones en cuestión sean importantes.

Pasemos al último punto de esta explicación: el surgimiento del concepto de creencia justificada.

El mecanismo del debate es el primer paso para fortalecer las creencias al nivel de la comunidad. Pero la historia no puede terminar allí, porque las personas deben ser capaces de tener creencias firmes que resistan la contraevidencia de primera o segunda mano que pueda surgir en acciones individuales extendidas en el tiempo, para lo cual sería imposible generar un debate permanentemente. Una persona puede pasarse toda la noche buscando un objeto perdido si es que continúa creyendo todo el tiempo que el objeto está en algún lugar de las inmediaciones. Si la persona es capaz de encontrar el objeto tras horas de búsqueda, es porque esa creencia (en efecto verdadera) ha logrado resistir contraevidencia de distinto tipo (que han pasado horas y el objeto no aparece, la opinión de un tercero acerca de que el objeto no está allí, etc.).³⁶ Es para explicar la fijación de estas creencias que podemos suponer que surge la noción de creencia justificada *como la internalización de la práctica comunitaria del debate*. Ante la presencia de contraevidencia, la persona puede evitar el impulso a descreer, e incluso el malestar psicológico que hemos concebido como “incertidumbre” o “indecisión”, aplicando el concepto de creencia justificada a su propia creencia. Esto es equiparable a la idea de que la creencia sobreviviría un debate “interno”.

El debate comunitario era modelado en términos de compartir evidencia relevante para p en función de la relevancia práctica de p para los participantes, donde la evidencia relevante es aportada por todos los participantes y la relevancia práctica que cada participante asocia a p determina la cantidad de evidencia exigida para establecer que p . Un debate interno se modela de manera similar pero bajo la idea de

³⁶ Este ejemplo es similar al que Williamson (2000) presenta sobre el ladrón que busca toda la noche un diamante.

que el aporte evidencial se origina únicamente en el individuo que tiene la creencia, y se tiene en cuenta la importancia práctica de p para ese individuo. En este sentido, las reglas de la práctica del debate, al haber sido internalizadas bajo el concepto de creencia justificada, dan lugar al contenido específico de esta noción. De manera no sorprendente, podemos describir a ese contenido en los términos de las condiciones (CE) y (CP) de PNP:

(CE): p tiene más apoyo evidencial que su negación.

(CP): mejorar el apoyo evidencial a favor de p es ocioso desde el punto de vista de la acción racional.

Ambas condiciones describen la dinámica del debate en el sentido de que se establece la cuestión de si p cuando la evidencia es suficiente para asegurar que establecer que p es la actitud más conveniente para esperar el éxito de la acción.

Una vez que esta noción es internalizada para fijar las creencias propias, la aplicación del concepto se extiende a las creencias de otras personas. El surgimiento de la noción de creencia justificada como aplicable a las creencias propias y de los otros es, entonces, el último eslabón de esta explicación. Con la satisfacción plena de la necesidad de creencias robustas que supone la existencia de ese concepto, y la extensión de éste a las creencias ajenas, es que podemos decir que surge plenamente el sistema de normas para la creencia. Aunque la práctica del debate es la práctica social que sustenta estas normas, sería errado suponer que las personas *deben o tienen permitido* propiamente creer o no que algo es el caso, si éstas carecen totalmente de los recursos conceptuales para concebirse a sí mismos y a otras personas como creyendo correctamente.³⁷

4. Observaciones finales

En este trabajo he intentado explicar la noción de creencia justificada a partir de desarrollar y poner en conexión tres enfoques diferentes

³⁷ Continuando con las consideraciones realizadas en la nota 27, es importante clarificar el alcance de este argumento genealógico a favor de PNP como reconstrucción adecuada de nuestra noción pre-teórica *actual* de creencia justificada, es decir, si no se adopta una metodología como la propuesta en Rimoldi (2018). Un/a réferi anónimo/a ha sugerido una objeción como la

respecto de ésta: el pre-teórico (Sección 1), el teórico (Sección 2) y el genealógico (Sección 3). En la Sección 1 mostré cómo la noción pre-teórica de creencia justificada apunta a la relación entre la corrección de una creencia y su relación con la verdad, lo cual en parte demanda la posesión de evidencia. Sin embargo, no es posible determinar, a partir de esta noción, si las normas para creer apelan sólo a la evidencia o también a factores “no conducentes a la verdad”. El debate entre el purismo y el no purismo de la justificación queda, por ende, indeterminado. En la sección 2 propuse una concepción no purista de la justificación, PNP, que permite delimitar aquellos aspectos no especificados en la noción pre-teórica. PNP posee dos condiciones que implican que la cantidad de evidencia requerida para que una creencia esté justificada depende de la situación práctica de las personas, y esto implica que las normas de la creencia no apelan solamente a cuestiones evidenciales. En la sección 3 ofrecí una defensa de esta noción a partir de una explicación genealógica de su origen. El concepto de creencia justificada surge, desde la explicación que propongo, como internalización de la práctica del debate, que se origina como mecanismo para fortalecer nuestras creencias por la consideración explícita de la evidencia a favor y en contra de ellas.

Esta defensa se diferencia de otras que pueden hallarse en la literatura sobre intrusión pragmática, las cuales se basan en intuiciones. El aporte fundamental de esta defensa es el de ofrecer una perspectiva funcional del concepto de creencia justificada, que permite dar un paso

siguiente. La explicación genealógica podría ser verdadera respecto del origen de dicho concepto —una suerte de proto-concepto en el sentido de Craig (1990)— y, sin embargo, no dar cuenta del concepto actual, en la medida en que éste podría ser el resultado de la evolución ulterior del proto-concepto, por ejemplo, dando lugar a una noción purista de justificación epistémica. Nada en mi explicación prohíbe este movimiento argumentativo a favor de la idea de que, aun si se aceptase la explicación genealógica, podría quedar un espacio conceptual para la defensa del purismo. Sin embargo, y mientras no se ofrezca de hecho una explicación de por qué el concepto (o proto-concepto) de creencia justificada podría haber evolucionado hacia una noción purista, creo que la combinación de las consideraciones realizadas en la sección 1 de este trabajo, más los argumentos no puristas basados en intuiciones *actuales* acerca de la noción de creencia correcta, más la explicación genealógica ofrecida en esta sección, inclinan fuertemente la balanza hacia la idea de que dicha evolución purista no tuvo lugar.

más atrás en la teorización del concepto, explicando más que utilizando a las intuiciones tenidas en cuenta por los demás autores. Aunque la explicación ofrecida es meramente esquemática, brinda una imagen de conjunto suficientemente completa como para apreciar la conexión entre el contenido de la noción de creencia justificada y el valor que ésta detenta.

Referencias

- Alston, W. P. (2005). *Beyond "Justification". Dimensions of Epistemic Evaluation*. Cornell University Press.
- Audi, R. (2003). *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge.
- Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Macmillan.
- Chisholm, R. M. (1976). *Theory of Knowledge*. Prentice Hall.
- Clifford, W. K. (1999). The Ethics of Belief. En T. Madigan (ed.), *The Ethics of Belief and Other Essays*. (pp. 70-96). Prometheus.
- Craig, E. (1990). *Knowledge and the State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis*. Clarendon Press.
- Chignell, A. (2018). The Ethics of Belief. En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>.
- Cohen, S. (1984). Justification and Truth. *Philosophical Studies*, 46, 279–295.
- Conee, E. y Feldman, R. (1985). Evidentialism. *Philosophical Studies*, 48, 15-35.
- David, P. (2001). Evidentialism reconsidered. *Noûs*, 35, 239–259.
- Fantl, J. y McGrath, M. (2002). Evidence, Pragmatics, and Justification, *The Philosophical Review*, 111, 67-94.
- ____ (2009). *Knowledge in an Uncertain World*. Oxford University Press.
- ____ (2012). Pragmatic Encroachment: It's not Just About Knowledge. *Episteme*, 9(1), 27-42.
- Foley, R. (2001). *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge University Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Goldman, A. (2000). What is Justified Belief? En E. Sosa y J. Kim (eds.), *Epistemology. An Anthology*. (pp. 340-353). Wiley-Blackwell.
- Harman, G. (1999). Rationality. En *Reasoning, Meaning, and Mind*. (pp. 9-45). Clarendon Press.

- Haslanger, S. (2005). What are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds. *Hypatia*, 20(4), 10-26.
- Hawthorne, J. y Stanley, J. (2008). Knowledge and Action. *The Journal of Philosophy*, 105(10), 571-590.
- Kelly, T. (2016). Evidence. En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/evidence/>.
- Kusch, M. (2009). Testimony and the Value of Knowledge. En A. Haddock, A. Millar y D. Pritchard (eds.), *Epistemic Value*. (pp. 60-94). Oxford University Press.
- Moran, R. (2006). Getting Told and Being Believed. En J. Lackey y E. Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*. (pp. 272-306). Oxford University Press.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford University Press.
- Peirce, C. S. (1877). The Fixation of Belief. *Popular Science Monthly*, 12, 1-15.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press.
- Pollock, J. (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*. Rowman & Littlefield.
- Pryor, J. (2001). Highlights of Recent Epistemology. *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, 95-124.
- Reisner, A. (2009). The Possibility of Pragmatic Reasons for Belief and the Wrong Kind of Reasons Problem. *Philosophical Studies*, 145, 257-272.
- (2017). Pragmatic Reasons for Belief. En D. Star (ed.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. (pp. 705-730). Oxford University Press.
- Rimoldi, F. (2014). ¿Puede el conocimiento ser un estado mental? *Análisis Filosófico*, 34(2), 171-201.
- (2018). El valor del conocimiento: un método y una explicación. En L. Ruivo (ed.), *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology 2018. Social Epistemology*. (pp. 39-72). Editora Fi.
- Sosa, E. (2015). *Judgment and Agency*. Oxford University Press.
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. Oxford University Press.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton University Press.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1118>

Seeing as We Cannot

Ver como no podemos

Carlos A. Postlethwaite
The Graduate Center at City University of New York
Estados Unidos
Carlos.Postlethwaite@asu.edu
<https://orcid.org/0000-0001-5967-4446>

Recibido: 28 – 10 – 2018.
Aceptado: 24 – 04 – 2019.
Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The belief that Jastrow's duck-rabbit (J) is both a duck-head and a rabbit-head drawing violates the Law of Non-Contradiction (LNC), as does the belief that J seems to be something independent of all the ways J can seem. Call the former belief *B1* and the latter *B2*. I argue that *B1* and *B2* are rational, though contradictory beliefs, and conclude that we must reassess the LNC's status of being a fundamental requirement for rationality. In contrast with *B1* and *B2*, our experiences that correspond to said beliefs do comply with the LNC. That is: we cannot see J as both duck and rabbit at the same time (*E1*), nor does J seem something independent of the ways J can seem (*E2*). Since there is no satisfactory explanation for why we are not able to see J as the contradictions *E1* or *E2*—even though our corresponding beliefs about J are the contradictions *B1* and *B2*—I propose that the LNC is merely an empirical hypothesis concerning the limits of our perception.

Keywords: perception; cognition; true contradictions; law of non-contradiction; cognitive penetrability of perception; perceptual restrictions.

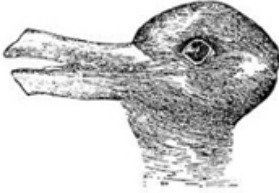
Resumen

La creencia de que el pato-conejo de Jastrow (J) es un dibujo tanto de la cabeza de un pato como un dibujo de la cabeza de un conejo viola el principio de no contradicción (LNC), como lo hace también la creencia de que J parece algo distinto de todo lo que J pueda parecer. Llamemos *B1* a la primera creencia y *B2* a la segunda. Yo argumento que *B1* y *B2* son creencias racionales, aunque contradictorias, y concluyo que debemos reconsiderar el estatus del LNC como requisito fundamental para la racionalidad. En contraste con *B1* y *B2*, nuestras experiencias correspondientes de J sí cumplen con el LNC. Es decir, no podemos ver J como un pato y como un conejo al mismo tiempo (*E1*), ni J parece algo distinto de lo que J nos pueda parecer (*E2*). Puesto que no hay una explicación satisfactoria respecto de por qué no podemos ver J como las contradicciones *E1* o *E2* (a pesar de que nuestras creencias correspondientes sobre J son las contradicciones *B1* y *B2*), yo propongo que el LNC es tan sólo una hipótesis empírica acerca de los límites de nuestra percepción.

Palabras clave: percepción; cognición; contradicciones verdaderas; principio de no contradicción; penetrabilidad cognitiva de la percepción; restricciones perceptuales.

*But the impression is not simultaneously
of a picture-duck and a picture-rabbit.*

Ludwig Wittgenstein



Jastrow's drawing: 'J'

0 Overview¹

There are at least two experiences that we cannot consciously have when looking at Jastrow's drawing (J). The first—in which we would see J simultaneously as both a duck-head and rabbit-head drawing—is an unavailable experience of the type I call *experience pile-up*. The second—in which we would consciously see J as devoid of any and absolutely all impressions—²is an unavailable experience that I call *experience strip-down*. Since we cannot experience pile-ups or strip-downs, we do not know what it is like to see J simultaneously as both rabbit³ and duck nor do we know what it is like to see J as devoid of any and all impressions.

¹ I am deeply grateful to Jeffrey J. Watson at ASU for his unwavering support and guidance and to Graham Priest for adopting and fostering me as a Visiting Scholar at the CUNY Graduate Center.

² The term 'impression' throughout this paper is used to describe any particular way-it-is-like to have a visual experience. When I say "the impression is of a duck-head image", I am referring to the way-it-is-like to see J as a duck-head image regardless of whether one is in possession of any concept, idea, notion, etc., of 'duck-head' or 'duck-head image'.

³ For ease of exposition I sometimes reduce precise expressions such as 'image of a rabbit-head' to simpler expressions, such as 'rabbit-head' or 'rabbit'. Every time the expression is simplified, it is a stand-in for the more precise description. For example, I always mean 'an image of rabbit-head' when I say 'rabbit', and so on.

In contrast to an experience pile-up, we may rationally believe that J is a duck-head drawing and a rabbit-head drawing at the same time.⁴ In contrast to an experience strip-down, we may rationally believe that J is something completely independent of any and all available impressions.

So, experience pile-ups and strip-downs are *not* available to us, but belief pile-ups and strip-downs are indeed available to us, and said beliefs, I argue, are rationally held.

A belief pile-up can be phrased so that the belief has contradictory content. If rationally believing that J is a drawing of a duck-head entails believing that J is not a rabbit-head drawing, then our rational belief that J is duck and rabbit has contradictory content. Since in believing J is both, we believe that J is simultaneously *a rabbit* and *not a rabbit* drawing.

Now, a belief pile-up can also be phrased in a different manner. Instead of saying that we believe J to be simultaneously duck and not-duck when we believe J is duck and rabbit, we could state alternatively that we *believe and not believe* simultaneously that J is a drawing of a duck-head. Under this phrasing, our *belief* is contradictory when we believe that J is both a duck and a rabbit drawing.

In summary, when we believe that J is both duck and rabbit (i.e. when we have a belief pile-up), it could be said that our belief has contradictory content or that our belief itself is contradictory. This depends on what is negated by each conjunct. For example, rationally believing that J *is a duck* entails that we *do not believe J is a rabbit*; it also entails that we *believe J is not a rabbit*.

By following an analogous procedure, similar conclusions are reached concerning the issue of belief strip-downs. That is, our belief that J is something independent of any and all impressions (i.e. a belief strip-down) is a contradictory belief or a belief with contradictory content.

If the belief pile-up of the *contradictory content* variety, as stated above, is a true belief, then J violates the Law of Non-Contradiction (LNC) by being a subject to whom the attribute of being a drawing of a duck-head belongs and does not belong at the same time and under the same perspective. On the other hand, if we are actually correct to hold the pile-up of the *contradictory belief* sort, as stated above, then the observer (O) herself is in violation the LNC by being a subject who has

⁴ The ambiguity of either *believing at the same time* that J is both duck and rabbit or believing that J *is at the same time* duck and rabbit, is addressed two paragraphs below and is the focus of Section 4.

the attribute of *believing and not believing* that J is a drawing of a duck-head at the same time and under the same perspective.

In analyzing experiences that we cannot have of J and beliefs that we indeed can rationally have of J, I arrive at the conclusion that we must reassess the LNC. I notice that we cannot experience J in ways that violate the LNC, but that we may indeed hold rational beliefs that are in said violation. I additionally argue that we are correct to hold such contradictory beliefs. I argue that contradictory states of affairs do, in fact, obtain.

My proposal is that the LNC is best understood as an empirical theory or perhaps merely as a hypothesis about the limits of our experience. The LNC describes, for example, our inability to *see* J as both a rabbit and a duck at the same time. Yet J can be both rabbit and duck simultaneously, and we can rationally hold such a belief. So we are wrong to take the orthodox philosophical stance that the LNC governs over—or accurately describes—what can or cannot be, or what we can or cannot believe.

1 Introduction

Belief pile-ups have contradictory content if we are correct in believing that J is simultaneously both a drawing of a rabbit-head and a drawing of a duck-head. This is because believing J is a drawing of a duck-head entails believing J is not a drawing of a rabbit-head. So in believing that J is a duck-head drawing *and* a rabbit-head drawing, we believe that J is a rabbit⁵ and that J is not a rabbit. If our belief turns out to be true, then J actually is and is not a rabbit-head drawing at the same time. The contradictory state of affairs obtains in the world.

Belief strip-downs have contradictory content if we are correct in believing that J is a drawing that is independent of any and all of the impressions we can have of J. In such a case, J is neither duck, nor rabbit, nor striated-lines, nor any other impression that we can have. So in believing that J is something different than the impressions we can have, we have an impression of J. If our belief about J is true, J is and is not something we can have an impression of. This state of affairs is not

⁵ Again, every time the expression is simplified, it is a stand-in for the more precise description. See footnote 3.

a contradiction, although the belief that it obtains is a contradiction, as would be the experience if it were available to us.

Pile-ups and strip-downs can also be contradictory experiences instead of having contradictory content because pile-ups and strip-downs describe that we *see and don't see* J in a certain way. Technically, a negation may affect the content of our experience (O sees both duck and *not-duck*) or our experience itself (O sees and does *not-see* a duck). Strip-downs have an analogous situation. All these analyses are detailed in Section 3 and in Section 4 below.

Regardless of the phrasing, our correct belief concerning J involves contradictions, though we can never in a given moment consciously experience J as we are correct to believe. The point is that we cannot perceive a pile-up or a strip-down, yet we are correct in believing that J is a pile-up or a strip-down.

Notice that it is quite commonsensical to believe that J is both duck and rabbit at the same time, as it is also commonsensical to believe that J is something beyond our impressions. I defend these commonsensical beliefs even if they, or their content, violate the LNC.

One good reason to defend belief pile-ups and strip-downs is that there is no in-principle reason for us not being able to experience them. Standard views in science and philosophy face difficulties in providing a good explanation for why pile-ups and strip-downs are unavailable to us as experiences.

It is curious that these unavailable experiences have gone largely without mention in the literature. I expected to find some discussion concerning why we cannot consciously conjoin alternating impressions, especially since the research states that the same retinal stimulation is what results in us experiencing rabbit or else duck. Given that an observer receives one and the same stimulus for impressions that alternate, it seems a natural question to ask why the observer is not able to experience both impressions at the same time. But such a question was not found in the literature.

Similarly, I would expect to be able to experience J as void of any impression, given that I can see J as not a duck (when I see it as a rabbit), and I also see J as not a rabbit (when I see it as a duck), etc. This question

in some sense *is* confronted in the literature.⁶ Surely there was a moment as an infant when I, putatively, could not consciously see J as ‘duck’ or ‘rabbit’ or as any other impression that I am now able to experience. Perhaps I saw J as devoid of any and all impressions. Also, if there is *something-it-feels-like* to, say, a cat when the cat sees J, we can speculate that the cat could see J as some sort of strip-down: i.e., as not a rabbit-head, nor duck-head, etc. Regardless of the controversies that these admittedly ridiculous speculations provoke, my point is that there is no intuitive in-principle reason for us not being able to see strip-downs. A better example concerns auditory experience. Hearing an unfamiliar language produces an experience that is void of the appropriate meaning, but once the language is known it is hard, even impossible, to strip meaning from it when hearing it. This intuition suggests that in the case of vision, it is hard for us to experience visual stimuli in a way that appropriately corresponds to an unfamiliar perspective. Intuitively, it seems we would experience J as two things simultaneously, once we are sufficiently familiar with a perspective that allows for J to represent two things at the same time.

But even if intuition successfully offers a satisfactory explanation for our inability to see pile-ups and strip-downs, the literature fails to provide a viable explanation for why pile-ups and strip-downs are off-limits to us. Empirical studies in the field of multi-stable (and bi-stable) perception⁷ do not agree on what causes our visual impressions to alternate between two or more impressions given a single, stable, visual stimulus, such as in the case of J.

The point of dissent is broadly between the view that visual alternating occurs top-down (i.e. there is some cognitive impingement on visual functions) and the view that shifting occurs bottom-up (i.e. an

⁶ For reading on whether a perception may feel, like something even without possessing the corresponding concepts, see: Macpherson (2006, 2015), Orlandi (2011) and Siegel (2016).

⁷ Bi-stable, or multi-stable perception, occurs when the stimulus is only one, yet our impressions switch voluntarily or spontaneously; between two impressions in ‘bi-stable’ and more than two impressions in ‘multi-stable’ cases. The literature concurs that switching cannot be halted. See: Addis (2010), Blake (2009), De Graaf *et al.* (2015), De Jong *et al.* (2011), He (2010), Ilg *et al.* (2008), Koch (2004), Leopold & Logothetis (1999), Maier & Leopold (2009), Palmer (1999), Pettigrew (2001), Sterzer *et al.* (2009), Vernet *et al.* (2015), and Wilson (2003).

issue in the visual system is responsible for the result in consciousness). And even though the research does not address the question about the unavailable perceptions that pertain to this paper, I argue that empirical findings favor the view that there is no physiological obstacle for brain states correlating with (or causing, or being identical to) pile-ups and strip-downs. It is probable that the sciences will not find an obstacle for brain states being able to correspond to experiences of pile-ups or strip-downs.

But even if the cognitive sciences were to find a physiological impediment for the brain being in such states, said explanation would not dissuade us from believing that J is both a drawing of a rabbit and of a duck. So, in the worst scenario for my position, the verdict of the sciences would be reduced to stating that we are physiologically incapable of perceiving J as we rationally believe J to be. Ultimately, the cognitive sciences cannot conclude that J is not a pile-up or a strip-down, but only that we are not able to perceive J as such.

The strongest objection to my case comes from the other end, as it were. The standard philosophical stance for why pile-ups and strip-downs are unavailable invokes the impossibility of J being a pile-up or a strip-down in the first place. Under this view, J (along with everything else in the world) cannot be such that it entails a contradiction, so our rational beliefs about J must comply with this restriction. According to the standard view, our inability to experience J as a pile-up or a strip-down aligns with a fundamental principle that prohibits J being both duck and not-duck at the same time and under the same respect. According to the view that I challenge, J cannot be both duck and rabbit at the same time, so we cannot rationally believe that J is simultaneously both.

The standard view is weakened when we notice that our belief that J is both rabbit and duck entails the belief that J is duck and not-duck, or the belief and not-belief that J is a duck. My view is that the standard answer briefly outlined in the paragraph above is wrong. In the first place, it is wrong to invoke the LNC in ambiguous cases such as pertains to J. Purportedly, in the case of an actual, real-life duck, the duck cannot be a duck and a rabbit (i.e. not a duck) at the same time. According to Aristotle, "The LNC is the most certain principle of all. It states that the same attribute cannot belong and not belong to the same subject at the same time and from the same perspective" (*Met.*, 1005b 18-20). I argue that such an explanation fails for the cases at hand. I propose that we

are correct in believing that J is a duck and a rabbit (i.e. not a duck) at the same time and under the same perspective. I also make the similar argument that we are correct in believing J to be something independent of all the ways J can seem to us. The problem is merely that we cannot experience said perspectives, though we can certainly believe that they obtain despite our perceptual limitations. We can rationally believe that J is both duck and not-duck (i.e. rabbit) at the same time. We can also rationally believe that J is something beyond the way it can seem to us. The right trick to contradicting Aristotle is to realize that we can believe that there may be true perspectives even if we currently cannot access them. Thus, I can believe that it may be true that a circle is also not a circle, even though said perspective is currently off-limits to me.

When an observer is looking at J, the content of her experience or else her actual experience alternates. O's experience goes from an *impression* of duck to *not-an-impression* of duck (her experience alternates); or from an impression of *duck* to an impression of *not-duck* (the content of her experience alternates). Either the experience goes back and forth, or the contents of her experience go back and forth.

But neither the *contents* of O's belief nor her *belief* can be said to go back and forth. Rabbit and duck are the united content included in one stable belief. We believe J is simultaneously a duck and a rabbit. It is a quite straightforward belief that J is both. It can also be said that the *belief* that J is a rabbit coincides with the *belief* that J is a duck.

It is also quite unproblematic that the drawing itself, like the beliefs, does not alternate either. J is not something that is physically changing to match an observer's alternating impressions. But if I am right, J simultaneously possesses and does not possess certain attributes. Namely, J is and is not a duck, and this contradictory state of affairs obtains in the world.

My ultimate conclusion is that we must reassess the LNC. That is, the LNC should be considered an empirical theory concerning cases of experience. Here are two suggestions to tweak Aristotle's view: (1) The LNC is a principle that describes the limits of our experiences. It states that the same attribute cannot be experienced and not be experienced at the same time and from the same perspective, even for some attributes that belong and do not belong to the same subject at the same time. Or else, (2) the LNC is a principle that limits the contents of some of our experiences. It states that an attribute and its absence cannot be experienced at the same time and from the same perspective, even for

some attributes that belong and do not belong to the same subject at the same time.

It is important to note that the scope of my conclusions affect most, if not all, cases of ordinary vision. For any given visual stimulus (even the case of a real duck) there is always more than one available impression. Think for example, that at any time in ordinary cases of vision, what we see as depth can be seen instead as width or length. (Realist painters do this all the time.) This experience is perhaps difficult to achieve subjectively, though if one achieves the experience, it is very pervasive. I leave it to the reader to think of other ordinary cases where what constitutes one stimulus may produce more than one impression on the observer. With different degrees of effort, we may alternate impressions when seeing what appears to be only one thing, although I concede that quotidian alternating impressions are never as obvious as they are in cases of multi-stable images, such as J.

2 What J is not seen as, and why it's puzzling

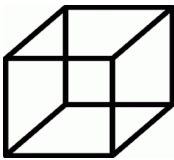
Ordinarily, human observers report that they consciously, visually experience J⁸ as alternating between a rabbit-head drawing and a duck-head drawing, or else as a drawing of striated-lines, or even perhaps something else. And although each impression we experience of J (be it rabbit, or duck, or striated-lines, etc.) are all available for an observer, said observer cannot superimpose, or *pile-up*, more than one of the impressions in a single, conscious, visual experience. Stated simply, J is never reported as being seen as a rabbit *and* a duck at the same time. J is also never reported to be seen simultaneously as a rabbit and a duck *and* a drawing of striated-lines. Our experience is never a pile-up of more than one of the alternating impressions. At least no mention of this type of experience is found in the literature.⁹ To be clear, a pile-up refers to the

⁸ My focus is on the phenomenal character (the 'what it feels like') of perception, which is not necessarily the content (the accuracy condition) of a perception. I assume that an observer's report of her experience accurately describes her experience.

⁹ The search was extensive. After looking in literature across disciplines I wrote to people immersed in the topic. Tyler Burge (UCLA) in correspondence suggested that I search for cases of perceptual pathologies, deriving from neural damage. Burge declared that he did not know of any cases where a person conjointly sees the "incompatible impressions"; or whether the "constraint is

simultaneous overlap of alternating impressions concerning what we believe to be one thing. For simplicity's sake I will limit my discussion to rabbit and duck impressions only.

Of course, some impressions that are available to us do overlap in experience, such as when we see that a ball is red, round and shiny. We can forthrightly report that we see it as red and round and shiny, all at the same time. The pile-ups that are of interest for this paper concern solely impressions that we cannot overlap in experience. For example, if an observer acquires the ability to see J as both rabbit and duck at the same time, she must look for other cases that meet the requirements of an unavailable pile-up. Another readily available example is that an observer cannot see a Necker-Cube (N) with its front being both the upper-right and the lower-left square.



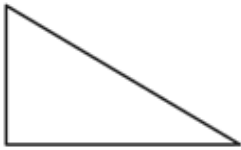
Necker-Cube: 'N'

A different way that our ordinary observations of J could be reported is that they alternate between not being a rabbit-head drawing (when we are seeing J as a duck-head) and not being a duck-head drawing (when seeing the rabbit), and not being striated-lines (when not seeing, say, a basketball, etc.). And even though we can annul impressions in our experience of J at distinct moments, we cannot devoid, or *strip-down*, all available impressions for a single, conscious, visual experience. Stated

breakable". Also in correspondence, Randolph Blake (Vanderbilt University) expressed that the experience of alternating impressions in these cases "cannot be overridden through force of will power". This is the consensus position; cfr. He (2010). Of course, I also informally introspected and asked others for informal, personal reports. None declared to have such an experience. That said, the literature does report transient cases between alternating impressions. This occurs when subjects are exposed to two distinct images. Each image is registered in the retina of only one of the subject's eyes. The experience of the observer alternates between these two images. Sometimes the experience is reported as a fusion of incomplete versions of both; cfr. Hohwy (2008).

simply, J is never reported as being seen simultaneously as not-rabbit *and* not-duck *and* not-striated-lines, *and* not-basketball, *ad infinitum*. No clinical report of this type of experience is found in the literature. To be clear, a strip-down refers to the simultaneous absence of any and all impressions concerning what we believe to be one thing.

I will not be exhaustive in formulating the necessary and sufficient conditions for pile-ups and for strip-downs in order to avoid counterexamples. I assume that it is obvious that alternating, non-overlapping impressions are available to ordinary observers under certain conditions. I am not interested in impressions that are available to an observer only through special equipment such as microscopes, infrared glasses, etc. I am also not interested in what happens in a dark room, under distinct lighting, etc. I am confident that the reader will identify situations where something she takes to be a single object produces distinct, alternating, mutually exclusive impressions which cannot overlap in her experience. Take the simple example provided by Wittgenstein (T).



Wittgenstein's Triangle: 'T'

Wittgenstein (2001, p. 171) suggests that T “can be seen as a triangular hole, as a solid, as a geometrical drawing; as standing on its base, as hanging from its apex; as a mountain, as a wedge, as an arrow or pointer, as an overturned object which is meant to stand on the shorter side of the right angle, as a half parallelogram, and as various other things.” To my point: we cannot pile-up some of the impressions when seeing T, nor can we have an experience of T devoid of all impressions. A quick aside: it is interesting to try and pile-up distinct impressions, for example, I *can* see T as both a wedge and a tipped triangle. But again, my focus is on the pile-ups we cannot have.

I now offer information in the literature that can help get a better understanding on multi-stable phenomena. My purpose is to stress that the available research does not provide a satisfactory explanation for

why we cannot experience pile-ups and strip-downs. If anything, the literature places the mystery in sharper relief.

All studies on multi-stable perception agree that for such cases there is only one stimulus for the alternating impressions. Some may prefer to state that the stimulus *correlates with* different conscious experiences. For others, the stimulus *just is* the available conscious experiences. And yet others may insist that the stimulus is epiphenomenal or *independent-yet-in-harmony-with*¹⁰ the distinct conscious experiences. In any case, the stimulus is stable, yet our experience is not. This means that an observer that looks at J is simultaneously receiving the stimulus that corresponds¹¹ to *both* seeing J as a rabbit and seeing J as a duck. The literature concurs that the stimulus does not alternate, even if the report of the perceptual experience does.

The pile-ups and strip-downs that are the focus of this paper are those that we cannot experience yet we can and do rationally believe. I submit that we can rationally believe that J is simultaneously both a drawing of a rabbit and a duck. Additionally, I submit that we can rationally believe that whatever J is, it is independent of all the way J can seem to us.

The fact that we are capable of believing J is a pile-up or a strip-down, together with the fact that the impressions involved are readily available upon seeing J, compels us to ask why we cannot experience J as we believe J to be. We cannot stare our way to seeing J in the way suggested, even when everything we need is available to us. It is extremely odd that we are not intuitively puzzled by the fact that we cannot see J in a way which is right there to be seen and which is also the way that we take J to be.

But not only are the impressions of J conjointly accessible to our belief. It also seems to be the case that our best belief of J is that it is indeed a pile-up or a strip-down. The most straightforward argument in favor of this conclusion is by process of elimination. The view that J is a pile-up or a strip-down is a better judgment than all other available beliefs. For example, the view that J is only one of the impressions all of

¹⁰ By “independent-yet-in-harmony-with” I mean something along the lines of epiphenomena, following the line of Leibniz’s idea of pre-established harmony; cfr. Leibniz (1989).

¹¹ In my usage ‘correspond’ may mean ‘just-is’ or ‘correlates to’ or even ‘is independent-yet-in-harmony-with’.

the time is an inferior position to the belief that J is simultaneously both. I presume no one will seriously defend the view that J is only a rabbit-head drawing all of the time. That J is both impressions simultaneously or that J is actually neither impression outranks the belief that J is always only one of the impressions. Also, the view that J is both impressions simultaneously, or that J is actually neither impression, outranks the belief that J is actually alternating every time it alternates for the observer. The rational belief to espouse is that J is independent of our impressions, or that J is simultaneously the alternating impressions. These are contradictory and yet still rational beliefs.

We can easily see J as rabbit. We can also easily see J as duck. Both impressions are always available and nothing impedes our experiential access to either impression. It seems that no obstacle in the environment or in the observer ever blocks one impression when the other impression is being experienced. We rationally and correctly believe that J is simultaneously both rabbit and duck, yet we cannot see simultaneously as both, and there is no viable reason for why we cannot see J simultaneously as both.

Similarly, for the case of strip-downs, we can see J as not-rabbit and we can see J as not-duck, etc. Nothing impedes our experiential exclusion of any impression. We can correctly believe that J is devoid of all our impressions, yet we cannot see J as such.

In synthesis, a good reason to demand an explanation for why we cannot experience pile-ups and strip-downs is that we can rationally believe that something is a pile-up or a strip-down and all that is needed to experience the corresponding belief is within our reach.

Another reason to demand an explanation for why we cannot experience pile-ups and strip-downs arises when we consider that the stimulus-experience relation is not deterministic. The experience of seeing rabbit or else duck seems capable of being controlled to a certain extent by the observer who is given the same input. Our available experiences are dirigible. If the observer can focus on the ears of the rabbit and see them as either the rabbit-ears or else a duck-bill and alternate back and forth between impressions, then why can't she focus her attention on some spot on J and experience both impressions simultaneously?

Again, we find no obstacle to seeing J as both duck and rabbit. Although, it is true that particular areas on the drawing where O places her sight (say she focuses on the ears instead of the eye) will favor one

impression over another.¹² Still, O may focus on the spot that favors the duck impression and see the feature as belonging to the rabbit. It is important to consider that even if focusing on the duck-bill favors the duck impression, an observer can still see the same feature as rabbit-ears.

But more to the point, no spot on J favors O having the experience of seeing both the rabbit and the duck feature at the same time. If the focusing of our attention does not determine our experience, why can't we bring forth a pile-up or a strip-down, if the features are available to us?

In a related discussion Dennett (2002, p. 486) points out that "we are equipped to make sequence judgments about events in our experience". So, it is reasonable that perceiving J as 'rabbit-drawing only at time t_1 ', and 'duck-drawing only at time t_2 ' leads to inferring 'J is both rabbit-and-duck-drawing at t_1 , and t_2 '. Similarly, perceiving 'not-rabbit at time t_1 ', and 'not-duck at time t_2 ' leads to inferring 'J is neither rabbit-or-duck at t_1 , and t_2 '. Most likely, this occurs by way of conscious or unconscious inference (or something other than strict perception).¹³ The strategy of invoking sequence judgment is made to suggest that we do not need to see pile-ups and strip-downs because we can infer our correct belief about J. So perhaps Dennett's argument supports the view that we may believe J to be a strip-down or a pile-up by way of sequence judgment. Perhaps the trick is to consider pile-ups and strip-downs as events. That we can arrive at the correct belief via inference still does not explain why we cannot directly experience J as a pile-up or a strip-down in a given moment.

If I am right, and it is rational to believe that J is simultaneously both duck and rabbit, or no impression at all, then our rational beliefs about J correspond to visual experiences that we cannot have of J. We cannot experience J as we believe J to be, yet there is no convincing reason for why we are unable to do so.

Oddly, our *actual visual experiences of J* (the way that we do, in fact, see J) do not match what we straightforwardly believe J to be. After all, it is not correct to believe that J is actually shifting from duck to rabbit

¹² Cfr. Stokes (2015 p. 80).

¹³ Even if strict perception is a sort of 'unconscious inference', as Helmholtz (2013) would have it, some other inference is involved in producing the belief that is so distinct from our actual experience.

(as our direct experience suggests)! It is also incorrect to believe that J is always one and only one of the two impressions. We in fact believe that both impressions are present at the same time even if we cannot see them at the same time! It seems that what requires adjustment concerns not our beliefs, but what we visually experience.

As stated earlier, there is no consensus in the scientific literature for why we cannot have pile-ups or strip-downs in experience. The question has not been addressed directly, though one can identify related topics that may indirectly point to an answer. For instance, some researchers find that cognitive circuits are involved in perceptual switching.¹⁴ These findings are not incompatible with the view that we could learn how to see pile-ups or strip-downs. Other findings do not go as far, but insist that switches are not purely visual.¹⁵ Still others report that non-cognitive vision procedures are involved in spontaneous switches.¹⁶ In some investigations spontaneous and willed switches are deemed to involve distinct biological areas.¹⁷ There are investigations that conclude that it is unknown whether cognitive aspects are involved in switches,¹⁸ while others, such as Koch (2004), argue that multi-stable research may lead to identifying neural correlates of consciousness. Despite all the empirical investigations being done on multi-stable perception and ambiguous figures, there is no consensus on the reasons for visual alternations, or ‘switches’, occurring.

It is very important to note that the issue that I am raising is distinct. Namely, I notice that all of the alternating impressions (duck, rabbit, lines, etc.) cannot be totally absent in our experience (i.e. we do not have an experience of a complete impression strip-down), and that some impressions (for example, duck and rabbit) cannot be experienced simultaneously (i.e. we do not have experience of pile-ups).

Although a scientific verdict is absent concerning the question of shifting impressions, the majority of the research establishes cognitive

¹⁴ Cfr. Andersen & Buneo (2002), Berman & Colby (2009), Blake & Logothetis (2002), Chen *et. al.* (2008), Churchland (1988), Heekeren *et. al.* (2008), Helmholtz (2013), Leopold & Logothetis (1999), Maier & Leopold (2009), Vernet *et. al.* (2015).

¹⁵ Cfr. Pettigrew (2001).

¹⁶ Cfr. Ilg *et. al.* (2008).

¹⁷ Cfr. De Graaf *et. al.* (2011).

¹⁸ Cfr. Wilson (2003) and Wohlschläger (2000).

areas of the brain—in opposition to visual areas of the brain—as playing the major role in alternating impressions.

This means that brain states that would correspond to alternating impressions are in extremely plastic and complex areas of the brain. It may be that the neural circuits involved for one impression (say duck) will not necessarily suppress the neural circuits for the other impression (rabbit). It would indeed be surprising if there are not distinct and independent neural circuits available to correspond, on one hand, to a pile-up and on another, to a strip-down. All of this, of course, is purely speculative. I build on my quite common understanding of plasticity to lay out this scenario.

But more caution is not required, since I am content to accept the less probable competing view. Even if the neural circuit for the impression of duck must necessarily suppress (or be the same as) the neural circuit for the impression of rabbit, this would not dissuade us from believing that J is both. Similarly, the speculated neural circuit required for a strip-down or a pile-up, if impossible to activate, will not dissuade us from our belief that J is a strip-down or a pile-up.

What I have done up to now is pinpoint two types of experiences that we cannot have and argue that there is no viable reason for us not being able to have them. I have also given reasons for why it is odd that we cannot have these types of experiences. Chief among these reasons is the fact that our rational beliefs correspond to the experiences that are unavailable to us, and that when looking at J we are always in possession of the stimulus that corresponds to both impressions. Additionally, the empirical research leans towards the conclusion that cognitive areas of the brain are protagonists in alternating impressions, which means that it is possible to learn to see J as we currently cannot.

3 Sudden contradictions

There are two crucial argumentative moves which quickly turn innocuous statements into controversial ones. The first move, in its basic formulation, concerns noticing that we rationally believe conjunctions whose conjuncts are mutually exclusive. In particular, these conjunctions have '*duck-head drawing*' as one (or as part of one) conjunct and '*rabbit-head drawing*' as the other (or part of the other) conjunct. Whether the conjunction describes J directly (as in the conjunction 'J is a *duck-head drawing* and J is a *rabbit-head drawing*') or whether the conjunction describes a belief (as in 'O believes that J is a *duck-head drawing* and O

believes J is a *rabbit-head drawing*) or whether the conjunction describes an experience (as in 'O sees J as a *duck-head drawing* and O sees J as a *rabbit-head drawing*') the issue is that each of the conjuncts are mutually exclusive and so each conjunct entails the other conjunct's negation.

For example, 'J is a duck-head drawing' entails 'it is not the case that J is a rabbit-head drawing'. This is because a duck-head drawing is a natural kind that is incompatible with a rabbit-head drawing. Fundamentally, when we assert that an attribute belongs to some object, what we are doing is excluding other attributes. In the cases at hand, each of the impressions that alternate in experience for us indubitably excludes the other alternating impression.

So, it follows that the proposition 'J is a rabbit-head drawing and J is a duck-head drawing' entails 'J is a rabbit-head drawing and it is not the case that J is a rabbit-head drawing'. What seems to be the safest, most straightforward belief (i.e. that J is both a drawing of a duck and a rabbit) suddenly entails a contradiction. This first crucial argumentative move is so sudden that it is barely a move at all. It simply consists in realizing that we are asserting what we are excluding. Yet what we say is still rational for belief. Again, the basic example is that 'J is a duck and rabbit' entails 'J is a duck and not-duck', 'J is and is not a duck', 'J is a rabbit and not-rabbit' and 'J is and is not a rabbit'. I offer a logical template that demonstrates these entailments ahead.

The second crucial move concerns propositions that have an implicit contradiction. Consider this description: 'J is some-thing which is not any of the things J can seem to be'. The attribute that J is said to have is being in no way that J can seem to be. But J is in a certain way. Concretely, J is in a way that J cannot seem to be. This is contradictory when uttered. The contradiction shows up not only in the utterance about J, but more evidently in our belief of J (as in 'O believes J is some-thing which is not any of the things J can seem to be') and in descriptions of our experiences of J (as in 'O sees J as some-thing which is not any of the things J can seem to be').

This contradiction does not show up in the case were J does not seem to be at all. J can be such that it is beyond identification. If no one is there to identify J, there is no contradiction. Yet when identifying J as unidentifiable the contradiction is clear. At this moment, I will not follow the complexities of an idealist-realist debate. We can rationally believe that J is some-thing which it cannot seem to be. This does not mean that J is nothing if it is not perceived, nor does it mean that J is

something only if it is perceived; as an idealist or antirealist argument would state. What does follow is that, if J is some-thing independent of all the ways it can seem, then J may seem to us in a way that J cannot seem. The issue is that it is quite rational to believe J is something other than how it can seem, so we expect said experience to be available to us.

It is mainly because of the two crucial argumentative moves presented in this section that pile-ups and strip-downs are contradictory.

4 Phrasings

As I argued in Section 1 and 2, it is rational to believe that J is both duck and rabbit or that J is something independent of the ways J can seem. These beliefs are rational on account of them being superior to all other beliefs concerning J. But, as I have also stated above, pile-ups and strip-downs concerning J have two sorts of entailments each. The question comes down to what is excluded in the pile-up and strip-down assertions. The pattern is that whatever is excluded is also asserted.

For example, the case of believing J is a duck excludes believing J is not a duck, but it also excludes not-believing J is a duck. In other words, the case where O does not believe J is a duck cannot coincide with the case where O believes J is a duck. Also, the case where O believes J is something that is not a duck cannot possibly coincide with the case where O believes J is a duck. The issue is that in our rational beliefs, like believing J is both duck and rabbit, the conjuncts do coincide even though they are mutually exclusive.

The comments of the previous paragraph apply for cases of belief and of being. For these cases, the propositions are contradictory, yet rationally believed and available. The corresponding propositions about our experience are also contradictions, but they are *not available*, i.e. we *cannot* see J as both rabbit and duck.

In a similar fashion, strip-down cases—where *J is believed to be something independent of any and all ways J can seem*—exclude J being dependent on ways that J seems. But in believing that J is some way it cannot seem both asserts and excludes the content of the belief. Also, believing that J is some way it cannot seem asserts and excludes the belief itself, i.e. we believe and not believe that J is some way it cannot seem.

I now present pile-ups and strip-downs and what they entail. I employ non-technical, imprecise terms in order to offer a simplified, graspable list of what has been said so far. For example: I refrain from

using ‘simultaneous’, though it is implied; I do not indicate that J is a diagram or a drawing; correct grammatical usage is not necessarily practiced; I keep the entailments down to propositions about ‘rabbit’, though propositions concerning ‘duck’ are also entailed, etc. The idea is to sacrifice precision for parsimony and ease of understanding. The following six clusters of propositions are cashed-out and fully understood in Section 5 below.

Being-pile-up (Being-PU): J is rabbit and duck.

Being-PU-Entailment: J is rabbit and J is not rabbit.

Being-PU-Content-Entailment: J is rabbit and also is not rabbit.

Belief-pile-up (Belief-PU): O believes J is rabbit and duck.

Belief-PU-Entailment: O believes J is rabbit and does not believe J is rabbit.

Belief-PU-Content-Entailment: O believes J is rabbit and believes J is not rabbit.

Experience-pile-up (EPU): O sees J as both rabbit and duck.

EPU-Entailment: O sees J as rabbit and does not see J as rabbit.

EPU-Content-Entailment: O sees J as rabbit and sees J as not rabbit.

Being-strip-down (Being-SD): J is some way J cannot seem.

Being-SD-Entailment: J is not some way J cannot seem.

Being-SD-Content-Entailment: J is no way J cannot seem.

Belief-strip-down (Belief-SD): O believes J is some way J cannot seem.

Belief-SD-Entailment: O does not believe J is some way J cannot seem.

Belief-Content-Entailment: O believes J is no way J cannot seem.

Experience-strip-down (ESD): O sees J in some way J cannot seem.

ESD-Entailment: O does not see J in some way J cannot seem.

ESD-Content-Entailment: O sees J in no way J cannot seem.

As stated before, all pile-up entailments are constructed around ‘rabbit’ but they can also be constructed around ‘duck’. This adds two propositions for every cluster of propositions above.

In the case of each strip-down cluster, the entailments contradict their premises; the entailments are not internally contradictory. In the cases of the pile-up entailments, they are internally contradictory as well as contradictory to the original proposition.

The main thing to notice is that we cannot give up the view that J is simultaneously both rabbit and duck and so it is rational to believe that J is such. In the same manner, we cannot give up the view that J is something independent of what it can seem and so it is rational to believe that J is such. We rationally hold these contradictory beliefs and they seem to describe J accurately. (Note that the strip-down description of J is not necessarily a contradiction, as mentioned before, though the belief strip-down of J is contradictory.) Still, we cannot have the corresponding pile-up or strip-down experiences.

5 Argument templates

The phrasings in Section 4 depend on the argument templates that follow. The templates demonstrate that the arguments on which my position hinges are well formed.

The first cluster in Section 4 concerns pile-ups about J itself and the entailments.

The proposition '*J is a duck-head-drawing at time t*' is symbolized by *d*.

The proposition '*J is a rabbit-head-drawing at time t*' is symbolized by *r*. Here is the argument:

Premise 1: $d \ \& \ r$

Premise 2: $d \rightarrow \neg r$

Conclusion 1: $d \ \& \ r \rightarrow r \ \& \ \neg r$

If J is a duck-head-drawing at time *t*, then we have an entailment where the negation affects the verb 'is'. We also have an entailment where the negation affects the predicate nominative 'rabbit-head-drawing'. Concretely, '*J is not a rabbit-head-drawing at time t*' and '*J is a not rabbit-head-drawing at time t*' follow from Conclusion 1.

The second and third cluster in Section 4 concerns pile-ups about belief and experience.

For the argument template in support of the second and third cluster, consider 'to believe' and 'to perceive' as relations (R) between an agent *a* and a proposition *p*.

A *pile-up* of belief is stated in English: 'The agent believes that J is a duck-head-drawing at time *t* and that J is a rabbit-head-drawing at time *t*.'

A *pile-up* of experience is stated in English: ‘The agent sees J as a duck-head-drawing at time t and sees J as a rabbit-head-drawing at time t .’

Both of these pile-ups can be represented symbolically as:

$[R(a,d) \ \& \ R(a,r)]$

Since ‘R’ may represent belief or experience, the symbolic representation may be read in two ways: (1) Agent believes J is duck and agent believes J is rabbit. And (2): Agent perceives J as duck and agent perceives J as rabbit.

The pile-up $[R(a,d) \ \& \ R(a,r)]$ is a contradiction about our beliefs and about our experiences since the following argument template is valid.

Premise 3: $[R(a,r) \rightarrow \neg R(a,d)]$

Premise 4: $[R(a,d) \rightarrow \neg R(a,r)]$

Conclusion 2: $[R(a,d) \ \& \ R(a,r)] \rightarrow [R(a,d) \ \& \ \neg R(a,d)]$

The argument is valid on all accounts, but sound only for the case of experience, since Premise 3 is false for belief, i.e. it is not the case that if agent believes J is rabbit then agent does not believe J is duck. The reason that Premise 3 is not the case is that the agent can believe the contradiction!

Next, the pile-up $[R(a,d) \ \& \ R(a,r)]$ is a contradiction about the content of our beliefs and of our experiences since the following argument template is valid.

Premise 5: $[R(a,r) \rightarrow R(a,\neg d)]$

Premise 6: $[R(a,d) \rightarrow R(a,\neg r)]$

Conclusion 3: $[R(a,d) \ \& \ R(a,r)] \rightarrow [R(a,d) \ \& \ R(a,\neg d)]$

Again, the argument is valid but is only sound concerning our experience. Premise 5 is false for belief, i.e. it is not the case that if agent believes J is rabbit then agent believed J is not duck. The reason that Premise 5 is not the case is that the agent can believe the contradiction!

Perhaps we do not have these contradictory experiences because “our perceptual mechanisms impose a ‘consistency filter’ on what we see” (Priest, 1999, p. 444). Consistency filters would be such that “we cannot observe contradictions, despite each conjunct (as it were) being individually observable” (Beall, 2000, p. 113).

It is important to notice that in order for the argument to be valid about experiences, negative facts must be observable. E.g. we should be able to see that J is *not* a duck. This is contestable on grounds that we cannot see negative facts directly. Graham Priest argues against the position that “we always see that something is the case, and then infer

that something else is not the case" (Priest, 2008, p. 143). I draw from Priest's argument in the following paragraph.

It is not the case that positive facts are observable in contrast to negative facts solely because of their positive character. For example, I directly see the negative fact that the light is *not* on whenever I walk into a room that has the lights off. Seeing *the lights as not on* is not perceived less directly than seeing *the lights as off*. We have no reason to favor the view that we infer from seeing the lights off, that they are not on. At least there is no better reason to favor the view that we infer that they are not on than to favor the converse. If what I say is so, we may see positive facts just as directly as negative facts. That is, we might not be able to decide whether one is observed and the other inferred or if both are directly observed *merely on the positive or negative phrasing of the fact*. The point is that they are on the same footing in regards to our capacity to perceive them.

For the cases that concern this paper, seeing J as a rabbit is on equal footing than seeing J as not a duck. One impression is on the same footing than the other.

In summary, the unavailable experience of seeing J as duck and rabbit can be described as a contradiction of experience or an experience with contradictory content.

The fourth cluster in Section 4 concerns strip-downs about J itself. The proposition '*J is at time t, some way that excludes all the ways that J can seem to be a time t'*' is symbolized by *e*.

Premise 7: *e*

Premise 8: $e \rightarrow \neg e$

Conclusion 4: $e \rightarrow \neg e$

In uttering that J is, J already seems to be some way. Since *e* asserts that the way J is has the attribute of being some way it cannot seem, then *e* entails its negation. The negation can be taken to affect the verb 'is' or else the noun phrase 'some way'. What follows are the entailments that J is not some way it cannot seem, and that J is no way it cannot seem. These entailments still logically follow, though they contradict their premises.

Cluster 5 and 6 in Section 4 concern belief strip downs and experience strip-downs. A *strip-down* of belief is stated: '*The agent believes J, at time t, is some way that excludes all the ways that J can seem to be a time t'*'.

A *strip-down* of experience is stated: '*The agent sees J at time t, in some way that excludes all the ways that J can seem to be a time t'*'.

Both strip-downs can be expressed:

$[R(a,e)]$

The strip-down $[R(a,e)]$ is a contradiction about our beliefs and about our experiences since the following argument template is valid.

Premise 9: $[R(a,e)]$

Premise 10: $[R(a,e)] \rightarrow [\neg R(a,e)]$

Conclusion 5: $[R(a,e)] \rightarrow [\neg R(a,e)]$

The argument is sound only for the case of belief.

Next, the strip-down $[R(a,e)]$ is contradiction about the content of our beliefs and of our experiences since the following argument template is valid.

Premise 11: $[R(a,e)]$

Premise 12: $[R(a,e)] \rightarrow [R(a, \neg e)]$

Conclusion 6: $[R(a,e)] \rightarrow [R(a, \neg e)]$

This section has shown that the arguments supporting my position are well formed.

6 Pile-ups, strip-downs, and ordinary experience

Although my investigation focuses on the case of J, I believe the findings can extrapolate to all, or most, cases of ordinary vision. In the broadest terms, any conscious visual experience that can have two or more impressions which we cannot pile-up or strip-down is subject to the treatment that the perception of J is submitted to here. As Orlandi (2011, p. 24) notes: “the visual system constantly faces the problem of reconstructing a stable representation of the world from ambiguous retinal information.”

Ultimately, any case of an experience corresponding to a single stimulus, where there are exclusive alternating impressions which can be rationally believed, will share the crucial features with J. This means that we can generalize the conclusions of this article to some cases of ordinary experience.

Observers may find alternative impressions for most of their ordinary, conscious, visual experiences. The face of the moon offers many well-known impressions; cloud formations and agglomerations of tree branches offer shifting impressions as well. Think of the experience of seeing the stars as points of light spread upon a dome or else as having different depths between them. One can regularly see figures in the wood grain or on the surface of rocks. A leaf can be seen as a separate entity to the tree or as a part of it. One may look at a mountain

and see its peak as going infinitely deep along the z axis, towards a vanishing point. This impression makes the mountainside look like an infinitely long bridge that ends in an indiscernible point. Of course, we cannot rationally believe that a mountain-top goes up into the sky and also away towards a vanishing point simultaneously.

But consider that we may see our own actions as being causally determined, or else willed. Willed movements of my body may just be resulting from an unbreakable chain of cause and effect, or else they may be guided by force of will. Perhaps there is an explanatory path forward when we believe that it is simultaneously both.

After a certain physics conference I had the impression that objects were present in more than the three usual physical dimensions. As an object moved, I saw it as if its constituent parts whirled along extremely tiny curvatures of space. I felt I could shift between alternating impressions, yet I could not superimpose some impressions nor omit them all. It is my opinion that alternating impressions are available in most, if not all, cases of ordinary vision and experience, and that we are not able to pile-up or strip-down said impressions; said inability is analogous to the case confronted in this paper of not being able to see J as suggested.

Thus, whenever it is rational to believe a pile-up or a strip-down concerning an object, an event, an action, etc., I suggest that the conclusions contained herein apply.

7 Conclusion

Perhaps J really is the simultaneous superposition of all its impressions. Or maybe J really is something independent of all its impressions. If so, it is rational for us to believe that J is so. The problem is that we cannot experience J in such ways. The scenario contained in the three previous statements flies in the face of the orthodox view of the Law of Non-Contradiction.

Not only does it seem rational to believe contradictions about J , it also seems that a contradictory state of affairs obtains in reality. This is a contentious view. The LNC is still upheld as paramount and fundamental in the grand majority of philosophical endeavors. But if my arguments are sound, the LNC is relegated only to the realm of experience. And, since there seems to be no reason for contradictory experiences to be unavailable, and given that impressions might

correspond to cognitive neural circuits,¹⁹ perhaps we may one day learn to experience contradictions.

That we cannot perceive something as both what it seems and what is excluded in that particular seeming does not mean that the thing we observe is not what we cannot experience. Things can be in a way that is beyond what we can experience. But even if contradictions are beyond what we can experience, this is no reason to exclude them from belief or from the state of affairs of the world. The case study of J has implications not only for other multi-stable phenomena but for phenomena in general. That is, every time that there are competing perspectives for any given phenomena, and pile-ups and strip-downs are available to us as rational beliefs to hold about the phenomena, then we are not compelled to give up an assertion for its negation. Indeed, we may rationally believe the contradiction, and so contradictions may actually obtain in the real world.

Bibliography

- Addis, M. (2010). Seeing As. In E. Goldstein (ed.), *Encyclopedia of Perception*. (pp. 877-878). Sage Publications.
- Andersen, R. & Buneo, C. (2002). Intentional Maps in Posterior Parietal Cortex. *Annual Review of Neuroscience*, 25(1), 189-220.
- Aristotle. (1928). *The Works of Aristotle Translated into English*. W. D. Ross (ed.). Clarendon Press.
- Beall, J. C. (2000). Is the Observable World Consistent? *Australasian Journal of Philosophy*, 78(1), 113-118.
- Berman, R. & Colby, C. (2009). Attention and Active Vision. *Vision Research*, 49(10), 1233-1248.
- Blake, R. (2009). Multistable Perception. In T. Bayne, A. Cleeremans & P. Wilken (eds.), *The Oxford Companion to Consciousness*. (pp. 455-457). Oxford University Press.
- Blake, R. & Logothetis, N.K. (2002). Visual Competition. *Nature Reviews Neuroscience*, 3(1), 13-21.

¹⁹ Same as footnote 15: Andersen & Buneo (2002), Berman & Colby (2009), Blake & Logothetis (2002), Chen *et. al.* (2008), Churchland (1988), Heekeren *et. al.* (2008), Helmholtz (2013), Leopold & Logothetis (1999), Maier & Leopold (2009), and Vernet *et. al.* (2015).

- Chen, Q., Marshall, J., Weidner, R. & Fink, G. (2008). Zooming In and Zooming Out of the Attentional Focus: An fMRI Study. *Cerebral Cortex*, 19(4), 805-819.
- Churchland, P. M. (1988). Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Jerry Fodor. *Philosophy of Science*, 55, 167-187.
- DeGraaf, T., DeJong, M., Goebel, R., VanEe, R. & Sack, A. (2011). On the Functional Relevance of Frontal Cortex for Passive and Voluntarily Controlled Bistable Vision. *Cerebral Cortex*, 21(10), 2322-2331.
- Dennett, D. (2002). Seeing Is Believing—Or Is It? In A. Noë and E. Thompson (eds.), *Vision and Mind*. (pp. 481-496). MIT Press.
- Dretske, F. (2006). Perception without Awareness. In T. Gendler & J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*. (pp. 147-180). Oxford University Press.
- He, S. (2010). Bistable Perception. In E. Goldstein (ed.), *Encyclopedia of Perception*. (pp. 213-215). Sage Publications.
- Heekeren, H. R., Marrett, S. & Ungerleider, L. G. (2008). The Neural Systems that Mediate Human Perceptual Decision Making. *Nature Reviews Neuroscience*, 9, 467-479.
- Helmholtz, H. (2013). *Treatise on Physiological Optics, Volume III*. Dover Publications.
- Hohwy, J., Roepstorff, A. & Friston, K. (2008). Predictive Coding Explains Binocular Rivalry: An Epistemological Review. *Cognition*, 108(3), 687-701.
- Ilg, R., Wohlschläger, A., Burazanis, S., Wöller, A., Nunnemann, S. & Mühlau, M. (2008). Neural Correlates of Spontaneous Impression Switches in Ambiguous Stimuli: An Event-Related fMRI Study. *European Journal of Neuroscience*, 28(11), 2325-2332.
- Koch, C. (2004). *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Roberts & Co.
- Leibniz, G. W. (1989). New System of Nature. In R. Ariew and D. Garber (eds.), *G. W. Leibniz: Philosophical Essays*. (pp. 138-144). Hackett Classics.
- Leopold, D. A. & Logothetis, N. K. (1999). Multistable Phenomena: Changing Views in Perception. *Trends in Cognitive Sciences*, 3(7), 254-264.
- Macpherson, F. (2006). Ambiguous Figures and the Content of Experience. *Noûs*, 40(1), 82-117.

- (2015). Cognitive Penetration and Nonconceptual Content. In T. Gendler & J. Hawthorne (eds.), *The Cognitive Penetrability of Perception*. (pp. 331-358). Oxford University Press.
- Maier, A. & Leopold, D. (2009). Binocular Rivalry. In T. Bayne, A. Cleeremans & P. Wilken (eds.), *The Oxford Companion to Consciousness*. (pp. 105-107). Oxford University Press.
- Orlandi, N. (2011). The Innocent Eye: Seeing-As without Concepts. *American Philosophical Quarterly*, 48(1), 17-31.
- Palmer, S. (1999). *Vision Science: Photons to Phenomenology*. MIT Press.
- Pettigrew, J. (2001). Searching for the Switch: Neural Bases for Perceptual Rivalry Alternations. *Brain and Mind*, 2(1), 85-118.
- Priest, G. (1999). Perceiving Contradictions. *Australasian Journal of Philosophy*, 77(4) 439-446.
- (2008). *Doubt Truth to Be a Liar*. Oxford University Press.
- Siegel, S. (2016). The Contents of Perception. In E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/>.
- Sterzer, P., Kleinschmidt, A. & Rees, G. (2009). The Neural Bases of Multistable Perception. *Trends in Cognitive Sciences*, 13(7), 310-318.
- Stokes, D. (2015). Towards a Consequentialist Understanding of Cognitive Penetration. In T. Gendler, and J. Hawthorne (eds.), *The Cognitive Penetrability of Perception*. (pp. 75-100). Oxford University Press.
- Vernet, M., Brem, A. K., Farzan, F. & Pascual-Leone, A. (2015). Synchronous and Opposite Roles of the Parietal and Prefrontal Cortices in Bistable Perception: A Double-Coil TMS-EEG Study. *Cortex*, 64, 78-88.
- Wilson, H. R. (2003). Computational Evidence for a Rivalry Hierarchy in Vision. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States*, 100(24), 14499-14503.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations*. Blackwell.
- Wohlschlaeger, A. (2000) Visual Motion Priming by Invisible Actions. *Vision Research*, 40, 925-930.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1136>

Dialogical Assertion as a Minimum Unit of Knowledge

La aserción dialógica como unidad mínima de conocimiento

Rodrigo López-Orellana

Universidad de Valparaíso

Chile

rodrigo.lopez@uv.cl

<https://orcid.org/0000-0002-3576-0136>

Juan Redmond

Universidad de Valparaíso

Chile

juan.redmond@uv.cl

<https://orcid.org/0000-0003-3436-9490>

Recibido: 04 – 01 – 2019.

Aceptado: 30 – 05 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is to propose the notion of *dialogical assertion* as a minimal unit of knowledge in the frame of dialogical pragmatism. We argue that this minimal unity is the dialogue for the *p* thesis, accompanied by its game of giving and asking for reasons (Play-Level) for a winning strategy for the proponent. Thereby, we explore the problem from the semantic framework proposed by Shahid Rahman to present a dialogical definition of that concept. Furthermore, we show how the notion of proposition ceases to be the primordial logical concept and how it is replaced by the notion of *assertion* as an act in the process of a dialogue game and following the fundamental insights of Brandom (1994, 2000) and Martin-Löf (1984). This pragmatic approach to logic will abandon the idea that the proposition is the minimum logical unit of true knowledge.

Keywords: assertion; proposition; dialogue; dialogic; interaction; truth; inferentialism; Brandom; norms.

Resumen

El objetivo del presente artículo es proponer la noción de *aserción dialógica* como unidad mínima de conocimiento dentro del enfoque del pragmatismo dialógico. Defendemos que esta unidad mínima es el diálogo para la tesis *p*, acompañada de su juego interactivo y dinámico de dar y pedir razones (nivel dialógico de partida) para una estrategia ganadora del proponente. Exploramos entonces el problema a partir del marco semántico propuesto por Shahid Rahman para presentar una definición dialógica del concepto. Además, con ello mostramos cómo la noción de proposición deja de ser el concepto lógico primordial y es reemplazado por la noción de *aserción* como acto dentro del proceso del juego de un diálogo y siguiendo las ideas principales de Brandom (1994, 2000) y Martin-Löf (1984). Este enfoque pragmático de la lógica abandona la idea de que la proposición es la unidad lógica mínima de conocimiento verdadero.

Palabras clave: aserción; proposición; diálogo; dialógica; interacción; verdad; inferencialismo; Brandom; normas.

1. Introducción

El presente trabajo se inscribe dentro de la filosofía de la lógica. Específicamente, pretende contribuir al desarrollo de las investigaciones en *filosofía de la dialógica* (o de la “lógica dialógica”). Tiene como objetivo principal caracterizar la noción de unidad lógica mínima de conocimiento lógico o “verdadero” que asume la dialógica, que pertenece al enfoque lógico la teoría de juegos. Exploramos aquí entonces la perspectiva del pragmatismo dialógico. Además, mostramos con ello cómo la noción de proposición deja de ser el concepto lógico primordial para ser reemplazada por la noción de *aserción* como acto dentro del proceso del juego de un diálogo.

En la tradición de la lógica se ha entendido por “conocimiento lógico” simplemente aquel conocimiento de las formas o de los principios del razonamiento abstracto, en otras palabras, de las inferencias relacionales abstractas que tienen por contenido los juicios verdaderos acerca del mundo (Haack, 1978; Corcoran, 2009). Ahora bien, ya algunos de los primeros lógicos modernos, como Bolzano (1837/1973), Frege (1879, 1892) o Russell (1918, 1940/1995), intentaron fundamentar una “forma básica” subyacente a todo tipo de enunciado (verdadero) que lograra garantizar el conocimiento científico (sea formal o natural); esto es, buscaron una *garantía extralingüística* de conocimiento. Llamamos aquí a esa garantía “unidad mínima de conocimiento” (UMC). Esta unidad debe entenderse simplemente como la mínima parte que da *sentido* a un enunciado —ejemplos de esto se darán en las siguientes secciones—.

Cabe advertir que podemos identificar por lo menos dos enfoques acerca de esa unidad: 1) uno clásico o *estático*, que pone el énfasis en el resultado y por ello esa unidad es la *proposición*, que da cuenta de que el enunciado “es verdadero” (Haack, 1978; Lopez-Orellana y Redmond, 2018); y 2) otro *dinámico* o procedural, que da cuenta de “cómo llegó a ser verdadero” por lo que pone énfasis en el *juicio* o en la *aserción* y, por ello, en la *interacción* y sistematización de los diálogos o juegos del lenguaje (Martin-Löf, 1996; van Benthem, 2010; 2014). En este último, cabe remarcar que dicha unidad es una *acción*. En nuestro caso, afirmamos que el enfoque de la dialógica pertenece al segundo grupo.

Por supuesto, la noción de proposición ha cumplido un papel central en la filosofía de la lógica, desplazando a la aserción a un rol secundario. En efecto, la proposición atraviesa la mayoría de los problemas filosóficos

más relevantes, como los problemas de la verdad, del conocimiento *a priori*, la validez y la consecuencia, entre otros. Analizamos entonces este problema a partir del marco teórico semántico propuesto por Shahid Rahman (2014, 2012, 1993; Rahman *et al.*, 2018; Rahman y Keiff, 2010), que es uno de los desarrollos actuales más importantes del enfoque dinámico de teoría de juegos y que conlleva una propuesta filosófica interesante.

Nuestro objetivo es realizar una contribución desde el enfoque pragmatista de la dialógica. Sobre todo desde los últimos desarrollos siguiendo los *insights* del inferencialismo de Brandom y los desarrollos de Rahman en torno a la TCT (o CTT en inglés: *Constructive Type Theory*) de Per Martin-Löf. En efecto, en nuestra propuesta abandonamos los enfoques estáticos que ven la UMC como un núcleo estático que en lógica toma el nombre de proposición y la ubicamos en el dominio dinámico de las aserciones. Esto último siguiendo las condiciones establecidas por Brandom y capturadas en dialógica en el trabajo de Rahman. En efecto, sostenemos aquí la idea de que una estructura lingüística no puede ser una UMC si no está inserto como siendo parte de un juego normado y social con reglas que regulan el dar y pedir razones (Brandom, 1994, 2000). Llamamos entonces UMC a la aserción dialógica o diálogo $D(p)$ a partir de la tesis p y con estrategia ganadora para P (el Proponente).

2. El punto de partida y giro de perspectiva

2.1 ¿Cuál es la clase de ítem del que debe ocuparse primeramente la lógica?

En general, la noción de proposición ha tenido un papel central en el análisis de argumentos, haciendo referencia principalmente a la relación que existe entre los argumentos del lenguaje natural y su reconstrucción en argumentos de los lenguajes formales. Según Haack (1978, cap. 6), el problema de la proposición hace referencia directa a la pregunta acerca de cuál es la clase de ítem del que debe ocuparse primeramente la lógica, que ha sido ampliamente tratado desde una perspectiva sintáctica o semántica y, en menor medida, desde una perspectiva pragmática.

Aristóteles (en *Peri hermeneias*) fue el primero en introducir el concepto de *proposición*. La noción de proposición que manejaba Aristóteles era simplemente la de una “expresión lingüística” del juicio emitido por un pensamiento (Aristóteles, 1938, p. 119 [III]; cfr. Barnes, 1993; Corcoran,

1974; Łukasiewicz, 1957). A partir de esta idea, algunos continuadores de Aristóteles (cfr. Tomás de Aquino, 2001, p. 199) entendieron que el juicio es el *acto* por medio del cual se afirma o se niega algo de algo y la proposición es el *producto* lógico de dicho acto (es *lo pensado* en el juicio). Esta concepción resultó del interés de Aristóteles por saber cuándo, en realidad, tenemos un enunciado *verdadero*.

Desde la *Conceptografía* de Frege (1879), la fundamentación de las proposiciones lógicas en toda argumentación ha intentado sustentarse en la fuerza de la demostración o prueba que establece la conexión de verdades a través de las cadenas de inferencia dadas en un argumento. Según Frege, el conocimiento de una verdad científica radica —en última instancia— en una prueba lógica pura, “la cual, prescindiendo de las características particulares de la cosa, solo se funda en las leyes sobre las que descansa todo conocimiento” (Frege, 1972a, p. 3). En efecto, la importancia de la noción de proposición abarca una cuestión filosófica fundamental referente a la relación que se establece entre lenguaje y mundo (Frege, 1972b). Los diferentes sistemas formales han intentado capturar dicha relación.

Específicamente, a partir de las primeras consideraciones de Bolzano (1837), Brentano (1874, 1923) y Frege (1879) se ha discutido sobre qué es aquello que hace verdadero al enunciado con el que se habla con verdad. Con ello surgió la pregunta: ¿cuál es la unidad lógica mínima de conocimiento verdadero?¹ Estos autores pusieron el acento distintamente en el juicio o en la proposición; no obstante, concordaron en la idea de que el único camino a seguir era el del análisis lógico del lenguaje. Entendieron la lógica como el estudio de una estructura compuesta de proposiciones (objetos independientes) y de relaciones

¹ En el caso de Bolzano, este filósofo analizó en extenso la noción de proposición como noción prioritaria con el fin de elaborar un programa para una teoría general de la ciencia. Bolzano (1837) sugirió que el conocimiento (específicamente el matemático) estaba garantizado por enunciados que poseían una *forma fundamental subyacente*. Y que para descubrir esta forma fundamental lo esencial era excluir todo elemento psicológico que pudiera confundirse con la lógica. En este sentido propone la doctrina de las “proposiciones en sí” (*Sätze an sich*) y de las “verdades en sí” (*Wahrheiten an sich*), tomando distancia de las nociones ortodoxas de proposición (cualquier ‘enunciado’: *Satz, statement*), representación (psicológica) y verdad (cfr. Lopez-Orellana y Redmond, 2018, pp. 640-641).

entre esas proposiciones (la de consecuencia lógica es la más importante). Se inauguraba así un nuevo tratamiento lógico-filosófico del problema para una nueva lógica, a finales del siglo XIX.

En el seno de la lógica matemática del siglo XX surgió un conjunto de técnicas, conceptos y resultados que constituyeron un enfoque (teoría de juegos) desde el cual la idea de inferencia lógica es un caso particular de la interacción entre los participantes de un *diálogo crítico* (cfr. Von Neumann y Morgenstern, 1953, pp. 88-97). La *dialógica* participará de este enfoque, que abarca un conjunto de lógicas que pueden ser llamadas “las lógicas de la interacción” (cfr. Van Benthem, 2010), ya que tienen un interés por la teorización y sistematización del diálogo. A partir de modelos matemáticos que describen las interacciones, estudian las estrategias y las decisiones de jugadores sobre sistemas o estructuras matemáticas formalizadas.

El enfoque dialógico le concede a la noción de *diálogo* un rol protagónico, cuestión que se remonta a la antigua concepción griega de la lógica como estudio sistemático de los diálogos en los que dos agentes intercambian argumentos sobre un mismo tema en discusión (como en Platón). Actualmente, el interés está en diseñar juegos de diálogo que proporcionen una semántica para una amplia gama de sistemas lógicos (cfr. Keiff, 2009). Según Van Benthem (2014), el atractivo que tienen los juegos es que proporcionan un enfoque *dinámico* y fructífero de los procesos cognitivos. En este sentido, tienen una estrecha y natural conexión con el campo de la lógica. El acento en lo *dinámico*, con el que se caracteriza a este enfoque, hace hincapié en lo dicho por Martin-Löf (1996), quien sugiere que el vocabulario filosófico ha presentado a menudo la siguiente ambigüedad: un mismo término designa a la vez una *acción* y el *contenido* o resultado de dicha acción. Es el caso, entre otros, de ‘conocimiento’, ‘razonamiento’ y ‘proposición’. En efecto, para Van Benthem, en lógica se ha dado esa ambivalencia de términos que oscila entre un polo “estático”, el contenido, y otro “dinámico”, la acción, confirmando las diferentes representaciones de lo que debe ser la tarea propia de la lógica. En el pragmatismo dialógico se pone el acento en la acción; por este motivo, cuestiones como las *reglas de juego*, *estrategias*, *conjunto de movimientos de ataque*, *conjunto de movimientos de defensa*, *niveles de juego*, *niveles de estrategia* y *aserción* (entre otros) serán muy importantes y marcarán el rumbo del análisis lógico.

2.2 Intuicionismo, constructivismo y giro dinámico

La teoría de juegos tiene como base lógico-filosófica una crítica directa contra el enfoque *clásico* (“estático”) de la lógica, que aquí identificamos con la lógica y filosofía de Frege, con el enfoque de teoría de modelos y con el enfoque de teoría de la prueba. Su principal fuente es el *intuicionismo* de L. E. J. Brouwer, que se desarrolla especialmente a partir de una crítica al concepto de *verdad lógica* (cfr. Brouwer, 1975a, 1975b). La idea central es que la cuestión de la verdad de las proposiciones de la matemática sólo se sustenta en una “evidencia intuitiva” que no hace referencia a ninguna clase de hechos u objetos externos o de clase superior, como las proposiciones *a priori*. La matemática no sería nada más que una *construcción* del espíritu humano y su única limitante es la *posibilidad* de esa construcción: “*la existencia de un objeto matemático es equivalente a la posibilidad de su construcción*” (Heyting, 1971, pp. 1-12). Por este motivo, Brouwer sostiene que “*las matemáticas no pueden lidiar con ninguna otra cuestión más que con la que ella misma ha construido*” (Brouwer, 1975a, p. 51).

Según Read (1995, pp. 203-240), la teoría de la verdad que critica el intuicionismo es una teoría de la correspondencia en dos sentidos:

- i. Es *ontológicamente realista* ya que afirma la existencia de una serie de objetos o hechos abstractos, las *proposiciones*, cuya existencia es adicional y no reducible a la existencia de sus entidades constitutivas; *v. g.* el criterio de adecuación material de la definición de verdad de Tarski —*Esquema T: «'A' es verdadera si y solo si A»*; $T(A) \leftrightarrow A$ —, que implica la siguiente equivalencia. Si decimos “los cuervos son negros”, será verdadero o falso dependiendo de las condiciones en las que esta oración es verdadera o falsa: es verdadera si y sólo si los cuervos son negros “*en realidad*”. Que una proposición sea verdadera o falsa depende de los hechos u objetos *relacionados* con ella —que hay cuervos y que son negros— (cfr. Tarski, 1972).
- ii. Es *epistemológicamente realista* ya que cree en valores de verdad *objetivos*, esto es, que las proposiciones son verdaderas o falsas *independientemente* de nuestra capacidad de descubrir qué valor de verdad poseen. De esta manera, la verdad se entiende como *epistémicamente sin restricciones*: las proposiciones

tendrán un valor de verdad sin tener en cuenta la posibilidad de que nosotros lo obtengamos o no. Incluso puede que, en principio, haya verdades que no tengamos manera de conocer.

Este realismo ontológico resulta del intento de explicar esa independencia de las proposiciones; desplaza el problema desde el valor de verdad objetivo de las proposiciones hacia la existencia objetiva de los hechos con la intención de lograr abordarlo de una manera más sencilla: “la existencia de los hechos es una perogrullada que nadie querría negar” (Read, 1995, p. 204). Esta concepción particular de los hechos y de sus relaciones con las proposiciones fue (y sigue siendo) un aspecto distintivo del realismo lógico. Fundamentar una teoría en los objetos autosubsistentes y autónomos ontológicamente ha sido, históricamente, la forma estándar de afirmar la creencia en la objetividad sobre esta zona del discurso.

El constructivismo (intuicionismo) ha intentado mostrar que una noción epistémica de verdad sin restricciones es incoherente, no por sus consecuencias ontológicas, sino por sus consecuencias epistémicas. Su incoherencia emerge por la pretensión de objetividad de su noción de verdad, no por su compromiso con los objetos. El problema central se refiere al *compromiso* del realismo con la existencia de proposiciones cuya verdad no podemos, de ninguna manera, demostrar o verificar.

El constructivismo intuicionista es un antirrealismo. En efecto, esto quiere decir que afirma que la verdad no es una característica intrínseca de una proposición como algo que ocurre independientemente de nosotros y como resultado de alguna estructura objetiva (*v. g.* de los números reales o de una estructura espacio-extensional, geométrica). La verdad es sólo *una noción epistémica*: la verdad de una proposición consiste en nuestra capacidad para demostrarla o verificarla. A partir de aquí, la prueba ocupará un lugar central para la teoría constructivista. Entonces, afirmar una proposición como verdadera es tener una prueba de ello, o ser capaz de ofrecer un procedimiento efectivo para encontrarla.

En el enfoque clásico la *prueba* es concebida como una noción puramente sintáctica, como una forma de generar verdades lógicas (teoremas) por medio de un procedimiento que sólo se fija en las propiedades formales de las expresiones lógicas, abstraídas completamente de las consideraciones de su significado. La semántica está pensada aquí para introducir fórmulas con significado, correlacionándolas con propiedades de otras varias estructuras. Esta dicotomía entre semántica

y sintaxis, en relación con la noción de prueba, no será aceptada por el constructivismo: *la prueba es una noción semántica* (cfr. Read, 1995, p. 222; Lorenz, 2010, pp. 71-79). La prueba es la que nos entrega expresiones que significan. Por lo tanto, las estructuras matemáticas no tienen ninguna realidad más allá de lo que podemos probar por medio de ellas. Lo que es real son los procedimientos que generan nuevos casos y las pruebas que los verifican.

De todo esto se desprende que la restricción epistémica de la verdad del constructivista se convierte en una *concepción epistémica del significado*. La teoría realista del significado se caracteriza a menudo por su énfasis en las “condiciones de verdad”; en cambio, el antirrealista lo vincula con una noción epistémica restringida como *garantía de asertividad* (Read, 1995, p. 222). Esto se debe a que las “condiciones de verdad” son una concepción realista, una creencia en hechos que determina el significado sin hacer referencia a nuestra capacidad para descubrir hechos.

Ahora bien, hay al menos dos principios que son considerados como válidos para la lógica clásica pero que se presentan como problemáticos para quienes pretenden considerar el modo de aprehensión de la verdad de un enunciado por un sujeto de conocimiento: el primero es la *doble negación*, el segundo es el *tercero excluido* (cfr. Iemhoff, 2013).

El primero es el núcleo de un modo de inferencia crucial en matemáticas: el razonamiento por el absurdo. Deducir A a partir de su doble negación ($\sim\sim A$), según los intuicionistas, genera problemas que conciernen directamente el cuantificador existencial (\exists): podemos mostrar por el absurdo la existencia de entidades matemáticas sin necesidad de exhibirlas o de construirlas, lo cual pone en duda la significación del cuantificador. Parece más razonable, si lo que nos interesa es el modo de aprehensión de la verdad de un enunciado, exigir que la condición de reconocimiento de la verdad de un existencial sea la capacidad de determinar un valor particular para la variable cuantificada, de tal modo que el enunciado de la fórmula correctamente instanciada sea verdadero.

Respecto del tercero excluido, el argumento que demuestra su validez esconde una sutileza inaceptable para los intuicionistas: la demostración de la disyunción principal es realizada sin que ninguno de los dos miembros de la disyunción sea probado. Lo razonable, argumentan, es que la demostración se lleve a cabo como una demostración por un miembro o por el otro (tal y como es definido el comportamiento de una disyunción en teoría de la demostración).

En otras palabras: la demostración del tercero excluido se apoya en el razonamiento por el absurdo, o en una estructura más compleja en la cual no se tiene en cuenta la demostración de los componentes de la disyunción. Como bien lo remarca Dummett (1977), si no queremos considerar una teoría de la verdad de modo independiente de una teoría del modo de reconocimiento de esa verdad, el tercero excluido resulta entonces inaceptable.

Por todo esto, el lógico que decide tener en cuenta el reconocimiento de la verdad, bajo la forma de una teoría de la construcción de demostraciones o de una epistemología de los medios de verificación, es conducido sin retraso a modificar su concepción de las leyes de la lógica, lo que da lugar a las lógicas no clásicas. El criterio teórico del intuicionismo será entonces que toda definición dentro de la teoría (o sistema) es *constructiva*, es decir, que debe indicar la manera de obtener o conocer los objetos definidos en los sistemas. De ello se desprende que la matemática *no* depende de la lógica porque el razonamiento lógico intuitivo es un tipo especial de razonamiento matemático que, teniendo presente las estructuras matemáticas, se limita a las relaciones de *todo* y *parte* de esas estructuras. En sí mismas, las estructuras matemáticas no tienen una característica *elemental* especial (en su origen), por lo que no hay ninguna justificación respecto de la prioridad del razonamiento lógico sobre el razonamiento matemático ordinario (cfr. Brouwer, 1975a, p. 73).

En efecto, el punto de partida de la estructura del conocimiento matemático se encontrará entonces en los números naturales, los cuales se construyen de inmediato en la mente del matemático ya que su verdad se basa en la evidencia intuitiva a partir de la cual se construye toda la estructura (cfr. Brouwer, 1975a, p. 75). El enfoque lógico-matemático clásico tenía la convicción de que la matemática se ocupa de verdades eternas. La justificación de esa convicción ha tenido que lidiar con enredos metafísicos como, por ejemplo, los de la semántica de Tarski.

Siguiendo a Brouwer, Heyting (1971) reafirma que las matemáticas no pueden depender de un dominio *a priori*. Sostiene que, si bien es cierto que los matemáticos en general —e incluso los intuicionistas— están convencidos que “en algún sentido” las matemáticas suponen verdades eternas, al intentar definir con precisión dicho sentido no les cabe más remedio que enredarse en un laberinto de cuestiones metafísicas respecto de la objetividad de las proposiciones matemáticas. La lógica clásica la considera inadecuada para evitar este problema, porque ahora se hace

necesario asumir que en matemáticas sólo se estudian construcciones (Heyting, 1971, p. 3). Como señalamos anteriormente, la lógica intuicionista no admite que toda proposición tenga que ser verdadera o falsa. Algunas no serán ni verdaderas ni falsas, pero tampoco tendrán algún otro valor (como en las lógicas polivalentes). Entonces parece ser necesario elaborar un criterio de verdad muy diferente, que afectaría por consecuencia e inmediatamente a los criterios de *negación* y de *existencia* —incluso tendría una nueva interpretación del cuantificador existencial— (cfr. Heyting, 1971, pp. 101-26). No obstante, afirmará que no necesitaremos explicitar ningún criterio de verdad lógica.

Para Heyting (cfr. 1971, pp. 9-12; 1968), la característica principal del pensamiento matemático es que no transmite *la verdad* acerca de un mundo externo, ya que sólo puede referirse a construcciones mentales: *v. g.* cuando miramos un árbol en una plaza, estamos convencidos de que vemos un árbol allí, y cuesta un entrenamiento considerable sustituir esta convicción por el conocimiento de que, en realidad, son las ondas de luz las que llegan a nuestros ojos y las que nos llevan a construir una imagen mental del árbol. De la misma manera, al hablar con alguien estamos convencidos de que expresamos e imprimimos nuestras opiniones en él, pero en realidad son las vibraciones en el aire las que le causan algunas reacciones, por ejemplo, que él produzca otras vibraciones. En ambos casos el primer punto de vista es *natural* y el segundo es una *construcción teórica*. Por este motivo, para Heyting “la verdad” de esas construcciones depende del estado actual de las ciencias; lo que referimos con la palabra “realidad” debe ser mejor traducido como ‘de acuerdo con la visión contemporánea de los científicos’. Lo mismo ocurre con las matemáticas desde un punto de vista intuicionista: lo que hacemos en matemáticas no debe tomarse en un sentido *filosófico*, metafísico, sino en el sentido de lo que hacemos cotidianamente con ellas (cfr. *ibid.*).

Entonces, la verdad será una construcción teórica que depende de cómo han sido relacionados los símbolos en la estructura en la que participan, o de cómo se establecen las relaciones entre estructuras o sistemas de inferencia. En efecto, Brouwer sostenía que era infructuoso hacer un estudio matemático de los símbolos lingüísticos para saber qué son las matemáticas, sin importar si son palabras o símbolos de Peano. De esta manera, ningún tipo de fórmula debe ser considerada como una verdad que *exista independientemente*, como los axiomas de Hilbert (cfr. Hilbert, 2005a, 2005b), a menos que lo hagamos sólo como un recurso para entender y recordar cómo, por medio de los símbolos,

una determinada estructura fue incrustada en otra. Por ejemplo, la fórmula (ejemplo de Brouwer) $13 = 6 + 7$ nos recuerda el hecho de que un conjunto originado por yuxtaposición de otros dos conjuntos a lo largo de lo que podríamos contar hasta 6, de lo que podríamos contar hasta 7, fue incrustado en un conjunto a lo largo del cual podríamos contar hasta 13 (cfr. Brouwer, 1975a, p. 96). Esto lo podemos captar simplemente por una intuición natural al realizar la acción de contar. El entendimiento de lo realizado en la operación es sólo una construcción teórica.

El intuicionismo considerará entonces que la matemática es independiente de la lógica ya que no necesita de ella para justificar la existencia de los objetos con los cuales trata. La existencia de un objeto matemático es equivalente a la posibilidad de su construcción. “Verdadero” o “falso” sólo podrían estar por la *posibilidad* o imposibilidad de hallar una prueba constructiva de una proposición dentro del sistema. Por consiguiente, *la validez del sistema depende de la posibilidad de que sus proposiciones hayan sido probadas*. Este concepto de prueba no es asimilable con el de Hilbert (cfr. 1950, 2005a), ya que en este último la prueba se sustenta en la independencia de los axiomas de cualquier construcción mental, en un apriorismo de proposiciones lógicas que son la primera fuente del conocimiento.

Esta crítica generará un giro en la tradición de la lógica, una nueva corriente que concebirá que la teoría de la significación y de los *contenidos* del pensamiento debe ir acompañada de la teoría del *acto* de pensar o de significar, que es una *construcción*. Las construcciones lógico-matemáticas son, por característica propia, *dinámicas*. En contraposición, la *tradición* sólo pone el énfasis en los aspectos estáticos, es decir, en la estructura *a priori* de proposiciones verdaderas como *contenido* lógico del pensamiento (cfr. Van Benthem, 1994, pp. 108-109).

En toda la tradición estática, la estructura proposicional se define semánticamente como una estructura booleana, donde las proposiciones son consideradas como valores de verdad y las constantes lógicas como operadores sobre esos valores; sintácticamente, como un álgebra de signos puros sobre los cuales operamos *vía* reglas de cálculo. Dicha estructura se basa en las propiedades de los conectores lógicos de *conjunción*, *disyunción* y *negación*, a la par de las propiedades de la *intersección*, *unión* y *complemento* sobre el conjunto de proposiciones o valores. La existencia de tales estructuras es considerada como un hecho matemático, y su adecuación para dar las normas del razonamiento como una evidencia. Según Van Benthem, esta concepción pone el énfasis en

el hecho de que o de “si” ciertas oraciones son verdaderas respecto de una situación, pero no pone el interés en *cómo llegaron a ser* consideradas como verdaderas (cfr. Van Benthem, 1994, p. 109; Redmond, 2015, pp. 178-180).

En el enfoque dinámico la cuestión del ‘cómo’ resulta muy importante. Introducir esta idea como una interrogante principal de la lógica posee consecuencias tanto filosóficas como técnicas muy importantes. Es aquí, justamente, donde la lógica intuicionista entra en juego en tanto que es ella la primera tentativa de desarrollar estas consecuencias. Sin embargo, según Redmond (2015), el desarrollo de la lógica intuicionista encuentra una dificultad mayor de orden semántico. Para la estructura proposicional, que es objeto de estudio de la lógica clásica, se proporciona una noción de semántica desarrollada a partir de la teoría de modelos de Tarski (1983). Esta teoría se hace cargo de la noción de verdad *vía* la noción de referencia: a partir de una función de interpretación de términos individuales y de predicados, es posible hacer explícito el valor de verdad de un enunciado relativo a la estructura. Pero he aquí lo problemático: la definición tarskiana de modelos presupone la validez del tercero excluido y, por tanto, la lógica intuicionista emerge como un cálculo puro sin que se le pueda asociar una semántica entendida en el sentido de una teoría de la referencia (de una semántica referencialista). En este sentido, emerge la lógica dialógica en 1950 como un programa, desarrollado por Paul Lorenzen (1955, 1958), con la intención de dar a la lógica intuicionista una semántica propia.

Es importante hacer aquí la siguiente observación. La característica de la semántica dada por la lógica dialógica a la lógica intuicionista debe entenderse a partir del enfoque pragmático del significado inaugurado por el segundo Wittgenstein (1953/2009) con su concepción del significado *por el uso*. La idea es que el significado de las constantes lógicas está dado por las reglas para su uso. La terminología puede ser engañosa ya que induce a pensar que la teoría del significado que subyace a la lógica dialógica no es una semántica en absoluto. Por esto, es más apropiado concebirla a partir de la formulación pragmatista de la semántica (cfr. Fontaine y Redmond, 2008, p. xiv; Rahman y Clerbout, 2013; Rahman and Rückert, 2001). Veremos esto más adelante.

2.3 El enfoque dialógico de la lógica: Lorenzen y Lorenz

El enfoque dialógico surge en el marco del programa constructivista de la escuela de Erlangen a finales de la década del cincuenta. Su

propósito principal era dar una semántica a la lógica intuicionista, pues ni la teoría de modelos ni otros proyectos renunciaban al principio del tercero excluido. El proyecto se desarrolla alrededor de la obra de Paul Lorenzen (1915-1994). Junto con Kuno Lorenz (1932-presente) propuso una semántica de juegos (cfr. Lorenzen y Lorenz, 1978) a partir de las ideas del carácter constructivo de las pruebas lógicas de Brouwer y Heyting y las ideas sobre el significado del segundo Wittgenstein. Intentan dar una mejor salida a los problemas de las semánticas tradicionales. Como señala Marion (2009), Lorenzen estaba insatisfecho con las definiciones semánticas habituales en lógica (“in the *usual Tarski-style*”), especialmente con la noción de verdad lógica de Tarski. “Como dijo una vez Jean-Yves Girard: para entender a Tarski se necesita a ‘Mr. Metatarski’, y así sucesivamente” (Marion, 2009, p. 9; cfr. Girard, 1999, p. 220).

El objetivo de Lorenzen (1955) era poder dar una definición más precisa de los conceptos lógicos fundamentales; creía que lo desarrollado por el intuicionismo entregaba un mejor abordaje para las matemáticas y la lógica, específicamente como abordaje constructivista que inicia con el análisis de la dimensión *procedural* de la prueba o derivación, donde vislumbra la necesidad de una mejor semántica de los enunciados. Cabe señalar que una definición *procedural* u *operacional* es una demostración de un proceso (variable, un término o un objeto) en términos de proceso o sistema específico de pruebas de validación, usadas para determinar su presencia y cantidad.

Keiff (2009) señala que la noción procedural de derivación, que es esencial para la definición de una noción operacional de proposición, es —en general— *indecidible*. Además, incluso si el predicado de derivación fuera decidible, seguiría existiendo aún un grave problema: la definición de una proposición *vía* la noción de prueba tiene la extraña consecuencia de que las proposiciones indecidibles no son proposiciones en absoluto. Para hacer frente a estos problemas, Lorenzen y Lorenz propusieron el concepto de *diálogo*. La clave es traer a colación la noción de juego, *juego de diálogo*. La noción de prueba de la dialógica se basará en la concepción *finitista* de los sistemas de la teoría de juegos: una prueba se logra después de un número finito de movimientos de acuerdo con unas reglas definidas y según un conjunto de estrategias. Lo que está en juego en un diálogo es una fórmula. En ese proceso el conjunto de reglas hace que una fórmula sea válida si y sólo si el jugador que defiende esa fórmula tiene una estrategia ganadora. El problema que señala Keiff se

resolverá entendiendo que el juego dialógico se define como un juego *abierto* de suma cero de dos personas, P y O (Proponente y Oponente).

La noción de *diálogo* les permite a Lorenzen y Lorenz (1978) dar el significado de las constantes lógicas guardando intactas las intuiciones lingüísticas corrientes y remarcando la importancia de la dimensión procedural y epistémica de la noción de prueba. Los diálogos son juegos de lenguaje matemáticamente definidos para que establezcan la interfaz entre la actividad lingüística concreta y la noción formal de demostración. Dos interlocutores, P y O (Proponente y Oponente), intercambian movimientos que son concretamente actos lingüísticos. P enuncia una tesis, la tesis del diálogo, y se compromete a defenderla respondiendo a todas las críticas de O. Las críticas permitidas son definidas en términos de la estructura de los enunciados afirmados en el diálogo. Por ejemplo, si un jugador afirma la conjunción $A \wedge B$, al mismo tiempo concede al adversario la posibilidad de elegir uno de los dos y de exigirle que lo afirme. La noción misma de afirmar se encuentra definida por el contexto de la *interacción crítica*: afirmar significa *comprometerse* a proporcionar una justificación a un interlocutor crítico. Pero en los diálogos no hay una teoría general de la justificación sino sólo en la medida en que se trate de enunciados lógicamente complejos que encuentran su justificación a partir de enunciados simples. A su vez, los enunciados simples se justifican en acción recíproca con el interlocutor crítico. Esto es, según la regla, P podrá considerar justificado un enunciado elemental si y solamente si O ha concedido esa justificación. Esta regla confirma la *formalidad* de los diálogos: P gana sin presuponer justificaciones por ningún enunciado particular.

3. El enfoque dialógico de Shahid Rahman: el *marco semántico*

Según Van Benthem (1994, pp. 107-108; 2001), para que el enfoque dinámico se configure como una propuesta general, especialmente para el análisis de diferentes tipos de razonamiento, necesitará de: 1) nuevas perspectivas sobre las constantes lógicas, 2) una nueva perspectiva de las nociones de inferencia (que puedan clasificarse a través de conjuntos de reglas estructurales y teoremas de representación correspondientes), y 3) un estudio sistemático de mecanismos de conmutación entre los niveles *estáticos* y *dinámicos* del lenguaje, efectuando un flujo de información entre corto plazo y el razonamiento a largo plazo.

Actualmente, Shahid Rahman ha logrado sistematizar la dialógica con el fin de permitir el desarrollo y combinación de diferentes enfoques

lógicos, lo que le ha permitido ir más allá del proyecto de Lorenzen y Lorenz de fundamentación de la lógica intuicionista. Su contribución principal es la propuesta de *la dialógica como marco semántico*, que se traduce en un enfoque semántico *pragmatista* de la lógica. Rahman afirmará que el enfoque dialógico debe ser entendido como una semántica pragmatista porque el enfoque dialógico no entrega un sistema lógico específico, sino más bien un marco semántico basado en reglas en el que se pueden desarrollar diferentes lógicas, teniendo la posibilidad de combinarlas y compararlas. En efecto, en esta nueva perspectiva podemos tener más de un tipo de reglas que fijen el significado (Rahman y Clerbout, 2013). El tipo de reglas que se empleen determinará el tipo de reconstrucción de la práctica argumentativa que un determinado tipo de juegos de lenguaje proporciona (Redmond y Fontaine, 2011, p. xvii).

Detrás de este enfoque dialógico de la semántica está la idea de que no existe un sistema que represente la única lógica “correcta” (cfr. Rückert, 2011, p. 2). Por lo tanto, es posible presentar este enfoque como *lógico pluralista*. Que tengamos un mejor y más adecuado sistema lógico dependerá siempre del contexto de aplicación y de los propósitos que tengamos para utilizar esas herramientas formales: *diferentes sistemas lógicos serán diferentes instrumentos formales para diferentes propósitos*. En este sentido, la dialógica presentará un desarrollo positivo para la combinación de nuevas lógicas.

A partir del enfoque pluralista de Rahman, la dialógica se convierte en un marco teórico general para el tratamiento de diferentes lógicas, como la lógica libre, la lógica condicional, la lógica modal normal e híbrida, la lógica modal de primer orden, la lógica paraconsistente, la lógica lineal, la lógica relevante, lógica de ficciones (cfr. Redmond, 2010), entre otras (cfr. Keiff, 2009). Ese marco teórico supone la concepción de la verdad del intuicionismo y determina una nueva teoría del significado y de la proposición.

A continuación mostraremos la descripción formal de la dialógica sólo para lógica proposicional, a manera de ejemplo, que sirve tanto para sus versiones clásica e intuicionista. Para un detalle más amplio ver el apéndice de este artículo.

3.1 Lógica proposicional dialógica

i) Conceptos y/o elementos básicos²

Proponente (P) y Oponente (O)

Como señalamos anteriormente, en un diálogo discuten o argumentan dos partes sobre una tesis determinada respetando ciertas reglas previamente fijadas. Al jugador que defiende la tesis los llamaremos *Proponente (P)*, y a su rival, que se opone a la tesis, lo llamaremos *Oponente (O)*.

En su forma original, los diálogos fueron diseñados de tal manera que todas las jugadas finalizan después de un número finito de movimientos donde un jugador gana, mientras que el otro pierde. Las acciones o movimientos en un diálogo suelen entenderse como actos de habla que implican enunciados declarativos o posturas y enunciados interrogativos o peticiones por parte de los participantes.

Ataques y defensas

Específicamente, el diálogo después de entregada la tesis (la fórmula) consiste en ataques y defensas:

- *Ataques*: son realizados por medio de fórmulas o preguntas.
- *Defensa*: es realizada sólo por medio de fórmulas.

La acción de atacar o defender con fórmulas será expresada como *afirmar* fórmulas.

Afirmación y compromiso

Al *afirmar* una fórmula (cualquiera que sea), un jugador X se *compromete* con su retador Y a defender la fórmula contra todos los ataques que le son permitidos a Y.

Para cada partícula hay un compromiso especial. En otras palabras, existe un compromiso específico dependiendo de cuál sea la fórmula que se ha afirmado (una conjunción, una disyunción, un condicional, una negación o una fórmula atómica).

² Cfr. Redmond y Fontaine (2011, p. 3).

Todos los diálogos son desplegados a partir de los compromisos que toman los jugadores al afirmar fórmulas: las tesis o fórmulas se afirman para atacar o defender otras fórmulas.

Se debe tener siempre presente que, como ya se ha expresado, una pregunta es siempre un ataque, pero no viceversa. Un ataque puede ser realizado con una pregunta o con afirmar una fórmula. Una defensa es siempre, y sólo, afirmar una fórmula.

Prueba

Una prueba o demostración de la fórmula es cuando P tiene una estrategia ganadora.

Tabla de juegos

El diálogo puede esquematizarse con la siguiente tabla de juego (*Game board*):

| <i>a</i> | <i>B</i> | <i>C</i> | <i>c'</i> | <i>b'</i> | <i>a'</i> |
|----------|---------------|----------|-----------|-----------|-----------|
| | O | | | P | |
| | | | | Tesis | 0 |
| 1 | Primer ataque | 0 | | | |
| | | | | | |

En las columnas *a* y *a'* colocamos los números que corresponden a cada movimiento. En la columna *b* colocamos los movimientos (afirmaciones) del Oponente (O) y en la columna *b'* los movimientos del Proponente (P). En las columnas *c* y *c'* colocamos los movimientos que han sido blancos de ataque.

ii) El lenguaje para una lógica proposicional dialógica

Para una lógica proposicional tenemos un vocabulario *L* que consiste en un conjunto de letras (*p, q, r, ...*) que representan los enunciados más simples de este lenguaje formal. Además, se pueden obtener en él proposiciones complejas a partir de las conectivas lógicas: negación ' \sim ', conjunción ' \wedge ', disyunción ' \vee ', condicional ' \rightarrow ' y paréntesis '(' y ')'.

Las fórmulas bien formadas de la lógica proposicional son expresiones que se definen inductivamente de la siguiente manera:

1. Cada letra proposicional es, por sí misma, una fórmula bien formada (*fbf*).
2. Si Φ es una *fbf*, entonces $\sim\Phi$ es una *fbf*.
3. Si Φ y Θ son *fbfs*, y ' $\&$ ' es una conectiva binaria, entonces, ' $\Phi \& \Theta$ ' es una *fbf*. $\&$ puede ser ' \wedge ', ' \vee ', o ' \rightarrow '.
4. Sólo lo que puede ser generado por las cláusulas 1. y 3., en un número finito de pasos, es una *fbf*.

Cuando enriquecemos el lenguaje de L con los siguientes símbolos meta-lógicos, obtenemos un lenguaje para la lógica proposicional dialógica, L_d . Estos símbolos son:

1. Símbolos de fuerza: '?' y '!'.
2. Los símbolos '1' y '2'.
3. Dos etiquetas: 'O' y 'P' (Oponente y Proponente).

iii) Las reglas

Las reglas estarán divididas en dos tipos:

a. Reglas de partículas o locales

Son reglas para las constantes lógicas: nos muestran qué movimientos están permitidos para atacar los movimientos de nuestro contrincante, o para defendernos de nuestros propios movimientos.

Están diseñadas para proporcionar una descripción esquemática de los rasgos semánticos clave de los operadores lógicos. Una regla de este tipo describe la manera en la cual la fórmula de una conectiva principal puede ser objetada, y también describe cómo responder a una objeción. Específicamente, por definición, una forma de argumentación es una *tupla* que consiste en 1) una fórmula, 2) un conjunto de ataques, 3) un conjunto de defensas, y 4) una relación específica para el ataque de la correspondiente defensa.

Según Redmond y Fontaine (2011, p. 2), las formas de argumentación no son abstractas en el sentido en que en su definición no se hace referencia alguna al contexto argumentativo en el cual se aplica la regla. Por este motivo, las reglas de partículas constituyen la semántica local de una lógica (la que se esté aplicando), porque determinan el significado dialógico para cada constante lógica, pero no dicen nada acerca de la

forma en que este significado puede relacionarse con cualquier otra cosa del sistema.

Esquemáticamente, las reglas de partículas para los operadores lógicos son:

| $\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \forall, \exists$ | <i>Ataque</i> | <i>Defensa</i> | <i>Anotación de los movimientos en la tabla de juego</i> |
|---|--|---|--|
| $X - \sim A$ | $Y - A$ | \otimes (Sin defensa, sólo un contraataque es posible) | N |
| $X - A \wedge B$ | $Y - ?L(ef t)$ ----- $Y - ?R(igh t)$ (El Proponente, atacante, elige su movimiento) | $X - A$ ----- $X - B$ | C |
| $X - A \vee B$ | $Y - ?$ | $X - A$ ----- $X - B$ (El Oponente, defensor, elige su movimiento) | D |
| $X - A \rightarrow B$ | $Y - A$ | $X - B$ | I |
| $X - \forall x A$ | $Y - ?_n$ (El Proponente) | $X - A[n/x]$ | U |
| $X - \exists x A$ | $Y - ?$ | $X - A[n/x]$ (El Oponente elige) | E |

Nota: Las reglas de partículas son reglas para jugadores anónimos en el sentido de que el defensor puede ser tanto P como O (por eso también se las llama *reglas simétricas*). Por eso están formuladas con la ayuda de variables que pueden ser substituidas (uniformemente) por P u O. No sería razonable basar un enfoque lúdico-teórico del significado de las constantes lógicas en un sistema de reglas que determine que una constante tal tiene un significado diferente cuando es jugada por un jugador diferente. Esto haría de cualquier interacción un sinsentido.

b. Reglas estructurales o generales

Las reglas estructurales determinan el curso y organización general del juego de diálogo. Se eligen de forma diferente para los diferentes propósitos que se tenga. Lo que está en juego en un diálogo es decidir si existe una estrategia ganadora o no para la tesis planteada. En efecto, su objetivo es proporcionar un *método de decisión*. El diálogo comienza por la tesis, que es la primera fórmula pronunciada por P, y que debe defenderse contra todos los posibles ataques permitidos a O. Las reglas son:

SR 0 (*regla de partida*): Las expresiones de un diálogo están numeradas, y son afirmadas alternativamente por P y O. La tesis es el número 0, y es afirmada por P. Todos los movimientos que siguen a la tesis son respuestas a un movimiento jugado por el otro jugador, y obedecen a las reglas de partículas y las otras reglas estructurales. D(A) se llama a un diálogo que comienza con la tesis A, los movimientos pares son movimientos hechos por P, los movimientos impares son hechos por O.

A partir de aquí el jugador elige jugar de acuerdo con reglas clásicas (SR 1c) o reglas intuicionistas (SR 1i).

SR 1i (*regla intuicionista*): Con cada jugada, cada jugador puede atacar una fórmula compleja enunciada por el otro jugador, o defenderse del último ataque contra el que aún no se ha defendido. Puede esperar a defenderse de un ataque mientras aún hay ataques por jugar. Si le toca a X jugar el movimiento n, y Y ha jugado dos ataques con los movimientos l y m (con $l < m < n$) a los que X aún no ha respondido, X ya no puede defenderse de l. En resumen, sólo puede defenderse del último reto aún no defendido.

O también:

SR 1c (*regla clásica*): en cualquier movimiento, a cada jugador le es permitido atacar una fórmula (compleja) afirmada por su contrario, o

puede defenderse a sí mismo de cualquier ataque (incluyendo el último ataque que haya sido defendido).

SR-2 (regla de ramificaciones): O abre dos nuevos diálogos separados cuando realiza las siguientes elecciones:

1. Defiende una disyunción.
2. Ataca una conjunción.
3. Responde al ataque de un condicional.

Cada una de estas elecciones da una nueva rama, es decir, una nueva parte. Sin embargo, las elecciones del Proponente no generan nuevas ramas.

SR-3 (regla formal): P no puede introducir fórmulas atómicas; cualquier fórmula atómica debe ser primeramente enunciada sólo por O.

SR-4 (regla de rango): El Oponente y el Proponente eligen sucesivamente un número entero positivo llamado “rango de repetición”. El papel de estos números enteros es asegurar que cada jugada termine después de muchos movimientos finitos, estableciendo el rango de repetición del jugador como el número máximo de veces que puede atacar o defenderse de una jugada dada del otro jugador.

SR-6 (regla de ganancia): Un diálogo está cerrado si y sólo si contiene dos ocurrencias de la misma fórmula atómica, etiquetadas X y Y respectivamente. En caso contrario, el diálogo permanece abierto. El jugador que ha enunciado la tesis gana el diálogo si y sólo si el diálogo está cerrado. Un diálogo se termina si y sólo si está cerrado, o si las reglas (estructurales y de partículas) no permiten ningún otro movimiento. El jugador que ha jugado el papel de Oponente gana el diálogo si y sólo si el diálogo está terminado y abierto.

Terminado y cerrado: P gana.

Terminado y abierto: O gana.

Definición de Validez: Una tesis A es dialógicamente válida (en clásica o intuicionista) cuando todos los juegos del diálogo D(A) está cerrados.

Notas

Las reglas estructurales con SR 1i, junto con las reglas de partículas, definen el *juego dialógico intuicionista*. Las reglas estructurales con SR 1c, junto con las reglas de partículas, definen el *juego dialógico clásico*. A partir de esto, la *validez* en el marco semántico dialógico se define así:

Una fórmula es válida en un determinado sistema dialógico si y sólo si P [el Proponente] tiene una estrategia formal ganadora para esa fórmula (tener una estrategia formal ganadora significa que para cualquier elección de movimiento de tu oponente tienes al menos una posibilidad de movimiento a tu disposición; entonces finalmente, ganas el juego) (cfr. Rückert, 2011, p. 4).

Rahman y Tulenheimo (2009) han demostrado, a partir de este marco de reglas y esta definición de validez, que se obtienen las mismas fórmulas válidas para ambos tipos de lógicas, clásica e intuicionista, las cuales resultan siendo dos enfoques lógicos comunes.

iv) Estado de un diálogo

Una cuestión importante, respecto a los ataques y defensas, es que en dialógica el desarrollo de un diálogo se describe usando el concepto de *estado de diálogo*. Un estado de diálogo es un par $\langle \rho, \Phi \rangle$ en el que ρ es el rol de un jugador, ya sea de atacante o defensor. El atacante X o Y atacará las fórmulas del otro jugador con una pregunta (?) o afirmando una fórmula (!). Los roles se anotarán de la siguiente manera:

Rol de atacante = CH.

Rol de defensor = D.

Φ : es una expresión dialógica (Γ o Δ): (X-!- Ψ , Y-!- Ψ , X-?- \mathcal{J} y Y-?- \mathcal{J}).

v) Breve ejemplo de una tesis condicional

Explicaremos brevemente cómo opera la dialógica. Veamos un ejemplo de un diálogo para la tesis condicional: $(p \wedge q) \rightarrow p$.

Dicha tesis contiene dos partículas: un condicional y una conjunción. Primeramente explicaremos la regla de partícula del condicional y luego la regla para la conjunción. Según Redmond y Fontaine (2011, pp. 6-7):

Regla de partícula para el condicional: I

| \rightarrow | | |
|---|---------------------|--|
| Fórmula enunciada | Ataque | Defensa |
| $A \rightarrow B$ | A Una fórmula. | B Una fórmula que debe ser defendida: '!. |
| <i>Expresiones dialógicas:</i> | | |
| $X\text{-!-}A \rightarrow B$ | $Y\text{-!-}A$ | $X\text{-!-}B$ |
| <p>Explicación: “Hic Rodhus, hic salta” X afirma el condicional $A \rightarrow B$, que deberá ser defendido (!). Específicamente, el jugador X se compromete a afirmar B si el atacante enuncia primeramente A. ¿Cómo podemos atacar esa afirmación? El atacante Y concede el primer miembro del condicional, A: $Y\text{-!-}A$. La defensa de X consiste en afirmar B, el segundo miembro del condicional: $X\text{-!-}B$. Después del último movimiento, el jugador X debe defender B.</p> | | |

Regla de partícula para la conjunción: C

| \wedge | | |
|---|---|---|
| Fórmula enunciada | Ataque | Defensa |
| $A \wedge B$ | Una pregunta: ‘?’. | A o B Una fórmula que debe ser defendida: ‘!’. |
| <i>expresiones dialógicas:</i> | | |
| $X\text{-!-}A \wedge B$ | $Y\text{-?-\} \wedge_1$ $Y\text{-?-\} \wedge_2$ \wedge_1 : lado izquierdo de la conjunción. \wedge_2 : lado derecho de la conjunción. Y ha elegido. | $X\text{-!-}A$ $X\text{-!-}B$ |
| <p>Explicación: X afirma la conjunción $A \wedge B$, que deberá ser defendida (!). Específicamente, el jugador X se compromete a afirmar cada miembro de la fórmula si su retador (Y) se lo pide. ¿Cómo podemos atacar esa fórmula? A partir de que X se comprometió a afirmar cada miembro de la conjunción, el atacante Y tiene el derecho de decidir cuál de los dos miembros deberá afirmar el jugador X. Hay dos posibilidades no exclusivas: ya sea Y pregunta (?) por el primer miembro de la conjunción ($Y\text{-?-\} \wedge_1$), o Y pregunta por el segundo ($Y\text{-?-\} \wedge_2$). La defensa consiste en afirmar, cuando sea posible, el primer miembro ($X\text{-!-}A$) o el segundo ($Y\text{-?-\} B$), respectivamente. Después del último movimiento, el jugador X debe defender A y B por separado.</p> | | |

Ahora estamos en condiciones de analizar el diálogo para una tesis condicional:

$$(p \wedge q) \rightarrow p$$

| <i>a</i> | <i>b</i> | <i>C</i> | <i>c'</i> | <i>b'</i> | <i>a'</i> |
|----------|--------------|----------|-----------|------------------------------|-----------|
| | O | | | P | |
| | | | | $(p \wedge q) \rightarrow p$ | 0 |
| 1 | $p \wedge q$ | 0 | | p ☺ | 4 |
| 3 | <i>p</i> | | 1 | ?- \wedge_1 | 2 |

Explicación:

Movimiento 0: $I_1 = \langle t, P \text{!-}(p \wedge q) \rightarrow p \rangle$

- I_1 = refiere al primer movimiento bajo la regla de partícula para el condicional a partir de la tesis en juego, que es un condicional (luego, en adelante, I_2 , I_3 y I_4).
- ' t ' = significa que esa fórmula es una tesis.
- El Proponente (P) afirmó un condicional y debía defenderlo.
- Lo que se inicia es una *jugada condicional*: conjunto de movimientos que conciernen a la partícula ' \rightarrow '.

Movimiento 1: $I_2 = \langle CH, O \text{!-}O \text{-(} p \wedge q \text{)} \rangle (=C_1)$

- C_1 = significa que se ha realizado el primer movimiento bajo la regla de partícula para la conjunción.
- El Oponente (O) ataca el movimiento 0 demandando una justificación para ' p ', concediendo el miembro del lado izquierdo del condicional. Esa concesión es una conjunción. Esa concesión es una conjunción.
- Comienza un *nuevo juego* equivalente a C_1 para $X=O$, lo que significa que, atacando el condicional, O está jugando una conjunción introducida por primera vez en el diálogo. Por lo tanto, tendremos un nuevo conjunto de movimientos permitidos de acuerdo con la regla de conjunción. Este es una *jugada de conjunción*: un conjunto de movimientos que conciernen a la partícula ' \wedge '.

Movimiento 2: $I_3 = \langle CH, P\text{-}\langle \text{ataque 2} \rangle \rangle = \langle CH, P\text{-?}\text{-}\wedge_1 \rangle (=C_2)$

- P no puede defenderse respondiendo directamente 'p' porque es una fórmula atómica y aún no ha sido afirmada por O. Sólo O tiene el derecho de afirmar una fórmula atómica por primera vez en el juego (SR 3).
- La estrategia de (ataque 2) consiste en responder preguntando por el primer miembro de la conjunción: exactamente lo que P necesita para defenderse del ataque del movimiento 1: 'p'.
- El ataque 2 corresponde a C₂.

Movimiento 3: $C_3 = \langle D, O\text{-!}\text{-}p \rangle$

- O se defiende del ataque afirmando 'p'.
- Entonces, el conjunto de movimientos que conciernen a la partícula ' \wedge ' ha finalizado, esto es, ha terminado la *jugada de conjunción*.

Movimiento 4: $I_3 = \langle D, P\text{-!}\text{-}p \rangle$

- P se defiende del ataque del movimiento 1 con la fórmula atómica 'p', concedida por O en el movimiento 3.
- Entonces, el conjunto de movimientos que conciernen a la partícula ' \rightarrow ' ha finalizado, esto es, ha terminado la *jugada condicional*.

Score ☺

- P gana el juego con el último movimiento: el diálogo ha concluido y está cerrado; O no tiene otro movimiento posible, la misma fórmula atómica aparece en los últimos dos movimientos, 3 y 4.
- Diremos entonces que P tiene una estrategia ganadora para la tesis.
- Como observación, resulta interesante ver cómo la serie consiste en jugadas de condicional y de conjunción que, combinadas estratégicamente, les permiten a los jugadores lograr sus objetivos en el juego.

4. Algunas consideraciones filosóficas

La dialógica como *marco general semántico* supone algunas cuestiones lógico-filosóficas interesantes respecto de los conceptos de verdad, validez y proposición.

En primer lugar, afirmamos que toda la caracterización clásica de las proposiciones como entidades verdaderas o falsas es insuficiente para la dialógica. En efecto, la unión de la clase de todas las proposiciones verdaderas y la clase de todas las proposiciones falsas no contiene todos los compuestos lógicos fuera de estas proposiciones, tal como lo sugiere Lorenz (2010, pp. 3-6). Ni siquiera contiene las proposiciones universales probadas de la aritmética, lo cual pretendía ser el objetivo del proyecto de Hilbert (1993; cfr. Lopez-Orellana, 2019). Incluso Brouwer ya había observado que las proposiciones con un valor definido (verdaderas o falsas) no transfieren el valor a sus componentes lógicos. Nos preguntamos entonces: ¿tales proposiciones deberían contar como proposiciones *efectivamente*? Según Lorenz, es habitual que podamos formar compuestos lógicos finitos e infinitos sin necesidad de tener que referirnos a su valor de verdad. Por lo tanto, creemos que es necesario buscar una mejor manera de introducir sintáctica y semánticamente el término ‘proposición’, superando ya la noción clásica.

En segundo lugar, la dialógica propone un nuevo concepto de validez que no recurre al valor de verdad de las proposiciones. Incluso abandona la clásica introducción de las partículas lógicas mediante el método de las tablas de verdad, y cualquier definición de partículas lógicas limitada sólo a los valores de verdad de las proposiciones. En efecto, Lorenz (2010, pp. 3-19) aboga por una nueva perspectiva que debe ser capaz de equilibrar un concepto más amplio de proposición con un concepto correspondientemente más amplio de *composición lógica*; deberá también añadir un adecuado concepto de validez para los esquemas proposicionales.

Finalmente, remarcamos que ganar o perder una partida no significa de ninguna manera ni que la proposición sea verdadera ni que sea falsa. Es más, se puede ganar una partida aunque la proposición no sea ni verdadera ni falsa. Por ende, ganar y perder no se resume en verdad y falsedad.

Definición de verdad en dialógica

Según Rückert (2011, pp. 7-8), la validez clásica (estándar) es entendida como una *generalización* de la verdad: *una proposición A es lógicamente verdadera si y sólo si es verdad bajo todas sus interpretaciones*. Por ello, aquí la noción de verdad es llamada “verdad formal”, porque la verdad depende de la forma lógica de la proposición en cuestión y no de la interpretación de sus componentes.

En dialógica, el concepto de *verdad lógica* se dividirá en dos nociones conceptualmente diferentes: verdad general, que corresponde a la concepción común de verdad, y verdad formal, donde ‘formal’ se entiende en sentido estricto.

Así, la verdad debe ser entendida en dialógica simplemente como la existencia de una estrategia ganadora para P. Entonces para la noción de validez en cuanto “verdad general” se introducirán los llamados *diálogos materiales* mediante la introducción de la siguiente regla estructural del marco semántico de Rahman:

SR 6 (regla para diálogos materiales): sólo una fórmula atómica que ocupe el lugar de una proposición verdadera puede ser afirmada. Una fórmula que ocupe el lugar de una proposición falsa no deberá ser jamás afirmada, o enunciada.

Entonces, definimos la validez para las dos acepciones:

Validez como verdad general: una fórmula es válida si y sólo si existe una estrategia ganadora para P en todos los diálogos materiales sobre esa fórmula.

De esta manera se muestra claramente cómo la lógica dialógica resulta efectivamente un marco semántico general. Tal como lo señala Rückert (2011, p. 8), para este concepto de validez no hay diferencia entre un uso intuicionista o uno clásico de SR 6.

Validez como verdad formal: una fórmula es válida si y sólo si existe una estrategia ganadora formal de P en un diálogo sobre esa fórmula. En otras palabras, P debe tener una estrategia ganadora cuando la regla estructural formal esté en uso.

Esta noción de validez es *en sentido estricto* (podríamos llamarla “validez estricta”) porque exige la existencia de una estrategia ganadora para P en un determinado juego de diálogo, que es un diálogo formal específico para esa fórmula en cuestión. Además, aquí no se presupone que todas las proposiciones elementales tienen un valor de verdad. En este sentido, el concepto de formalidad de la dialógica es más estricto: la forma no es sólo independiente de la verdad o falsedad de las proposiciones elementales, sino que incluso es independiente de que esas proposiciones tengan o no un valor de verdad.

5. La aserción dialógica como UMC

5.1 Proposiciones y diálogos asociados

En nuestro trabajo tomamos distancia de la concepción dialógica de proposición propuesta por Kuno Lorenz (2001, p. 258). Según el autor, para que una entidad sea considerada como proposición debe existir un juego dialógico asociado con esta entidad. En sus palabras:

Fully spelled out it means that for an entity to be a proposition there must exist a dialogue game associated with this entity, i.e., the proposition *A*, such that an individual play of the game where *A* occupies the initial position, i.e., a dialogue *D(A)* about *A*, reaches a final position with either win or loss after a finite number of moves according to definite rules: the dialogue game is defined as a finitary open two-person zero-sum game. Thus, propositions will in general be dialogue-definite, and only in special cases be either proof-definite or refutation-definite or even both which implies their being value-definite (Lorenz, 2001, p. 258).

Específicamente, en nuestra propuesta tomamos distancia de la idea de Lorenz de pensar en una proposición en —lo que nosotros entendemos como— la línea clásica (Frege y Russell). Por eso el detalle de que puede haber estrategia ganadora o no, al modo como se define que las proposiciones pueden ser V o F. en este sentido nos parece más acertado hablar de aserción con todos los compromisos que conlleva (ver más abajo) y no de proposición.

5.2 El inferencialismo pragmatista de Brandom y la inferencia comunicativa de Sundholm

El inferencialismo pragmatista de Brandom se configura a partir de lo que él llama o podría llamarse su enfoque filosófico de múltiples capas (*multilayer*). Estas capas corresponden a las siguientes cuatro ideas principales (cfr. Koreñ y Kolman, 2018): (i) la primacía de juicio o aserción (Kant); (ii) la normatividad del lenguaje (Wittgenstein y Sellars); (iii) un enfoque pragmático del significado (Peirce); (iv) un logocentrismo

fregeano, todo junto con la visión general de Hegel de la naturaleza social de la razón. De modo resumido este entramado conceptual se articula en las siguientes ideas: (1) los juicios o aserciones son las unidades fundamentales del conocimiento; (2) la cognición y la acción humanas se caracterizan por cierto tipo de evaluación normativa implementada por los juegos de dar y pedir razones;³ (3) la comunicación se concibe principalmente como cooperación en una *actividad* social conjunta⁴ en lugar de compartir solo unos contenidos determinados.

El punto crucial de este enfoque epistémico para nuestro trabajo es que la aserción o juicio equivale a una afirmación de conocimiento. De esta manera, si se considera que el significado de una expresión depende de su rol como aserciones, entonces estamos dentro de un enfoque epistémico del significado.

Respecto del punto (2), Brandom implementa el aspecto normativo con la ayuda de la noción de Sellars (1954) de *juegos de dar y pedir razones*. En efecto, según Brandom (2000), lo que conecta la aserción con las inferencias es la cadena de compromisos y derechos establecida en un juego de dar y pedir razones.⁵

³ El aspecto normativo, basado en el cambio de la *certeza* cartesiana por la *obligatoriedad* de las reglas, es el que distingue el pragmatismo de Brandom: “One of the strategies that guided this work is a commitment to the fruitfulness of shifting theoretical attention from the Cartesian concern with the grip we have on concepts – for Descartes, in the particular form of the centrality of the notion of certainty [...] – to the Kantian concern with the grip concepts have on us, that is the notion of necessity as the bindingness of the rules (including inferential ones) that determine how it is correct to apply those concepts” (Brandom, 1994, p. 636).

⁴ En relación con el modelo de comunicación holística, Brandom (1994, p. 479) escribe: “Holism about inferential significances has different theoretical consequences depending on whether one thinks of communication in terms of sharing a relation to one and the same thing (grasping a common meaning) or in terms of cooperating in a joint activity [...]”.

⁵ Además, según Brandom, los juegos de pedir y dar razones constituyen la base de cualquier práctica lingüística: “Sentences are expressions whose unembedded utterance performs a speech act such as making a claim, asking a question, or giving a command. Without expressions of this category, there can be no speech acts of any kind, and hence no specifically linguistic practice” (Brandom, 2000, p. 125).

Podemos presentar esto de modo esquemático señalando las condiciones que deben cumplir los juegos de dar y pedir razones:

- i. Atribución de los compromisos asumidos por una afirmación.
- ii. Atribución de los derechos asumidos por una afirmación.
- iii. Respaldo de la afirmación y los compromisos y derechos que lleva aparejados.

A este respecto, convenientemente, Sundholm (2013) proporciona la siguiente formulación de la noción de inferencia en un contexto comunicativo y que puede ser entendida como una descripción del núcleo del inferencialismo pragmático de Brandom: “When I say “Therefore” I give others my authority for asserting the conclusion, given theirs for asserting the premisses” (Sundholm, 2013, p. 17).

Como antecedente en dialógica cabe señalar que algunos trabajos recientes implementan este tipo de juegos entre compromisos (*commitments*) y derechos (*entitlements*) en el contexto de una teoría pragmática del significado de las *ficciones* con la ayuda de la noción de *existencia como elección*. En efecto, en el enfoque dialógico general de la ficción (introducido por primera vez en Rahman, Rückert y Fischer, 1997) se dice que el uso de un término singular tiene un compromiso ontológico *si y sólo si* se ha elegido sustituyendo una variable ligada que aparece en una expresión existencialmente cuantificada. Sin embargo, en un contexto argumentativo, el Proponente no tiene derecho a sostener, por ejemplo, la expresión *los vampiros existen* a menos que el Oponente le haya concedido el derecho de hacerlo eligiendo un individuo que satisfaga la variable ligada de la expresión. Además, Rahman (2001), Redmond (2010) y Fontaine (2011; cfr. también Fontaine y Redmond, 2011) —junto con otros de sus últimas publicaciones— han profundizado tanto en la estructura dialógica de varias lógicas libres como en los aspectos dinámicos propios de los contextos argumentativos.

5.3 Inferencialismo y dialógica: Rahman y el *immanent reasoning*

Como señalamos anteriormente, con los estudios sobre la interfaz entre juegos, lógica y epistemología —en palabras de Van Benthem (1994)— se ha producido un giro dinámico donde los aspectos epistémicos de la inferencia se vinculan ahora con enfoques del significado desde la teoría de juegos.⁶ Este giro tiene como base los nuevos estudios en

⁶ Nuevos resultados en la lógica lineal de J.-Y. Girard, en las interfaces entre la teoría matemática de juegos y la teoría de la prueba, por un lado, y

historia y filosofía de la lógica, que van desde la teoría lógica medieval de las *obligationes* (cfr. Vincent, 2014), pasando por el razonamiento lógico indio, griego y árabe, hasta la lógica medieval y de los desarrollos más contemporáneos en la teoría informática y la lingüística computacional o aplicada (cfr. Rahman, 2014; Rahman *et al.*, 2018). Además, se han desarrollado estudios relacionados con la inteligencia artificial, las ciencias sociales y el razonamiento jurídico (cfr. Rahman *et al.*, 2019).

Nuestro punto es que el nacimiento de este giro se ubica en la dialógica de Lorenzen y Lorenz de la década de 1960, inspirada en los juegos de lenguaje de Wittgenstein y en la teoría matemática de juegos. Posteriormente, Hintikka (1962, 1973) combinó la semántica teórica de juegos con la lógica epistémica (modal). Sin embargo, aunque el enfoque de Hintikka se basa en una semántica de teoría de modelos, el marco dialógico está más relacionado con los principios filosóficos que subyacen al constructivismo. De hecho, una forma posible de vincular diálogos y constructivismo es utilizando el enfoque pragmático de Robert Brandom (1994, 2000) sobre el inferencialismo. Esto último fue propuesto originalmente por Mathieu Marion (2006, 2009, 2010).⁷

En efecto, Marion afirma que “In the Erlangen School, attacks were indeed described as ‘rights’ and defences as ‘duties’, so we have the following equivalences: Right to attack \leftrightarrow asking for reasons; Duty to defend \leftrightarrow giving reasons” (Marion, 2010, p. 490). En efecto, el enfoque dialógico entiende que el razonamiento y el significado se constituyen a través de la interacción. Rahman (2018, 2019) desarrolla esta idea dentro de la TCT de Martin-Löf (1984) y sostiene que de este modo emerge una nueva concepción de *conocimiento* que posee una relación significativa con el inferencialismo pragmático de Brandom (1994, 2000).

entre la teoría de la argumentación y la lógica, por otro, han sido ofrecidos por: S. Abramsky, J. van Benthem, A. Blass, H. van Ditmarsch, D. Gabbay, M. Hyland, W. Hodges, G. Japaridze, E. Krabbe, H. Prakken, G. Sandu, D. Walton y J. Woods. Todos ellos exploran el alcance de un nuevo concepto de lógica entendida como un instrumento dinámico de inferencia.

⁷ De hecho, M. Marion (2006, 2009, 2010) fue el primero en proponer un vínculo entre el inferencialismo pragmático de Brandom y la lógica dialógica en el contexto de ataques de W. Hodges (2001) para los enfoques teóricos de los juegos. Otro antecedente relevante es la propuesta de L. Keiff (2007), quien proporcionó una formulación completa de la lógica dialógica dentro del marco de la teoría de los actos de habla.

De este modo, el objetivo central del trabajo de Rahman consistió en elaborar juegos dialógicos de dar y pedir razones que a través de ciertas jugadas específicas (*moves*) completaran las condiciones mencionadas en el punto anterior. Esto último lo implementa a través de las siguientes correspondencias:

- i. Las obligaciones corresponden a la jugada defensiva a la cual está obligado un jugador luego de realizar una aserción.
- ii. Los derechos corresponden, justamente, al derecho que posee el adversario de atacar esa aserción.
- iii. El respaldo corresponde a la llamada “regla formal” (también conocida como la regla socrática).

Estas correspondencias están reflejadas en el llamado “nivel de partida dialógico” (reglas locales y generales) y ofrecen un sistema formal que hace explícitas las características principales de los juegos epistemológicos de Brandom. Sin embargo, como hace notar Rahman (2019), este sistema no hace explícitas las razones que están por detrás fundamentando las aserciones. Para lograr esto es necesario incorporar en dialógica expresiones que estén en lugar de esas razones. Esto último debe emerger en el marco de la combinación entre dialógica y la TCT de Per Marin-Löf (1984). El resultado es un aumento en el poder expresivo de la dialógica (cfr. Rahman *et al.*, 2018) y lleva por nombre “Diálogos para el razonamiento inmanente” (*Dialogues for Immanent Reasoning*), precisamente porque las razones que respaldan una aserción, ahora explícitas en el lenguaje-objeto de las jugadas, son internas al desarrollo de la interacción dialógica en sí misma.

En efecto, Rahman distingue en dialógica dos niveles: el de partida (*Play-Level*) y el estratégico (*Strategy-Level*). El nivel estratégico consiste en la tesis más la receta de cómo construir razones para justificarla. En efecto, lo que está en potencia en el nivel estratégico (cómo ganar una partida) se funda en lo que está en acto en el nivel de partida (que son las reglas mismas: locales y generales). Esto significa que en potencia se encuentran ahí las razones para respaldar una afirmación. Por ejemplo, P para ganar conmutativa ($A \wedge B \vdash B \wedge A$) sigue la siguiente “receta (nivel estratégico)”: “cualquiera que sea la razón que O dé para la izquierda [derecha], P la puede usar para la derecha[izquierda]”. Esto nos daría, de acuerdo con lo desarrollado por Rahman (2018), para las razones individuales d: $A \wedge B$ y e: $B \wedge A$ la siguiente fórmula: ‘[Izq(d)=Der(e)]: A’. Respecto de esta receta, al jugar e instanciar las jugadas se actualiza la estrategia en un diálogo particular de acuerdo con el nivel de partida.

En nuestra propuesta la aserción dialógica, el diálogo completo (según lo que proponemos), corresponde sólo al nivel de partida. En este sentido podemos afirmar que la UMC dialógico corresponde a la actualización de la estrategia ganadora de P para la tesis p de acuerdo con el nivel de partida.

6. Conclusiones

En consecuencia, sobre la base de lo expuesto, proponemos la idea de una *aserción dialógica* como unidad mínima de conocimiento (UMC). Tomamos como punto de partida la idea de que las aserciones son las unidades fundamentales del conocimiento (Brandom). Luego, siguiendo los desarrollos de Rahman (2018, 2019), que establecen un *link* entre el inferencialismo de Brandom y la dialógica, entendemos los diálogos como juegos de dar y pedir razones (Marion y Sundholm). Estos elementos nos permiten proponer la idea de “aserción dialógica” como unidad mínima que corresponde a un diálogo $D(p)$ en el nivel de juego (*Play-Level*), con estrategia ganadora para P, donde p es la tesis del diálogo.

No se trata de que p sea una proposición porque tiene asociado un diálogo sino que p es la tesis de una “aserción dialógica” o juego de dar y pedir razones dialógicamente —en el nivel de juego— para una estrategia ganadora de P. De este modo, la idea de unidad mínima recupera las condiciones y compromisos que creemos están invisibilizados en las nociones clásicas de proposición como unidad mínima. Algo no puede ser una UMC si no es parte de un juego normado y social con reglas que regulan el dar y pedir razones y que la dialógica refleja de modo fiel.

Como notas finales, en primer lugar, afirmamos que la primer condición o capa del enfoque de Brandom, expresado en la afirmación “los juicios o aserciones son las unidades fundamentales del conocimiento” —que hemos ofrecido anteriormente—, corresponde en dialógica —en el nivel de juego (*Play-Level*)— a la *aserción dialógica*.

En segundo lugar, respecto al problema clásico de la proposición, el enfoque dialógico claramente conlleva que la noción de valor de verdad, o como lo llama Lorenz, el “valor definido” de una proposición (*value-definite*), deberá entonces sustituirse. Para ello, Lorenz (2010, pp. 9-11) propuso el concepto de *definición-en-el-diálogo* (*dialogue-definiteness*). En concordancia con Lorenz, Rahman (2018, p. 222) afirma que esta noción sustenta la teoría del significado de la dialógica: el significado es inmanente al diálogo, ya que lo que constituye el significado de las

afirmaciones en un diálogo particular depende únicamente de las reglas que determinan la interacción. De esta manera, la *definición-en-el-diálogo* determina que la teoría dialógica del significado se estructure en tres niveles: 1) el significado local, determinado por las reglas de partículas para las constantes lógicas; 2) el significado global, determinado por las reglas estructurales; y 3) el nivel estratégico del significado, determinado por el requerimiento de una estrategia ganadora. En efecto, las reglas de 1) son independientes de los jugadores; así, el significado está definido de la misma manera para cada jugador previamente: tienen el mismo conjunto de deberes y derechos cuando comienzan un diálogo. Las reglas de 2) son específicas y precisas para el juego de diálogo particular que se lleva a cabo: entregan entonces un significado global determinado por la elección de las reglas para determinados propósitos. 1) y 2) conforman lo que se llama *el nivel de juego (Play Level)*. El nivel 3) se basa en ese nivel de juego y, de esta manera, la noción de prueba (o demostración) operará en el nivel de estrategia (“tener una estrategia ganadora”). Por este motivo decimos que la verdad (o falsedad) de las proposiciones estará definida sobre la base del juego de diálogo asociado a cada proposición que es afirmada. Es en este sentido que tenemos aquí una semántica pragmática. Las proposiciones se introducen por la acción de afirmar, *aserción*, en el marco de un juego de diálogo; obtienen su significado por las reglas de argumentación o del diálogo.

De acuerdo con todo esto, Rahman (2018, p. 223) señala que dos principios conforman la teoría dialógica del significado (provenientes del segundo Wittgenstein):

- i. La característica interna del significado.
- ii. El significado como mediado por los juegos de lenguaje.

Ambos principios tienen consideraciones lógicas y filosóficas interesantes. Respecto de ii., los juegos de lenguaje (efectivamente realizados) son considerados aquí como mediadores del significado, llevado a cabo por la interacción entre Proponente y Oponente. Por esta razón el concepto de *definición-en-el-diálogo* de Lorenz es esencial para que los diálogos sean mediadores del significado y también es constitutivo de lo que son las proposiciones:

Una proposición se define, entonces, [...] como una expresión definida-en-el-diálogo, es decir, una expresión *A* tal que existe una jugada individual sobre *A* y que se puede decir de ella que se ha perdido o ganado

después de un número finito de pasos, siguiendo las reglas dadas de la interacción dialógica (Rahman *et al.*, 2018, p. 223).

Creemos que la propuesta de Shahid Rahman proporciona un marco semántico libre de compromisos con tesis ontológicas innecesarias. Para una teoría de la unidad lógica mínima de conocimiento verdadero, el énfasis está puesto ahora en el acto de la aserción: *las proposiciones se introducen por la acción de afirmar (juicio) dentro del marco de un juego de diálogo, y obtienen su significado por las propias reglas de la argumentación o del diálogo en las que éstas ocurren*. La aserción es entonces esa “unidad mínima”: *es el concepto lógico primordial como acto en un proceso de juego de diálogo*.

Apéndice

Una presentación técnica condensada de lógica dialógica estándar⁸

Sea L un lenguaje de primer orden construido con base en conectivas proposicionales, cuantificadores, un conjunto numerable de variables individuales, un conjunto numerable de constantes individuales y un conjunto numerable de símbolos de predicado (cada uno con una aridad fija).

Extendemos el lenguaje L con dos etiquetas O y P que corresponden a los participantes del diálogo, y el signo de interrogación ‘?’ . Cuando la identidad del jugador no importa, utilizamos variables X o Y (con $X \neq Y$). Un movimiento es una expresión de la forma $X-e$, donde e es o bien una proposición A de L o una de las expresiones siguientes:

$$?_{\Delta i} (i=L \text{ o } i=R) \text{ , } ?_{\vee} \text{ , } ?_{[A(a/x)]} \text{ , } ?_{[A(a_1/x), \dots, A(a_n/x)]}$$

Hay dos tipos distintos de reglas, llamadas reglas de partículas (que proveen el significado local) y reglas estructurales (que proveen el significado global). Comenzamos con las reglas de partículas.

| | | | | |
|-------------------|--|------------------|---------------------|------------|
| Movimiento previo | $X-A \wedge B$ | $X-A \vee B$ | $X-A \rightarrow B$ | $X-\sim A$ |
| Ataque | $Y-?_{\Delta L}$ o $Y-?_{\Delta 2}$ | $Y-?_{\vee}$ | $Y-A$ | $Y-A$ |
| Defensa | $X-A$ resp. $X-B$ | $X-A$ o $X-B$ | $X-B$ | -- |

| | | |
|-------------------|------------------|---------------------------------------|
| Movimiento previo | $X-\forall xA$ | $X-\exists xA$ |
| Ataque | $Y-?_{[A(a/x)]}$ | $Y-?_{[A(a_1/x), \dots, A(a_n/x)]}$ |
| Defensa | $X-A(a/x)$ | $X-A(a_i/x)$ con $1 \leq i \leq n$ |

⁸ La siguiente presentación de *lógica dialógica estándar* ha sido resumida de Clerbout (2014a, 2014b) y ligeramente adaptada a la notación utilizada en el presente artículo.

En esta tabla, una expresión de tipo a_i es una constante individual y $A(a_i/x)$ expresa la proposición obtenida mediante la sustitución de cada ocurrencia de x en A por a_i . Cuando un movimiento consiste en una pregunta de la forma $'?_{[A_1, \dots, A_n]}'$ o de la forma $'?_v'$, el otro jugador elige una proposición entre A_1, \dots, A_n y la juega. Así, podemos —en términos de qué jugador tiene una opción— distinguir entre la conjunción y disyunción, por una parte, y la cuantificación universal y la existencial, por otra parte. En los casos de la conjunción y la cuantificación universal, el retador (o atacante) elige, mediante un ataque de la forma $'?_{A_i}'$ (para la conjunción) o de la forma $'?_{[A(a/x)]}'$ (para el universal) la proposición por la cual preguntar. Por el contrario, en los casos de disyunción y cuantificación existencial, el defensor es el único que puede elegir entre varias proposiciones. Obsérvese que no hay defensa en el caso de la regla de partículas para la negación.

Las reglas de partículas proporcionan una descripción abstracta de cómo se procede en el diálogo a nivel local: especifican el modo en el que una proposición puede atacarse y defenderse de acuerdo con su constante lógica principal. Decimos que tales reglas gobiernan el nivel local del significado. En rigor, las expresiones que aparecen en la tabla más arriba no son movimientos reales porque tienen proposiciones esquemáticas y los jugadores no están especificados. Además, estas reglas son indiferentes al rol de la proposición en las diversas variedades de diálogos en los que pueda intervenir: por ejemplo, las reglas locales de las constantes lógicas no varían si los diálogos son clásicos o intuicionistas. Por este motivo decimos que la descripción dada por las reglas de partículas es en cierto modo abstracta.

Las expresiones “ataque” y “defensa” son convenientes para prescribir ciertas interacciones entre movimientos. Tales interacciones pueden ser definidas con precisión de la forma siguiente. Sea Σ una secuencia de movimientos. La función p_Σ asigna una posición para cada movimiento en Σ , comenzando con 0. La función F_Σ asigna un par $[m, Z]$ para ciertos movimientos N en Σ , donde m denota una posición menor que $p_\Sigma(N)$ y Z es o bien A (un ataque) o bien D (una defensa). Es decir, la función F_Σ permite seguir la “historia” de las interacciones ataque-defensa que originaron un movimiento dado. Un diálogo (o partida) es una secuencia legal de movimientos, es decir, una secuencia de movimientos que observa las reglas del juego. La segunda clase de reglas que hemos mencionado, las reglas estructurales, dan las condiciones exactas en las que una oración dada genera un juego dialógico. Un juego

dialógico para A , escrito $D(A)$, es el conjunto de todas las partidas con A como la tesis (ver la regla de inicio más abajo). Las reglas estructurales son los siguientes:

SR0 (Regla de inicio)

Sea A una proposición compleja⁹ de L . Para cada $\pi \in D(A)$ tenemos:

- $p_\pi(P-A)=0$
- $p_\pi(O-n:=i)=1$
- $p_\pi(P-m:=j)=2$

En otras palabras, cualquier partida π en $D(A)$ comienza con $P-A$. Llamamos A a la tesis de la partida y del juego dialógico correspondiente. Después de eso, el Oponente y el Proponente eligen sucesivamente un número entero positivo llamado *rango de repetición*. El papel de este entero es asegurar que cada partida termine después de un número finito de movimientos, de una manera especificada por la siguiente regla estructural.

SR1 (regla clásica)

- Sea $\pi \in D(A)$. Para cada M en π donde $p_\pi(M) > 2$ tenemos $F_\pi(M) = [m', Z]$ donde $m' < p_\pi(M)$ y $Z \in \{A, D\}$.
- Sea r el rango de repetición del jugador X y $\pi \in D(A)$ tal que:
 - el último miembro de π es un movimiento de Y ,
 - M_0 es un movimiento de Y de posición m_0 en π ,
 - M_1, \dots, M_n son los movimientos de X en π tal que $F_\pi(M_1) = \dots = F_\pi(M_n) = [m_0, Z]$.

Considérese la secuencia¹⁰ $\pi' = \pi * N$ donde N es un movimiento de X tal que $F_\pi(N) = [m_0, Z]$. Tenemos $\pi' \in D(A)$ solo si $n < r$.

La primera parte de la regla establece que cada movimiento, después de la elección de los rangos de repetición, es o bien un ataque o una defensa. La segunda parte asegura la finitud de las partidas mediante el establecimiento de un rango de repetición del jugador como el número

⁹ Si la tesis es una proposición elemental, hay que implementar una pequeña modificación de la regla formal SR2, como detallamos más abajo.

¹⁰ Usamos $\pi * N$ para denotar la secuencia obtenida agregando el movimiento N al juego π .

máximo de veces que puede desafiar o defenderse de un movimiento determinado de otro jugador.

SR2 (regla formal)

Sea B una proposición elemental, N el movimiento P- B y M el movimiento O- B . Una secuencia π de movimientos es una partida sólo si se cumple: si $N \in \pi$ entonces $M \in \pi$ y $p_\pi(M) < p_\pi(N)$.

Es decir, si el Proponente afirmó una proposición elemental, entonces O la afirmó ya antes. En el caso de juegos en los que se permite que la tesis sea una proposición elemental, hay que reformular la regla formal de la siguiente manera:

SR2* (regla formal modificada)

O puede atacar una proposición atómica si y sólo si él mismo no la afirmó aun. Sólo el oponente puede atacar proposiciones atómicas. El proponente se defiende de un ataque a una proposición atómica mostrando que en el ulterior desarrollo del juego el oponente se verá forzado a conceder la proposición atómica atacada, digamos en el movimiento n . En cuanto O jugó n , entonces P se defiende del ataque respondiendo sic (n) (léase: acabas de conceder en n la proposición atómica buscada)

Decimos que una partida es terminal cuando no puede ampliarse en sucesivos movimientos legales. Decimos que es X-terminal cuando el último movimiento en la partida es un movimiento del jugador X.

SR3 (regla de ganancia)

El jugador X gana la partida π sólo si es terminal X.

Por ejemplo, considérese las siguientes secuencias de movimientos: P- $Qa \rightarrow Qa$, O- $n:=1$, P- $m:=12$, O- Qa , P- Qa , que pueden ser escritas del siguiente modo:

| | | | | | |
|---|--------|-----|--|---------------------|---|
| | O | | | P | |
| | | | | $Qa \rightarrow Qa$ | 0 |
| 1 | $n:=1$ | | | $m:=12$ | 2 |
| 3 | Qa | (0) | | Qa | 4 |

Los números de las columnas externas son las posiciones de los movimientos en la partida. Cuando un

movimiento es un ataque, la posición del movimiento desafiado se indica en las columnas internas, como ocurre con el movimiento 3 en este ejemplo. Nótese que este tipo de tablas llevan la información facilitada por las funciones p y F , además de representar la partida en sí.

Sin embargo, cuando queremos considerar varias partidas juntas —por ejemplo, en la construcción de una estrategia— dichas tablas no proporcionan el medio de representación más adecuado. De hecho, cuando queremos representar la construcción de una estrategia usamos lo que se conoce como la *forma extensiva*. La forma extensiva del diálogo $D(A)$ es simplemente la representación del árbol del mismo, también a menudo llamado árbol-lúdico. Más precisamente, la forma extensiva EA de $D(A)$ es el árbol (T, l, S) tal que:

- i. Cada nodo t en T está etiquetado con el movimiento que ocurre en $D(A)$.
- ii. $l: T \rightarrow N$
- iii. $S \subseteq T^2$ donde:
 - Hay un único t_0 (la raíz) en T tal que $l(t_0)=0$, y t_0 es etiquetado con la tesis del juego.
 - Para cada $t \neq t_0$ hay un único t' tal que $t'St$.
 - Para cada t y t' en T , si $t'St'$ entonces $l(t')=l(t)+1$.
 - Dada la partida π en $D(A)$ tal que $p_\pi(M')=p_\pi(M)+1$ y t, t' respectivamente etiquetadas con M y M' , entonces $t'St'$.

Una *estrategia* para un jugador X en $D(A)$ es una función que asigna un movimiento M a cada partida no terminal π con un movimiento Y como último miembro tal que si extendemos π con M obtenemos una partida. Una estrategia de X es *ganadora* si jugando de acuerdo con ella nos lleva a una victoria de X sin importar cómo juegue Y .

La forma extensiva de una estrategia σ de X en $D(A)$ es el fragmento de árbol $E_{A,\sigma}=(T_\sigma, l_\sigma, S_\sigma)$ de E_A tal que:

- i. La raíz de $E_{A,\sigma}$ es la raíz de E_A .
- ii. Dado el nodo t en $E_{A,\sigma}$ etiquetado con un movimiento X , tenemos que $tS_\sigma t'$ sea cual fuere $t'St'$.
- iii. Dado el nodo t en $E_{A,\sigma}$ etiquetado con un movimiento Y y con al menos un t' tal que $t'St'$, entonces hay una única $\sigma(t)$ en T_σ donde $tS_\sigma \sigma(t)$ y $\sigma(t)$ es etiquetada con el movimiento de X prescrito por σ .

He aquí algunos ejemplos de resultados metalógicos obtenidos en la literatura reciente y que corresponden al nivel de las estrategias.¹¹

- Estrategias de ganancia para P y hojas. Sea w una estrategia ganadora para P en $D(A)$. Entonces, cada hoja en $E_{A,w}$ está etiquetada con una proposición elemental de P.
- Determinación. Hay una estrategia ganadora para X en $D(A)$ si y sólo si no hay una estrategia para Y en $D(A)$.
- Corrección y completitud para tablas semánticas (también llamadas árboles semánticos). Considérese una tabla semántica de primer orden y una estrategia dialógica de primer orden. Hay una tabla cerrada para A si y sólo si existe una estrategia ganadora para P en $D(A)$.
- Dado que las tablas semánticas (para lógica de primer orden) son correctas y completas respecto de una semántica modelo-teorética, se sigue que la existencia de una estrategia ganadora para P coincide con la validez. Es decir: hay una estrategia ganadora para P en $D(A)$ si y sólo si A es válida.

El hecho de que la existencia de una estrategia P-ganadora coincida con la validez (hay una estrategia P-ganadora en $D(A)$ si y sólo si A es válida) se sigue de la corrección (*soundness*) y completitud (*completeness*) del método de tableau con respecto a la semántica modelo-teorética.

Ejemplos de formas extensivas

Las formas extensivas de juegos dialógicos y de estrategias son árboles generados infinitamente (árboles con un número infinito de ramas). Así, no es posible representarlos en su totalidad. Pero una ilustración sigue siendo útil, por lo que añadimos las siguientes figuras 1 y 2 a continuación:

¹¹ Estos resultados están probados, junto con otros, en Clerbout (2014a, 2014b).

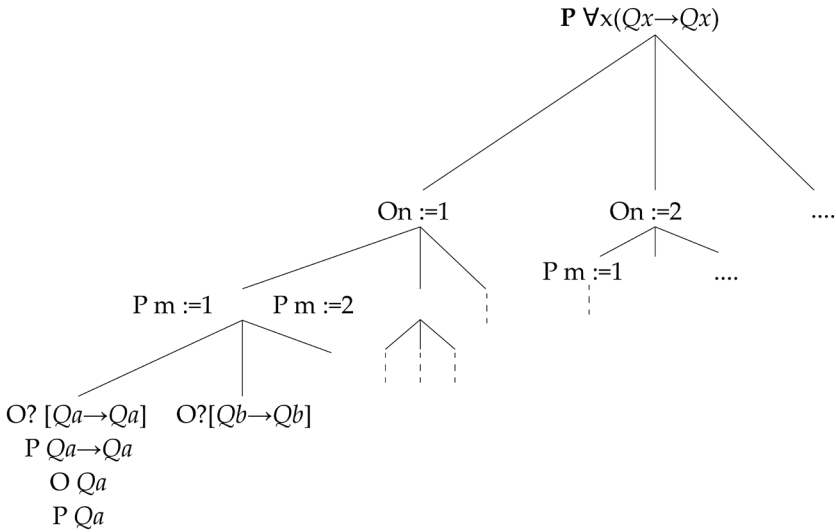


Figura 1

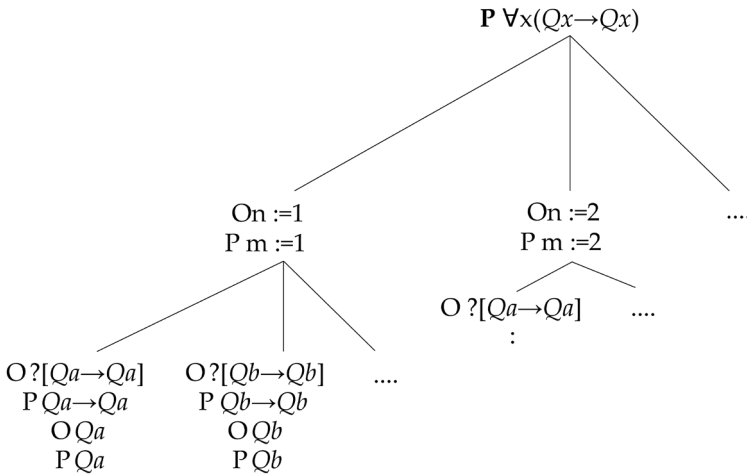


Figura 2

La Figura 1 representa parcialmente la forma extensiva del juego dialógico para la proposición $\forall x(Q(x) \rightarrow Q(x))$. Cada partida en este diálogo se representa como una rama en la forma extensiva: hemos dado un ejemplo en el que la rama de la izquierda representa una de las partidas más simples y cortas en el juego dialógico. La raíz de la forma extensiva se etiqueta con la tesis. Después de eso, el oponente tiene un número infinito de opciones posibles para su rango de repetición: esto está representado por el número infinito de sucesores inmediatos en la raíz de la forma extensiva. Lo mismo vale para el rango de repetición del Proponente, y por cada vez que un jugador va a elegir una constante individual.

La Figura 2 representa parcialmente la forma extensiva de la estrategia del Proponente en este juego. Se trata de un fragmento del árbol de la Figura 1 en la que cada nodo etiquetado con un movimiento de O tiene a lo sumo un sucesor. No mantenemos más que un registro de todas las opciones posibles para P: cada vez que el Proponente tiene una opción en el juego, la estrategia selecciona exactamente uno de los movimientos posibles. Pero como todas las formas posibles para que el Oponente juegue deben ser tomadas en cuenta por una estrategia, las otras ramificaciones se mantienen. En nuestro ejemplo, la estrategia prescribe la elección del mismo rango de repetición que el Oponente. Por supuesto que hay un número infinito de otras estrategias disponibles para P.

Referencias

- Aristóteles. (1938). On Interpretation. En H. P. Cooke y H. Tredennick (eds.), *Aristotle: The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. (pp. 112–181). Harvard University Press.
- Barnes, J. (1993). *Aristotle's Posterior Analytics*. Clarendon Press.
- Bolzano, B. (1837/1973). *Theory of Science*. D. Reidel Publishing Company.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit*. Harvard University Press.
- ____ (2000). *Articulating Reasons*. Harvard University Press.
- Brentano, F. (1874/2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge.
- ____ (1923/1981). *The Theory of Categories*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Brouwer, L. E. J. (1975a). On the Foundations of Mathematics. En A. Heyting (ed.), *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics I*. (pp. 72–97). North-Holland Publishing Company.

- (1975b). The Unreliability of The Logical Principles. En A. Heyting (ed.), *L. E. J. Brouwer - Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics I*. (pp. 107–111). North-Holland Publishing Company.
- Clerbout, N. (2014a). First-Order Dialogical Games and Tableaux. *Journal of Philosophical Logic*, 43(4), 785–801.
- (2014b). *La sémantique dialogique. Notions fondamentales et éléments de métathéorie*. College Publications.
- Corcoran, J. (1974). Aristotle's Natural Deduction System. En J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretation*. (pp. 85–131). D. Reidel Publishing Company.
- (2009). Sentence, Proposition, Judgment, Statement, and Fact: Speaking About the Written English Used in Logic. En W. Carnielli, M. E. Coniglio, I. M. Loffredo D'Ottaviano (eds.), *The Many Sides of Logic*. (pp. 71-103). Studies in Logic (vol. 21). College Publications.
- De Aquino, T. (2001). *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dummett, M. (1977). *Elements of Intuitionism*. Clarendon Press.
- Fontaine, M. y Redmond, J. (2008). *Logique Dialogique. Une introduction*. College Publications.
- Frege, G. (1879). *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Verlag von Louis Nebert.
- (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Neue Folge, 100(1), 25-50.
- (1972a). *Conceptografía*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1972b). *Lógica y semántica*. Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Girard, J.-Y. (1999). On the Meaning of Logical Rules I: Syntax Versus Semantics. En U. Berger y H. Schwichtenberg (eds.), *Computational Logic*. (pp. 215–272). Springer.
- Haack, S. (1978). *Philosophy of Logics*. Cambridge University Press.
- Heyting, A. (1968). La concepción intuicionista de la lógica. *Tarea*, 1, 86–92.
- (1971). *Intuitionism. An Introduction. Studies in Logic and The Foundations of Mathematics*. North-Holland Publishing Company.
- Hilbert, D. (1950). *The Foundations of Geometry*. The Open Court Publishing Company.
- (1993). *Fundamentos de las matemáticas*. Mathema.
- (2005a). Axiomatic Thought. En W. B. Ewald (ed.), *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics. Vol. II*. (pp. 1105–1115). Clarendon Press.

- (2005b). Logic and the Knowledge of Nature (1930). n W. B. Ewald (ed.), *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics. Vol. II.* (pp. 1157–1165). Clarendon Press.
- Iemhoff, R. (2013). Intuitionism in the Philosophy of Mathematics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/intuitionism/>
- Keiff, L. (2009). Dialogical Logic. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/logic-dialogical/>
- Koreň, L. y Kolman, V. (2018). Inferentialism's Years of Travel and Its Logico-Philosophical Calling. En O. Beran, V. Kolman y L. Koreň (eds.), *From Rules to Meanings. New Essays on Inferentialism.* (pp. 1-46). Routledge.
- Lopez-Orellana, R. (2019). El enfoque epistemológico de David Hilbert: el *a priori* del conocimiento y el papel de la lógica en la fundamentación de la ciencia. *Principia: an international journal of epistemology*, 23(2), 279-308. DOI: <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2019v23n2p279>.
- Lopez-Orellana, R. y Redmond, J. (2018). La noción de proposición lógica de Bernard Bolzano. En A. Cuevas, O. Torres, R. Lopez-Orellana, D. Labrador (eds.), *Cultura científica y cultura tecnológica.* (pp. 637-646). Universidad de Salamanca.
- Lorenz, K. (2001). Basic Objectives of Dialogical Logic in Historical Perspective. *Synthese*, 127, 255-263. DOI: <http://dx.doi.org/10.1023/A:1010367416884>.
- (2010). *Logic, Language and Method. On Polarities in Human Experience.* De Gruyter.
- Lorenzen, P. (1955). *Einführung in die operative Logik und Mathematik.* Springer.
- (1958). Logik und Agon. En *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Venezia, 12-18 settembre.* (pp. 187–194). Sansoni.
- Lorenzen, P. y Lorenz, K. (1978). *Dialogische Logik.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Łukasiewicz, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic.* Oxford University Press.
- Marion, M. (2006). Hintikka on Wittgenstein: From Language-Games to Game Semantics. En T. Aho y A.-V. Pietarinen (eds.), *Truth and Games: Essays in Honour of Gabriel Sandu. Volume 78.* (pp. 223-242). Acta Philosophica Fennica.
- (2009). Why Play Logical Games? In O. Majer, A.-V. Pietarinen y T. Tulenheimo (eds.), *Logic and Games: Foundational Perspectives.* (pp. 3-26). Springer. DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4020-9374-6_1

- Martin-Löf, P. (1996). On the Meanings of the Logical Constants and the Justifications of the Logical Laws. *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 1(1), 11–60.
- Rahman, S. (1993). *Über Dialogue, Protologische Kategorien und andere Seltenheiten*. P. Lang.
- (2012). Negation in the Logic of Firstdegree Entailment and Tonk: A Dialogical Study. En S. Rahman, G. Primiero y M. Marion (eds.), *The Realism-Antirealism Debate in the Age of Alternative Logics*. (pp. 213–250). Springer.
- (2014). From Dialogue to Dialogue: Conversations and the Dialogical Approach to Meaning. En C. Bowao y S. Rahman (eds.), *De l'orature à l'écriture*. (pp. 70–106). College Publications.
- (2019). Dialogues, Reasons and Endorsement. En C. Weiss (ed.), *Constructive Semantics. Meaning in Between Phenomenology and Constructivism*. (pp. 15-84). LEUS Series. Springer.
- Rahman, S. y Clerbout, N. (2013). Constructive Type Theory and the Dialogical Approach to Meaning. *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, 8, 1–72. DOI: <https://doi.org/10.4148/1944-3676.1077>.
- Rahman, S., Iqbal, M. y Soufi, Y. (2019). *Inferences by Parallel Reasoning in Islamic Jurisprudence. al-Shirāzī's Insights into the Dialectical Constitution of Meaning and Knowledge*. Springer.
- Rahman, S. y Keiff, L. (2010). La Dialectique entre logique et rhétorique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 66(2), 149–178.
- Rahman, S., McConaughy, Z., Klev, A. y Clerbout, N. (2018). *Immanent Reasoning or Equality in Action. A Plaidoyer for the Play Level*. Springer.
- Rahman, S. y Rückert, H. (2001). Dialogical Connexive Logic. *Synthese*, 127, 105–139.
- Read, S. (1995). *Thinking About Logic. An Introduction to the Philosophy of Logic*. Oxford University Press.
- Redmond, J. (2015). Dialogando entre niñas y niños. Aprender lógica jugando con niñas y niños: por un proyecto dialógico para el aprendizaje de la lógica. En J. Pérez, J. Álvarez y C. Guerra (eds.), *Hacer filosofía con niños y niñas. Entre educación y filosofía*. Serie Selección de Textos. Universidad de Valparaíso.
- Redmond, J. y Fontaine, M. (2011). *How to Play Dialogues. An Introduction to Dialogical Logic*. College Publications.
- Rückert, H. (2011). *Dialogues as a Dynamic Framework for Logic*. College Publications.

- Russell, B. (1940/1995). Sentences, Syntax, and Parts of Speech. En *An Inquiry into Meaning and Truth*. (pp. 30-47). Routledge.
- Tarski, A. (1972). *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Ediciones Nueva Visión.
- ____ (1983). *Logic, Semantics, Metamathematics*. Hackett.
- Van Benthem, J. (1994). General Dynamic Logic. En D. M. Gabbay (ed.), *What is a Logical System?* (pp. 107-140). Clarendon Press.
- ____ (2010). *Logical Dynamics of Information and Interaction*. Cambridge University Press.
- ____ (2014). *Logic in Games*. MIT Press.
- Von Neumann, J. y Morgenstern, O. (1953). *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (1953/2009). *Philosophical Investigations*. Wiley-Blackwell.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1123>

Analysis and Critique of Maurizio Ferraris's “Minimal Realism”

Análisis y crítica del “realismo mínimo” de Maurizio Ferraris

Fernando E. Ortiz Santana
Universidad de Monterrey
México
fernando.ortizs@udem.edu
<https://orcid.org/0000-0002-5144-2023>

Recibido: 21 – 11 – 2018.
Aceptado: 11 – 02 – 2019.
Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper analyzes Maurizio Ferraris's "minimal realism" with the aim of showing that his criticisms of correlationism and constructivism are not convincing. Ferraris preserves both a substantivist vision of the objects of knowledge and a substantial difference between sensible things and concepts. These two issues prevent his *Manifesto of New Realism* from being considered the founding moment of the "new realism." The paper concludes with a reflection on those aspects that should be considered and avoided when proposing a philosophical realism.

Keywords: minimal realism; Maurizio Ferraris; correlationism; constructivism.

Resumen

Este artículo analiza el realismo mínimo de Maurizio Ferraris con el objetivo de mostrar que sus críticas al correlacionismo y al constructivismo no son convincentes. Ferraris conserva tanto una visión sustantivista de los objetos de conocimiento como una diferencia substancial entre cosas sensibles y conceptos. Estas dos cuestiones impiden que su *Manifiesto del nuevo realismo* pueda ser considerado como el momento fundacional del "nuevo realismo". El artículo concluye con una reflexión sobre aquellos aspectos que deberían considerarse y evitarse al momento de proponer un realismo filosófico.

Palabras clave: realismo mínimo; Maurizio Ferraris; correlacionismo; constructivismo.

Introducción

En este texto expondré, en primer lugar (*I. Elementos constitutivos del “realismo mínimo” de M. Ferraris*), el “realismo mínimo” (en adelante RM) del filósofo italiano Maurizio Ferraris, presente en su *Manifiesto del nuevo realismo*; esta sección es una breve exposición de los aspectos más importantes del RM con el objetivo de que el lector entre en contexto. En segundo lugar (*II. Análisis del “realismo mínimo” de M. Ferraris*), analizaré críticamente sus elementos con el objetivo de señalar que su crítica al correlacionismo y al constructivismo (en adelante CC) no es lo suficientemente profunda, ya que conserva tanto una visión sustantivista de los objetos de conocimiento como una diferencia substancial entre cosas sensibles y conceptos, cuestiones que le impiden a su *Manifiesto* ser considerado como el momento fundacional del “nuevo realismo”. Esta sección concluye afirmando que la posición de Ferraris no es propiamente innovadora, sino sólo performativa. Finalmente (*III. Conclusión. requisitos para la constitución del realismo*), intentaré generar, en términos generales, una “plataforma” sobre la cual debería constituirse el realismo; esa “plataforma”, como diré, debe contener tanto 1) las características que se deben evitar al momento de afirmar un realismo filosófico, como 2) el horizonte en el cual el realismo podría desarrollarse como algo más que una teoría.

Antes de comenzar con la exposición tengo que señalar que uno de los problemas centrales para Ferraris es encontrar la frontera entre el CC y el RM, por lo cual explicaré qué es el primero. El origen está en la vía que va de Descartes a Kant. Se parte del hecho evidentísimo de que los sentidos nos engañan, de que la experiencia sensible no es fuente confiable y última de conocimientos y de que por ello es necesario “ascender” en el orden de las potencias para alcanzar el “verdadero conocimiento”. ¿Qué es eso? Aquello que por principio *está dado* para un sujeto. ¿Qué es lo que está dado? *La ineludible correlación entre sujeto y objeto*. Con esto el CC trata de evadir dos problemáticas antiguas: el problema del “mundo externo” (en adelante PME) y el problema de la “comunicación de sustancias” (en adelante PCS). El primero dice que hay algo externo al sujeto, con sus propias leyes, propiedades y modo de ser, contradistinto a un “mundo interno”, el sujeto mismo, que tiene un modo de ser propio. El segundo dice que hay cosas cuyo modo de ser es “ser-sensibles” (como un árbol, una piedra, el cuerpo) y

cosas cuyo modo de ser es “ser-inteligibles” (las ideas, los conceptos, el alma). Substancialmente distintas, sin embargo, se relacionan. ¿Cómo es posible que una substancia sensible se relacione con una inteligible? Esta es la pregunta que dirige el PCS, pero que nunca obtuvo una respuesta satisfactoria y mucho menos definitiva.¹

El CC es, pues, producto de la necesidad de modificar el esquema de conocimiento que toma a la verdad como adecuación para instituir uno distinto, uno que asume que la única referencia objetiva es la *estructura universal del sujeto* (en adelante EUS). ¿Qué es esto? Si entendemos por “universal” *aquello que tienen en común todos los sujetos de una misma especie*, entonces tanto el hacer como el conocer están objetivamente asegurados por esa estructura. De allí el siguiente paso es conceder que el conocimiento no es —permítaseme la expresión— “descubrir los secretos de la naturaleza”, sino comprender cómo sujeto y objeto construyen el mundo y qué pone cada uno.

Sobre ese paradigma se apoya el constructivismo (que es el rendimiento epistemológico del correlacionismo). Si, efectivamente, la EUS es referencia objetiva y única para alcanzar un conocimiento igualmente universal y verdadero, los instrumentos y productos del conocimiento los encontramos en él y no en lo exterior a él. Si se descarta lo externo, lo dado por los sentidos, lo único que nos queda son los conceptos *a priori*, conceptos que estarán *sobreentendidos* en toda relación cognitiva de ese sujeto; por ello, finalmente, todo conocimiento es correlativo.

La intención de Ferraris es, como decía antes, encontrar la frontera entre el CC y el RM, lo cual significa no rechazar el CC, sino reestructurarlo de tal modo que no entre en conflicto con el realismo y así alcanzar un “tratado de paz perpetua” entre ellos. Pues bien, mi

¹ El PCS es casi tan viejo como la filosofía misma: inicia desde Parménides (KR 291-293), Platón (*Fedón*, 65e6-67b5) y Aristóteles (*Met.* XII, 6, 1071b3-21), pasa por san Agustín (*De academicis*, III, 17, 37) y santo Tomás de Aquino (*Quaestiones disputatae de veritate*, a. 1, resp.) y llega hasta Descartes (*AT*, VII, pp. 27-28 y 169-170), Locke (I.1.1-4, pp. 17-18), y muchos otros que, como decía, tratan de evadir tanto el PME como el PCS. En términos simples, el PCS divide todo lo que hay en dos ámbitos, 1) inteligible y 2) sensible, y trata de encontrar la forma en que éstos se relacionan ontológica y epistemológicamente; el CC, en cambio, parte de la asunción de que el mundo externo no es independiente, sino que está ordenado por principio a un sujeto cognoscente.

intención, repito, es discutir si Ferraris logra o no establecer esa frontera, y con ello el “tratado” que fundaría el “Nuevo Realismo”. Pasemos a la parte expositiva.

I. Elementos constitutivos del “realismo mínimo” de M. Ferraris

El RM de Ferraris se alza primeramente desde una diferencia de alcance de los esquemas conceptuales en nuestro conocimiento del mundo. Nos dice: “Lo que el realista se pregunta es hasta dónde tiene validez la acción de los esquemas conceptuales, y es aquí donde se manifiesta el conflicto entre realistas y postmodernistas” (Ferraris, 2012, p. 75). Los recursos para reconocer los límites de acción de los esquemas conceptuales son las falacias de la discursividad postmoderna: la “falacia del ser-saber”, la “falacia del acertar-aceptar” y la “falacia del saber-poder”. Es menester entenderlas para encontrar la frontera entre el RM y el CC.

La primera consiste en lo siguiente:

[...] en el momento [en] que asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo con respecto a cualquier tipo de experiencia, entonces, con un paso sucesivo, podremos aseverar que tienen un valor constitutivo con respecto a [toda] la realidad (por lo menos si, kantianamente, asumimos que hay una realidad fenoménica del mundo que coincide con la experiencia que tenemos de ella). A este punto, con una plena realización de la falacia del ser-saber, lo que hay resulta determinado por lo que sabemos de éste (Ferraris, 2012, p. 35).

La segunda consiste en aceptar “[el] dogma que equipara el acertar con la realidad con su aceptación sin más” (pp. 63-64). Ferraris dice:

Recordemos la objeción según la cual el único contenido del realismo sería afirmar la existencia de la realidad. Una variante ético-política de la misma consiste en sostener que el realismo conlleva la aceptación del estado de cosas existente, [...] que he llamado ‘falacia del acertar-aceptar’ (Ferraris, 2012, p. 63).

La tercera consiste en lo siguiente: “Si el Iluminismo relacionaba el saber con la emancipación, en la postmodernidad ha prevalecido la

visión nietzscheana según la cual el saber es un instrumento de dominio y una manifestación de la voluntad de poder” (p. 91). Ahora bien, eso no quiere decir que la crítica del RM sobre el CC se haga por una vía lógica-discursiva; tanto establecer los límites de los esquemas conceptuales como señalar los recursos utilizados para tal propósito son apenas el diagnóstico que servirá como plataforma del nuevo realismo.

Pues bien, una vez establecidos los límites y los recursos es menester preguntar ¿en qué consiste el RM? Según lo que el propio filósofo italiano dice en su *Manifiesto*, en tres cosas: *Ontología*, *Crítica e Iluminismo* (p. 28). La *Ontología*, nos dice, “[...] significa simplemente que el mundo tiene sus leyes, y las hace respetar, no siendo la dócil colonia sobre la que se ejercita la acción constructiva de los esquemas conceptuales” (p. 29). La *Crítica*, por su parte, implica “[...] la posibilidad de criticar (con tal que quiera) y de transformar (con tal que pueda), con la fuerza del mismo motivo banal por el cual el diagnóstico es la premisa de la terapia” (p. 29). Por último, el *Iluminismo* es “[...] el ‘osar saber’, marcando ‘la salida del hombre de un estado de minoría imputable a él mismo’. Esto requiere una confianza en la humanidad” (p. 31). Pero esto es apenas la mitad de la respuesta; todavía falta desarrollar *in extenso* sus elementos para encontrar, no sus rendimientos, sino sus premisas.

En primer lugar, la *Ontología* es la respuesta al constructivismo en el siguiente sentido:

[...] *el realista no se limita a decir que la realidad existe. Sostiene una tesis que los construccionistas niegan, o sea, que no es verdad que ser y saber equivalgan, y que, aún más, entre ontología y epistemología existen numerosas diferencias esenciales a las que los construccionistas no prestan atención*” (Ferraris, 2012, p. 31).

¿Cuáles son esas diferencias? Manifiestamente tres: *inenmendabilidad*, *mundo externo y experiencia*. La *inenmendabilidad* se define así:

[...] el hecho [de] que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales, al revés de lo que ocurre en la hipótesis del construccionismo [...] (Ferraris, 2012, p. 49).

Puedo saber o no saber que el agua es H₂O, me mojaré de todas maneras, y no podré secarme sólo con el pensamiento de que el hidrógeno y el oxígeno en cuanto tales no son mojados [...]. La inenmendabilidad nos señala, en efecto, la existencia de un mundo externo no respecto a nuestro cuerpo (que es parte del mundo externo), sino respecto de nuestra mente, y más exactamente, respecto de los esquemas conceptuales con los que tratamos de explicar e interpretar al mundo. Como se ha visto [...], la inenmendabilidad se manifiesta esencialmente como un fenómeno de resistencia y de contraste (Ferraris, 2012, pp. 48-49).

El *Mundo externo*, por su parte, “[...] es externo a los esquemas conceptuales, y desde este punto de vista encuentra en la inenmendabilidad de la percepción su propio paradigma” (Ferraris, 2012, p. 53). Y para comprender qué significa que sea externo a los esquemas conceptuales, hay que revisar tres cuestiones: 1) la autonomía de la estética respecto de la lógica, 2) la antinomia de la estética respecto de la lógica, y 3) la autonomía del mundo con respecto a nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos. Con respecto a la primera, ésta implica:

[...] la independencia de la percepción de los esquemas conceptuales o, en positivo, la existencia de contenidos no conceptuales. Estos contenidos se manifiestan justamente en la insatisfacción tradicional respecto de la percepción, considerada como fuente necesaria y, al mismo tiempo, inatendible de conocimientos (Ferraris, 2012, p. 54).

En cuanto a la segunda:

[...] la apelación a la sensibilidad se revela antitética con relación al sensualismo: si el sensualista valora los sentidos desde el punto de vista epistemológico (en tanto instrumentos cognoscitivos), yo los aprecio desde el punto de vista ontológico, por la resistencia que oponen a nuestros esquemas conceptuales. Es desde esta antinomia que surge la autonomía del mundo y su

trascendencia respecto del pensamiento (Ferraris, 2012, pp. 54-55).

Por último, la tercera se debe entender de la siguiente manera: “La realidad posee un nexo estructural (y estructurado) que no sólo se resiste a los esquemas conceptuales y a los órganos de la percepción (en esta resistencia radica la inenmendabilidad), sino que los precede” (p. 55). La *Experiencia*, finalmente, se diferencia de la ciencia porque 1) si la ciencia necesita siempre del *lenguaje*, la experiencia no (cfr. p. 56), porque 2) si la ciencia tiene una intrínseca *historicidad*, la experiencia carece de ella (cfr. p. 57), y porque 3) si la ciencia es una *actividad libre*, es decir, *deliberada*, la experiencia no tiene tal estructura (cfr. p. 57).

En segundo lugar, la *Crítica* es la respuesta al conformismo en el sentido de que “Para el realista [...] está abierta la posibilidad de criticar (con tal que quiera) y de transformar (con tal que pueda), con la fuerza del mismo motivo banal por el cual el diagnóstico es la premisa de la terapia” (p. 30). ¿Pero crítica sobre qué? Sobre la *banalización* y la *deconstrucción*. La primera consiste en que no es posible indicar el punto de discontinuidad entre las percepciones y los hechos (cfr. pp. 70-71), lo que tiene como resultado que tanto los hechos del mundo físico como los del mundo histórico tienen un componente de *inenmendabilidad* e *irrevocabilidad* no susceptible de interpretación y sobre el cual, en todo caso, se ejerce esta última (cfr. p. 71). La segunda consiste en que se debe llevar a cabo un ejercicio que no tenga como objetivo concluir que toda la realidad (*objetos-naturales*, *objetos-sociales*, *objetos-ideales*) está socialmente construida (cfr. p. 74), sino que ayude a comprender qué objetos están contruidos y cuáles no (cfr. p. 73). Por tal razón, es mejor llamar a este ejercicio *reconstrucción*, el cual —según Ferraris— conforma el núcleo positivo del RM. Sus elementos son: a) a partir de la distinción entre ontología y epistemología, salvaguardar “[...] la colisión entre los objetos y el conocimiento que tenemos de ellos, cuestión que empieza con la filosofía trascendental y culmina con la postmodernidad” (p. 82), y b) a partir de la distinción entre objetos naturales y objetos sociales, “[...] la reconstrucción es un elemento decisivo para superar la falacia del acertar-aceptar, y para hacer de la realidad social un terreno concreto de análisis de transformación” (p. 82).

En tercer lugar, el *Iluminismo* es la respuesta a la visión nietzscheana y después postmoderna de que el saber es un instrumento de dominio, pero lejos de aceptar ingenuamente que la producción y utilización del

conocimiento es desinteresada, propone conservar una idea firme de la propuesta iluminista del saber como emancipación y, al mismo tiempo, adoptar moderadamente la falacia saber-poder (cfr. p. 93). Finalmente, nos dice: “He aquí la importancia del saber: la corrección, siempre posible y obligada, del ‘madero torcido de la Humanidad’, no resignarse a ser ‘menores de edad’, a pesar de lo cómodo que resulta serlo, como escribía Kant” (p. 117).

En esto consiste el RM de Ferraris, el cual, a diferencia de los realismos clásicos, no intenta reducir la explicación de nuestro conocimiento del mundo a un solo principio, antes bien se desarrolla como “programa”, y eso quizá es lo más interesante de la propuesta. ¿Cuál es, entonces, la frontera ente el RM y el CC? La “reconstrucción” de los límites de los esquemas conceptuales. Ferraris no rechaza el CC *per se*, sino los excesos de sus principios y los derivados de su utilización. Si llevamos a cabo ese “programa de reconstrucción”, encontraremos por fin el equilibrio o “tratado de paz perpetua” entre el RM y el CC (cfr. p. 34). “Reconstrucción”, como ya había señalado, es el núcleo positivo del realismo y responde a la necesidad de salvaguardar la colisión entre los objetos y el conocimiento que tenemos de ellos; ello resulta en que haya “un meollo inenmendable del ser y de la experiencia” que deja entonces al saber en una posición constructivista, deliberada y emancipadora. Además, la “reconstrucción” tiene como objetivo “hacer de la realidad social un terreno concreto de análisis de transformación” (p. 82), lo que tendrá como rendimiento que la epistemología tenga una función *constatativa* con respecto a los objetos naturales y una función *constitutiva* con respecto a los objetos sociales. Esta última, porque conlleva un elemento productivo, debe considerarse como *performativa*. Finalmente, en lo que concierne a lo mental, afirma el filósofo italiano que “no puede surgir si no se le sumerge en un baño social”, y como complemento está “la enorme categoría de los objetos sociales que no podrían existir si no hubiese sujetos que piensan que existen” (p. 87). La conclusión de estas propuestas nos da, finalmente, el ideario del RM:

El resultado de la reconstrucción es [...] un “tratado de paz perpetua” entre las intuiciones construccionistas y las realistas. Se trata simplemente de asignarles a cada una su esfera de competencia: 1. Los objetos naturales son independientes de la epistemología y hacen verdaderas a las ciencias naturales. 2. La experiencia

es independiente de la ciencia. 3. Los objetos sociales son dependientes de la epistemología, sin ser por esto subjetivos. 4. Que “las intuiciones sin conceptos son ciegas”, vale antes que todo para los objetos sociales (donde tiene un valor constructivo) y, en suborden, para el acercamiento epistemológico al mundo natural (donde tiene valor reconstructivo). 5. La intuición realista y la intuición construccionista tienen, por lo tanto, la misma legitimidad, en sus respectivos sectores de aplicación (Ferraris, 2012, p. 89).

Con esto termino la exposición de los elementos constitutivos del “realismo mínimo” de Maurizio Ferraris. A continuación expondré las razones por las cuales me parece que su propuesta no va lo suficientemente lejos en lo que respecta a la crítica del CC y que le hace falta rigurosidad en su visión por no darse cuenta de los elementos *sobreentendidos*.

II. Análisis del “realismo mínimo” de M. Ferraris

Hay que tener en cuenta que la crítica de Ferraris se desarrolla como “programa”, lo cual tendría que significar que no parece que le interese afirmar que, en última instancia, su RM es el fundamento de toda filosofía del porvenir. Eso, sin embargo, me parece que no hace que su “programa” sea no más que la fotografía, por usar sus propias palabras,² de una realidad que ciertamente se está desarrollando, pero que nunca llega a tocar. Comoquiera que sea, será visible sólo a través de la crítica.

En primer lugar, la estructura de su *Ontología (inenmendabilidad, mundo externo y experiencia)* no parece considerar las críticas que se han hecho a esos mismos temas no sólo por parte del CC sino también por los mismos realistas.³ La *inenmendabilidad* o resistencia y contraste de

² “Pero el *nuevo realismo* al que aludiremos aquí no es en absoluto una teoría mía, ni una dirección filosófica específica, ni una *koiné* de pensamiento, sino simplemente la fotografía (que sí considero realista) de un estado de cosas, como me parece que ha sido demostrado varias veces en el amplio debate de los últimos meses” (Ferraris, 2012, pp. ix-x).

³ Tótese, por ejemplo, el caso de Reinhardt Grossmann, quien, en *Ontología, Realismo y Empirismo* (2010), hace una crítica a varias tesis realistas a pesar de que él se considera realista. En otra fuente del mismo Grossmann (1992) éste da elementos críticos que debilitarían la noción de “inenmendabilidad” de Ferraris..

la realidad, según la define Ferraris, parece estar todavía henchida de correlacionismo, puesto que cuando nos dice: “el hecho que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales” (Ferraris, 2012, p. 48) no se entiende sino a partir de asumir que lo real está frente o “de cara” a un sujeto (por más que esa cara sea resistente y contrastante). Además, la caracterización de la realidad como resistente y contrastante es únicamente negativa, y si bien también nos da elementos positivos, éstos no parecen resarcir la negatividad de su primera consideración.⁴ Al respecto Ferraris quizá no tendría objeción en tanto que no rechaza por completo el CC, sino el exceso en su uso y la falta de conciencia de sus límites. Donde sí parece asentar la crítica es en que de la *inenmendabilidad* no podemos deducir la existencia del mundo externo. El idealismo berkeleyano es un perfecto ejemplo de lo que decimos.⁵ Todavía más: la consideración de la realidad como exterioridad deja cabos sueltos; la definición de “mundo externo” como “externo a los esquemas conceptuales”, por ejemplo, toma como punto de referencia a éstos, es decir, toma su definición de otra cosa que sí mismo y que, por si fuera poco, está frente a él. Una definición tal no puede considerarse rigurosa en ningún sentido por cuanto falla en significar a lo definido por lo que le corresponde. Si, en efecto, el *ex-* de esa exterioridad se define por lo que se toma como centro (los esquemas conceptuales), no sólo se está admitiendo acríticamente que *lo externo* a los esquemas conceptuales es un mundo, sino que además no se dice bajo qué análisis se ha resuelto que eso exterior es *mundo*, y mucho menos qué *contenidos* (al parecer el cuerpo es uno de ellos) tiene ese mundo (cfr. p. 49). En este sentido, el “Programa” de Ferraris parece responder más a señalar las inconsistencias de las llamadas “falacias de la postmodernidad” que a asentar las bases para una teoría filosófica de corte realista. Además, el intento de Ferraris no es el de abrir un espacio para un realismo, sino *discursivamente* criticar al CC apelando a tesis realistas, lo cual constituye, propiamente, un *performance*. El *Manifiesto*

⁴ Para una consideración positiva de la realidad hay que dirigirnos más bien a la trilogía *Inteligencia sentiente* de Xavier Zubiri, es decir, *Inteligencia y realidad* (1998), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (2001a), así como a *Sobre la esencia* (1985) y *Sobre la realidad* (2001b).

⁵ Sobre todo si atendemos a lo que dice en *Principios del conocimiento humano* XIX: “La existencia de los cuerpos externos no aporta explicación alguna sobre el modo de producirse nuestras ideas”.

de Ferraris es, a mi parecer, un *performance discursivo* completamente adscrito al CC y con fines estéticos más que filosóficos.

Si tomamos en consideración los elementos que —según Ferraris— constituyen la exterioridad, podemos concluir que, a diferencia del CC, no es algo imposible de conocerse, sino en todo caso algo que se resiste y contrasta. El “realismo mínimo” de Ferraris, por ello, surge a partir de considerar a la exterioridad desde la ontología y no, como lo hacía el CC, desde la Epistemología, cuestión que parece sugerirle que tiene una estructura propia y que es anterior a los esquemas conceptuales (y aún de nuestra percepción). Pero ¿cómo podría ser lo externo al sujeto algo estructurado y primero? Nos diría: pues precisamente porque la consideración de la exterioridad parte de la diferenciación entre ontología y epistemología cuando por la segunda entendemos “esquemas conceptuales”. Así, aquélla sería el fondo resistente, primero y de contrastación de lo que, por vía analítica, se considera “centro”. El problema, repito, es que, entonces, esa exterioridad ya no sería “sí misma”, esto es, no sería “aquello que no puede expresarse con palabras o conceptos” (según la definición común del término), sino aquello estructurado, primero y contrastante que sirve como plataforma de los esquemas conceptuales con fines reconstructivos, estéticos (*performativos*) y emancipadores. Por ello, mi conclusión es que al final del “programa” de Ferraris nos encontramos con un *performance realista*, pero no con un realismo. Diría, todavía mejor, que lo que propone el filósofo italiano es una *ontología performativa*, pero no un “nuevo realismo”.

Además, la apelación al *Iluminismo* no parece ser distinta en propósito al constructivismo, en el sentido de que coinciden en que el conocimiento es *enmendable, revocable y emancipador*. A diferencia de los hechos, cuya índole se limita por su inenmendabilidad, irrevocabilidad y positividad, el conocimiento no sólo se puede corregir, sino que justamente su corrección es idéntica a su emancipación. Cuando corregimos (o revocamos) un concepto, ¿no es eso emancipar al concepto de su antiguo significado? Y si eso lo llevamos a los seres humanos, ¿no es eso lo que hacemos todos los días cuando llevamos a cabo el *performance* del pensar? ¿No constituye la crítica discursiva de las falacias de la postmodernidad un *performance* del pensar y, por lo tanto, debe considerarse ya emancipador? Pero si el *performance* crítico se considera, por ello mismo, conocimiento, ¿no estamos aceptando completamente el núcleo del CC y, por consiguiente, convirtiéndonos en sus seguidores más que en sus críticos?

Quizá todavía el “realismo mínimo” puede sortear esta crítica, puesto que no rechaza por completo las falacias de la postmodernidad, sino su exceso. Pero en cuanto a los “hechos”, ¿qué vamos a decir? Porque la consideración que Ferraris tiene de ellos no sólo entra completamente en lo que llamamos “positivismo”, a veces parece que cae en el realismo ingenuo. Cuando nos dice, por ejemplo:

Tómese [...] el caso de los dinosaurios: existieron hace millones de años, después desaparecieron y quedan los fósiles. Es una prueba evidente del hecho que hubo formas de vida organizada que se desarrollan de manera completamente independientes de nuestro lenguaje, de nuestro saber y de nuestros esquemas conceptuales. O también, si queremos, manifestación de una ontología que precede en millones de años a toda posible epistemología. Ahora, también en ámbitos que dependen de los esquemas conceptuales, como por ejemplo, los eventos históricos, tenemos que ver con la clara manifestación de inenmendabilidad, de la irrevocabilidad de los eventos pasados sobre los cuales se construyen, por parte de los historiadores, las interpretaciones. Por ejemplo, es un hecho que en 1813, en Leipzig, el contingente sajón abandonó a Napoleón y se pasó al lado de los austriacos, prusianos, rusos y suecos; es un evento que puede ser evaluado de varios modos, pero de todas maneras es un hecho, y quien pretendiese decir que no tuvo lugar, no daría una mejor interpretación de lo acontecido, simplemente diría una cosa falsa. Tomar razón del hecho que existieron los dinosaurios y que en Leipzig los sajones cambiaron de alianza, difícilmente puede ser considerado como una actitud acrítica con respecto a lo real. Es una actitud neutra, que hay que presuponer, de todas maneras, a cualquier crítica. La pregunta si los sajones hicieron bien o no al cambiar alianza es, por ejemplo, una interrogación legítima, pero ella sólo se puede hacer en la medida en que los sajones cambiaron efectivamente de aliados (Ferraris, 2012, pp. 69-70).

Es interesante que no le preocupe caer en un positivismo declarado, al cual se le podría criticar desde la Escuela de la sospecha. Considerar los eventos pasados como “hechos” es una posición difícil de sostener, todavía más cuando se pretende no caer en revisionismos. ¿Cuál es la crítica que se le aplica al positivismo clásico y que podría afectar al mismo “realismo mínimo” de Ferraris? Aquélla contra la concepción de que hay “hechos puros”; Nietzsche, Marx y Freud tienen algo que decir sobre eso.⁶ En la sección *¿Positivismo?* de su *Manifiesto* (cfr. pp. 59-61), Ferraris hace una defensa de su postura frente a las posibles críticas; sin embargo, y de manera sorpresiva, no menciona en absoluto el problema que estamos señalando (su aceptación de una “pureza” en los hechos). Su única crítica hacia el positivismo clásico es que rechaza que la ciencia posea todas las verdades, aun las filosóficas (cfr. pp. 59-60) y, ya que es consecuente con su crítica, no puede decirse que haga una defensa de la “omnitud” de la ciencia y por lo tanto que sea él mismo positivista. Por si fuera poco, concede que aceptar “hechos” no es acrítico, sino una “actitud neutra”, lo cual se alinea perfectamente con el ideal positivista y juega en su contra en la medida en que declara en la sección *La falacia del*

⁶ Nietzsche, por ejemplo, en el aforismo 7 [60] “Contra el positivismo”, recogido en sus *Fragmentos póstumos* (2006): “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* ‘en sí’: quizás sea un absurdo querer algo así”. Marx, por lo que afirma en la primera tesis sobre Feuerbach: “El defecto capital de todo el materialismo precedente (comprendido el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad efectiva, sensibilidad, sólo se capta bajo la forma del objeto o de la intuición; pero no como actividad sensible humana, como práctica; no subjetivamente” (2015, p. 14). Freud, en fin, por lo que dice en la segunda parte de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910): “La historiografía, que había empezado por registrar al paso las vivencias del presente, arrojó la mirada también hacia atrás, hacia el pasado, recogió tradiciones y sagas, interpretó los relictos de antiguas épocas en los usos y costumbres, y creó de esa manera una historia de la prehistoria. Era inevitable que esta última fuera más una expresión de las opiniones y deseos del presente que una copia del pasado, pues muchas cosas se eliminaron de la memoria del pueblo, otras se desfiguraron, numerosas huellas del pasado fueron objeto de un malentendido al interpretárselas en el sentido del presente, y además la historia no se escribía por los motivos de un objetivo apetito de saber, sino porque una quería influir sobre sus contemporáneos, animarlos, edificarlos o ponerles delante un espejo” (2007, p. 78).

acertar-acceptar que “[...] el realismo, como lo propongo, es una doctrina crítica en dos sentidos. En el sentido kantiano del juzgar qué cosa es real y qué cosa no lo es, y en el marxista, de transformar lo que no es justo” (p. 63), pues ello resulta indefectiblemente en una contradicción performativa: ¿cómo es posible tener al mismo tiempo una actitud neutra y una crítica? Alguien podría decir que Ferraris ve esta problemática y por ello señala: “Es una actitud neutra, que hay que presuponer, de todas maneras, a cualquier crítica” (p. 70). Sin embargo, ¿no es eso poner una actitud positivista como condición de posibilidad de la actitud realista? Todavía más: si hacemos caso a Popper, esa “actitud neutra” es ya una actitud valorativa,⁷ lo cual resulta en una paradoja.

Además, en lo que respecta al “núcleo positivo del Realismo”, hay que establecer que afirmar la existencia de “objetos naturales” no valida *per se* a la ciencias naturales. Antes de poder hacer una aseveración de tal calibre es menester aclarar lo que tienen de naturales esos objetos más allá de que tengan como propiedad ser inenmendables y por lo tanto no ser objeto propio ni adecuado de la epistemología. Pero eso Ferraris nunca lo hace. Además, su separación entre “objetos naturales” y “objetos sociales” parece ser arbitraria en tanto se les denomina así por su término y no por su principio. Puede ser que la definición de los segundos sea más o menos clara (cfr. p. 78), pero la definición de los primeros es controversial, por decir lo menos: “[...] los objetos naturales [son los] que existen en el espacio y en el tiempo, independientes de los sujetos” (p. 74). De hecho, si comprendemos aquella cita a la par de esta otra, es muy difícil no acusar a Ferraris de realista ingenuo:

Pero la cosa más importante, para filósofos y no filósofos, es no confundir los objetos naturales, como el Monte Blanco o un huracán (que existen sea que haya hombres y sus interpretaciones, sea que no los haya) con los objetos sociales, como las promesas, las apuestas y los

⁷ “De manera, pues, que hay que ser conscientes no sólo de que no hay, en la práctica, científico alguno al que la objetividad y la neutralidad valorativa le resulten alcanzables, sino de que incluso la objetividad y la neutralidad valorativa constituyen en sí *valores*. Y como la neutralidad valorativa es en sí misma un valor, la exigencia de una total ausencia de valores, de una completa neutralidad valorativa viene a resultar paradójica” (Popper, 1973, p. 112).

matrimonios, que existen sólo si hay hombres provistos de ciertos esquemas conceptuales (Ferraris, 2012, p. 77).

Por si fuera poco, la crítica de Ferraris no parecen llegar al fundamento del CC; su incapacidad de elaborar una crítica profunda no se explica tan sólo por aceptar parcialmente sus tesis, sino por una falla en el modo mismo de comprenderlo. El CC se legitima a partir de que confunde los “modos de acceder” con los “modos de ser”, y eso es a lo que debe dirigirse la crítica. Me explico. Cuando se habla de lo “sensible” y el “sentir”, lo “inteligible” y la “intelección”, ¿de qué estamos hablando? La respuesta inmediata es que hablamos de “modos de ser”, ¿pero es eso cierto? Decimos en filosofía que hay “cosas sensibles” y “cosas inteligibles”, y por extensión que hay un “mundo (o ser) sensible” y un “mundo (o ser) inteligible”, ¿pero cuál es el origen de tales términos? Porque si no lo sabemos, entonces estamos aceptando un dualismo generado quizá arbitrariamente. Por este motivo afirmo que el verdadero objetivo de una crítica de corte realista no consiste tan sólo en mostrar las insuficiencias del CC; necesita, además, conocer su origen, de tal manera que sea consciente de sus presupuestos y de los condicionamientos derivados del horizonte que lo alberga. El problema con la propuesta de Ferraris, repito, es que no llegan al fondo del problema, ya que no parece ser consciente de los principios que sostienen y legitiman al CC.

En primer lugar, el CC parte de la asunción de que la investigación sobre el fundamento de lo dado es irrelevante o imposible⁸ en

⁸ Quizá el mejor ejemplo de la primera postura es Locke, cuando tajantemente nos dice: “El designio. Siendo, pues, este mi propósito de investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de las creencias, opiniones y asentimientos, no me meteré aquí en las consideraciones físicas de la mente, ni me ocuparé en examinar en qué puede consistir su esencia, o por qué mociones de nuestros espíritus o alteraciones de nuestros cuerpos llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos, o ideas en nuestros entendimientos, ni tampoco, si en su formación, esas ideas, algunas o todas, dependen o no de la materia. Estas especulaciones, por más curiosas y entretenidas que sean, las dejaré a un lado como ajenas a los designios que ahora tengo” (I.1.2, p. 17). Un ejemplo de la segunda postura es Hume cuando comenta: “Con esto podemos descubrir la razón por la que ningún filósofo, que sea razonable y modesto, ha intentado mostrar la causa última de cualquier operación natural o exponer con claridad la acción de la fuerza que

comparación con aquélla que necesita comprender las condiciones de posibilidad de su conocimiento, y si bien esto lo tiene en cuenta Ferraris y lo hace objeto de crítica, se le escapa que el origen del CC es la imposibilidad de resolver el PCS por parte de los filósofos medievales, y su consecuente redefinición, resultado del antropocentrismo, como problema epistemológico, cuyos elementos son el “mundo interno” y el “mundo externo”. Ya que no pudieron resolver el PCS, la modernidad optó por *dislocarlo*, esto es, asumirlo en su horizonte mental. Esa asunción, más que acrítica, habría que decir que fue por impotencia. A tal asunción, y su posterior aceptación como fondo, le llamaré *dislocación*. *Dislocación* porque, repito, los modernos no resolvieron el PCS, tan sólo lo movieron de su lugar de origen, el problema del fundamento, y lo dejaron como fondo de otro que, precisamente por no poder resolver el anterior, concentró la atención de los filósofos: el problema del conocimiento. La *dislocación* del PCS es, entonces, haberlo sacado de su lugar como centro de la filosofía y dejarlo en el fondo.

Pues bien, la crítica de Ferraris, por ende, no debería agotarse en la proposición de una “reconstrucción”, sino que debería, a partir de *hacerse consciente* de lo que produjo tal *dislocación*, mostrar tanto el *espíritu de la época* como el *principio rector* del CC. Lo que quiero decir, en definitiva, es que el problema del CC no se puede entender, por un lado, si no se asume que hay un Dios creador, que es el *espíritu de la época*; y, por otro, si no se acepta 1) que en el término de la acción creadora

produce cualquier efecto singular en el universo. Se reconoce que el mayor esfuerzo de la razón humana consiste en reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad, y los muchos efectos particulares a unos pocos generales por medio de razonamientos apoyados en la analogía la experiencia y la observación. Pero, en lo que concierne a las causas de estas causas generales, vanamente intentaríamos su descubrimiento, ni podremos satisfacernos jamás con cualquier explicación de ellas. Estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humanas.” (E 4-1, SB 30; Hume, 1988, p. 53). Pero la de Kant es, quizá, la más reconocida: “Si entendemos por nómeno una cosa, en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un nómeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el nómeno en significado positivo” (B307).

hay una diferencia substancial, y 2) que “el modo de ser” de lo creado corresponde por principio a los “modos de acceder” que tiene el sujeto para el cual fue creado, que son los elementos que constituyen el *principio rector* de esa época. Es menester dirigir la crítica, por consiguiente, a la legitimidad del CC, en el sentido de ser producto de ese *espíritu de la época* y su *principio rector*.

¿Qué rendimientos tiene esta forma de la crítica? El más inmediato es considerar al CC como un problema sistémico, esto es, que depende de la asunción de otros problemas y no —como parece ser la postura de Ferraris— considerarlo como un asunto en solitario. No parece excesivo establecer que, cuando para desarrollar una crítica se comienza por tomar los problemas como aislados del *espíritu de la época* y su *principio rector*, dicha crítica está condenada a fracasar; y es que cuando la crítica asume una postura “sustantivadora”, que es precisamente lo que quiere resolver de su objeto, no tiene efectividad, o en todo caso su efectividad será únicamente estética (como dije antes). La crítica necesita ser consciente, por utilizar otros términos, de lo *sobreentendido* y de lo que se *asume* a la hora de considerar algo como problema; cuando lo hace —para ser consecuentes con el término utilizado anteriormente— hay que llamarla “des-sustantivadora”, esto es, debe tomar a los problemas como *tópicos*, como *respectivos a otros problemas*. Ferraris, en este sentido, *sobreentiende* (es decir, es guía de todo su “programa realista”) un esquema dualista entre el “mundo externo” y los “esquemas conceptuales”, y ése es justo el problema: que no ha justificado esa diferencia substancial, sino que apenas la ha afirmado desde una contraposición discursiva. Es así porque no distinguir entre “modos de ser” y “modos de acceder” lleva indefectiblemente a considerar a las cosas sensibles como “mundo externo” y a los esquemas conceptuales como “mundo interno”, generando con ello un dualismo exactamente igual al que se quiere superar.

Por último, el diagnóstico sobre la crítica elaborada por Ferraris es que asume un dualismo substancial que no ha justificado. Que ese dualismo no es sino el resultado del correlacionismo en el sentido de que se parte de la afirmación de que los esquemas conceptuales, con todo y que no pueden agotar al “mundo externo” por virtud de su inenmendabilidad, coinciden con lo externo a ellos, es indudable. Pero ése no es el problema, pues sigue estando presente como fondo; de lo que se trata es de ser críticos con él, y eso sólo puede hacerse si somos conscientes de que no hay demostración —y por lo tanto tampoco

justificación— de la existencia de una diferencia radical entre ontología y epistemología. Frente a ese horizonte no se puede sino dar un paso atrás y reconsiderar las condiciones de posibilidad de nuestro objeto de estudio, en el sentido de adoptar o renunciar a sus compromisos ontológicos y epistémicos.

En definitiva, el problema más serio del “realismo mínimo” de Ferraris —según mi consideración— es que la frontera entre su RM y el CC no está suficientemente consolidada, lo cual provoca que, en última instancia, su realismo sea, más bien, un realismo correlacionista, o como dije antes, una *ontología performativa*. Por esta razón no me parece que su *Manifiesto del nuevo realismo* sea el momento fundacional de una nueva corriente filosófica, sino apenas una “fotografía” del realismo, como señalé antes.

Con esto termino la sección de crítica; sólo queda plantear algunas alternativas de interpretación y reestructuración del realismo. Es lo que plantearé en las conclusiones.

III. Conclusión. requisitos para la constitución del realismo

He dejado en claro al principio que mi intención era discutir el “realismo mínimo” de Ferraris porque no parece llegar al fondo de la crítica del CC, cuestión que debería llevarse a cabo si, efectivamente, la intención es fundar un nuevo modo de hacer filosofía; como dije, eso sólo podrá lograrse si se comprende lo *sobreentendido* y lo *asumido* del CC. Por supuesto, tenemos que partir de lo que se ha propuesto como estructura de la crítica: una visión sistemática que contemple el objeto de estudio en respectividad con el *espíritu de la época* y su *principio rector*; para poder proponer una alternativa, no sólo se trata de incluir nuevos elementos, sino fundamentalmente de comenzar desde otro principio. Si, en efecto, nuestra intención es desarrollar una nueva corriente filosófica, sólo será posible si, primero, somos conscientes de los elementos *sobreentendidos* y *asumidos* de nuestro horizonte mental, y si, segundo, nos colocamos en un horizonte distinto del anterior.

He de declarar que por la misma naturaleza de este texto no puedo explicar cada uno de los problemas *in extenso*, por lo cual me disculpo con el lector por sólo poner, por así decirlo, los encabezados.

El primer paso para alcanzar una razonable plataforma para el realismo es, según mi perspectiva, *no sustantivar* los problemas, esto es, no aislarlos del *espíritu de la época* y su *principio rector*. En ese sentido, el realismo no puede hablar sino de *state of affairs* o “estados de cosas”,

es decir, privilegiar una visión sistémica de sus objetos de estudio. El beneficio que trae esta otra forma de aproximación es que son dejados atrás tanto el PME como el PCS; es así porque desde una visión sistémica de la realidad no hay lugar para una diferencia substancial, que es el asunto que sostiene a aquellos dos problemas.

El segundo paso, derivado del anterior: el realismo debe *hacerse consciente* de los elementos *sobreentendidos* en el CC, de tal modo que pueda distinguirse no sólo por sus alcances, sino sobre todo por sus principios. No se trata únicamente de lograr un “tratado de paz perpetua” —como quiere Ferraris—. Eso no ayuda al realismo a consolidarse y legitimarse como opción filosófica; lo único que alcanza con ello es no ser una “opción riesgosa” de la filosofía, es decir, su ejercicio y productos son plenamente estéticos. De lo que se trata es de reclamar el espacio que de manera ilegítima se le ha quitado al realismo, y la forma de hacerlo es mostrando que tiene un horizonte de desarrollo contradistinto al del CC. En este sentido, con *hacerse consciente* quiero decir que el realismo debe comenzar por reclamar un horizonte de desarrollo propio, donde no tenga que resolver los problemas del CC y, por ello, pueda ganar legitimidad científica y no sólo discursiva. El horizonte que le corresponde al realismo es el de una visión sistemática y estructural de todo lo que hay; eso quiere decir: sin diferencia substancial de ningún tipo, sin dualismos ontológicos y epistemológicos, y —tomando prestado un término de Xavier Zubiri— con conocimiento *progreidente* (cfr. Zubiri, 2006, pp. 122-123).

El tercer paso, por lo anterior, es la *no aceptación de la diferencia substancial* entre “mundo externo” y esquemas conceptuales, pues aceptarla implica la asunción del CC. Es así porque en el momento en que aceptamos que toda substancia está necesitada de ser intervenida por un sujeto en orden a aparecer en sus esquemas mentales (y de allí a *todo* sujeto), la proposición de cualquier realismo tendrá que hacerse aceptando de una u otra manera el CC. Que es lo que termina haciendo Ferraris. Insisto en que por ello se necesita instaurar otro horizonte, pues debe eliminarse la diferencia substancial en favor una visión sistemática y estructural de la realidad, constituida —como apenas dije— por “estados de cosas” y no por individuos. Los “estados de cosas” contienen a las substancias pero no se agotan en ello. Subsumidos los individuos, no hay necesidad tampoco de multiplicar “modos de ser”; en cambio, sólo habrá un solo “modo de ser” que contiene “estados de cosas”.

Finalmente, también es menester *deshacernos de la idea del “mundo externo”*. El modo de liberarse de la proposición del “mundo externo” es mostrando que se trata, en realidad, de una construcción histórica y correlacionista. Histórica, dado que “mundo externo” *en tanto que externo* es producto del horizonte que toma como principio que hay un Dios que creó todo lo que hay. Ese mismo Dios, se dice dentro de ese horizonte, dotó al hombre de un “mundo interno”, contradistinto al “mundo externo”. Correlacionista en tanto que, a pesar de ser contradistinto, conserva una mínima “disposición” con el mundo interno: (por lo menos) se le ofrece. La alternativa aquí es la misma que en los puntos anteriores: en una visión sistemática y estructural de la realidad no ha lugar para la diferencia entre “mundo externo” y “mundo interno”.

Estas consideraciones son —creo yo— la plataforma desde la que debe desarrollarse un “nuevo realismo”, y por eso mismo no me parece que el planteamiento de Maurizio Ferraris alcance a abrir un nuevo horizonte filosófico. Lo que sí es rescatable del *Manifiesto* es que intenta reclamar un espacio de reflexión filosófica perdido, o por lo menos acorralado hasta ahora por el CC. Por eso, más que crítica demoledora, he intentado acompañar al filósofo italiano en su esfuerzo, pero acompañar no significa asentir sin más, sino compartir críticamente el camino.

Bibliografía

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Gredos.
- Berkeley, G. (1985). *Principios del conocimiento humano. Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Hyspamerica.
- De Aquino, T. (2001). De la verdad. En *Opúsculos y cuestiones selectas. I. Filosofía*. (pp. 199-282). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Hipona, A. (1963). Contra los académicos. En *Obras de san Agustín. III. Obras filosóficas*. (pp. 1-189). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Descartes, R. (1904). *Oeuvres de Descartes. VII. Meditationes de prima philosophia*. C. Adam y P. Tannery (eds). Leopold Cerf.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Ariadna Ediciones.
- Freud, S. (2007). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras completas. XI. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. (pp. 53-127). Amorrortu Editores.
- Grossmann, R. (1992). *La existencia del mundo*. Tecnos.
- ____ (2010). *Ontología, realismo y empirismo*. Ediciones Encuentro.
- Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza.

- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE-UAM-UNAM.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2015). *Karl Marx: Tesis sobre Feuerbach. Texto y traducción*. (C. Bendaña-Pedroza y M. L. Romero, eds.). Félix Burgos Editor.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV*. Tecnos.
- Platón. (1988). Fedón. En *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. (pp. 23-141). C. García Gual (trad.). Gredos.
- Popper, K. R. (1973). La lógica de las ciencias sociales. En *La disputa del positivismo lógico en la sociología humana*. (pp.101-119). Grijalbo.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza.
- ___ (1985). *Sobre la esencia*. Alianza.
- ___ (1998). *Inteligencia y realidad*. Alianza.
- ___ (2001a). *Inteligencia y razón*. Alianza.
- ___ (2001b). *Sobre la realidad*. Alianza.
- ___ (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1121>

The Ideological Role of Concepts in Reinhart Koselleck's Conceptual History

El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck

Juan Serey
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile
juan.serey.a@mail.pucv.cl

Recibido: 08 – 11 – 2018.
Aceptado: 16 – 01 – 2019.
Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper we analyze the basic notions of Reinhart Koselleck's conceptual history, with regard to which he claims that conceptual order permits the constitution of semantic fields that obtain their content from the horizons of expectations and experience in which they are embedded. However, this relation is troublesome, for Koselleck does not explore the ideological grounding of the extralinguistic sphere that determines conceptual order, showing thusly an aspect that affects conceptual history's composition as a discipline that does not question its own foundations. We therefore claim that the notion of semantic control exerted by ideologies, which determine the primacy of specific conceptual meanings over other conceptual contents, allows this issue to be clarified and solved.

Keywords: history; concepts; ideology; Koselleck.

Resumen

En este artículo analizamos los supuestos de la historia conceptual de Reinhart Koselleck, de cara a la cual se sostiene que el orden conceptual opera a través de la constitución de campos semánticos que obtienen su contenido de los diversos horizontes de expectativas y experiencias en que se encuentran. Sin embargo, esta relación es problemática, pues Koselleck no explora el fundamento ideológico que ejerce presión desde el orden extralingüístico hacia el orden conceptual, mostrando un aspecto que afecta la constitución de la historia conceptual como disciplina que ponga en cuestión sus propios fundamentos. Por ello sostenemos que la noción de control semántico, que es ejercido por las ideologías, que determinan la primacía de ciertos contenidos semánticos sobre otros, permite poner de relieve y solucionar este problema.

Palabras clave: historia; conceptos; ideología; Koselleck.

Introducción

La historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck se ocupa de recopilar y explicar los conceptos históricos que hicieron fortuna en el curso histórico de la Europa moderna para así poder entregar fundamentos convincentes en el orden conceptual que permitan entender los cambios ocurridos en distintos momentos históricos. Éstos, de acuerdo con el planteamiento del historiador alemán, no pueden entenderse completamente sin la articulación conceptual correspondiente. De esta manera, aunque no se haya dado un concepto en determinado momento histórico, es probable que surja alguno que ilumine la dirección y alcance de los acontecimientos, entregando al historiador conceptual las indicaciones para rastrear su origen y parentesco con otros conceptos. Es sabido que este trabajo no sólo fue acometido por Koselleck en particular, sino también por varios otros historiadores, cuyo resultado puede verse en la publicación de *Geschichtliche Grundbegriffe*, que abarcan la *Sattelzeit*, período de cambios conceptuales profundos que va de 1780 a 1850 en Europa. Estos conceptos son los que marcan el ingreso de la conceptualidad política europea en la Modernidad. La escritura y edición del *Historisches Lexikon* abarcó un período de alrededor de más de treinta años desde la edición de su primer tomo, a cargo de Reinhart Koselleck, quien compartió aquella labor con nombres como Otto Brunner y Werner Conze, entre otros. El intento de encerrar la *Sattelzeit* en un conjunto de conceptos ha demostrado ser fructífero en las líneas abiertas para la historia conceptual como aporte para otras disciplinas, pues al abrir una perspectiva tanto sincrónica como diacrónica de la historia de un concepto, la *Begriffsgeschichte* sirve para identificar el significado y uso contemporáneo de un concepto y para hacer visible la historia de sus cambios semánticos. En lo que sigue sostendremos que el conjunto de cambios semánticos de un concepto y su utilización responden a algo a lo cual la historia conceptual de Reinhart Koselleck no ha prestado suficiente atención, a saber, el componente ideológico y extraconceptual que se inscribe tanto en el contenido de un concepto como en la forma y manera en que este concepto se hace presente. Para ello, en el primer apartado de este trabajo nos detendremos en los elementos esenciales de la historia conceptual tal como fue concebida por Reinhart Koselleck. En el segundo apartado, prestaremos atención a la relación entre

lo conceptual y lo extraconceptual, para mostrar la manera en que Koselleck concibe la relación entre el ámbito conceptual-semántico y el ámbito sociohistórico. Para terminar, apelando a la noción de control semántico, intentaremos explicar cómo la historia conceptual no está libre de un análisis en términos ideológicos.

1. La historia conceptual y sus premisas fundamentales

Una de las premisas de la historia conceptual de Koselleck consiste en considerar la palabra como el nido de múltiples significados, situación que la convierte en concepto. La transformación de palabra en concepto obedece al carácter ambiguo de este último, a diferencia del carácter unívoco de la primera. Una palabra, para ser un concepto, necesita poseer varios significados, designar varios referentes cuya coordinación en el concepto que los reúne no tiene por qué ser pacífica y tranquila. Es más, hasta es posible hablar de una lucha de conceptos cuando alguno de éstos trata de obtener la primacía en relación con otros, como sucede en la historia de los conceptos contrarios (*Gegenbegriffe*). Esto trae como consecuencia que no haya horizonte de experiencia que pueda ser descrito sin un campo semántico proporcionado por uno o varios conceptos, campo que se constituye en una suerte de depósito de significados conceptuales cuyas capas permiten orientarse en la experiencia. Esta necesidad de orientarse en la experiencia lleva, como sostiene Melvin Richter, al historiador conceptual a investigar las conexiones entre el uso presente y pasado de un concepto (1986, p. 632). Esta aproximación a los conceptos considera que la conexión o falta de ella en el orden conceptual no obedece a alguna necesidad lógica inmanente a ellos.

Al no tener vida propia, es decir, al no poder entregar significados en virtud de sus propiedades analíticas, los conceptos de la historia conceptual permiten evitar una hipertextualización. En esto seguimos a Faustino Oncina, para quien:

La historia no es un simple efecto retórico, sino una realidad existente allende el lenguaje. Resulta posible indagar los hechos e informar de una manera fidedigna, si bien las decisiones de cómo interpretar las fuentes poseen un insoslayable sustrato teórico. La mediación lingüística no significa que todo sea sólo texto (2003, p. 229).

Una consecuencia de todo esto es que si no todo es texto, no todo es concepto y, por tanto, no hay espacio para un logicismo que lleve a la separación entre la historia como ámbito del cambio y lo mudable y el orden conceptual como ámbito de significados estáticos y fijos. La raíz histórica de estos planteamientos la podemos encontrar, de acuerdo con Koselleck, en las enseñanzas de la Ilustración que permiten comprender que el cambio y la transformación son lo que han dado lugar a la historia como acontecer de aquello que siempre ha podido cambiar. Esto fue propiciado “cuando las estructuras sociales pasadas comenzaron a ser desmanteladas y cuando la reflexión lingüística experimentó la presión del cambio por parte de una historia que en sí misma era recientemente experimentada” (Koselleck, 1989b, p. 308).

En consecuencia, la verdadera naturaleza de las cosas es el cambio. Sin cambio no hay objeto histórico. Atendiendo a la relación entre palabra, concepto y realidad extralingüística, la historia conceptual se encarga de articular la movilidad del cambio del objeto histórico en lo específico de un campo semántico, lo que permite su conceptualización, que es tan móvil y cambiante como el objeto al que se refiere. Aquí el tiempo histórico juega un rol crucial, pues en él, entendido como aceleración del cambio, tiene lugar “la constante reproducción de la tensión entre la sociedad y su transformación y acondicionamiento y la elaboración lingüística. Toda historia se alimenta de esta tensión” (Koselleck, 2012, p. 13).

Como podemos ver, aquí ya comienzan a perfilarse los elementos que constituyen la historia conceptual. En primer lugar nos referiremos al componente extralingüístico. Cuando ciertas palabras ingresan en un campo semántico y se ven transformadas en conceptos, es decir, en unidades de varios significados, proporcionan el léxico de una experiencia concreta y, al mismo tiempo, resuena en ellas ese lugar extralingüístico al que apuntan. Sin embargo, como sostiene Koselleck, la función semántica de los conceptos “no es deducible solamente de los hechos sociales y políticos a los que se refieren” (1993, p. 118). El concepto ocupa un lugar intermedio entre la articulación formal de su campo semántico y la referencia al campo extralingüístico, y su historia es la historia del uso de aquella palabra y de sus significados (cfr. Koselleck, 1993, p. 116). La posibilidad de la lectura diacrónica de un concepto viene posibilitada por la estructura formal que lo soporta, es decir, la noción de que un concepto consiste en un campo semántico cuyo contenido procede de la experiencia histórica. Esto quiere decir

que la polisemia de un concepto se nutre de los posibles significados de una palabra en contextos concretos. Como afirma Koselleck: “Una palabra contiene posibilidades de significado, un concepto unifica en sí la totalidad del significado. Así, un concepto puede ser claro, pero tiene que ser polívoco” (1993, p. 117). La noción de multiplicidad semántica de un concepto es la que lo convierte en histórico, pues al no poseer sus significados debido a alguna propiedad interna y permanente, la aparición de significados adyacentes o alejados de su núcleo es tan legítima como podría serlo el significado inicial que dio lugar al uso e introducción de un concepto. Como sostiene James Sheehan (1978), las consecuencias no son menores si pensamos que a un concepto la corresponde de manera unívoca un significado:

La noción de que los conceptos tienen un significado es también engañosa, porque implica una claridad y especificidad que a menudo no existe. De hecho, muchos conceptos políticos son ampliamente usados porque pueden ser considerados que significan varias cosas diferentes, incluso contradictorias. La resonancia ideológica a menudo depende de una imprecisión descriptiva o categorías que son utilizadas de múltiples maneras para oscurecer o iluminar una multiplicidad de fenómenos (Sheehan, 1978, p. 317).

Esto quiere decir, que si pretendemos entender los conceptos de manera analítica, es decir, con un significado asegurado por su contenido lógico, perderemos de vista un factor que podríamos llamar productivo en el orden conceptual, a saber, que la contradicción, sustitución y superposición semántica son señales de un proceso que ocurre allende el ámbito analítico-conceptual. Este elemento externo es lo que Koselleck llamará lo extralingüístico. Si la historia no es solamente texto, como mencionábamos más arriba, y si el ámbito extralingüístico juega un rol importante en la determinación del uso y significado de un concepto, esto lleva a Koselleck a preguntarse lo siguiente:

¿Se agotan las condiciones de posibilidad de una historia en el lenguaje y en los textos? ¿O hay condiciones extralingüísticas, prelingüísticas, aun cuando se busquen por vía lingüística? Si existen tales presupuestos de la historia que no se agotan en el

lenguaje ni son remitidos a textos, entonces la Histórica debería tener, desde el punto de vista epistemológico, un *status* que le impida ser tratada como un subcaso de la hermenéutica (Koselleck, 1997, p. 69).

Esto lo separa de Gadamer, por ejemplo, para quien “la lingüisticidad que la hermenéutica emplaza en el centro no es sólo la de los textos; por tal entiende igualmente la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos” (Gadamer, 1997, p. 104). Ni logicismo ni hermenéutica hay en el tratamiento de la historia conceptual. La distinción que ve Koselleck con la hermenéutica es “la distinción entre lenguaje e historia, que choca con la aspiración hermenéutica de que todo lo que el hombre piensa y hace está condicionado lingüísticamente” (Oncina, 1986, p. 229). En este sentido, el concepto en la historia de los conceptos no puede ser considerado como una categoría lingüística, sino como un concentrado de expectativas, experiencias e indicaciones respecto a la realidad histórica. De esta manera, un concepto no puede ser pensado en singular, sino que debe ser pensado en referencia a otros conceptos (cfr. Abellán, 2007, p. 220). Así pues, “la historia de la realidad, por supuesto, sigue siendo un nivel independiente desde el punto de vista metodológico, que no se puede confundir con el nivel de su articulación lingüística en las fuentes y en sus conceptos” (Abellán, 2007, p. 242).

Esa exterioridad de la realidad histórica (o lo que Koselleck llamará de manera un tanto amplia “historia social”) no es nunca domeñable de manera exhaustiva por parte del orden conceptual, pues tal cosa llevaría a la pretensión de una historia total, una perfecta articulación entre lo conceptual y lo social. Koselleck es tajante al respecto: “El *totum* de una historia y el *totum* de una historia lingüística nunca se corresponden exactamente” (Koselleck, 2012, p. 12). Hay una diferencia “insuperable entre cada historia social y la historia de su concepción” (Koselleck, 2012, p. 12). La tensión entre lo lingüístico y lo extralingüístico es insalvable, aunque su reciprocidad es innegable, pues un concepto, a pesar de no ser el contexto extralingüístico del cual es indicador, sí se encuentra en una relación con él. Un concepto “no es sólo indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible” (Koselleck, 1993, p. 118). Un concepto entonces no es el contexto extralingüístico, pero sí es aquello que entrega las posibilidades del pensamiento en tal contexto. Esta relación

de tensión no puede terminar con la reducción de una cosa a la otra, de un concepto a un estado de cosas, sino que provee el frágil marco de las concepciones teóricas y experienciales de un determinado momento histórico. Si el espacio de las experiencias y expectativas nunca se cierra del todo, esto quiere decir que es posible atravesar los límites de los horizontes históricos. Tarea del historiador conceptual será identificar tales límites para conceptualizar y comprender una época histórica.

Esta relación entre concepto y realidad extralingüística permite que las nuevas formaciones sociales vayan de la mano con el orden de los conceptos para poder entenderse a sí mismas. En algunos casos la esfera social puede cambiar y modificarse echando en falta un orden conceptual que esté a la altura de sus cambios. En este caso los conceptos disponibles permanecerían anclados al pasado sin poder abrirse a las expectativas iniciadas por los cambios sociales. En otras ocasiones es la realidad la que no acomoda a la irrupción de nuevos significados de ciertos conceptos y se enfrenta a estos desplazamientos semánticos para no constituirse en el correlato de un nuevo campo de significado. Es por ello que la historia conceptual y la historia de los cambios sociales “se encuentran en una tensión históricamente condicionada” (Koselleck, 1989b, p. 311.)

Es por ello que la relación entre la historia conceptual y la historia social es compleja. De acuerdo con Koselleck, la dificultad de coordinar ambas historias se debe a que la historia conceptual se ocupa de “textos y palabras, mientras que la segunda sólo precisa de los textos para derivar de ellos estados de cosas y movimientos que no están contenidos en los textos mismos” (Koselleck, 1993, p. 105). De esta manera, la historia social:

[...] investiga las formaciones sociales o formas de organización constitucional, las relaciones entre grupos, capas, clases, cuestiona las relaciones de los sucesos apuntando a estructuras a medio o largo plazo y a sus transformación, o aporta teoremas económicos, en virtud de los cuales se indican acontecimientos individuales o resultados de la acción política (Koselleck, 1993, pp. 105-106).

Los textos y las situaciones correspondientes a su aparición “sólo tienen aquí un carácter indicativo” (Koselleck, 1993, p. 106). La historia conceptual, por su parte, se ocupa del ámbito de “la historia de la

terminología filosófica, de la filología histórica, de la semasiología y de la onomasiología, y cuyos resultados, comprobados una y otra vez mediante exégesis de los textos, se vuelven a llevar a éstos” (Koselleck, 1993, p. 106). Como puede verse, ninguna disciplina es reducible a la otra y entre ambas se da una “relación de tensión” (Koselleck, 1993, p. 106). Teniendo esto presente, la consideración de los supuestos teóricos de la historia conceptual tendría que poder explicar su autosuficiencia y afirmación como disciplina autónoma que pueda disponer de recursos teóricos suficientes que le permitan adquirir una operatividad e inteligibilidad en contextos singulares a partir de relaciones conceptuales, que encuentran el grado máximo de su aplicación en su relación de tensión con la historia social. La distinción que se establece entre ambas formas de hacer historia comienza haciendo una separación entre lenguaje e historia. Si bien lenguaje e historia se condicionan mutuamente, ninguna de ellas puede ser relacionada completamente con la otra. Toda experiencia requiere del lenguaje para poder ser considerada como tal, pero no se reduce al lenguaje (cfr. Koselleck, 1989a, p. 649). Estas experiencias expresadas lingüísticamente no son neutrales y se encuentran determinadas en su contenido, contribuyendo a que la relación en tensión entre la historia conceptual y social encuentre una determinación ulterior que exprese tanto conceptos determinados como experiencias legibles y significativas.

Para ello hay que tomar en cuenta aquellos elementos que hacen posible tal narración. De acuerdo con Koselleck, “la sociedad y el lenguaje pertenecen a los datos meta-históricamente sin los cuales ninguna historia o narrativa son pensables” (Koselleck, 1989b, p. 310). Lenguaje y sociedad entonces cumplen un rol diacrónico donde lo que acontece y lo que puede ser expresado conceptualmente encuentran su lugar a partir de condiciones de largo plazo. Es por ello que los eventos individuales, para poder ser comprendidos, han de ser expresados lingüísticamente (cfr. Koselleck, 1989b, p. 312). Esto lleva a decir a Koselleck lo siguiente:

[...] ningún evento es tan nuevo como para no pertenecer a ciertas condiciones de largo plazo que lo hacen posible. Lo mismo sucede con los conceptos, no hay ninguno tan nuevo que, a pesar de expresar nuevas expectativas y experiencias, no pueda insertarse en un curso pre dado del lenguaje de donde puede

incluso obtener su sentido de un contexto lingüístico convencional (Koselleck, 1989b, p. 318).

Como sostiene Kari Palonen, la historia de los conceptos no es sólo la historia de los conceptos en un sentido estrecho, sino también la historia de las relaciones de los conceptos con las palabras y con los objetos (cfr. Palonen, 1997, p. 49). El trasfondo metodológico de esta referencia entre ambas historias tiene que ver con el componente sincrónico de la irrupción de una palabra o evento, el corte o fractura que provocan en un tejido histórico. Este corte o fractura nunca es tan profundo como para romper la relación que hay con el orden diacrónico, de mayor alcance, que se refleja en estructuras de largo plazo que proveen las presuposiciones lingüísticas y sociales para cada transformación social y conceptual (cfr. Koselleck, 1989b, pp. 318-319).

De aquí se sigue una consecuencia interesante. Como hemos visto, que un concepto pueda recoger las expectativas y anhelos de un momento histórico no quiere decir que la realidad social sea de orden conceptual. Sin embargo, es necesario hacer pensable esta unión en tensión entre órdenes heterogéneos, como son lo extralingüístico y lo conceptual. Creemos que, al sostener que entre ambos hay una unidad en tensión, Koselleck está sugiriendo un ámbito que engloba a ambos órdenes. Este ámbito tendría dos características: por un lado, el conceptual, que sería universal, y, por otro lado, el social, que sería singular, pues, en la unidad en tensión correspondiente a cada caso, el concepto haría valer sus pretensiones de ser la única concentración semántica posible de un determinado, específico y singular evento social. Esta singularidad de la historia social permite poner límites a la siempre presente pretensión universalista de un concepto. Es por ello que “[e]l hecho de que la historia social y la historia conceptual remitan la una a la otra implica la existencia de unas características diferenciales que relativizan respectivamente sus pretensiones de universalidad” (Koselleck, 2012, p. 13). Si prestamos atención al lado conceptual, éste ha de poder librarse de su contexto situacional para poder ingresar a la historia de un concepto (Koselleck, 1993, p. 113).

Esta oscilación inevitable permite que los conceptos proporcionen el trasfondo de significado de una experiencia histórica específica y que tengan un alcance político. Como sostiene Melvin Richter: “Los conceptos también afectan los cambios políticos y sociales porque es a través de ellos que un horizonte se constituye, contra el cual tales

cambios son vistos, proyectados en el futuro o contrastados con el pasado” (1986, p. 618). La determinación del contenido de la experiencia a través de los conceptos involucrados depende de la creación de un horizonte posibilitado por un campo semántico cuyos “elementos están tan organizados que cada uno de ellos delimita y es delimitado por los otros” (Richter, 1986, p. 625). Esto provoca, de acuerdo con Wolosky (cfr. 2014, p. 23), que un concepto constituya un estado de cosas y, con ello, un contexto discursivo. La conformación de tal contexto discursivo entrega el horizonte de lo enunciable respecto a lo cual un estado de cosas puede ser explicado, expresado o cuestionado, reordenando el espacio de lo práctico, pues la utilización de un concepto implicaría ocupar un lugar más o menos localizable dentro de un orden social y político. No se trataría solamente de la mera enunciación de un concepto en el conjunto de frases que se encuentren disponibles en un momento histórico determinado, sino del efecto que aquella utilización produce en el tejido político-social. Este entramado político-social, a su vez, es el que ha hecho posible la aparición de las condiciones de enunciación de lo conceptual, pues ha posibilitado su condición fundamental de existencia: que haya siempre más de un significado asignable a una palabra.

Un concepto como el de Estado, por ejemplo, ha tenido un cambiante espacio de experiencia, pues, al ser introducido con nuevos significados, desplaza y renueva el entorno conceptual que lo rodea, haciendo así que el ordenamiento de los conceptos que encuentran en él su reflejo, contradicción y diferencia tengan que ser modificados, derivados o eliminados. En el caso del horizonte de expectativas, lo que encontramos es la posibilidad que abren los conceptos hacia el futuro en relación con las modificaciones que se producen con su introducción. Por consiguiente, los conceptos no sólo orientan e interpretan el presente, sino que también muestran las posibilidades respecto a su contenido y las relaciones que se tienen que reordenar. Esto se debe a que “toda semántica apunta más allá de sí misma, aunque sea igualmente cierto que nada perteneciente al ámbito objetivo puede aprehenderse o experimentarse sin alguna clase de contribución semántica desde el lenguaje” (Koselleck, 2004, p. 30). Para ello hay que ver las características que Koselleck atribuye al lenguaje. Éste tiene dos caras: por una parte, un lado receptivo que descubre aquello que se le presenta pre-lingüísticamente, y, por otro lado, el lenguaje, en su función activa, “asimila (*einverwandelt sich*) todos estos contenidos y estados de cosas (*Gegebenheiten*) extralingüísticos. Cualquier cosa extralingüística que haya que experimentarse, conocerse

y comprenderse debe ser previamente conceptualizada” (Koselleck, 2004, p. 30). Esto lo podríamos decir de otra manera: la relación entre lo conceptual y lo extralingüístico, o entre lo universal del campo semántico de un concepto y lo singular de un evento social y su mutua relativización, trae consigo que un concepto obtenga un sentido singular en referencia al acontecimiento con el cual se vincula, y que un evento social tenga una pretensión de universalidad, gracias al campo semántico que permite ordenar un cúmulo de experiencias dispersas. Este constante desplazamiento de lo universal y lo singular explica la importancia de la introducción de la noción de espacio de experiencia (*Erfahrungsraum*), que Koselleck entiende como “aquello que ha sido experimentado hasta ahora, reunido como un todo” (Koselleck, 1993, p. 337). Esta reunión es la unión frágil entre el ámbito social o extralingüístico y el conceptual. Los acontecimientos se convierten así en recuerdos: “La experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados” (Koselleck, 1993, p. 338). Sin embargo, se conserva la singularidad de lo que sucede o acontece, pues “‘experiencia’ y ‘expectativa’ solo son categorías formales: lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de esas categorías” (Koselleck, 1993, p. 334).

Los conceptos en Koselleck poseen su propia temporalidad, espacialidad y expectativa, es decir, se nutren de aquello que es lo otro de ellos mismos. Un concepto no es solamente un término que se agota en sí mismo, sino que, por decirlo plásticamente, palpita en él un acontecer extra-conceptual. El espacio de la experiencia que abre un concepto consiste en el alcance y límites que encuentra un concepto en su choque con una tradición lingüística previa y contemporánea que lo recibe de manera más o menos polémica; el tiempo del concepto tiene relación con la expectativa que éste cumple u ofrece en su relación con otros conceptos concomitantes y con la realidad extralingüística. En este punto creemos que se hace necesario explorar la estructura básica de la conceptualización de acuerdo con Koselleck, pues, si queremos descartar el camino de un apriorismo que no aporta conocimiento alguno, la otra opción es apelar a un contenido sintético de los conceptos: en este sentido, los conceptos son más que meras formas *a priori*, son la expresión de las posibilidades tanto de la experiencia extralingüística como de la necesidad de enriquecer o modificar el lenguaje dado por la tradición. Como bien señala Sheehan:

De hecho, podríamos ir mas allá y decir que los conceptos y contextos son esencialmente inseparables: el mundo tal como lo vemos y experimentamos está moldeado por las palabras que usamos para pensar y hablar acerca de él. [...] Es equivoco engañoso, por tanto, hablar como si el lenguaje y el mundo fueran distintos tipos de realidad, una intelectual y la otra, material (Sheehan, 1978, p. 318).

En el esfuerzo por pensar esta relación, algunos autores han visto en el orden metafórico una salida, pues permite la ampliación de contenido del orden conceptual. Los conceptos requieren este rol metafórico para poder ser pensados en un contexto situacional, en el que no se agotan, pues son varios contextos los que ayudan a que el concepto pueda jugar este rol indicador. En este sentido, lo que entrega nuevo contenido al orden conceptual no proviene sólo de las contradicciones internas, inmanentes de lo conceptual (para evitar un logicismo), sino también de la imaginación (cfr. Schinkel, 2005, p. 48); “la imaginación lidia con las posibilidades, pero no cualquier posibilidad abstracta es una posibilidad ahora, en esta situación concreta” (Schinkel, 2005, p. 49). Una vez recibido un contenido a partir de este desplazamiento metafórico, el concepto podría unificar los distintos y posibles escenarios donde tiene sentido hablar de él. Trabajo posterior es afinar, criticar, reflexionar y ampliar el contenido de tal concepto, ya sea buscando un contexto propicio para su realización o buscando una precisión semántica que permita que explique mejor los contextos a los que hace referencia. La expectativa que abre un concepto y su ámbito de posibilidad “se acomoda a sí misma al horizonte de las relaciones sociales existentes y practicas en la vida diaria; la posibilidad aspira a horizontes más allá de él, donde las relaciones y las prácticas pueden operar de otra manera” (Pickering, 2004, p. 278).

Si la ampliación del horizonte conceptual viene proporcionada por el horizonte de expectativas que un concepto posee, podríamos decir que la historia adopta una vertiente que podríamos llamar creativa, la cual se encuentra en esta unidad entre la historia conceptual y el componente extralingüístico. Es decir, no hay algo externo y refractario al concepto que no se deje articular no sólo como juicio disyuntivo (cuya utilidad para comprender a Koselleck es innegable), sino como mediación silogística. Sin embargo, los supuestos de esta constatación

son contrarios a la manera en que Koselleck ve la ampliación del contenido conceptual. El problema es que entender cada significado como momentos ideales de un concepto traería consigo el riesgo de cerrarse en un orden estrictamente semántico, sin salida a la exterioridad que abre el horizonte de expectativas de un concepto. Por ello creemos que se muestran salidas que echan mano de recursos como la metáfora, que intenta expresar aquello que no es expresable en el lenguaje, como en el caso de Blumenberg, por ejemplo, para quien la metáfora es la que puede de manera problemática expresar aquello que de inexpresable hay en el lenguaje (cfr. Blumenberg, 1997, p. 90). El límite de lo expresable se encuentra en la reelaboración constante y problemática dada entre la forma del concepto y su contenido, o, dicho con otras palabras, entre la historia conceptual y aquella realidad a la que se dirige y trata de explicar.

Sin embargo, habría que ser cautos para no caer en una sospecha de la que Koselleck no se puede librar del todo. Como sostiene Knobloch, “Koselleck no está completamente libre de la sospecha de considerar un acto de habla como meramente lingüístico y las acciones como no lingüísticas. Acto de habla y acción no están en el mismo nivel y no son mutuamente excluyentes” (1992, p. 16). Como prosigue este autor, los conceptos, en su función performativa, se constituyen en huellas y marcas de relaciones y estados de cosas, como pistas de textos de diversa proveniencia. “Las fuentes e indicadores de la historia social y de los eventos (*Ereignisgeschichte*) son idénticas con las fuentes de las cuales queremos deducir la efectividad fáctica de los conceptos investigados” (Knobloch, 1992, pp. 18-19).

Esta perspectiva permitiría mostrar que para entender la naturaleza de un concepto en la historia conceptual habría que considerar no solamente lo concerniente a su campo semántico y el horizonte de expectativas que abre y el campo de experiencia donde se inserta, sino también al factor efectual que poseen. Sólo así la posible escisión entre lenguaje y realidad podría desaparecer, mostrando que los efectos de los conceptos en la realidad sociopolítica constituyen, de manera retrospectiva, su propia condición de posibilidad. Como señala Elías Palti a propósito de la relación Koselleck-Hegel:

Después de todo, lo que buscaba Koselleck, como Hegel, era trascender la alteridad entre una idea y sus predicados concretos [...]. Un concepto, entonces,

no antecede a las maneras en que se hace manifiesto en la realidad. No puede ser definido *a priori*, esto es, independientemente del conjunto de predicados que históricamente le han sido atribuidos (Palti, 2011, p. 9).

El campo semántico de un concepto, de acuerdo con Koselleck, no correspondería entonces a la expresión de una necesidad exclusivamente lógica, sino que también acepta los contenidos entregados a través de la receptividad de lo que históricamente le ha sido y le es atribuido. Es por ello que “para hacer de un concepto algo más que una entidad meramente nominal, [...] tenía que encontrar los medios de concebir algún tipo de articulación entre las diferentes definiciones de ello” (Palti, 2011, p. 12). “La elaboración de un juicio disyuntivo demanda un doble movimiento: una dialéctica hacia arriba (que se mueve desde lo individual a lo universal, cruzando a través del género, la especie, el orden, la clase, etc.) y una dialéctica hacia abajo atravesando la misma serie en la dirección opuesta” (Palti, 2011, p. 10). Un juicio disyuntivo, es decir, un juicio de la forma “A es B, o C, o D, etc.”, se presta para ser la expresión judicativa adecuada de un campo semántico, pues permitiría una determinación conceptual que en el momento en que venga desde lo individual (una dialéctica “desde abajo”) mostraría que es necesario el *input* de un contenido extralingüístico. Conforme a lo que hemos visto, Koselleck estaría de acuerdo con esta afirmación, y también con la siguiente: “Si los conceptos no son completamente definibles, es debido a la naturaleza contingente de los fundamentos (los horizontes de comprensión) sobre los que descansan; contienen en ellos un resto irracional que evita la cerrazón de las formaciones conceptuales” (Palti, 2010, p. 200).

Esta articulación viene posibilitada por la unidad contradictoria entre lo sincrónico y lo diacrónico, que permite agregar un significado nuevo a un campo semántico con significados ya establecidos y permanentes. Sin embargo, esta relación corre el riesgo de ser considerada en términos meramente formales si es que no se atiende a los mecanismos que la explican, pues la sola constatación de que hay una contradicción entre significados y usos nuevos de un concepto o de que un concepto se nutre de componentes no conceptuales al ingresar a un campo semántico ya asentado, si bien puede actuar como guía en la explicación acerca de cómo se agregan y desplazan los significados y usos de un concepto, no

sirve para explicar por qué ciertos significados y usos son preferidos en determinados horizontes de experiencias.

Aquí cabe mencionar que en la descripción de las características de la historia conceptual se echa de menos un análisis de su carácter reflexivo, pues se puede entregar la falsa impresión de que ésta solamente trata de conceptos y sus significados, y de que su rol sería más bien receptivo y descriptivo. Aunque muestran el conflicto entre los significados de un concepto, esto no quiere decir que los distintos campos semánticos se ordenen por sí solos ni que establezcan su jerarquía y desplazamientos de manera autónoma. La historia conceptual, como disciplina, también participa de este proceso y se involucra en él, pero sin verse afectada por él, intentando mantener una distancia de neutralidad metodológica. La reflexión que ejerce sobre el proceso de determinación de un concepto corre el riesgo de ser más bien externa, pues la descripción de los movimientos conceptuales a través de los actores sociales involucrados sigue sin pronunciarse acerca de la legitimidad de los conceptos que se imponen en un campo semántico. Cuestionar la legitimidad de un concepto equivaldría a hacer algo con lo que, creemos, Koselleck no estaría de acuerdo, a saber, pronunciarse (en cuanto historiador conceptual) acerca del curso sociopolítico de un conjunto social específico.

Si bien la explicación que da Koselleck acerca del surgimiento de la Histórica (*Historik*) sirve para comprender el surgimiento y desarrollo de una disciplina, no proporciona luces acerca de los discursos que dan lugar a la figura de quien realiza este trabajo, el historiador conceptual. Éste parece ser un acompañante de una disciplina que se distingue de él por su metodología y contenido, pero que no pone en cuestión ni a quien la ejerce ni a ella misma como instancia descriptiva. Involucrarse plenamente con el contenido conceptual tendría como consecuencia que el historiador conceptual tuviera que reconocer los supuestos de su propio origen y sus filiaciones ideológicas al momento de acercarse a la historia de un concepto. En cambio, en Koselleck el historiador conceptual se encuentra en medio de conceptos cuyo origen, a pesar de ser empírico, no lleva a la pregunta acerca de los compromisos extra-conceptuales de la misma historia conceptual, cosa que contradice su propia historicidad.

2. Conceptos e ideologías

Esta problemática muestra un riesgo que corre la historia conceptual de Koselleck, el cual, de acuerdo con lo que hemos expuesto, tiene

que ver con lo siguiente: al reconocer la importancia de los conceptos en la filosofía kantiana, sostiene Koselleck que “como afirma Kant, no hay experiencias sin conceptos y, por supuesto, no hay conceptos sin experiencias” (Koselleck, 2004, p. 28). Como sabemos, esta es una versión libre del famoso *dictum* kantiano “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV*, A51-B75). El cambio de “intuiciones” por “experiencias” no es casual, ni revela un descuido por parte de Koselleck; más bien es parte de la modificación que él cree necesario hacer a la filosofía kantiana para actuar como soporte de la historia conceptual. Los aportes de Kant al pensamiento de Koselleck tienen que ver con el rol que juegan los conceptos puros del entendimiento en el conocimiento finito, es decir, en el conocimiento de un objeto espaciotemporalmente determinado cuya manifestación tiene lugar a partir de lo múltiple de la intuición. Esto, *mutatis mutandis*, es concordante con la noción de experiencia expuesta por Koselleck, pues asegura que la historia no pueda ser considerada como una totalidad cerrada y acabada, pues la finitud de los conceptos históricos no lo permiten y más bien nos dejan pensar el cambio tanto en el orden conceptual como en el orden social o extralingüístico.

Sin embargo, en el plano histórico Koselleck deja sin responder la pregunta que animaba la filosofía teórica kantiana, a saber, aquella que tiene que ver con la distinción entre la validez empírica y la validez trascendental de los conceptos. Koselleck no parece preocupado por la legitimidad del orden de los conceptos y de sus significaciones. Evidentemente no puede plantear la distinción en los mismos términos que Kant, pues la única legitimidad a la que pueden apelar los conceptos es histórica. Sin embargo, esto no resuelve el problema planteado por Kant, pues la descripción y recolección de conceptos corre el riesgo de no alcanzar a mostrar la legitimidad de algunos conceptos sobre otros, o de algunos significados sobre otros. En este sentido se haría necesaria una semántica que legitime los usos de los conceptos en cuestión.

Además, Koselleck deja de lado el componente reflexivo que se puede encontrar en el despliegue de la subjetividad kantiana. Este carácter reflexivo es el que permite que la relación con lo dado en la sensibilidad sea de conceptualización y superación de su carácter inmediato. Esto se enlaza con el punto anterior. Sin una instancia legitimadora, el discurso acerca de un concepto se vuelve problemático y, en ese sentido, la historia conceptual corre el riesgo de ser una descripción del devenir de un concepto, tarea llevada a cabo por el historiador conceptual que

parece jugar un rol externo respecto al desarrollo de los conceptos con los que tiene que tratar. La recolección de conceptos y su despliegue en campos semánticos específicos parece ser una labor que no influye directamente en la naturaleza de los conceptos. Sin embargo, esto puede ser discutible, pues los conceptos no son solamente un conjunto de significados encapsulados en campos semánticos, sino que también plantean, como hemos visto al inicio de este artículo, una relación con un contexto social o extralingüístico. Si el enriquecimiento semántico de un concepto es hecho posible por el carácter receptivo del lenguaje conceptual, entonces permanece la interrogante acerca del fundamento del carácter activo del lenguaje conceptual. Sin tomar en consideración este aspecto, se corre el riesgo de otorgar la primacía a la receptividad y no a la elaboración conceptual de la experiencia histórica, cosa que iría en contra de las intenciones de Koselleck.

Es aquí donde la Historia Conceptual de Koselleck corre un riesgo importante si no toma en cuenta el desarrollo de un concepto en relación con su legitimidad, cuya discusión, creemos, se da en el campo ideológico. Una historia conceptual tiene que ir acompañada de una historia de las ideologías; en caso contrario no habría respuesta adecuada acerca de la legitimidad conceptual y de la decisión de privilegiar ciertos conceptos sobre otros, de articular significaciones con consecuencias políticas que polemiquen con otras en la esfera pública, donde tenga que mostrar por qué un concepto es más adecuado que otro para orientar el campo de la experiencia. En este sentido, Koselleck estaría de acuerdo con Terry Eagleton, para quien una ideología “conciene menos a una significación que a los conflictos en el campo de la significación” (Eagleton, 1997, p. 32). Sin embargo, no estaría dispuesto a aceptar las consecuencias de una pregunta como ésta: “¿Son las falsas representaciones de la realidad social de algún modo constitutivas de la ideología, o un rasgo más contingente de ésta?” (Eagleton, 1997, p. 36). La historia conceptual, de acuerdo con lo que hemos visto, no se mueve en el ámbito de lo verdadero o falso, sino en el orden de los significados dados de un concepto y de las aperturas que provoca en el espacio de las expectativas. Cómo sea la realidad social en sí misma no es algo que esté en el ámbito de preocupaciones del historiador conceptual *stricto sensu*.

Una vez asumida la historia conceptual como un ámbito no epistemológico en relación con la verdad o falsedad tanto de las ideas o conceptos como de la realidad a la que hacen referencia, las posibilidades de analizarla ideológicamente disminuyen. Una alternativa interesante

para salir de este *impasse* es la que propone Michael Freeden, para quien las ideologías son un conjunto de prácticas-pensamientos, entendiendo una práctica como una *performance* con cierta regularidad replicada por otros participantes (cfr. 2000, p. 304). Este carácter social de lo ideológico juega un rol importante. Las ideologías, de acuerdo con Freeden, no consisten solamente en la afirmación de lo que es. Su relación con un estado dado de cosas es más compleja, pues, en concordancia con Koselleck y sus conceptos de movimiento, son configuraciones particulares de los significados actuales de conceptos políticos (cfr. Freeden, 2000, p. 305). Estos concretos políticos operan poseyendo un significado universal al compartir un rol preponderante en una familia ideológica y se alimentan de conceptos adyacentes que permiten la conexión entre lo concreto y lo abstracto (cfr. Freeden, 2000, p. 306). Aquí podríamos traer a colación la dialéctica del juicio disyuntivo de Koselleck. El aporte de Freeden tiene que ver también con el rol que juega el accionar de grupos consumidores de ideologías. Son los grupos quienes las consumen, aunque las ideologías son un tipo distintivo de práctica de pensamiento político (cfr. Freeden, 2000, p. 307). Algunos conceptos son refutados, priorizando de esta manera algunos conceptos sobre otros y ciertos significados sobre otros (cfr. Freeden, 2000, p. 307).

Este carácter polémico de las significaciones de los conceptos es reconocido por la historia conceptual de Koselleck, pues se vincula, a su vez, con el carácter plural del mundo de significados. Esta pluralidad de significados influencia la elección de éstos a partir de un conjunto de significados (cfr. Freeden, 2000, p. 308). En este sentido, para Freeden la elección de significados no puede ser lógica solamente, pues también, y es ahí donde las ideologías juegan un rol, es una práctica grupal. En un sentido lógico los conceptos políticos adquieren su significado también a través de su posición estructural dentro de la configuración de otros conceptos políticos; las ideologías son, así, configuraciones de conceptos políticos. Una ideología, entonces, es aquello que atribuye significado a un rango de conceptos políticos mutuamente definidos (cfr. Freeden, 1994, p. 141). Esta definición de una ideología va un paso más allá de Koselleck, pues se concibe el campo semántico de un concepto no como recolección de significados, sino como conflicto de grupos en la atribución, consumo y apropiación de conceptos. Esto trae como consecuencia que el orden y la relación, la configuración y la estratificación, las relaciones jerárquicas y de subordinación de los conceptos entre sí conformen una práctica ideológica.

Para analizar más en detalle el núcleo de un concepto, Freedden habla de sus componentes no-eliminables, que son consustanciales a él (cfr. 1994, p. 151). Por ejemplo, el concepto de libertad implica la ausencia de coacción. Esto correspondería a su adyacencia lógica (cfr. Freedden, 1994, p. 151). Su adyacencia cultural sería de otra índole y obedecería a mecanismos más complejos, según los cuales la toma de decisiones políticas jugaría un rol. Estas decisiones se encuentran socialmente mediadas por la adyacencia cultural que impone criterios de demarcación a los conceptos a través de prácticas sociales, patrones institucionales, sistemas éticos, etc. (cfr. Freedden, 1994, p. 153). El ejemplo que entrega Freedden es el del liberalismo. En su núcleo se encuentra el concepto de libertad o el de derechos humanos. Democracia e igualdad son adyacentes a libertad y el nacionalismo se encuentra en su periferia (cfr. Freedden, 1994, p. 157).

En relación con la historia conceptual Freedden afirma que los historiadores conceptuales saben bien que las ideologías tienden a presentar un carácter estático resistiéndose a la mutación de significados que los historiadores les atribuyen a los conceptos. Las configuraciones ideológicas intentan minimizar tanto como sea posible el rango de significado e intentan elegir una particular interpretación de un conjunto de significados posibles (cfr. Freedden, 2017, p. 119). A este ejercicio lo llama “control semántico”. Por ello sostiene que la historia conceptual es la historia de aquellos intentos de control o dominación semántica que hayan sido exitosos o no a través de la historia de la oposición o apoyo que recibieron (cfr. Freedden, 2017, p. 120). Esto plantea un límite para la historia conceptual de Koselleck, pues la dominación semántica y su carácter ideológico son ajenos al conjunto de significaciones de un concepto histórico. Al no contar con esa herramienta se pierde de vista el factor de legitimidad que opera en los conceptos y que tiene que ver con el dominio de las significaciones. En ese sentido, la relación en tensión entre lo conceptual y lo extra lingüístico no puede dar cuenta de aquello que la constituye, a saber, las relaciones de dominio de las ideologías. Los conceptos en Koselleck, sin esta herramienta, parecen estar en una relación un tanto ingenua con la realidad a la que se refieren, pues parecen reflejarla con el propósito de entregar el conjunto semántico que más se acerque a la realidad social sin mostrar las huellas de las ideologías en sus significados.

Respecto a los analistas de ideologías, dice Freedden que, a diferencia de los historiadores conceptuales puristas, es importante

afirmar que a aquellos significados se accede a través de mecanismos y patrones ideológicos concientes o inconcientes. Así pues, tendiendo en consideración el carácter interconectados de los conceptos, hay que evitar la abstracción de un concepto descontextualizado e idealizado (cfr. Freeden, 2017, p. 125). Entonces las ideologías no son meras imposiciones sobre la realidad concreta, son más bien parte de ella como prácticas-pensamientos y engendran acciones que intentan conservar, cambiar o criticar la realidad percibida (cfr. Freeden, 2017, p. 130). Esta perspectiva es interesante, pues abandona la consideración epistemológica respecto a la verdad o falsedad de las ideas y la realidad y, al mismo tiempo, es más amplia que la tesis marxista clásica que ve en las ideologías un instrumento de la dominación de clase. Es por ello que, si bien sigue la historia conceptual, también se muestra crítico de ella en los siguientes respectos. En primer lugar, ampliando y yendo más allá de la tesis marxista, sostiene que las ideologías no son mutuamente excluyentes en su significado. Así, se puede hablar de opresión de clase como concepto sin que esto signifique descartarlo como lineamiento para una acción social, hermanándolo con otros conceptos con los que entra en relación. Tampoco excluye el análisis de las ideologías la recopilación de conceptos políticos clave (cfr. Freeden, 1997, p. 4). Así, un concepto como el de opresión de clase puede aparecer en diversos contextos y, al interrelacionarse con otros conceptos, puede cambiar el lineamiento de acción hacia el que originalmente apuntaba. Es por ello, prosigue Freeden, que mucho de la historia conceptual es de restringida utilidad para el estudio de las ideologías. Nos dice qué les pasa a los conceptos políticos, pero no lo que les sucede a las ideologías cuando los conceptos políticos interactúan de diferentes maneras (cfr. Freeden, 1997, p. 7). Lo que le falta a la historia conceptual, entonces, es considerar los campos semánticos no sólo como resultado de múltiples conversaciones entre diferentes individuos, sino también como la manera en que las declaraciones políticas de tales individuos están hasta cierto punto modeladas por la cultura sociopolítica en que se encuentran (cfr. Freeden, 1997, p. 7).

Este punto de vista puede encontrar su complemento en el enfoque de Umberto Eco, quien sostiene que un proyecto de semiótica general comprende una teoría de los códigos y una teoría de la producción de signos (cfr. Eco, 2000, pp. 17-18). El objetivo de Eco consiste en:

[...] delinear una teoría de los códigos que tenga en cuenta las mismas reglas de competencia discursiva, de formación textual, de desambiguación contextual y circunstancial, con lo que propone una semántica que resuelva en su propio marco problemas comúnmente adscritos a la pragmática (Eco, 2000, p. 18).

Es decir, no quiere dejar de lado lo que se identifica con el ámbito del desempeño lingüístico. Eco comprende que no solamente el desempeño, como tarea empírica y pragmática, puede ser utilizado ideológicamente, sino también la estructura subyacente, la competencia lingüística. Si el desempeño sólo puede ser interpretado desde un punto de vista pragmático, esto quiere decir que su legitimidad y justificación habría que buscarla en otra parte, dejando siempre incompleto su análisis, llevándonos a pensar que lo que realmente importa es solamente el correcto uso de los componentes cotidianos y resolutivos de problemas que ofrece un determinado uso lingüístico, delimitado por sus diferentes campos semánticos. En este sentido debe ser comprendido lo que sostiene Eco:

La ideología en este caso ocuparía un rol formal en la construcción de las estructuras semánticas que son utilizadas por los hablantes. Ordena, compone, dirige, excluye y visibiliza ciertos aspectos del mundo de manera no espontánea. De aquí que cada sistema semántico pueda “reestructurarse” siempre tan pronto como nuevos juicios factuales intervengan para hacerlo entrar en crisis (Eco, 2000, p. 404).

Esto quedó sin ser pensado en Koselleck, pues el conjunto semántico proporcionado, abierto por un concepto, por ejemplo, requiere el ingreso de información procedente de la experiencia, cuya codificación permanece sin ser interrogada en términos ideológicos, pues el mundo, en cuanto orden social, va rectificando o modificando el orden semántico que a primera vista parece estar desligado del orden factual. Así, sostiene Eco, una invención o *inventio* ideológica se basa en la “elección de selecciones circunstanciales que atribuyen una propiedad determinada a un semema, al tiempo que ignoran u ocultan otras propiedades contradictorias” (Eco, 2000, p. 408). Esto es crucial para poder determinar el orden semántico, pues la exclusión de significados

contradictorios es lo que permite que un campo semántico pueda ser leído ideológicamente.

En este caso, el principio de contradicción actuaría como indicador formal de la aparición de una ideología. De acuerdo con la lectura que hacemos de Eco, es precisamente lo que *no* aparece, lo que *no* se dice, lo excluido, aquello que determinaría decisivamente el contenido explícito de un campo semántico. Es por ello que la incontestabilidad de determinados significados es lo que debe prender las alertas de cualquier crítica de las ideologías, pues a todo significado habría de oponerse siempre un significado contradictorio. En este contexto, Eco habla de una *dispositio* ideológica. Ésta oculta la presencia de enunciados contradictorios en un campo semántico específico y permite que, al evaluar dos premisas diferentes, se escoja la que no tenga marcas contradictorias (cfr. Eco, 2000, p. 408). Un ejemplo que entrega Eco es:

Quien afirme que la seguridad para todos es un valor primario para todos los miembros del grupo social, al tiempo que encubre el hecho de que esa seguridad, cuando se realizara completamente, anularía cualquier clase de aumento de la productividad y del bienestar, elabora un discurso ideológico (Eco, 2000, p. 412).

Así, la ideología oculta “las razones prácticas por las que algunos signos se han producido junto con sus interpretantes. Así, el olvido produce falsa conciencia” (Eco, 2000, p. 415). Como podemos ver, al igual que Freedman, Eco concede un rol crucial a la actividad práctica para poder determinar desde un “afuera” no solamente el contenido semántico, sino también la orientación de un campo semántico específico en relación con la realidad extralingüística. En el caso que entrega Eco, el de la seguridad, es muy distinto utilizar los posibles significados de la palabra en términos que evoquen el miedo o temor frente a un posible enemigo externo o interno, lo cual puede ocupar buena parte de la retórica pública de algunos países. Un ejemplo puede ser el siguiente: si el significado de la palabra “mal” es utilizado en un contexto de política internacional, en un mundo amenazado por el terrorismo, y se utiliza para etiquetar a ciertos enemigos de aquel que se apropia de ambos significados, el de ‘mal’ y el de ‘terrorismo’, puede ser muy útil como categoría política; de ahí la retórica que hacía referencia a un “eje del mal” en la administración de George W. Bush. Aquí operaría lo que sostiene Eco respecto al desplazamiento de la contradicción entre

significados, pues, al calificar a sus enemigos en el plano internacional, lo que hizo la administración de Bush fue evitar que aquel concepto pudiera ser utilizado para describirla a ella misma. Así pues, en términos muy amplios, “eje del mal” hacía referencia a un conjunto de países que se oponían de manera activa a los intereses e iniciativas de la política exterior de EE. UU. De esta manera, el significado de “mal” queda encerrado en sí mismo, sin poder ser contrastado con su posible contradicción y sin que quede explicitado el interés extra-semántico que legitima su utilización. El trabajo de producción de signos, en este caso, de acuerdo con Eco, representaría una fuerza social en sí mismo (cfr. Eco, 2000, p. 417).

Otros autores, como Edwards (2007), defienden la idea de que la historia conceptual afirma que la función de un concepto no consiste en ordenar la experiencia de un sujeto de una manera conservadora. Más bien ésta provoca cambios o desafíos en la experiencia normal del orden del mundo. Los conceptos tendrían pues un rol como herramientas transformativas capaces de cambiar instituciones sociales, políticas y prácticas: “Lo que es fundamental en la historia conceptual es el trazado de la manera en las formaciones conceptuales o ideologías le permiten a los individuos impugnar y transformar el carácter de la vida social y política” (Edwards, 2007, p. 56). Si bien en parte es cierto que los conceptos sirven para cuestionar una realidad que no da la talla respecto al espacio de expectativas, esto no quiere decir que el orden conceptual baste por sí solo para ello. Las posiciones de Freedman y Eco nos han mostrado por qué esto no es así. En consecuencia, la relación en tensión entre lo conceptual y lo extralingüístico encuentra su fundamento y legitimidad, en última instancia, en el análisis del ejercicio de control semántico de las ideologías. Teniendo presente el fundamento de la semántica conceptual de Koselleck, sería posible superar los riesgos que corre la historia conceptual que tienen que ver no solamente con la historia filosófica de la constitución del tratamiento de lo conceptual, sino también con el rol de las ideologías como fundamento del vínculo entre lo conceptual y lo extralingüístico.

Conclusión

En este artículo hemos partido de la explicación de las nociones fundamentales de la historia conceptual de Reinhart Koselleck para apuntar a un conjunto de problemas que surgen a partir de ella. Estos problemas tienen que ver, en primer lugar, con la relación entre el orden

conceptual o lingüístico y el orden extralingüístico o político-social. En segundo lugar, el rol de las ideologías en la configuración, disposición y jerarquía de los conceptos en sus campos semánticos y horizontes de experiencias no es cuestionado del todo por Koselleck. Es por ello que, si bien creemos que la historia conceptual entrega elementos indispensables para demostrar la historicidad de los conceptos, si no toma en cuenta la noción de control semántico corre el riesgo de convertirse en una instancia descriptivo-explicativa de lo histórico, perdiendo de vista su propia historicidad y sus supuestos extra-conceptuales.

Referencias

- Abellán, J. (2007). En torno al objeto de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck. En E. Bocado (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. (pp. 215-248). Tecnos.
- Blumenberg, H. (1997). *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence*. The MIT Press.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Paidós.
- Edwards, J. (2007). The Ideological Interpellation of Individuals as Combatants: An Encounter Between Reinhart Koselleck and Michel Foucault. *Journal of Political Ideologies*, 12(1), 49-66.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Lumen.
- Freeden, M. (2017). Conceptual History, Ideology and Language. En W. Steinmetz, M. Freeden y J. Fernández (eds.), *Conceptual History in the European Space*. (pp. 118-138). Berghahn Books.
- (1997). Ideologies and Conceptual History. *Journal of Political Ideologies*, 2(1), 3-11.
- (1994). Political Concepts and Ideological Morphology. *The Journal of Political Philosophy* 2(2), 140-164.
- (2000). Practicing Ideologies and Ideological practices. *Political Studies*, 48, 302-322.
- Gadamer, H. G. (1997). Histórica y lenguaje: una respuesta. En R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*. (pp. 95-106). Paidós.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Knobloch, C. (1992). Überlegungen zur Theorie der Begriffsgeschichte aus sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Sicht. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35, 7-24.
- Koselleck, R. (1989a). Linguistic Change and the History of Events. *Journal of Modern History*, 61, 649-666.

- ____ (1989b). Social History and Conceptual History. *Politics, Culture, and Society*, 2(3), 308-325.
- ____ (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- ____ (1997). Historia y hermenéutica. En R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*. (pp. 65-94). Paidós.
- ____ (2004). Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Ayer*, 53, 27-45.
- Oncina, F. (2003). Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck. *Isegoría*, 29, 225-237.
- Palonen, K. (1997). An Application of Conceptual History to Itself. From Method to Theory in Reinhart Koselleck's *Begriffsgeschichte*. *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 1(1), 39-69.
- Palti, E. J. (2010). From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the Complex Fabric of Language. *History and Theory*, 49, 194-211.
- ____ (2011). Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism. *Contributions to the History of Concepts*, 6(2), 1-20.
- Pickering, M. (2004). Experience as horizon. Koselleck, Expectation and Historical Time. *Cultural Studies*, 18(2-3), 271-289.
- Richter, M. (1986). Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory. *Political Theory*, 14(4), 604-637.
- Sheehan, J. (1978). *Begriffsgeschichte: Theory and Practice*. *The Journal of Modern History*, 50(2), 312-319.
- Schinkel, A. (2005). Imagination as a Category of History: An Essay Concerning Koselleck's Concepts of *Erfahrungsraum* and *Erwartungshorizont*. *History and Theory*, 44(1), 42-54.
- Wolosky, A. (2014). La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck. *Historiografías*, 7, 85-100.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1149>

Reimagining a Community on the Basis of Vulnerability. Reflections From Judith Butler

Reimaginar una comunidad sobre las bases de la vulnerabilidad. Reflexiones desde Judith Butler

Adriana María Ruiz Gutiérrez
Universidad Pontificia Bolivariana
Colombia
adriana.ruiz@upb.edu.co
<https://orcid.org/0000-0001-8588-7795>

María Soledad Gómez Guzmán
Universidad Pontificia Bolivariana
Colombia
marias.gomez@upb.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-3669-9541>

Recibido: 08 – 02 – 2019.

Aceptado: 27 – 03 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Reimagining a community on the basis of vulnerability entails recognizing our responsibility vis-à-vis those who prosper and those who do not persist because they are abandoned or eliminated. The recognition of our vulnerability allows us to find other forms of community that, built upon the human bonds of protection, escape the abstraction of the value of life, bearing in mind, instead, the socio-political conditions that sustain it, especially when they fail. This is not an easy task in contexts marked by violence. The main issues addressed in this paper are: the recognition of vulnerability, violence as a rupture of interdependence, and our responsibility towards others. Examining our vulnerability can become the cornerstone of another community.

Keywords: grief; interdependence; Judith Butler; responsibility; violence; vulnerability.

Resumen

Reimaginar una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad implica reconocer nuestra responsabilidad para con aquéllos que prosperan y aquéllos que no logran persistir porque son abandonados o eliminados. El reconocimiento de nuestra vulnerabilidad nos permite encontrar otras formas comunitarias que, a partir de los vínculos humanos de protección, escapan a la abstracción sobre el valor de la vida, ateniéndose, en cambio, a las condiciones sociopolíticas sostenedoras de ésta, especialmente cuando éstas fallan. Esta tarea no resulta sencilla en contextos marcados por la violencia. Este trabajo plantea tres asuntos fundamentales: el reconocimiento de la vulnerabilidad, la violencia como ruptura de la interdependencia y nuestra responsabilidad frente a los demás. Examinar nuestra vulnerabilidad puede convertirse en la base de otra comunidad.

Palabras clave: duelo; interdependencia; Judith Butler; responsabilidad; violencia; vulnerabilidad.

Introducción

¿En qué sentido nuestra vulnerabilidad compartida permite *imaginar una comunidad política*? “La postulación de una precariedad generalizada que ponga en tela de juicio la ontología del individualismo implica, si bien no entraña directamente, ciertas consecuencias normativas” (Butler, 2010, p. 57). A partir de esta comprensión de lo humano, que caracteriza el marco de habitabilidad de un mundo compartido, Judith Butler se juega las bases de su proyecto ético y político:

Tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social (Butler, 2006, p. 70).

Esta ontología en modo alguno reivindica estructuras fundamentales distintas de cualquier organización sociopolítica, sino que lo hace respecto de unas más bien próximas a la constitución e interpretación de éstas.

He aquí la novedad: el “ser” del cuerpo siempre está entregado a otros: normas y organizaciones sociopolíticas cuya formación y justificación histórica penden, estrictamente, de la maximización o la minimización de la vulnerabilidad y la precariedad de unos respecto a otros. “No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo” (Butler, 2010, p. 15). Porque la ontología del cuerpo es una ontología social: “Ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social” (Butler, 2010, p. 15). En palabras más exactas, el cuerpo está sujeto, desde el nacimiento mismo hasta la muerte, a distintas relaciones de fuerza sociales y políticas, así como a demandas de sociabilidad sin las cuales no puede persistir ni prosperar en su ser.

Ahora, el reconocimiento de nuestra interdependencia constituye, a su vez, la afirmación de nuestra vida vulnerable. Somos vulnerables por definición, ya que nuestro comienzo y fin dependen siempre y en todo caso del afuera, esto es, de las condiciones e instituciones que nos permiten “ser” en el sentido de “prosperar”. “Por definición, el cuerpo [que] cede a la acción y a las fuerzas sociales, es también vulnerable”

(Butler, 2010, p. 58). Del mismo modo, Giorgio Agamben, al igual que Michel Foucault, Maurizio Lazzarato, Gilles Deleuze, Peter Pál Pelbart, Giacomo Marramao, entre otros pensadores contemporáneos, define la vida humana como un conjunto de actos y procesos que no se agotan en simples hechos, sino como posibilidades de vivir siempre y, sobre todo, como potencia.

Ahora, *¿qué significa el carácter potencial de la vida?* En cuanto un ser de potencia, el hombre puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse, toda vez que su vida está irremediamente asignada a la felicidad. “Y esto constituye a la forma de vida como vida política” (Agamben, 2001, p. 14). Al hablar de vida política, nos referimos, necesariamente, a la vida cualificada, a una forma de vida particular. Sin embargo, las fallas en la infraestructura sociopolítica, psíquica y afectiva, además de aumentar los niveles de vulnerabilidad y precariedad, neutralizan la potencia de actuar de los individuos mediante discursos y prácticas incapacitantes, impidiendo la individuación, la singularidad, la actualización de la potencia que se manifiesta en la esfera política (como vieron Foucault, Agamben, Lazzarato o Arendt).

La vulnerabilidad deriva de nuestra condición ontológica y nuestra situación existencial, o, lo que es igual, de nuestra condición primaria y nuestras circunstancias históricas, sociales y afectivas (cfr. Butler, 2006, p. 45). Todos somos vulnerables. Ahora, existen diversos modos de considerar la vulnerabilidad, bien sea física y psíquica, bien sea social, política y económica: el abandono, la pérdida, el duelo, el exilio, la violencia y la pobreza son causas de nuestra interdependencia y exposición a los otros, al igual que explotaciones de nuestra vulnerabilidad primaria y existencial. Porque esa condición inicial de desamparo se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas, fundamentalmente cuando la pobreza y la violencia constituyen modos particulares de vida, y los medios de autodefensa resultan escasos. Cuando los lazos de protección resultan inadecuados y las condiciones institucionales son deficientes, se recrudecen los factores de riesgo de nuestra sobrevivencia, haciéndose indiscernibles entre ellos mismos (cfr. Butler, 2006, p. 55).

De ahí que la vulnerabilidad resulte diferencialmente distribuida entre los individuos, así como sus efectos: “Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra ellas basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo inmediato y furioso, y no se califican incluso como vidas que ‘valgan la pena’” (Butler, 2006, p. 58). Al

igual que la pobreza, la violencia se cifra, generalmente, sobre aquellas “vidas negadas” una y otra vez, renovándose inagotablemente sobre ellas, ya que el campo de la violencia, al igual que la distribución de la vulnerabilidad, resulta exactamente diferencial en su repartición. De ahí que una y otra se expandan y perfeccionen en virtud de su íntima y palmaria relación; su medida y crecimiento es directamente proporcional, al igual que mortal para la vida social. La violencia y la vulnerabilidad forman parte de una misma sustancia, esto es, la desrealización de la vida y, por lo tanto, la negación del daño y la pérdida.

Ahora, la violencia que infligimos a otros se muestra siempre y en todo caso de forma selectiva y desigual, tal como acontece con la vulnerabilidad. Algunas poblaciones, por ejemplo, “aparecen desde el principio como muy vivas y otras como más cuestionablemente vivas, tal vez incluso como socialmente muertas” (Butler, 2010, p. 69). De modo que algunas vidas resultan merecedoras de protección y conservación, mientras que otras son prescindibles debido a su espectralidad en el mundo de la vida social. En este sentido, la violencia explota diferencialmente la vulnerabilidad, produciendo y reproduciendo la precariedad como norma de la vida cotidiana, matando a unos y dejando perecer al resto.

Sin embargo, “para poder sujetarlas a una operación de violencia efectiva y sostenida, a las vidas que se hallan bajo dichas condiciones de precariedad no se les debe extraer todas sus vísceras” (Butler, 2011, p. 22). Después de todo, algunas de sus víctimas se transformarán, posteriormente, en los trabajadores de la guerra o la seguridad en los tiempos de pacificación. Madres humilladas, viudas desesperadas, hijos vengativos, campesinos sin tierra, jóvenes empobrecidos, desempleados desesperados, hombres enfurecidos y poblaciones abandonadas conforman la amplia masa de reclutados y explotados a favor de los intereses de quienes extienden el conflicto. Toda violencia exacerba nuestra precariedad hasta arruinar definitivamente la propia vida y la vida de los otros; la vida social, materializándose sobre sujetos irreales que carecen, la mayor de las veces, de toda posibilidad, a excepción de la guerra: “Cuando una vida se convierte en impensable o cuando un pueblo entero se convierte en impensable, hacer la guerra resulta más fácil” (Butler, 2011, p. 24).

Entretanto, cada ciclo de violencia normaliza nuestro frío desapego a la vida de los otros, eximiéndonos del dolor ante a sus pérdidas, o, lo que es igual, comprometiéndonos con las prácticas de la violencia sobre

aquellas vidas que se juzgan inmeritorias de ser lloradas. Después de una larga historia de violencia, los éxodos, los destierros, las desapariciones, las muertes de cientos de hombres y mujeres exceden lo representable, motivando una profunda contradicción en el alma y el intelecto: “Aun cuando resulte posible conocer las cifras, puede ser que las cifras no importen en absoluto. En otras palabras, paradójicamente, claramente hay situaciones en las que contar no cuenta” (Butler, 2010, pp. 66-27).

El llamado a la afirmación de nuestra vulnerabilidad común implica, simultáneamente, el reconocimiento de nuestra interdependencia y proximidad: “Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con otro” (Butler, 2006, p. 72). Aquí reside la cuestión: el “yo” no puede existir sin el “tú”, ya que uno y otro están determinados por el lazo de dependencia y protección que los determina, bien sea en términos de realización, bien sea en términos de desposesión. Quizás una manera acertada de reimaginar una comunidad posible en estos tiempos de guerra sea preguntando, kantianamente, ¿qué podemos saber?, ¿qué debemos hacer?, ¿quiénes somos?, ¿qué nos cabe esperar?

¿Qué soy sin ti y, en general, sin el otro?

Los lazos constituyen lo que somos, entrelazándonos en una red infinita de afectos y actuaciones que nos componen. Estos vínculos de interdependencia afirman no sólo el carácter descriptivo o histórico de nuestra formación subjetiva, sino también la dimensión normativa de nuestra vida social y política. Esto significa que cada uno se configura en virtud de los vínculos que lo atraviesan, puesto que mi destino no es único ni divisible del tuyo, conformando, entonces, un nosotros formado en virtud de la proximidad que no podemos ignorar fácilmente. Bajo tales condiciones, “somos algo más que ‘autónomos’, pero esto no significa ni fusión, ni falta de límites” (Butler, 2006, pp. 53-54). Cuando pensamos en quiénes “somos” o qué “representamos”, pocas veces lo hacemos como seres individuales y, al contrario, la mayor parte de las veces lo hacemos en relación con otros, quienes han sido incorporados en la trama de nuestras vidas, bien constituyendo nuestra desposesión, bien configurando nuestros devenires ilimitados. Nuestros nudos implican esta doble valencia, ya sea como límite y exposición que nos desintegra, ya sea como posibilidad y afirmación que nos sostiene.

El duelo o el desplazamiento forzoso de un lugar común nos revela, por ejemplo, algo que “somos” en virtud de nuestros lazos: “No es como si un ‘yo’ existiera independientemente por aquí y que simplemente perdiera a un ‘tú’ por allá, especialmente, si el vínculo con ese “tú” forma parte de lo que constituye mi ‘yo’” (Butler 2006, p. 48). La ausencia del otro se transforma inmediatamente en el enigma del yo; un yo inescrutable debido a la pérdida de aquello que nos constituye. “¿Qué soy, sin ti?” “¿Qué vida hay grata para mí si me veo privada de ti”, dice Ismene a Antígona (Sófocles, *Ant.*, p. 541)? A diferencia de la heroína, su hermana descubre que la desaparición de aquella determina su propia pérdida, puesto que una y otra se conforman en virtud del *lazo* común que las constituye.

Ahora, ¿qué significa tener tal o cual relación? ¿Qué supone tener un vínculo con aquel otro que nos desintegra o nos constituye? De forma análoga a Paul Ricoeur, Butler distingue entre la historia de vida y la vida como relato (cfr. Butler, 2006, p. 49). El hecho de que la vida tenga una relación con la historia resulta más que obvio, dice Ricoeur: hablamos de la historia de una vida para caracterizar de forma homogénea, lineal y sucesiva un largo período desde el nacimiento hasta la muerte; aludimos al relato para interpretar las experiencias de manera heterogénea, discordante y configurante de nuestros vínculos con otros, quienes han constituido nuestra identidad, y que, no obstante, ignoramos o, incluso, despreciamos. “Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada” (Ricoeur, 2009, p. 200). La búsqueda sin tregua de esta identidad personal asegura el reconocimiento de nuestra interdependencia con otros, incluso en la narración.

En tal caso, la interpretación de una determinada relación constitutiva de nuestra desposesión o afirmación es tan infinita como insondable, tan discordante como enigmática, puesto que “nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en forma que no siempre podemos contar o explicar” (Butler, 2006, p. 49). He aquí la diferencia entre el “yo” autoconsciente e independiente que narra su historia mediante la selección, el control y la priorización de sus recuerdos, y aquel viviente que vacila en medio del relato, ya que es puesto en cuestión por su relación con el otro; “una relación que no me reduce precisamente al silencio, pero que sin embargo [*sic*] satura mi discurso con signos de descomposición [...]. Enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos falta” (Butler, 2006, pp. 49-50).

Narrar una historia compartida implica aludir, necesariamente, a aquellas relaciones que franquean y descomponen nuestra unidad. Los otros nos desintegran y, en consecuencia, nuestro relato enmudece ante su presencia. Aquí no hay contraargumento válido, afirma Butler (cfr. 2006, p. 50). Ahora, la desposesión contiene un doble sentido: como límite de nuestra autosuficiencia y como pérdida. En el primer caso, la desposesión aparece como una barrera a la autosuficiencia autónoma e impermeable del sujeto liberal, quien configura vínculos psíquicos y sociales con otros para asegurar su supervivencia. En este sentido, estamos desposeídos de nosotros mismos en virtud del contacto con otros, cuyo encuentro nos moviliza, sorprende y desconcierta debido a una puesta en el “afuera” de nuestra propia mismidad: “A veces ni sabemos precisamente quiénes somos, o qué es lo que nos maneja, después de entrar con otro o con un grupo, en tanto resultado de las acciones de alguien más” (Butler, 2010, p. 18).

Áyax, el héroe griego, constituye el mejor ejemplo de aquél que, después del éxtasis —έκ-στασις, desplazamiento de un interior hacia un exterior; afuera— causado por la ira y la desesperación de una ofensa, decide darse muerte después de haber deshonrando su espada guerrera. Al igual que el héroe, Hécuba, en la exuberancia del dolor y la cólera debido a la traición de un amigo, y transfigurada en una perra de “ojos de fuego”, canta con fiereza el *nomos* de la venganza contra su ofensor. La desposesión causada por el trazo de la pena o la pasión, tan abundante en la poesía y la dramaturgia griega como en la vida misma, desnuda la perdición de las formas autosuficientes de la deliberación: somos arrancados de nosotros mismos una y otra vez por distintas fuerzas que preceden y exceden nuestro sí mismo deliberativo y racionalmente limitado, involucrándonos en vidas que no son las nuestras, algunas veces de forma irreversible y, en otros momentos, fatalmente (cfr. Butler, 2010, p. 18; 2006, p. 51).

En el segundo caso, la desposesión alude a las lesiones impuestas, las interpelaciones dolorosas y las privaciones forzadas atribuidas por la violencia legal o militar, normativa y normalizadora, que fijan las condiciones de la subjetividad, la supervivencia y lo vivible, tal como acontece con la carencia de la tierra, el refugio, los medios de supervivencia debido a la pérdida de la casa, la ciudadanía, los derechos (cfr. Butler, 2010, p. 17). Este sentido de la desposesión se encuentra íntimamente ligado al primero, ya que somos dependientes de aquellos poderes que alternativamente nos brindan el soporte o nos privan de

aquellas cosas que requerimos para nuestra propia supervivencia; “incluso cuando tenemos derechos, somos dependientes de un modo de gobierno y de un régimen legal que confiere y le da sustento a esos derechos” (Butler, 2010, p. 19).

Antecediendo a Butler, Simone Weil alude al término “derecho” para significar justamente las obligaciones que un hombre posee en relación con los otros. Porque la noción de “obligación” prima sobre el sentido del derecho, toda vez que ningún derecho resulta eficaz por sí mismo salvo por la obligación que le corresponde; “una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa” (Weil, 1996, p. 23). Ahora, este compromiso hacia el ser humano depende de ciertas condiciones de existencia y realidad que corresponden exactamente con las necesidades humanas vitales, tanto de la vida física y moral, como de la protección contra la violencia, cuya inobservancia hace del hombre un *homo sacer*: un muerto en vida, un hombre cáscara (cfr. Weil, 1996, p. 26; Agamben, 2010). En palabras de Butler, tan desconcertantes como esclarecedoras, “la desrealización del ‘Otro’ quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro” (2006, p. 60).

En definitiva, “ya estamos afuera de nosotros mismos antes de que exista cualquier posibilidad de ser desposeídos de nuestros derechos, tierra y modos de pertenencia” (Butler, 2010, p. 19). Somos seres interdependientes cuyo goce y sufrimiento depende del ámbito de los hechos y las situaciones concretas cuya inminencia y materialidad rebasan el ámbito de lo eterno, lo universal y lo incondicionado, ligándonos en un mundo entre hombres capaces de proveer los cuidados y la protección no sólo a los vivos, sino también a los aún no nacidos que asomarán al mundo en los próximos siglos (cfr. Weil, 1996; Arendt, 2009). La privación de este mundo social mediante la exposición a la extrema precariedad y la violencia en sus distintas manifestaciones impide o, mejor aún, quiebra una vida gradualmente, sin atentar directamente contra el cuerpo mismo.

Hay que admitirlo: “La muerte en algunos hombres y mujeres se estira a lo largo de toda una vida, una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla” (Weil, 2005, p. 19). Esta desposesión privativa o forzosa —análoga a la desaparición física, aunque de forma simbólica, tanto para sí como para los otros— hace que la vida permanezca en el afuera de sí misma, en el anonimato, privada de aquello que exige

su sustento. En palabras de Butler, “toda vida se encuentra en este sentido fuera de sí misma desde el comienzo” (2010, p. 19). Y justamente porque nuestra indemnidad depende de nuestra interdependencia es que las formas de privación nos exponen a las más severas y crueles atrocidades. La interdependencia alude pues a una concepción más general de lo humano en virtud de la cual estamos entregados al otro desde un comienzo, lo que implica una doble modalidad que transita desde el sostenimiento de nuestras vidas hasta la eliminación de nuestro ser. Esta idea de lo humano descubre nuestra vulnerabilidad primaria al contacto y, a su vez, nuestra exposición a la violencia (cfr. Butler, 2006, p. 51).

En principio, la vulnerabilidad sugiere una *privación* debido a la insatisfacción de una necesidad de supervivencia, tanto material como inmaterial, y, por consiguiente, a una condición de desamparo original que no podemos ignorar sin dejar de ser humanos y por la que, por las mismas razones lógicas, debemos responder sin vacilación (cfr. Butler 2006, p. 58). Butler reconoce que existen numerosas maneras de concebir la vulnerabilidad, así como varias formas de comprender su relación con la esfera política, particularmente con la posibilidad de reimaginar otras formas de comunidad: “Butler asks how violence, loss, grief and mourning might be used to suggest possibilities for non-violent reactions” (Rozmarin, 2017, p. 549). En este sentido, la vulnerabilidad asume una doble valencia en contextos marcados por la agresión, la pérdida, el duelo, el destierro, la desposesión de aquello que configura la propia vida; la vida biográfica. La privación original y existencial que transita desde el nacimiento hasta la muerte nos expone irremediamente al contacto con los otros y, en consecuencia, a la afirmación o la negación de la propia existencia. Las acciones ofensivas y defensivas ante la vulnerabilidad admiten, sin embargo, otras respuestas en virtud del cuidado y la responsabilidad. He aquí el imperativo ético y político de tal reconocimiento.

De manera análoga a Butler, Weil alude a las obligaciones hacia el ser humano como resultado de sus necesidades humanas vitales, tanto físicas como morales. Las primeras son fáciles de enumerar, ya que atañen al alimento, el vestido, el calor, la higiene, la salud. El infante, por ejemplo, se percibe como un ser abandonado a la nada o a un sustento insuficiente debido a su dependencia de otros, quienes pueden explotar esa condición original mediante la frustración y la represión de sus necesidades (cfr. Butler, 2006, p. 58). Las segundas, en cambio,

aluden a las necesidades del alma y, al igual que las carencias físicas, son necesidades de la vida, a saber: el orden, la libertad, la obediencia, la responsabilidad, la igualdad, la jerarquía, el honor, el castigo, la libertad de opinión, la seguridad, el riesgo, la propiedad privada, la propiedad colectiva, la verdad (cfr. Weil, 1996, pp. 28-50). En el mismo sentido, la filósofa Ágnes Heller concibe la satisfacción de las necesidades naturales como el núcleo central de toda reflexión política que pretenda exceder la comprensión habitual según la cual la necesidad se limita al mantenimiento del cuerpo humano, ya que dicha idea abarca, además de lo biológico, otras necesidades sociales determinadas, como la justicia, la dignidad y la autonomía (cfr. Fernández-Flórez, 2009, p. 196).

Butler, Weil y Heller, sin desconocer, naturalmente, sus diferencias teóricas, explican las necesidades como aquéllas que la sociedad ha prometido satisfacer y sin las cuales resulta ilusorio humanizar el mundo. Porque nuestra capacidad de supervivencia depende, estrictamente, de nuestras relaciones con otros, sin los cuales no podemos existir, pues “mi existencia no es solamente mía, sino que se puede encontrar fuera de mí, en esa serie de relaciones que preceden y exceden los límites de quien soy” (Butler, 2010, p. 72). La teoría moderna del *homo homini lupus* en virtud de la cual cada hombre debe preservar la integridad e indemnidad de su propio cuerpo, haciendo uso de todos los medios que le provee la naturaleza, bien sea a través de la amenaza o la muerte inminente de los otros, bien sea mediante la sujeción incondicionada de los vencidos, cede su fuerza explicativa a la idea según la cual la muerte del otro supone mi propia muerte, ya que nuestros lazos fundan nuestra propia supervivencia: “Si yo destruyo al otro, estoy destruyendo a ese de quien dependo para poder sobrevivir, y con mi acto destructivo estoy amenazando mi propia supervivencia” (Butler, 2010, p. 73).

Más allá de la gran *machina machinarum* y sus dispositivos normativos y policiales, que amenazan siempre y en todo lugar con devorar a sus propios hijos en nombre de la seguridad del conjunto, nuestra capacidad de supervivencia depende exactamente del reconocimiento de nuestra estrecha relación con los demás; o lo que es lo mismo, nuestra supervivencia pende de nuestros vínculos, puesto que ningún hombre sobrevive de manera aislada y circunscrita. De manera que nuestro aparecer entre otros no sólo determina nuestra sociabilidad, sino también nuestra supervivencia. “Puede ser más cierto que el sujeto que soy está ligado al sujeto que no soy, que cada uno de nosotros tiene el poder de destruir y de ser destruido y que todos estamos ligados

los unos a los otros por este poder y esta precariedad” (Butler, 2010, p. 73). “Nuestras vidas están en manos de otros” (Butler, 2010, p. 30). Esto significa que cada uno de nosotros se constituye en virtud de sus relaciones y dependencias, las cuales, a su vez, nos exponen a la pérdida, el duelo, el abandono y la violencia. Un infante requiere de los vínculos que lo constituyen y lo soportan física y psíquicamente. Hasta aquí la comprensión habitual.

Sin embargo, Butler refuerza la noción de vulnerabilidad, indicando que, no obstante la existencia de sus vínculos primarios, el infante puede morir debido a ciertas condiciones de precariedad. Si el nacimiento coincide con la precariedad —ya que éste es, por definición, precario—, entonces la supervivencia o no del infante depende de sus cuidados o, mejor aún, de lo que podríamos llamar una “red social de manos” (Butler, 2010, p. 31). Ningún niño ha llegado al mundo para morir, sino, más bien, para vivir y envejecer hasta perecer, y su nacimiento es celebrado, justamente, porque su vida es considerada y cuidada como una vida digna de ser vivida, o lo que es igual, una vida humana capaz de trascender lo dado; y su pérdida genera un profundo luto y melancolía porque su vida es merecedora de ser llorada en virtud de su promesa. En su lugar, una no-vida rechaza la condolencia, puesto que no existe vida alguna, o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida.

Únicamente la vida digna de ser llorada es aprehendida como vida precaria, o, mejor dicho, “sólo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida” (Butler, 2010, p. 32). Reconocer que podemos ser dañados, desdeñados o destruidos física o psíquicamente hasta desaparecer real o simbólicamente no sólo remarca nuestra propia finitud (nuestra muerte es cierta) e interdependencia (nuestros vínculos nos exponen), sino también nuestra precariedad (requerimos de ciertas condiciones sociales y económicas para sobrevivir). Porque nadie sobrevive en abstracto, sino bajo condiciones sociales sostenedoras. En palabras de Susan Hekman (2014), la discusión de Butler sobre la precariedad “[a]llows her to challenge the distinction between the material and the discursive, a distinction that has come to the forefront of recent discussions” (2014, p. 458). Somos vulnerables debido a las condiciones materiales y espirituales de la existencia, o, mejor aún, nuestra vulnerabilidad original se exagera con la precariedad como resultado de las fallas en la infraestructura social, es decir, de todo aquello que empobrece nuestra existencia.

En palabras de Hannah Arendt, “la pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante” (1988, p. 61). De ahí que sea necesario, siempre y en todo lugar, preguntar por las condiciones mediante las cuales se cuida y prolonga la vida, así como por las lógicas de nominación, exclusión y borramiento (cfr. Butler, 2006, p. 60). Con esmerada anticipación, Weil señala que las colectividades —nación, familia, comunidad profesional, educativa, cultural, religiosa, entre otras— deben proveer de alimentos a los vivos y a las generaciones que están por llegar al mundo, promoviendo la integración de los individuos a la comunidad. Ésta es, quizás, la necesidad más apremiante y, sin embargo, ignorada, ora por su indeterminación teórica, ora por su complejidad práctica. Un ser humano tiene necesidad de arraigarse en virtud de su participación real, activa y natural en las colectividades que conservan vivos ciertos tesoros del pasado y seguras intuiciones del futuro (cfr. Weil, 1996, p. 51).

Sin embargo, las relaciones sociales también pueden ser fuente de desarraigo peligroso cuando, en lugar de servir de alimento, devoran a los individuos, y puede ocurrir incluso que, sin llegar a devorarlos, les proporcione alimentos insuficientes o inexistentes. El destierro interno constituye, sin lugar a dudas, el mejor ejemplo de desarraigo, puesto que los individuos abandonan sus hogares a causa de una agresión real o potencial, rompiendo los lazos de pertenencia con el pasado y el futuro de la comunidad: “La pérdida del pasado, individual o colectivo, es la gran tragedia humana; nosotros nos hemos desprendido del nuestro como un niño que deshoja una rosa” (Butler, 2006, p. 103).

¿Qué muertes no merecen ser lloradas?

No podemos negar nuestra interdependencia y vulnerabilidad por medio de las fantasías institucionalizadas de la dominación, que, en lugar de amortiguar el eterno presente de la violencia, aumentan los niveles de agresión y desamparo. En este punto, la respuesta de Butler ante la agresión resulta incuestionable: “She posits as the marker of humanity a common property—a vulnerability, or a ‘precarious life’ always at risk of violence, and thus the basis for a right to protection”. Y en seguida agrega: “Sensate democracy would begin from sensitivity to this “fact” of vulnerability, and the order of commonality among living beings that it proposes” (citada en Jenkins, 2013, p. 111). La violencia ha excedido la antigua contraposición entre amigos y enemigos, cediendo su lugar

a la producción de vidas excedentes, tan productivas para el orden económico como para el orden político (cfr. Agamben, 2005; Butler, 2006 y 2010; Žižek, 2017). Slavoj Žižek alude a una “violencia social-simbólica” que moviliza formas cada vez más sutiles de dominación y explotación por parte de la clase dirigente sobre la clase dominada, formando individuos segregados de la prosperidad económica, tal como ocurre con las minorías y los desempleados.

Las víctimas de esta violencia representan los *homini sacri* de Giorgio Agamben, abandonados al poder incondicionado de vida y muerte del soberano, quien encarna la *violencia fundadora* del orden legal. En relación con el soberano, todos los hombres somos *hominies sacri* potenciales. Butler, por su parte, esboza la “violencia corporal” como corolario de nuestra proximidad original y circunstancial: “La piel y la carne nos expone a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumentos de todo esto” (Butler, 2006, p. 52). Somos seres corporales, entregados y expuestos a otros en virtud de nuestros lazos; agentes o pacientes de la violencia que actúa sobre nosotros y los otros mediante la pérdida y el duelo. Todos somos vulnerables a la violencia. “Una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos de otra parte que no podemos prevenir” (Butler, 2006, p. 52).

La negación de nuestra vulnerabilidad a la violencia no sólo robustece las formas clásicas de oposición política: amigo/enemigo, bueno/malo, víctima/terrorista, sino también, y más puntualmente, los dispositivos de dominación a favor del continuo presente de la violencia. Una violencia que se teme y sin embargo se multiplica infinitamente porque su economía excede todo valor y medida. Cuanto más variados son sus procedimientos, más sorprendentes resultan sus efectos sobre los individuos a quienes atrae y destruye, incluso antes del contacto armado. A diferencia del poder, la violencia es ese desagarro que no admite reconciliación ni mediación, ya que se inclina hacia el otro hasta quebrarlo. No deja ser al otro, puesto que neutraliza toda potencia y actuación; no es una expresión relacional, por cuanto aniquila al otro, agotándose a sí misma en el acto de aniquilación.

La violencia siempre está dirigida al portador de una interioridad, ya sea una persona, ya sea una comunidad o un sistema, des-interiorizando o des-colocando mediante la invasión y la destrucción del “yo” y el “nosotros” (cfr. Han, 2017, pp. 101-113). Toda demanda social o discurso

político de restaurar el mito social mediante la expansión de la violencia olvida la contigüidad, dependencia y proximidad que nos constituye, redoblando, al contrario, la destructividad de la vida social. Quien sueña con la violencia ignora sus costos, naturalizando la pérdida, el duelo, la muerte. Ahí reside su espanto, advierte Butler, porque “[e]stamos ligados al extraño, a aquel, o aquellos, a los que nunca conocimos y nunca escogimos”. Y, continúa: “Matar al otro es negar mi vida, no tan sólo la mía, sino la noción de que mi vida es, desde el principio, e invariablemente, vida social” (2011, p. 35).

Por supuesto, este modo de estar ligados en la vulnerabilidad escapa a todo contrato social basado en la deliberación de individuos volitivos, así como a las obligaciones derivadas del contrato liberal que instituyen y conservan la vida social. La ilusión de una violencia estatal o revolucionaria controlada resulta tan ingenua como peligrosa. Nuestra proximidad e interdependencia son innegables, así como la ruptura de nuestros vínculos originales y circunstanciales debido a la expansión de la violencia en la vida social. Nuestra vulnerabilidad, en principio originaria y corporal, es, pues, consustancial a la violencia, ya sea física y directa, ya sea simbólica e indirecta. Una y otra causan enormes estragos sobre “la vida humana ahora expuesta a la muerte”; la vida desnuda al alcance de la destrucción o el abandono. He aquí la teoría moderna del poder.

Sin embargo, y complementando los análisis de Michel Foucault, Walter Benjamin y Giorgio Agamben, quienes ligan la vida humana al poder incondicionado de muerte del soberano, Butler propone otros resultados de la violencia más inmediatos a los afectos, tales como la pérdida y el duelo; el interés de la pensadora reside, justamente, en comprender qué hace a una vida humana en contextos de agresión: “This question arises from her reconsideration of politics and the meaning of the human in the light of recent global violence” (Diprose, 2013, p. 186). Porque nuestras proximidades multiplican —además de las modalidades de destrucción física— distintos escenarios saturados de dolor y melancolía. Entregados desde el comienzo al mundo de los otros, los cuerpos y los vínculos revelan las huellas formadas en el crisol de nuestra vida social, psíquica y afectiva. Y, aunque más tarde “podría reconstruir mi ‘yo’ como si de entrada estuviera allí, un ego tácito desde el principio dotado de lucidez”, afirma Butler, “estaría negando las diferentes formas de éxtasis y sujeción que constituyen las condiciones de mi desarrollo como ser individuado y que continúan acosando mi

sentido adulto del yo con cualquier tipo de ansiedad o de deseo que pudiera sentir ahora” (Butler, 2006, p. 53).

Todos estamos expuestos a la violencia. Esta cuestión resulta indiscutible entre cientos de hombres y mujeres que se transforman en cosas durante toda la vida y que, aunque a diario aspiran a dulcificar sus vidas, no lo consiguen: “No son hombres que vivan más duramente que otros, situados socialmente por debajo de otros; es otra especie humana, un compromiso entre el hombre y el cadáver” (Weil, 2005, p. 19). Ya no se trata de hacer morir, sino de hacer sobrevivir a “sujetos irreales”. Y la violencia genera esta irrealidad mediante la reproducción inagotable del hombre espectro (Butler) —hombre-masa (Adorno), no-hombre (Agamben), hombre-cadáver (Weil), hombre-cáscara (Levi)—, cuya vida permanece animada en virtud de su infinita negación. “Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca ‘fueron’, y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen obstinadamente en ese estado moribundo” (Butler, 2006, p. 60).

La violencia se actualiza una y otra vez sobre su objeto de un modo tan extraño como inacabable, ya que algunos hombres han sido privados de la vida incluso antes de verter su sangre; son transformados en materia inerte, esto es, en instrumentos de guerra o puros recipientes del ataque. “Y así se los ha enterrado antes de que hayan tenido una posibilidad de vivir” (Butler, 2011, p. 41). Ante ellos, la violencia se estira a lo largo de toda una vida; una vida que ha sido confiscada por la muerte antes de ser vivida. Son seres humanos que han sido destinados, al nacer, a sufrir la violencia; punzados por el dolor de los picos desgarradores de la pérdida, el vacío y la impotencia de cambiar su destino. Sobre esta cuestión, la lucidez de los griegos resulta innegable: la violencia nunca cesa en su pretensión de devorar el hígado de Prometeo, el cual se renueva eternamente. He aquí su interminable justificación. “La violencia contra aquellos que no están lo bastante vivos —esto es, vidas en un estado de suspensión entre la vida y la muerte— deja una marca que no es una marca” (Butler, 2011, p. 63).

Butler reclama, sin embargo, una lectura más profunda sobre los discursos y las prácticas de deshumanización en virtud de la violencia, cuyos efectos no sólo residen en la muerte física y la mera sobrevida, sino también en la negación de los afectos. Mientras algunas vidas se consideran valiosas y merecedoras de ser lloradas, otras, en cambio, son indignas de duelo, ya que no cuentan como vidas reales. Los cuerpos

atacados y destruidos son concebidos únicamente como objetos donde reside la violencia: “[...] si el fin de una vida no produce dolor no se trata de una vida, no califica como vida y no tiene ningún valor. Constituye ya no lo que no merece sepultura, sino lo insepultable mismo” (Butler, 2006, p. 61). De modo que la violencia no sólo regula qué vidas valen la pena de ser vividas, sino también qué muertes valen la pena de ser lloradas. Análogo a la vulnerabilidad y la violencia, el duelo público resulta tan desigual en su distribución como eficaz en el olvido.

No habrá aquí ningún duelo, dijo Creonte en *Antígona*, después de abandonar el cuerpo a los perros y las aves de rapiña. Su discurso polariza el mundo de los hombres entre buenos y malos, honorables y vergonzosos, píos e impíos, negando la vida y la pérdida de algunos como condición de protección de aquellos ciudadanos fieles al régimen. No ha pasado nada, porque no ha habido una pérdida real que quiebre la comunidad. Sin embargo, el tirano yerra al ignorar que estamos sometidos unos a otros y que todos somos vulnerables a la destrucción de los otros. A decir verdad, puede ser más cierto, dice Butler, “[que] el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy, que cada uno tiene el poder de destruir y ser destruido y que todos estamos ligados los unos a los otros por este poder y esta precariedad” (Butler, 2010, p. 71). Sin embargo, la consecuencia lógica de esta aserción se aparta de la ficción hobbesiana de autoconservación mediante la muerte o la sujeción al vencedor, admitiendo, en su lugar, la interdependencia como una condición sin la cual resulta imposible sobrevivir (cfr. Butler, 2010, p. 74).

Cuando perdemos a alguien, por ejemplo, nos transformamos a nosotros mismos, sin ninguna elección ni control, a pesar de nuestro anhelo por ignorar la falta y lograr el equilibrio, lo cual resulta tan inquietante como fantástico, ya que la pérdida del otro supone mi propia pérdida: “Si no siempre sé qué es lo que perdí *en* otra persona, debe ser que esta esfera de desposesión es precisamente la que expone mi desconocimiento, la huella inconsciente de mi sociabilidad primaria” (Butler, 2006, p. 54). Los discursos funcionalistas desaciertan al afirmar que la pérdida se elimina definitivamente mediante un tratamiento adecuado. Toda pérdida deja restos; su presencia es la más pesada entre los afectos: “Cuando el duelo es algo que tememos, nuestros miedos pueden alimentar el impulso de resolverlo rápidamente, de desterrarlo en nombre de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de

devolver el mundo a un orden previo” (Butler, 2006, p. 56; cfr. Loraux, 2004, p. 16).

La sustitución y la ligereza frente a la pérdida suponen, siempre y en todo lugar, reforzar nuestra ilusión de un orden previamente establecido. A diferencia de los modernos, y con extraordinaria anticipación y lucidez, los griegos reconocieron, en cambio, el carácter inevitable e imprevisible del duelo, forjando un severo aparato de leyes y reglamentaciones capaces de circunscribir este *pathos*, por lo demás demasiado fuerte y amenazante para la estabilidad de la ciudad (cfr. Loraux, 2004, p. 16). Sin duda, los comportamientos y los afectos pueden alterar el orden político. Y el duelo es un ejemplo privilegiado, ora por la lamentación perturbadora; ora por la memoria impregnada de venganza. De ahí el rechazo a la memoria cuando pretende ser guardiana de las brechas, las discontinuidades y las rupturas de la ciudad, que, en su lugar, prefiere discurrir sin discontinuidad.

Y como toda amenaza es contenida mediante su prohibición, la ciudad griega sometió los funerales a estrictas regulaciones, limitando el duelo y las manifestaciones del dolor femenino, especialmente de las madres. Las leyes funerarias confinaron herméticamente el sufrimiento de las mujeres por la pérdida de sus hijos o hermanos al ámbito de la οἶκος. En Antígona, por ejemplo, Eurídice huye silenciosa ante la muerte de su hijo Hemón. La actitud de la reina actualiza los límites funerarios en palabras del mensajero: “Me sustento en la esperanza que, al oír las desgracias de su hijo, no consideraría de buen gusto lamentarse de ellas ante el público, sino que, dentro bajo techo, pensará proponer a las criadas llorarlo en familia” (*Ant.*, p. 561). Más tarde, y bajo el éxtasis de la pérdida insoportable, Eurídice decide darse muerte. Encerrado en las paredes de la οἶκος, el duelo aparece tan íntimo y familiar como limitado y contenido en sus desbordamientos previsibles frente a las instituciones públicas; así, la ciudad se protege.

Con razón Platón temía tanto a los poetas como a las madres enlutadas, ya que sus escenas trágicas estimulaban un profundo dolor mimético ante la pérdida de los otros. He aquí la tensión entre la tragedia y la política. “El duelo, abierto y público, al trastocar el orden y la jerarquía del alma, desbarataría igualmente el orden y la jerarquía del orden político” (Butler, 2010, pp. 65-66). Ahora liberado de los confines del hogar, el duelo público promueve su indignación ante la pérdida o la injusticia intolerable: ¿Cómo dejar de pensar en Antígona, quien se rebela ante la prohibición de Creonte de realizar los ritos fúnebres de

Polinices?, preguntan al unísono Butler y Loraux. La hija de Edipo —al igual que otras mujeres griegas, quienes nunca llegaron al ágora de sus ciudades para reclamar justicia o exigir una reivindicación, tal como las Madres de la Plaza de Mayo o las Madres de la Candelaria—, procura únicamente honrar el cuerpo de su hermano insepulto y en modo alguno “derribar” a Creonte o “rehabilitar” la memoria de Polinices (cfr. Loraux, 2004, pp. 35-36).

Sin embargo, el tirano teme —al igual que Platón, Hobbes, Hegel o Goethe, pensadores de Estado— a las reacciones afectivas del duelo. Y así como el rebelde genera un sentimiento de admiración y un deseo de emulación por parte del pueblo, tal como ocurre con Michael Kohlhaas en su asombrosa guerra contra el príncipe de Hamburgo, y sin obviar, naturalmente, sus distancias y diferencias, Antígona alienta entre los suyos una reacción afectiva, inevitable e inesperada, ante la prohibición fúnebre del tirano. El duelo de la hermana irrumpe en el espacio público —lugar inhabitable del dolor— y, en consecuencia, la ciudad reprocha con vehemencia la injusticia del edicto que, en nombre de la seguridad y el bien público, contradice las máximas obligaciones hacia los difuntos. Hay vidas que no merecen ser lloradas en virtud de los discursos y las prácticas de deshumanización tanto de los vivos como de los muertos.

En palabras de Butler: “Lo público se forma sobre la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, de que ciertos nombres no se pronuncien, de que ciertas pérdidas no se consideren pérdidas y de que la violencia sea irreal y difusa” (Butler, 2006, p. 65). Y, seguidamente, agrega: “Tales prohibiciones no sólo sostienen un nacionalismo basado en objetivos y prácticas militares, sino que también suprimen cualquier disenso interno que pueda exponer los efectos concretos y humanos de su violencia” (Butler, 2006, p. 65). Porque la violencia escinde hasta el dolor de las pérdidas: mientras algunas poblaciones son lloradas, otras son merecedoras del olvido. De ahí que la distribución diferencial de la vulnerabilidad y la violencia, así como del duelo, tenga enormes repercusiones en la comprensión de la barbarie, puesto que determina, ya sea nuestra disposición afectiva y, por lo demás, política frente al horror, la culpa, la vergüenza, el sadismo, la indiferencia o la pérdida, ya sea nuestra complicidad con la violencia, la cual sumerge en el abismo más profundo y más sombrío a cientos de hombres y mujeres que mueren a diario como bestias, en cuanto la muerte ha puesto su sello sobre sus rostros, incluso desde su nacimiento.

Reconstruir el mundo, con los otros

Después del quiebre del vínculo que nos entrelaza en la vida común, nuestra comunidad se reconstruye apresuradamente, sin advertir las preguntas mismas de su propia posibilidad: ¿Cómo existimos unos junto a los otros después del horror, la pérdida y el sufrimiento? ¿Cómo tejemos nuestros lazos, a pesar de la violencia que se insinúa en todo discurso y actuación? ¿Cómo entender nuestra supervivencia más allá de la destrucción de los demás? El etéreo principio de autoconservación duplica el miedo inconsciente y la bestialidad del soberano. Unos y otros se multiplican con extraordinario furor. No obstante, la autodefensa debe desconfiar de la vida a la que se aferra, puesto que se está convirtiendo en lo que la espanta; un espectro, un sujeto a expensas de los demás.

La conciencia del pueblo libre que vive para morir como un guerrero —Platón, Hobbes, Nietzsche, Schmitt— frente a la infinitud de enemigos o terroristas reales o espectrales justifica la idea según la cual la pérdida “irrecuperable” de sus miembros, incluyendo soldados, campesinos, estudiantes, líderes sociales, defensores de derechos civiles y políticos, se resuelve mediante el principio de sustitución, minimizando el nombre singular a un inventario militar donde se subraya, tacha, borra o, simplemente, se superpone otro nombre al existente. Ahora, si todos somos prescindibles, la pérdida se torna imperceptible e, incluso, autorizable. En palabras de Butler, “tenemos que interrogarnos sobre las condiciones bajo las cuales se establece y se mantiene la vida que vale la pena, y a través de qué lógica de exclusión, de qué prácticas de borrado y nominación” (2006, p. 65).

Algunas veces nos horrorizamos ante las muertes contenidas en los informes estadísticos; en otras circunstancias nos mostramos indiferentes, incluso triunfalistas, ante nuestra capacidad destructiva: “En efecto, ésta no es sólo una fría racionalidad militar, sino que se enorgullece de su habilidad para ver y sentir más allá de la visión del sufrimiento humano extremo en nombre de una autodefensa que se expande infinitamente” (Butler, 2011, p. 31). Habitualmente nuestras respuestas afectivas ante la pérdida y la vulnerabilidad dependen de los marcos normativos de la violencia misma, tanto estatal como revolucionaria, cuyos discursos y prácticas desautorizan o enaltecen la pérdida de aquellas poblaciones dignas de vivir o inmerecidas de ser lloradas. Verbigracia, el conflicto en Palestina; dice Butler: “Se nos pide que creamos que esos niños no

son realmente niños, que no están realmente vivos, que *ya* han sido convertidos en metal, en acero, que ya pertenecen a la maquinaria del bombardeo” (Butler, 2011, p. 37).

Luego, el cuerpo del niño ahora convertido en un metal militarizado debe ser desaparecido en virtud de nuestra propia defensa, así como todos los niños y el grupo entero. La disolución de la vida de algunos ante la mirada impávida de los demás no sólo afecta nuestros modos de habitar un espacio compartido —como sería el caso de considerar pura y simplemente la violencia como una forma de destrucción de nuestra trama social—, sino también, y más exactamente, la vida misma asaltada por la pérdida continua, el sufrimiento interminable y la muerte como experiencia cotidiana. Estas formas de cohabitación, tan normalizadas como inauditas, constituyen el ámbito propio de la violencia como forma de la vida social. Vivir después de la normalización moderna de la pérdida y el duelo desmiente todo discurso culpable y blasfemo de legitimación de la violencia como medio de regulación social (cfr. Adorno, 2005). Quien aboga por la oposición entre las vidas dignas de protección y las inmerecedoras de amparo se hace cómplice de una cultura que fomenta la inmunización ante el dolor.

Allí donde la reacción ante la pérdida es contraria a la complacencia, la resignación o el silencio, se movilizan, en cambio, otros discursos y acciones más orientados a la rememoración de aquellos sujetos irreales y, por lo tanto, menos encubridores de la pérdida y el desamparo. Si comprendiéramos al niño como algo distinto a la maquinaria defensiva y manipuladora de la guerra, dice Butler, “habría alguna posibilidad de entender esta vida como una vida que vale la pena vivir, que merece ser protegida y que merece que se lleve duelo por su pérdida” (2011, p. 38). Ningún pensamiento puede estar a la altura de la negatividad que se esconde tras el nombre de la violencia, y, por consiguiente, quien lo minimiza necesariamente contraviene el sufrimiento indecible de sus víctimas y el mutismo desintegrador de los supervivientes. Encadenados al eterno presente de la pérdida como forma de vida social, los sujetos irreales nunca pueden cancelar el pasado, esforzándose, en su lugar, por justificar indefinidamente el valor de sus vidas ante los demás. Sísifo representa el icono de aquel sujeto irreal forzado a empujar eternamente una roca hasta la cima de la pendiente, la cual vuelve a caer, impelida por su propio peso.

Correlativamente a Níobe, Hécuba y Prometeo, Zeus no mata a Sísifo, sino que lo suspende en una sobrevida condenada al esfuerzo

inútil e interminable de construir una vida liberada del poder y la violencia. La negación de la pérdida de algunos, como una condición afirmativa de la vida de otros, constituye la estrategia original de relativización del sufrimiento padecido por hombres y mujeres bajo diferentes formas de deshumanización; la pérdida inconmensurable de vidas anónimas simboliza la más palmaria y paradójica representación del mito moderno que, pretendiendo inmunizar la violencia natural en nombre de la pacificación y la supervivencia del conjunto, reviste históricamente la inscripción de la “época de la masacre”; la vida se torna tan sustituible como fungible ante las paradas de sus liquidadores. Esta enorme contradicción moderna se desplaza a nuestra propia realidad mediante la negación de los sujetos espectrales, el espanto que hace inaprensible la propia muerte y la de otros.

No sólo la muerte es susceptible de ser abandonada como parte de la vida, sino también la vida misma: “Y aunque podamos contar el número de civiles y niños palestinos muertos no podemos contarlos. Debemos continuar contándolos una y otra vez. Tenemos que empezar a contarlos, como si todavía nunca hubiéramos aprendido a contar” (Butler, 2011, p. 38). A propósito, Butler propone el obituario como un acto de reconocimiento de aquellas vidas perdidas para recordar con dolor; una oportunidad para transformar el sentido de nuestras relaciones con otros sujetos individuales o nacionales: “Si aquellas vidas perdidas tuvieran obituario, tendrían que haber sido vidas, vidas dignas de atención, vidas que merecieran reconocimiento” (Butler, 2006, p. 61). La atención, tan presente en las obras de Butler, Weil, Levinas, implica la vigilancia atenta de aquellos nombres eliminados por los excesos de la violencia; donde la vida es devorada en virtud de los marcos de agresión y desamparo, apremia, como en ningún otro lugar, el pensamiento en todas sus variaciones.

Palimpsesto (2017-2018) es el título de una exposición en el Palacio de Cristal, en Madrid, de la artista colombiana Doris Salcedo, que constituye el mejor ejemplo de la pérdida y el duelo de aquellas vidas indignas de ser lloradas debido a su condición espectral en el mundo de los hombres. Del suelo del Palacio brotan gotas de agua que lentamente se unen hasta formar los nombres de hombres y mujeres que se han ahogado al intentar llegar a Europa en busca de una vida mejor, y que luego se desvanecen ante la mirada del espectador. Estas muertes dejan huella en la memoria del espectador. Esta creación artística hace visible uno de los hechos más trágicos de nuestra historia social: “La muerte de miles

de personas en las aguas del Mediterráneo ante la indiferencia, cuando no (in)consciente complicidad, de una sociedad europea anestesiada y en peligrosa deriva hacia un cierre identitario" (*Palimpsesto*, 2017-2018).

Del mismo modo, la obra *Auras anónimas* (2007-2009), de la artista colombiana Beatriz González, se desplaza a los lugares ceremoniales de la muerte donde cientos de hombres y mujeres aparecen, sin nombre y sin edad, confinados al olvido. Sobre cada una de las tumbas desconocidas del Cementerio Central de Bogotá, la artista pintó algunas figuras negras que cargan los cadáveres anónimos; nos recuerda que cada muerte es singular (cfr. Universidad de Los Andes de Colombia, 2018). Al igual que el arte comprometido con la pérdida y el duelo, el obituario representa una oportunidad de auto-reconocimiento y un acto para la reconstrucción nacional, puesto que "semejante duelo debería (o podría) producir una transformación en nuestro sentido de las relaciones interpersonales que rearticularía crucialmente la posibilidad de una cultura política democrática aquí y en cualquier otro lado" (Butler, 2006, p. 67).

Con el mismo compromiso ético, el artista colombiano Fernando Botero sella sobre la tela y el papel distintos sucesos y protagonistas ignorados del conflicto, congelados, unos, en el instante mismo de la desgracia, y otros sorprendidos en un momento íntimo de llanto o insoportable dolor: una madre bañada en lágrimas ante el ataúd de su hijo, elevando impotente los brazos dentro de una habitación en penumbra (*Mujer llorando*, de 1999), mientras otra madre desolada se inclina al féretro abierto de su hijo asesinado (*Madre*, de 1999), además de un desfile de ataúdes de entierro colectivo (*El desfile*, del 2000), casas incendiadas, masacres perpetradas (como en *Masacre*, del 2000), cadáveres destrozados mientras los gallinazos se posan sobre ellos para devorar sus entrañas (*Río Cauca*, del 2002); madres y viudas que lloran a sus hijos sin consuelo (*Matanza de los inocentes*, de 1999; *Madre e hijo*, del 2000); desterrados sin futuro (*Desplazado*, del 2002); asesinos impunes (*Sicario*, del 2002) y carros bomba (*Carro bomba*, de 1999); rostros descompuestos por el dolor (como en *Tristeza*, del 2002, o en *Sin esperanza*, del 2003); manos crispadas o entrelazadas (*Una víctima*, del 2003); figuras postradas y actitudes suplicantes (*Mujer llorando*, del 2002; *De rodillas*, del 2003; *Grito*, del 2002; *Vencida*, del 2002; *Ruego*, del 2003) constituyen la obra testimonial de una nación vestida de muerte (*El paisaje de Colombia*, del 2004) (cfr. Botero, 2004).

A diferencia del arte, la violencia escinde el mundo entre las vidas significativas y las inmeritorias de ser lloradas, distribuyendo desigualmente el dolor ante sus pérdidas: en ciertas ocasiones sentimos repulsión e indignación frente a una expresión de la violencia; en otras, respondemos con frialdad y aparente justificación (cfr. Butler, 2010, p. 81). Análogamente a las formas de vivir, amar y morir, el duelo público representa el modelo de lo humano que yace en la conciencia de un pueblo: “Parece estar claro que estoy constituido tanto por aquellos que recuerdo con dolor como por aquellos cuyas muertes reprimo, muertes anónimas y sin rostro que forman el fondo melancólico de mi mundo social, si no de mi primermundismo” (Butler, 2006, p. 74).

En este sentido, cuando Antígona decide enterrar a su hermano insepulto a pesar de la proscripción del duelo público emitido por Creonte, arriesga políticamente su propia humanidad en épocas en que la soberanía nacional se recrudece en nombre del miedo y la unidad nacional se refuerza en virtud de la identidad: “El sujeto afirma su propia destructividad con superioridad moral al tiempo que busca inmunizarse contra el pensamiento de su propia precariedad. Pertenece a una política movida por el horror del pensamiento de la destructibilidad de la nación” (Butler, 2010, p. 77). “Una nación no es una psiquis individual, pero las dos pueden describirse como un sujeto, aunque de diferente orden” (Butler, 2006, p. 75). Después del 11 de septiembre de 2001, dice Butler, Estados Unidos se alzó bajo la representación de un sujeto nacional invulnerable que reclama por doquier seguridad extrema en sus fronteras y vigilancia permanente de los extraños, mientras las alertas de seguridad acrecientan la histeria colectiva ante cualquier fuente de terror, robusteciendo el poder estatal y disminuyendo las garantías civiles y políticas; el resultado es el desencadenamiento de un racismo amorfo, racionalizado por la demanda, cada vez mayor, de la autodefensa (cfr. Butler, 2006, p. 67).

El miedo de una nación es proporcional a su agresión, tanto interna como externa, además del afán por reconstruir su totalidad imaginaria a expensas de negar su propia vulnerabilidad: “Se suponía que los Estados Unidos eran el lugar que no podía ser atacado, donde la vida estaba a salvo de la violencia venida de afuera, donde la única violencia que conocíamos era la que nos infligíamos a nosotros mismos” (Butler, 2006, p. 68). Así las cosas, y en palabras de Butler, Estados Unidos se ha convertido en un sujeto soberano y extrajurídico, violento y centrado en sí mismo, que busca restaurar y mantener su predominio mediante

la destrucción sistemática de sus relaciones internacionales (cfr. Butler, 2006, p. 68). Una destrucción que consiste no sólo en la eliminación física de sus enemigos externos y sus propios soldados, sino también en la ruptura de los lazos con otras naciones, las cuales configuran su propio devenir político. Las pérdidas resultan, pues, incuestionables, tanto simbólica como materialmente.

Sin embargo, Butler advierte en las pérdidas derivadas de nuestra vulnerabilidad a la agresión una posibilidad de imaginar otros tipos de vínculos más igualitarios y, sin duda, menos egoístas y arbitrarios, tanto interna como externamente. “Tal vez exista otra forma de vida en la que uno no quede convertido emocionalmente en un muerto ni miméticamente en un violento, un modo de salir completamente del círculo de violencia” (Butler, 2006, p. 68). Evidentemente concurren otras formas de cohabitar el mundo distintas a la agresión, la muerte y la exclusión, así como la prevención exacerbada del riesgo social, porque cada vez que “esta vulnerabilidad *es* reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma” (Butler, 2006, p. 68). En palabras de Butler:

We can be alive or dead to the sufferings of others—they can be dead or alive to us. But it is only when we understand that what happens there also happens here, and that “here” is already an elsewhere, and necessarily so, that we stand a chance of grasping the difficult and shifting global connections in ways that let us know the transport and the constraint of what we might still call ethics (2012, p. 150).

Y estas posibilidades dependen de un mundo donde la vulnerabilidad esté protegida, sin ser erradicada. He aquí el presupuesto para pensar otra vez la política, y, por supuesto, otra forma de comunidad.

Conclusión

La ontología moderna afirma que no existe para ningún hombre, por fuerte o sabio que sea, la seguridad de vivir durante todo el tiempo que la naturaleza le permite, porque, en el camino de la vida que conduce indefectiblemente a la preservación del ser, cada hombre es enemigo de los demás; según Hobbes, la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y el intelecto que, si bien un hombre se destaca en ocasiones por su fuerza y capacidad, cuando

se los considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre es insignificante. Dada esta situación, no existe, según Hobbes, ningún otro procedimiento tan razonable para que un hombre se proteja a sí mismo como la violencia legal y militar (cfr. Ruiz, 2013, p. 21). Esta violencia se convierte en un mandato de la razón, en nombre de la pacificación, esto es, en una realidad deseada a favor de una forma de vida social que reconoce en la violencia el medio indispensable para la supervivencia y la pacificación de la comunidad. Donde, precisamente, porque la violencia excede la ficción del control y la mediación moderna, y porque se la encuentra triunfante en los pliegues de la vida social y los fenómenos del desarraigo, dolor, miedo, exclusión, es que resulta necesario el mito de la autosuficiencia y control de la propia vida aislada de otros, así como el plano de la violencia como medio de defensa.

La violencia como medio en general quiebra hasta romper todo vínculo; deformando, arruinando y destruyendo la vida social (Ruiz, 2013). En efecto, la confusión moderna entre el poder y la violencia instituye una comprensión de lo político en virtud de la cual la muerte real o simbólica del individuo, ora por la selectividad de la guerra y la neutralización de la violencia, ora por la dimensión normativa de la vida, hace que la desaparición exceda la mera destrucción física del cuerpo, anulando también la vida moral. La posibilidad de devenir como algo distinto a lo dado, o lo que es igual, la potencia de la vida en el sentido de prosperar, que constituye el presupuesto indispensable de la vida en comunidad, se diluye debido a la respuesta ofensiva y defensiva ante la vulnerabilidad. La ruptura de todo vínculo social hace que la vida se confine al aislamiento y a la espectralidad en el mundo, configurando, sin duda alguna, un terreno fértil para el abuso, la superfluidad y la desposesión, privando a los individuos de una vida vivible, esto es, una vida en comunidad.

Nuestros vínculos afirman la experiencia de un mundo compartido, permitiendo repensar los presupuestos éticos de una política afirmativa de la vida, que suspenda la clásica escisión entre existencias meritorias e indignas de protección (cfr. Butler, 2006; Esposito, 2006). He aquí la necesidad política y social de imaginar una comunidad política fundada bajo las preguntas ¿quién soy sin ti? y, en consecuencia, ¿quién soy contigo?, a partir de la interdependencia y la responsabilidad común. El reconocimiento de la vulnerabilidad aminora la violencia, la precariedad, el duelo y la humillación, en cuanto conduce a la satisfacción de las necesidades en una dimensión superior a la vida física, trascendiendo

al cuidado de la vida biográfica. Una comunidad fundada en el reconocimiento de la vulnerabilidad nos permite *echar raíces*, o lo que es igual, arraigar nuestra pertenencia al mundo de los hombres (cfr. Weil, 1996; Arendt, 1997).

Con todo, el esfuerzo de lo político reside, actualmente, en alcanzar otra forma comunitaria que minimice la precariedad común a fin de proteger la vida contra toda forma de eliminación. Se trata, pues, de girar hacia una nueva ontología social que, reconociendo atentamente nuestra fragilidad, tanto biológica como circunstancial, permita erradicar el eterno retorno de la agresión y la humillación, puesto que cada uno alcanza consciencia del dolor de los demás; una forma comunitaria donde la vida no se proteja mediante la eliminación de los otros, sino a partir de las redes sostenedoras de apoyo, pues *somos, en esencia, vulnerables*.

Bibliografía

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre política*. Pre-Textos
- ____ (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-textos.
- ____ (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Alianza.
- ____ (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- ____ (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Botero, F. (2004). *Botero en el Museo Nacional de Colombia. Nueva donación 2004*. [Catálogo de exhibición]. Villegas editores.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- ____ (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- ____ (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*. Katz.
- ____ (2012). Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 134–151.
- Diprose, R. (2013). Corporeal Interdependence: From Vulnerability to Dwelling in Ethical Community. *Substance: A Review of Theory & Literary Criticism*, 42(3), 185–204.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Argentina.
- Fernández-Flórez, L. (2009). La revolución de los pobres: ética y política de la necesidad en Ágnes Heller y Hannah Arendt. En Á. Prior Olmos y Á. Rivero Rodríguez (eds.), *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*. (pp. 191-202). Universidad de Murcia.

- González, B. (2007-2009). *Auras anónimas*. [Instalación] Cementerio Central de Bogotá, Colombia. URL: <http://museodememoria.gov.co/arte-y-cultura/auras-anonimas/>.
- Han, B.-C. (2017). *Topología de la violencia*. Herder.
- Hekman, S. (2014). Vulnerability and Ontology. *Australian Feminist Studies*, 29(82), 452–464.
- Jenkins, F. (2013). A Sensate Critique: Vulnerability and the Image in Judith Butler's *Frames of War*. *Substance: A Review of Theory & Literary Criticism*, 42(3), 105–126.
- Lorau, N. (2004). *Madres en duelo*. Abada.
- Ricoeur, P. (2009). *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*. Siglo XXI Editores.
- Rozmarin, M. (2017). Vulnerability and Reconciliation: Managing Vulnerability as Part of Peacemaking. *Israel Affairs*, 23(3), 545–560.
- Ruiz, A. (2013). *La violencia del derecho y la nuda vida*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Salcedo, D. (2017-2018). *Palimpsesto*. [Exhibición]. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, España. URL: <http://www.museoreinasofia.es/exposiciones/doris-salcedo>.
- Sófocles. (2016). Antígona. En Esquilo, Sófocles y Eurípides, *Obras completas*. (pp. 525-564). Cátedra.
- Universidad de Los Andes de Colombia. (2018, 13 de julio). *Auras anónimas, el homenaje de Beatriz González*. URL: <https://uniandes.edu.co/es/noticias/arte-y-fotografia/auras-anonimas-el-homenaje-de-beatriz-gonzalez>.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Trotta.
- _____. (2005). *La fuente griega*. Trotta.
- Žižek, S. (2017). *Sobre la violencia*. Planeta.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1128>

Language, Courage and Utopia: A Comment and
Discussion of the Contemporary Readings of
Gadamer's *Plato und die Dichter*

Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión
de las lecturas contemporáneas de *Plato und die
Dichter* de Gadamer

Facundo Bey

Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso" - Centro
de Investigaciones Filosóficas / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
Universidad del Salvador
Argentina
facundo.bey@conicet.gov.ar
<https://orcid.org/0000-0002-9449-0463>

Recibido: 19 – 12 – 2018.

Aceptado: 24 – 04 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In 1934 Gadamer delivered the lecture *Plato und die Dichter*. Its central topic was the relationship between poetry, philosophy and politics in Plato's thought. Gadamer developed an original phenomenological investigation on Plato's ethical-political philosophy and the role that art played in it, in which the dimension of language and the meaning of utopia are structural for his arguments. This article aims, in the first place, to elucidate some political dimensions of *Plato und die Dichter*. In order to do this, I will carry out a critical review of Donatella Di Cesare's and Dennis Schmidt's contemporary readings of these aspects. In the conclusions, after briefly analysing in the third section the relationship between *phrónēsis*, *areté* and *andreía* in the Platonic dialogues, I will try to demonstrate how these notions illuminate the question of the seduction of power (neglected by Schmidt in his reading of Gadamer's Plato), as well as the inseparability of this problem with respect to the dialectical conception of utopia. It will be suggested that it is possible, from and beyond the Gadamerian reading of Plato, to rethink the idea of civil disobedience and the political value of the myth from standpoint of utopia.

Keywords: Plato; politics; utopia; language; courage; Philosophical Hermeneutics.

Resumen

En 1934 Gadamer pronunció la conferencia *Plato und die Dichter*, cuyo tema central era la relación entre poesía, filosofía y política en el pensamiento platónico. Allí desarrolló una original investigación fenomenológica sobre la filosofía ético-política de Platón y el lugar que el arte ocupaba en ella, en la que la dimensión del lenguaje y el significado de la utopía son estructurales para sus argumentaciones. El presente artículo se propone, en primer lugar, elucidar algunos aspectos de la dimensión política de *Plato und die Dichter*. Para ello, se realizará una revisión crítica de las lecturas contemporáneas de estos aspectos por parte de Donatella Di Cesare y Dennis Schmidt. En las conclusiones, tras analizar brevemente en el tercer apartado la relación entre *phrónēsis*, *areté* y *andreía* en los diálogos platónicos, intentaré demostrar cómo estas nociones alumbran la cuestión de la seducción del poder (descuidada por Schmidt en su lectura del Platón gadameriano), así como la inseparabilidad de este problema con respecto a la concepción dialéctica de la utopía. A partir de esto último se sugerirá que es posible, a partir y más allá de la lectura gadameriana de Platón, repensar la idea de "desobediencia civil" y el valor político del mito desde el punto de vista de la utopía.

Palabras clave: Platón; política; utopía; lenguaje; coraje; hermenéutica filosófica.

Plato und die Dichter fue pronunciada como conferencia por Hans-Georg Gadamer (quien nació en 1900 y falleció en el 2002) el 24 de enero de 1934 en la *Gesellschaft der Freunde des humanistischen Gymnasiums* por invitación de su presidente, el teólogo Rudolf Bultmann, en el Gymnasium Philipinum de Marburgo. El texto había sido presentado por su autor en 1933 a Vittorio Klostermann, editor de su amigo Max Kommerell, y debió ser modificado luego del dictamen negativo de Walter F. Otto. A partir de ello, Gadamer reestructuró el trabajo e hizo de él una nueva versión cuya extensión se redujo a menos de la mitad del original y que es la que hoy conocemos.

Robert R. Sullivan, en su libro *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989), fue el primer autor que propuso, por un lado, leer a Hans-Georg Gadamer como pensador político y, por otro, recuperar su producción más temprana, estudiándola de forma autónoma con respecto a su obra más reconocida: *Wahrheit und Methode*. El libro de Sullivan prodigó, en general, un excelente marco para acercarse a los argumentos expuestos por Gadamer en sus pocos conocidos trabajos de fines de la década de 1920 e inicios del siguiente decenio, así como, en particular, al contexto académico y político de producción de *Plato und die Dichter*, sobre todo con relación a las polémicas que entabló esa conferencia con la *Altertumswissenschaft* y el *Dritte Humanismus*.

Sullivan fue también el primero en demarcar que *Plato und die Dichter* es un texto cuyo eje no es exclusivamente la filosofía del arte, sino que allí la filosofía política cumplía un papel fundamental, principalmente en lo que hace a la crítica a la consciencia estética, caracterizada esta última como modo fallido de apreciación de la “irreductible dimensión ética de la *pólis*” (Sullivan, 1989, pp. 137-138).¹

Sin embargo, y a pesar de sus méritos, es imposible estar de acuerdo con una de las ideas básicas de la investigación de Sullivan, aquella que afirma que “[...] el desarrollo del pensamiento político de Gadamer nació muerto. Es por este motivo que corresponde a nosotros completarlo” (p. 164). Ni la dimensión política del pensamiento de Gadamer se desvaneció después

¹ Todas las traducciones citadas en este artículo me pertenecen salvo cuando se indique lo contrario mencionando la correspondiente edición al castellano. Cuando los términos en griego transliterados se encuentren dentro de una cita de Gadamer, se respetará la grafía empleada por el autor.

de *Platos Staat der Erziehung* (de 1942), ni puede afirmarse con tal liviandad que, aunque tenga un gran interés específico, esta dimensión se ve reducida únicamente a sus importantes estudios sobre Platón y Aristóteles (realizados entre 1928 y 1942).

Por un lado, como es sabido, el marburgués siguió trabajando en su madurez en cuestiones abiertas durante sus años de juventud en torno al pensamiento filosófico-político y ético de Aristóteles y Platón.²

Por otro lado, tampoco es posible mantener sin forzamientos que Gadamer haya sido un filósofo político; esto a pesar de su tratamiento teórico de textos eminentes para esa tradición, como *República*, *Leyes* y *Ética nicomaquea*, y de su preocupación intelectual por los problemas globales del mundo contemporáneo, sobre todo durante sus últimos veinte años de vida.

Pero sobre lo que no hay duda alguna es que realmente exista y sea legítimo el mandato de “completar el pensamiento político de Gadamer”, precepto hermenéutico imposible *per definitorem*. En todo caso, y este artículo se inscribe en un proyecto tal, podría aspirarse a continuar haciendo nuestro mejor esfuerzo por comprender ese potencial político desde el inicio.

De aquel esfuerzo no puede decirse que Sullivan no haya participado. Uno de los puntos más altos de su trabajo quizá sea la centralidad que le reconoció al lenguaje y a su relación con la política como tema dominante en *Plato und die Dichter* (cfr. Sullivan. 1989, pp. 140 y 151). Otro notable hallazgo de Sullivan fue el de haber advertido el temprano rol central que desarrolló la noción de juego (*Spiel*) en dicha conferencia, la cual ya había comenzado a estructurarse en la tesis de habilitación de Gadamer (cfr. p. 152) y luego lo acompañará durante el desarrollo de su pensamiento en las siguientes décadas al reflexionar sobre el movimiento propio de la obra de arte.

¿Pero, es posible pensar una hermenéutica política a partir de *Plato und die Dichter*? ¿Qué significaría esto? Para el autor estadounidense la filosofía gadameriana no sólo constituye un “aparato reflexivo”, sino que está “orientada a la acción” (cfr. 2001, p. 64). La formulación es, lamentablemente, vaga y confusa. De esa confusión se ha aprovechado hace varias décadas Teresa Orozco para presentar su caricaturesca *politische Hermeneutik* (1995, p. 2004), una hermenéutica que «hace política» en su sentido más prosaico. En los primeros tres apartados de este artículo se intentará avanzar en dirección a otras preguntas y a otras respuestas posibles sobre la dimensión política de las reflexiones

² Necesariamente deben considerarse *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978) y *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen* (1983).

gadamerianas sobre Platón; lo anterior a partir de la interrogación de trabajos especializados de Donatella Di Cesare y Dennis Schmidt.

En el primer apartado se presentará la caracterización dialéctica de la utopía platónica en la filosofía gadameriana propuesta por Di Cesare. En particular se insistirá en los motivos por los cuales *Plato und die Dichter* constituye para la filósofa italiana un trabajo nodal para aproximarse a la dimensión ético-política del pensamiento de Gadamer, indisoluble de su concepción del lenguaje. Serán centrales en este apartado las nociones de *Anstoß* (“choque”) y *atopía*. A su vez, siguiendo la referencia de Di Cesare sobre la importancia del concepto (aristotélico) de *proairesis*, se indagará cómo la idea gadameriana de utopía posibilita, realiza y recompone el nexo indisoluble con el *bíos*, punto que Heidegger vislumbró desde una postura solipsista en *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29).

En el segundo apartado se continuará desarrollando el vínculo entre lenguaje, poesía y política, pero recuperando ahora los aportes del análisis de *Plato und die Dichter* realizado por Dennis Schmidt (1990, 2005). En esa sección se discutirá la asimilación inadvertida entre Gadamer y Heidegger resultante en los trabajos de Schmidt, así como las dificultades que surgen al tratar de emparentar estas dos filosofías con la teoría política arendtiana.

En el tercer apartado nuevamente se recurrirá a la lectura de Schmidt, pero para señalar el problema del carácter metafórico del lenguaje y de la política, así como su descripción de la figura del filósofo-gobernante de Platón. Se intentará demostrar que Schmidt hace permanecer a la lectura de Gadamer de Platón dentro un marco gnoseológico que no se deduce de su propuesta original. Por otro lado, Schmidt ofrece una personificación del filósofo-rey asociado al experto, en consonancia con su caracterización de la temporalidad propia del discurso filosófico y poético que, se sostiene en este artículo, contradice absolutamente la interpretación gadameriana y oculta una cuestión central de la filosofía política platónica que recuperó el marburgués en distintos pasajes de su obra: la atracción del poder.

La recepción que tuvo *Plato und die Dichter* en los diversos trabajos de Sullivan, Di Cesare y Schmidt resulta inestimable como punto de partida para acercarse a los fundamentos y tensiones de la parte menos estudiada del pensamiento de Gadamer. Sin embargo, con sus virtudes y defectos, estas interpretaciones contemporáneas de la conferencia de 1934 han prestado poca o ninguna atención al problema de la seducción del poder en la temprana interpretación gadameriana de Platón. En el cuarto apartado se plantea que la posición de este problema es

determinante para una adecuada comprensión de muchas de las nociones centrales que Gadamer interrogará de modo peculiar a lo largo de sus trabajos sobre ética y política socrático-platónicas. Intentaré demostrar, recurriendo principalmente a *Plato und die Dichter*, un nuevo potencial del análisis gadameriano de la filosofía política platónica. Para ello, considero que entre las nociones que alumbran la cuestión de la seducción del poder deben estudiarse principalmente tres: *phrónēsis*, *areté* y *andreía*. Desde luego no es posible realizar en este artículo un análisis pormenorizado de cada uno de estos conceptos, ni siquiera dentro de los estrechos márgenes del problema que se busca señalar. Me limitaré a indicar los trazos más amplios que justifican mi propuesta de lectura recurriendo a diversos pasajes de los diálogos platónicos —especialmente a *Político*, *Leyes* y *República*— y a *Plato und die Dichter* junto con textos posteriores de Gadamer sobre filosofía platónica.

Por último, en las conclusiones, retomando lo afirmado en el apartado anterior se tratará de exponer cómo el problema del poder es, a su vez, inseparable de la concepción dialéctica de la utopía, buscando ir más allá de Gadamer y de la recepción contemporánea de su obra, en función de explorar un remanente potencial filosófico-político del pensamiento del marburgués para pensar hoy la desobediencia civil —a partir de lo que se propone indicativamente como dos modelos de desobediencia— y el valor político del mito.

1. Gadamer y el pensar en utopías

La hermenéutica filosófica se mueve, sin duda, por un camino eminentemente dialéctico (y, por lo tanto, antifundacional) en dirección a la naturaleza misma de la vida en común. Es un camino de comprensión y no una teoría de la interpretación. Esa comprensión primera es una forma de comprensión de sí, de la propia posición del hombre en el mundo al que pertenece y en el que obra como si le perteneciera. El tipo de saber particular que hace accesible al hombre es que la clarificación de sus posibilidades existenciales siempre se produce como un movimiento alotrópico. La hermenéutica reconduce, dentro de los márgenes de la finitud humana, todo defecto o exceso interpretativo a sus límites concretos: la alteridad esencial que le corresponde a todo saber de sí, del lugar propio, y del decir propio.

La hermenéutica no es política porque guíe la acción o funde un orden, pero puede serlo porque su modo de reflexionar es un estar

dirigido reflexivamente hacia la experiencia de desvelar lo común entre los hombres que es, a un mismo tiempo, comprensible e incomprensible, extraño y obvio. Sólo es posible reconocer su efecto allí donde no está presente la intención de sustraer al otro, ni por medio de las violencias de una absorción empática, ni a través de argucias erísticas que instrumentalizan el lenguaje, ni por el ensimismamiento solipsista, ni por el olvido de la libertad humana que subyace en toda idea de dominación basada en un saber técnico o en un dogma ideológico.

En consonancia con esta formulación, Donatella Di Cesare planteó, en su excepcional *Gadamer* (2007), que *Plato und die Dichter* constituye un texto fundamental para comprender la reflexión ético-política de este filósofo, surgida en los años treinta a través de su confrontación con el pensamiento platónico. La originalidad del plantemiento de Di Cesare reside en su propuesta interpretativa: para comprender el tratamiento del pensamiento político platónico en la obra de Gadamer, desde *Plato und die Dichter* hasta *Platos Denken in Utopien*, es preciso reponer el lugar teórico central del concepto de utopía en la obra del filósofo de Marburgo.

Para Di Cesare, por lo tanto, la utopía no sólo se trata de una noción fundamental del pensamiento político platónico, sino también de la ética-política de la hermenéutica filosófica, que es definida por la autora, ahora desde una perspectiva deudora del todo del propio Gadamer, como una filosofía política desde el momento en que ésta “surge de la *pólis* y siempre vuelve a dirigirse a ella”, tal como un “pensar en *utopías*” (2011, p. 565).³ El modo de ser, el *bíos* que surge y se puede entrever a partir de la hermenéutica filosófica, es con anterioridad ya un *bíos politikós*, y no (o al menos no sólo) porque se haya fraguado al lento pero infernal calor de la Alemania nazi. En este sentido Di Cesare plantea la necesidad de interrogar la definición gadameriana de la utopía como “alusión a la distancia” (*Anzüglichkeit aus der Ferne*) (GW 5, 251), caracterización operatoria que Gadamer realiza en el texto que

³ El punto de partida de Di Cesare es una explícita y atinada refutación del carácter apolítico de *Plato und die Dichter*, interpretado así por Jean Grondin (cfr. 2000, p. 215). Aunque no comparto todas las conclusiones que deriva de esta cuestión, cfr. también la postura de Ronald Beiner (2014, pp. 122-134). Una mención especial merece el artículo de Antoine Pageau St-Hilaire (2019) sobre lo *ἄπολις* entendido como impolítico en Gadamer y su interpretación de la filosofía platónica y aristotélica.

retoma en 1942 sus argumentos de 1934, *Platos Staat der Erziehung*,⁴ y que recuperará en sus últimos años cuando se refiera a *República y Leyes* como ejercicios reflexivos de “crítica del presente, no un plan de acción” (1995, p. 73). La utopía platónica no sueña quimeras, ni padece la nostalgia de lo mejor, ni tampoco se mantiene expectante en la promesa. El “Estado en palabras” no tiene la pretensión de crear, ni de regular, ni de ordenar, ni de vigilar: éste es creado y ejecutado performativamente sólo en el diálogo.

La utopía platónica no buscaría instalar un orden jurídico-legal, sino fundar la posibilidad de la experiencia que comporta, en cuanto construcción pedagógica, el pensar la naturaleza del Estado y del fundamento cívico de la comunidad, la *dikaíosýne*. Esta lectura habría abierto para Gadamer un surco en el desierto totalitario en el que “el otro” fue semilla de la libertad, alejado de la ontología heideggeriana del *Dasein*, la cual, “preocupándose por sus propios modos de ser, sin necesitar de nada más, está encerrado en su ‘Da’, sin escapatoria” (Di Cesare, 2011, p. 565).

La noción gadameriana de choque (*Anstoß*) se torna fundamental para profundizar en la interpretación de Di Cesare sobre este otro aspecto de la contribución de la hermenéutica filosófica a la reflexión sobre la comprensión. Por medio de este concepto, como remarca la autora, Gadamer se distancia de Heidegger. El choque, antes que nada, es choque con lo desconocido y con el desconocido, “es otro modo de decir interrupción” (Di Cesare, 2003, p. 296). Tal como recoge la autora, Gadamer sostendrá en su ensayo de 1970, *Sprache und Verstehen*, que:

Los griegos utilizaban una palabra muy bella para expresar lo que paraliza nuestra comprensión: el átapon. Significa algo a-tópico, ilocalizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta. La célebre teoría platónica según la cual la filosofía empieza con el asombro hace referencia a este desconcierto, a esta incompatibilidad con las expectativas pre-esquemáticas de nuestra orientación en el mundo, que da qué pensar (2015, p. 182).

⁴ Particularmente crítico de la lectura utópica de Gadamer en *Plato und die Dichter* fue Mario Vegetti (cfr. 2009, p. 130).

¿Quién es el “sin lugar” o “fuera de lugar”, justamente, dirá la autora italiana, sino el filósofo, Sócrates mismo? Esto es, “[...] aquel que se sorprende y que despierta estupor, que se sitúa en el umbral, en el intermedio, y por eso mismo, sin formar parte ni de una cosa ni de otra, está fuera, está sin lugar, *átopos*” (2003, p. 296). El ex-céntrico Sócrates saca a la filosofía de lugar, desafía sus límites, redefine los contornos del pensar mismo y lo lleva a cada rincón de la *pólis*. El filósofo es —continúa— “*ápolis*, el apátrida por excelencia, expatriado en la patria, el que está fuera de casa [estando] en casa, el *outsider* y el *outlaw*, el disidente, el discrepante, que diverge, desvía, transgrede” (p. 299).⁵

Considero, por mi lado, que el filósofo al que se refiere Di Cesare tiene su modelo en una imagen discursiva platónica sin principio, sin final y sin lugar, en un —si se me permite la expresión— “an-arquetipo”: Eros. O, más bien, el Eros de Diotima.⁶ Hijo de Penia y Poros, de la pobreza y de la disponibilidad de recursos, la penuria del filósofo socrático-platónico lo sustrae de lo que resulta indispensable para la mera supervivencia y su dureza lo temple para atravesar descalzo la *pólis* y cuestionarlo todo. Ernst Bloch describió este tránsito de un modo preciso: “la enseñanza platónica sobre el eros se extiende mucho más allá del movimiento en cuanto un cambio visible de lugar” (1970, p. 113).

Eros es el “sin casa” (*áoikos*) (*Symp.* 203d1) por definición;⁷ duerme echado en los umbrales, que lo hospedan, y sus puertas (*thýrais*) le abren caminos (*hodoís*) (cfr. *Symp.* 203d2), que recorre sin descanso, en lugar de cómodos lares. A la intemperie (*hupaíthrios*) vive, de día y de noche, desprotegido, expuesto, sin lugar propio, con los ojos puestos sobre el manto que cubre el cielo y con el cuerpo sobre la tierra. Cohabita (*sýnoikos*) con la indigencia (*éndeia*) (cfr. *Symp.* 203d3), la cual lo pone al reparo de lo superfluo. Tiene en mira todo lo bello y lo bueno (*epíboulós esti toís kaloís kai toís agathoís*) (cfr. *Symp.* 203d3-4). Es valiente (*andreíos*),

⁵ Di Cesare ha profundizado en estas ideas con enorme claridad, especialmente en su último libro (2018). También la figura de Sócrates es recuperada en términos similares en su *Stranieri residenti: Una filosofia della migrazione* (2017).

⁶ El paralelo entre Eros y Sócrates ha sido propuesto, primero, por Jacques Derrida (cfr. 1972, pp. 134-136), aunque aquí se hará énfasis en otros aspectos, complementarios, con respecto a los señalados entonces por el filósofo francés.

⁷ Kurt von Hildebrandt, en su influyente traducción del *Banquete* (1912), traducirá *áoikos* como *heimatlos*.

listo para la acción (*ítēs/itamós*) y altivo (*sýntonos*) (cfr. *Symp.* 203d4). Un hábil cazador (*thēreutēs deinós*) (cfr. *Symp.* 203d4) que nunca abandona su presa. Cuando parece descansar está, en realidad, urdiendo algún dispositivo (*mēchané*). Es deseoso y aquello que desea es la sabiduría (*phronéseōs epithymētēs*) (cfr. *Symp.* 203d5). Aunque necesitado, es rico en recursos (*pórimos*) (cfr. *Symp.* 203d5), y así honra en su doble naturaleza a sus progenitores. Pasa sus días filosofando, amante de la sabiduría, durante toda su vida (*philosophōn dià pantòs tou bíou*) (cfr. *Symp.* 203d6).

Eros es también un habilidoso invocador (*deinòs góēs*)⁸ (cfr. *Symp.* 203d6), uno tal que, con sus palabras, encanta.⁹ Hechicero (*pharmakeüs*) (cfr. *Symp.* 203d6), prepara cuidados brebajes policromáticos que dan, una y otra vez, vida y muerte, inicio y fin: podría decirse que es, al igual que Sócrates, un *epōidós*, un conjurador (cfr. *Phd.* 78a) que se dirige a la *psýche* (cfr. *Chrm.* 156d-157c). Es también a su modo un sofista (*sophistēs*) (cfr. *Symp.* 203d6), pero uno muy particular, pues sólo irónicamente puede hablarse de un sofista de noble estirpe (*génei gennaía sophistiké*) (cfr. *Soph.* 231b): no se trata de un lobo salvaje (*ágrios lýkos*) (cfr. *Soph.* 231a), sino más bien de un sofista domado, de un perro guardián (cfr. *Rep.* 375e). Por último, y sobre todo, se mantiene a mitad de camino entre la sabiduría y la ignorancia (*sophías te aû kai amathías en mésōi estín*) (cfr. *Symp.* 203e4).¹⁰

El centro del problema de la comprensión no es el filósofo como figura genérica, ni tampoco se encuentra la filosofía por principio enfrentada sin más a la política: los viejos presocráticos y sus contemporáneos sofistas proveían también un modelo de filosofía y de filósofo en sus esfuerzos por comprender la naturaleza y el lenguaje, sin que por ello su vida se viera gravemente amenazada. La filosofía que inicia Sócrates, el conflicto que ésta funda, se revela en su indicación en dirección a la

⁸ Considérese también la definición del *góēs* del Sofista: “*góeta mèn dè kai mimētèn ára thetèon autòn tina*” (*Soph.* 235a).

⁹ Téngase en cuenta la superioridad retórica de Sócrates frente a un orador y político tan eminente como Pericles (cfr. *Symp.* 215e).

¹⁰ En este sentido también los filósofos son *erōtikōi* (cfr. *Rep.* 474d-475d) que van apasionadamente buscando una visión de la verdad (cfr. 475e), de lo bello en sí (cfr. 480a), pero la creación que ellos “dan a luz” es de una especie más precaria y frágil que las creaciones escritas de los poetas en sentido estricto (Homero, Hesíodo) y que las de los grandes legisladores (Licurgo, Solón) (cfr. *Symp.* 209d).

atopía, a un lugar otro que se reivindica como heterotopía, poniendo en cuestión el orden, que “lo hace ser uno entre otros posibles” (Di Cesare, 2003, p. 300). Como bien sintetiza la autora italiana, este orden heterotópico “desvelando en el choque contra la topía, la apertura del más allá del límite en el cual es anticipado el lugar por venir, se revela *utopía*” (2003, p. 300).

Sin duda Gadamer eligió ingresar en el diálogo platónico sobre el Estado a través de un ángulo tan complejo como iluminador, evitando los lugares comunes del reduccionismo ontológico-gnoseológico tradicional. En su *Plato und die Dichter*, la condena a los poetas es abordada, en el contexto de la crítica a la poesía ateniense, desde el punto de vista de su papel educativo y, por lo tanto, de sus efectos pedagógicos sobre el *ēthos* y su correspondiente idea dominante de justicia, la cual resulta prevalentemente de matriz sofística. A su vez, la enunciación del mito y la importancia de su efecto en la recepción es parte del juego del *lógos*, cuya dimensión mimética queda exaltada en la poesía por su fuerza educativa.

Di Cesare reconoció en la lectura gadameriana la identificación de dos objetivos de la condena de la poesía. El primero fue el de desarrollar “una crítica de la consciencia estética” (GW 5, 206). El segundo, menos evidente, habría sido el de “proponer con la utopía de un ‘estado interior’ un nuevo modelo educativo que sea el prelude de un renacimiento de la *pólis*” (Di Cesare, 2007, p. 163). La idea que aparece en *Plato und die Dichter* del hombre como un “ser para los otros” (*für andere zu sein*) (GW 5, 200), en la cual la *dikaíosýnē* tiene su raíz en el disponerse a reconocer y confrontarse con la *adikía* por medio de la vigilancia de sí, entendida en sentido amplio como rendimiento de cuentas, estructura la respuesta polémica de Platón, dirigida desde la filosofía a un *ēthos* sofístico en el que la noción de “justicia” ha sido reformulada “técnicamente” (y no simplemente acompañando el peso inercial de los valores tradicionales dominantes) como el derecho del más fuerte.

Esto significa que el pensamiento utópico de *República* (y *Leyes*) adquirió para Gadamer un original sentido en cuanto debele a lo político como potencialidad inscrita en el ser del hombre, aunque ininteligible por fuera de los caminos del cuidado filosófico, del “laborioso juego” (cfr. *Parm.* 137b) de la interrogación dialéctica, conduciendo inevitablemente a repensar la relación entre naturaleza y convención (*phýsis* y *nomos*), filosofía y política. Lejos de ser propuestas de reformas de cara a la instrumentación de proyectos soberanos, tal como lo malentendieron

Aristóteles (cfr. *Política*, B 1) o Karl Popper (2006), el modo más obvio en el que estos diálogos operan es el de la crítica irónica —y hasta grotesca— del presente. Así, la utopía platónica “adquiere un significado *político y filosófico* ulterior” (Di Cesare, 2007, p. 164).

Este carácter ulterior del pensamiento político deviene, según Di Cesare, la cifra “del pensamiento *tout court*”, que surge siempre sobre la *pólis* y en la *pólis*, cuya verdad reside en el permanecer abierto siempre a un más allá “que sólo el otro puede ofrecer” (p. 164). En la interpretación de Di Cesare el Platón gadameriano ha realizado su más grande empresa justamente al haber transformado la marginal y cerrada atopía socrática en u-topía; al haber proyectado, por medio del arco policromático de la alusión, aún desde el margen y la lejanía, un lugar que “se hace” cada vez tal por medio del diálogo.

En *Plato und die Dichter* Gadamer afirmaba que los diálogos platónicos “no son otra cosa que leves alusiones, que dicen algo sólo a quien recibe de ellos más que lo literal y deja que tengan efecto en sí” (GW 5, 210), afirmación que, como se verá más adelante, se vincula también a la naturaleza metafórica de la palabra. Una vez más, como es ostensible, es preciso despojarse de un obtuso reduccionismo ontológico que haría de la utopía sólo vana irrealdad. Como bien diría Margherita Isnardi Parente: “la no realizabilidad es algo bien distinto que la quimeridad” (1987, p. 137).

La articulación “práctica” entre ética y política la encuentra Di Cesare, desde luego, no en la literalidad de la utopía entendida como expresión de deseo de un programa radical de reformas, sino en el recurso gadameriano a la noción de *proairesis*, de cuño aristotélico (cfr. *EN* III 2), que el Estagirita diferencia enfáticamente, como fundamento de la reflexión crítica, de la *boulesis* o voluntad; es decir, en la elección de lo mejor como “auto-proyección hacia posibilidades futuras que definen nuestro ser” y para la que “la decisión nunca es abstracta y aislada; por el contrario implica consultar con los otros, deliberar con ellos” (Di Cesare, 2011, p. 568). En este sentido, la autora nos permite pensar que, por medio de su noción de “utopía”, Gadamer posibilita, realiza y recompone el nexo indisociable, que Heidegger vislumbró parcialmente en *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), entre esta noción de “decisión” y la de *bíos* en el contexto de su indagación más general del *bíos theoretikós*.

Según Heidegger, al *Dasein* le corresponden distintas orientaciones básicas y a cada una de ellas “una posibilidad de elección entre esas

diversas actitudes u orientaciones básicas” (Heidegger, 1999, p. 180). Gadamer, por su parte, le habría restaurado a la deliberación con otros, a la dimensión política de la vida comunitaria, no el lugar trascendental que le da el filósofo de Meßkirch, sino su carácter esencial. Es cierto que la filosofía, había sostenido Heidegger en su seminario invernal, es una de esas posibilidades, una con un rango especial *en* la que los hombres ya están, se manifieste o no como tal. *Qua* posibilidad exige de ellos que la tomen en libertad, que despierten en sí mismos el filosofar y lo conviertan en la “íntima necesidad” de su “ser más propio” a partir de la situación que “determina primaria y esencialmente el existir de nuestra existencia, es decir, nuestro elegir, nuestro querer, hacer y omitir”, y que como “decisión relativa a nuestro existir es siempre un irrumpir en el futuro de nuestra existencia” (1999, pp. 18-21). Pero la irrupción resolutiva de la decisión heideggeriana presupone la relación yo-tú por medio de su previa determinación por el “ser-unos-con-otros” (*Miteinandersein*) (p. 126). En este sentido, podría decirse que para Heidegger la comunidad está siempre presupuesta. En contraposición, como afirmó Di Cesare, “para Gadamer la experiencia de la finitud es el choque del *Dasein* en el límite que, dejando emerger la excentricidad destinal, lo empuja a salir de sí, en el más allá que es siempre el infinito más allá del otro” (2007, p. 30). Así, en ese *Da* del *Dasein* que resulta extrañado, en la u-topía gadameriana, en “lo posible en la figura de lo imposible” (GW 5, 197):

El *ou-tópos*, el “no-lugar” resulta interpretado como el lugar otro y más allá, que no está aún, pero estará —y a partir del cual se puede repensar la *pólis*. Por este motivo su capacidad para llevar más allá en el diálogo, al más allá del otro, la utopía, que se revela un “concepto dialéctico”, deviene para la hermenéutica “modo de pensar” (Di Cesare, 2007, p. 165).

La fundación de la “ciudad propia” no es ni el relato inverificable de un hecho sucedido en un pasado ni un proyecto intelectualmente concluido del cual se espera su cumplimiento efectivo, ni un nosotros que ignora el singular que sólo puede dar lugar a un tú (Gadamer, 1995, p. 39). Esta fundación es, en cambio, discurso presente y determinado,

dirigido a un lugar otro y a un hablar otro, ausente e indeterminado, en el que la utopía espera ser dicha fortuitamente.

2. Wozu Heidegger? Lenguaje, poesía y política

Al inicio de su artículo *Poetry and the Political: Gadamer, Plato, and Heidegger on the Politics of Language*, Dennis Schmidt afirmó que las indicaciones sobre el lenguaje en la obra de Heidegger están orientadas a pensarlo como una forma de “entre” o “en-medio que constituye la *pólis* y las posibilidades de la *práxis* en la *pólis*” (1990, p. 213). Sin embargo, advierte el autor, Heidegger se ha negado persistentemente a expresarse sobre “las posibilidades políticas y prácticas” de este mundo intermedio del lenguaje (cfr. p. 213). Así, para Schmidt, la contribución de Gadamer —*Plato und die Dichter* es un ejemplo eminente— vendría a responder solícitamente a este desafío con forma de enigma silencioso.

La primera duda que surge al leer el texto de Schmidt es ¿Gadamer responde a esa cuestión como él mismo o como lo no-pensado en Heidegger, aunque “pensado como Heidegger”? Schmidt se encuentra en su trabajo bajo el encantamiento de la perniciosa y difundida fórmula habermasiana de la “urbanización de la provincia heideggeriana” (Habermas, 1979, p. 13), sesgo interpretativo que no se limita a una calificación aislada en su artículo sobre la conferencia de 1934, sino que tiene mayores consecuencias que se manifiestan a lo largo del texto, principalmente la de no lograr reconocer que el más profundo quiebre teórico entre Gadamer y Heidegger, a fines de los años veinte, tuvo como centro a la interpretación de Platón en general y a las nociones de *phrónēsis*, *ēthos* y *tó agathón* en particular.

Por este motivo es importante destacar que saber reconocer la influencia de Heidegger sobre Gadamer no implica, en ningún caso, tener que compartir la opinión del autor estadounidense, para quien la caracterización habermasiana parece atinada en la medida en que el marburgués habría desarrollado en su obra una laguna heideggeriana: “el poder real y efectivo del lenguaje puesto en obra en la práctica y cultura política” (1990, p. 210).

Por el contrario, como aprecia Di Cesare:

Gadamer no comparte la inquietud radical y solipsística de Heidegger, su preocupación por la existencia, la aspiración a la autenticidad; permanece extraño a la analítica del *Dasein* en la cual advierte un residuo “trascendental”. Sobre todo, no sigue el desarrollo de

Ser y Tiempo donde la hermenéutica de la facticidad está puesta al servicio de la cuestión del ser; esta última no es una cuestión de la hermenéutica filosófica que, por otro lado, no tiene ninguna pretensión de fundar una ontología (2007, p. 117).

Por supuesto, el texto de Schmidt no se reduce a hacer de la filosofía gadameriana una mera asimilación de Martin Heidegger. Sus puntos interpretativos más altos son de gran interés y merecen ser destacados.

Schmidt parte del supuesto de que aquello que subyace a *Plato und die Dichter* es la pregunta por “la relación entre lenguaje y práctica política dentro de una cultura” (1990, p. 210). Su propuesta teórica era renovar la pregunta de Gadamer, tanto a la luz de su propia obra como a la de otros autores que le siguieron, con la intención última de interrogar qué es posible decir en la actualidad sobre las posibilidades de la *práxis* tal como éstas se realizan en la *pólis*, un mundo cuyas bases no son las de “la ilusión burguesa de sujetos libres y jurídicamente iguales, nacidos con derechos que son más bien innatos que adquiridos” (p. 210). Siguiendo la lectura gadameriana de Platón, aunque inicialmente en evidente clave arendtiana, Schmidt intentará recuperar la acción y el discurso como los elementos fundamentales de la incertidumbre propia de lo político, como “el asunto real y fenoménico de toda *pólis*” (p. 210).¹¹

Schmidt destaca que el trabajo de Gadamer sobre la filosofía platónica, al poner en relación la poesía con la política, logra explicitar que el punto de partida más sólido para pensar la práctica política es el lenguaje antes que la poderosa noción moderna de “sujeto”, ya sea esta última en su versión violento-hobbesiana o empático-fichteana. Según Schmidt, *Plato und die Dichter* “provee un auténtico punto de vista sobre cómo podemos pensar la extraña relación entre el lenguaje poético y la idea de comunidad” (2005, p.

¹¹ Una de las asunciones explícitas de Schmidt es que vivimos en un mundo poblado, como lo definió Hannah Arendt, de cosas materiales y artefactos humanos que cumplen una función estabilizadora, en cuya ausencia sólo estaríamos de frente a los ciclos de la naturaleza. Pero existe otro mundo, no menos real, que se encuentra “revestido con un en-medio [*in-between*] [...] que consiste en hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a la acción de los hombres y a su hablarle directamente *al otro*” (Arendt, 1998, p. 183; énfasis original). Para Schmidt, la tarea teórico-práctica más eminente consiste en, precisamente, “hablar de este en-medio” (1990, p. 210).

20). ¿Pero en qué sentido el lenguaje poético es el comienzo más válido para reflexionar sobre la *praxis* común? La respuesta se encontraría en la propia naturaleza de ese *in-between* o “en-medio” que, a un mismo tiempo, separa y une a los hombres, ese centro que gira siguiendo el movimiento del eje del lenguaje, como le hará decir Schmidt a Gadamer (cfr. 1990, p. 212).

La frase de Gadamer “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (“el ser que puede ser comprendido, es lenguaje”) (GW 1, 478) sirve para un equívoco, aunque matizado, acercamiento a Heidegger. Disruptivo en su textualidad, “el peculiar y turbador tema del artículo de Gadamer sobre Platón: la poesía y lo político” (1990, p. 213) se inscribe, según Schmidt, también en la línea de las reflexiones de Michel Foucault sobre el discurso y el sujeto,¹² en particular en la de su aparente coincidencia sobre la idea de que “el lenguaje —múltiple en sus gramáticas, espontáneo en su alcance, pobre para articularse— rechaza ser repatriado en cualquier sentido de la interioridad del sujeto” (p. 212). En virtud de ello, Schmidt advierte que, gracias al reconocimiento filosófico de la preeminencia de la palabra por sobre el pensamiento, “cuando reflexionamos sobre el lenguaje encontramos que este no se encuentra sujeto al sujeto que nosotros mismos nos consideramos, sino que, en cambio, nosotros estamos sujetos a él” (p. 212). Este paso por Foucault, sobre todo en relación con la cuestión de la interioridad, más interesante por sí mismo que como circunvalación a Heidegger, le permite decir a Schmidt que la frase de Gadamer significa lo que el filósofo de Meßkirch entendía cuando sostuvo que “*Die Sprache spricht*” (GA 12, 10), “el lenguaje habla”.¹³ Sin embargo, sin por eso despreciar el valor de estas reflexiones para deconstruir una figura de la interioridad en la filosofía gadameriana, estas comparaciones no hacen más que confundir inútilmente el *Zwischen* gadameriano con el *Mitwelt* de Heidegger, yerro que comienza un poco antes en el texto cuando ambos conceptos, a su vez, son parangonados con el *in-between* de Hannah Arendt.

Como es sabido, en *Sein und Zeit* el *Mitwelt* apunta a la realidad originaria compartida del *Dasein*. Allí coexiste con otros y comparece ante ellos, a la manera del *das Man*. Al *Dasein* le cabe encaminarse desde

¹² La referencia de Schmidt es a *La pensée du dehors* (1986).

¹³ La referencia pertenece a la lección titulada *Die Sprache* del 7 de octubre de 1950, pronunciada en Bühlerhöhe en memoria de Max Kommerell, luego incluida en *Unterwegs zur Sprache* (1959), y finalmente republicada en 1985 en el doceavo tomo de su *Gesamtausgabe* (GA 12).

las formas impropias e inmediatas de la facticidad hacia la reapropiación de sí mismo, una marcha que no tiene nada de circular. Desde luego, la noción básica y estructural del mundo como espacio de coexistencia se encuentra presente tanto en las raíces de los primeros trabajos de relevancia de Gadamer como de Arendt, pero también es cierto que desde el punto de vista ético-político la idea de que la indiferencia implicada en el *Seinlassen* es la actitud fundamental de los hombres para que se les des-oculte lo común fue cuestionada y formulada en términos radicalmente alternativos.

En el caso de la fenomenología política de Arendt es prácticamente imposible reducir su noción de *in-between* a un presupuesto existencial. Mucho menos es posible banalizar la instancia fundacional de la política y el orden ético-normativo que establece y en el que se establece. El “en-medio” arendtiano no es sólo la condición de la pluralidad y reconocimiento entre los hombres en cuanto tales, sino un acontecimiento histórico-político que surge a partir de la mediación del discurso y la acción humana, y por ese motivo comparte las cualidades y características de esta última. Este espacio intersticial, que es también un espacio de normatividad, debe ser protegido para mantenerse abierto. Cómo mantener a salvo la inestable esfera de la acción, cómo estabilizar su fragilidad intrínseca sin amenazar la libertad, es la más grande preocupación común que, según la propia autora, deben afrontar los hombres. Esta preocupación debe ser entonces el “interés” fundamental de toda teoría política: “[...] el *inter-esse*, aquello que es[tá] entre los hombres. Este *en-medio* [*in-between*], común a todos y por lo tanto de incumbencia para cada uno, es el espacio en el que la vida política tiene lugar” (Arendt, 2007, pp. 722-723).

La mención de Arendt, por tanto, resulta útil, paradójicamente, para ver qué es lo que no tienen en común su teoría política y la filosofía de Heidegger. En buena parte se trata de lo mismo que no comparte la filosofía de este último ni con la hermenéutica filosófica ni con la dimensión política del pensamiento de Gadamer. Sin embargo, para ello no era necesario recurrir al *in-between* arendtiano: la idea platónica que recupera y potencia Gadamer, desde 1931, del hombre como ente “en camino” (*Unterwegs*) y “entre medio” (*Zwischen*) ya decía lo esencial (GW 5, 6), por medio de la modulación platónica entre dialéctica y diálogo, donde el vivir comunitario resulta un nosotros que tiene lugar

en el lenguaje, que existe únicamente como tal “en el diálogo” (Gadamer, 1995, p. 36).

3. Tiempo y poder

En este apartado me gustaría presentar y discutir dos líneas argumentales de Schmidt, una que apunta erróneamente en dirección al origen metafórico de la *pólis* y otra que delinea incorrectamente al filósofo-gobernante de Platón en la lectura del marburgués.

Gadamer encontró que en la mención por parte de Platón de la antigua discordia entre filosofía y poesía en *República* se encuentra un gesto de ruptura violenta del ateniense con la tradición en la que él mismo parece incluirse: su polémica efectiva no sería allí con la poesía sino con la autoridad de la mitología homérica y de los trágicos áticos en la cultura griega, las pretensiones pedagógicas de los poetas y su secreta fuerza plástica que, mediante la palabra, produce y transforma los modos dominantes de la eticidad. Schmidt retoma la cuestión de esta referencia al libro X para marcar cómo allí Platón “cambia el *locus* de esta antigua querrela, ya que la contribución platónica decisiva estriba en el foco puesto sobre la contienda entre las posibilidades del lenguaje y la acción política” (1990, p. 215).

Según Schmidt, el problema de Platón con los poetas era que, desde el punto de vista específico de la *alétheia* y la *díkē*, los segundos serían unos hipócritas políticamente irresponsables. Lo que resultaría imperdonable de los poetas es que ellos juegan con la parte del lenguaje correspondiente a lo irracional del alma, a lo *álogon*, lo inefable. Esta dimensión mimética del lenguaje —continúa el autor— revestiría una enorme amenaza por dos motivos.

En primer lugar porque, a un mismo tiempo, su empleo encubre y duplica aquello que debería ser armonizado (aunque en ningún momento Schmidt dirá que aquello que debería ser armonizado es la naturaleza disonante del hombre ni tampoco que ésta es la misión de la *paideía*, argumento central de *Plato und die Dichter*).

En segundo lugar, la peligrosidad del poder mimético del lenguaje estaría en su ubicuidad, su presencia en cada lugar donde la comunidad se entrelaza. Sin embargo, no queda del todo clara la insistencia de Schmidt en que la dimensión mimética sea ella misma un instrumento, sobre todo cuando él mismo asumirá más adelante en el texto que no se trata tanto de que “la poesía pueda quedar a disposición de un uso peligroso, sino más bien que su mismísima posibilidad es hostil para

los ideales de seguridad de cualquier Estado” (p. 217). Si se asume que esta dimensión del lenguaje puede ser utilizada por los poetas (o por cualquier otro), entonces no podría sino admitirse que su carácter esencial es más bien metafórico antes que instrumental, pues la utilidad no podría ser una cualidad intrínseca del lenguaje sino un modo específico de vincularse con él, así como la más absoluta literalidad no podría tener jamás potencial semántico alguno puesto que este último se deriva sólo de las posibilidades que habilita la ambigüedad misma del lenguaje.

La asunción básica de la interpretación de Schmidt sobre la relación ente poesía y política en la filosofía platónica sigue de cerca un presupuesto difícilmente refutable: que el orden y estabilidad de la *pólis* se encuentran en peligro frente a ciertas formas de poesía y, por lo tanto, la *pólis* debe, para mantenerse estable, tomar precauciones sobre las condiciones que dan lugar a tal actividad mimética (cfr. 1990, p. 217). El mismo Sócrates platónico señala hiperbólicamente en dirección a la audacia que comporta todo trato con el lenguaje, sobre todo aquel que pareciera establecer una relación instrumental con lo que se pretende expresar y que no es consciente de los potenciales peligros que de ello se derivan (cfr. *Rep.* 414d1-2). Pero Schmidt hace permanecer a la lectura de Gadamer de Platón dentro un marco gnoseológico. Esto lo llevará a afirmar que “el lenguaje de la verdad, la filosofía, no sólo no es mimético, sino que es *antimimético*” (p. 216; énfasis original).

Por el contrario, para Gadamer era evidente que *República* es la prueba misma de que Platón tenía muy claro que no existe un lenguaje filosófico por fuera del *lógos*, ni una filosofía por fuera de la *pólis*. Como dirá el propio autor: “[...] Platón [...] ha elegido la forma literaria de la mimesis. Lo que se exige aquí es: uno se debe involucrar en el pensar” (GW 7, 289), una exigencia que tenía presente el ateniense y que plantea un doble problema: por un lado, la impotencia dialéctica de la escritura pura y, por otro lado, el poder del *lógos*. Para Gadamer, Platón, “un gran maestro con arte filosófico y poético”, desheredará a sus lectores de una doctrina escrita:

[...] esto significa que nos ha confrontado inequívocamente con la necesidad de pasar por una duplicación mimética, es decir, a través de la conversación escrita, [la necesidad] de volver a la conversación originalmente hablada en la que el

pensamiento encuentra sus palabras —una tarea que nunca se puede realizar plenamente (GW 10, 351-352).

En 1930, en su ensayo *Praktisches Wissen*, Gadamer no había dudado en caracterizar como un texto político-práctico a la *Carta VII*, donde se encuentra lo que llama un “hermoso hallazgo” (GW 5, 239) de Platón: “κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου” (*Ep. VII*, 344c), las últimas líneas de la siguiente frase de la misiva platónica:

Quando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser (*Ep. VII*, 344c).¹⁴

Si bien es verdad, como sostiene Schmidt, que en el análisis de Gadamer interviene la distinción socrático-platónica entre *diégēsis* y *mímēsis*, lo hace partiendo de un elemento que el estadounidense desatiende, esto es, la temprana noción gadameriana de “juego” (*Spiel*) en *Plato und die Dichter*.

Sólo el poeta que fuera un verdadero educador y formador [*Gestalter*] de la realidad humana podría jugar el juego de la poesía a partir de un conocimiento real. Sólo pueden ser tomados en serio aquellos poetas que no consideran definitivo su poetizar (GW 5, 202).

Esta afirmación de Gadamer, que recuerda sin duda lo que Sócrates sostiene con respecto (al juego de) la escritura en *Fedro* (cfr. 276d-278a), está sin dudas vinculada con dos pasajes de *Leyes* citados para el final de *Plato und die Dichter*. En el primero se explicita cuán poco el personaje del ateniense requiere de modelos tradicionales para la educación de los jóvenes (cfr. GW 5, 210). Afirma que los argumentos expuestos entre él y Clinias en la discusión sobre la educación de los jóvenes se presentaron “de una manera muy semejante a una cierta poesía” (cfr. *Leg.* 811c7).¹⁵ Allí, el diálogo del que el ateniense ha sido protagonista, espectador y juez resulta ser la poesía más sensata (cfr. 811d3) y placentera (cfr.

¹⁴ Traducción de Zaragoza y Gómez Cardó.

¹⁵ Traducción de Lisi.

811d1) que él jamás haya escuchado, un placer que no está reñido con la sensatez, logro que, mediante el juego entre *mýthos* y *lógos*, remite inequívocamente a Sócrates (cfr. *Phd.* 110b y *Prot.* 320b-c). Esta poesía merecería ser dada al guardián de la ley y educador para que por su intermedio sean instruidos los jóvenes (cfr. *Leg.* 811d-e).

En la segunda cita el ateniense da un paso todavía más osado. Luego de tratar cómo debe establecerse la comedia en la *pólis*, se plantea la posibilidad de que los autores “serios” (817a), es decir, los poetas trágicos, se acerquen a la ciudad y propongan llevar y representar allí sus poesías. Entonces dice a Clinias que, en tal caso, él les respondería lo siguiente:

[...] también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza [...]
(*Leg.* 817b).¹⁶

Gadamer insiste en que Platón en su crítica a los poetas buscaba exponer una y otra vez que estos últimos se tomaban en serio aquello que no lo amerita. La única tarea sería del poeta y filósofo sería, en cambio, la de guiar a los hombres hacia sí mismos en su constitución singular y plural, hacia la esfera común en la que se ponen en relación, por encima de la inmediatez, consigo mismos y entre sí.

Para el marburgués, como diría en 1933, Platón se esconde en la poesía: ésta sería la seriedad de su ironía. Y lo hace “para ser ilocalizable desde la apresurada conclusión [*schnellfertige*] de las contradicciones y las difamaciones” (GW 5, 227). Y esto no porque Platón buscara exclusivamente llegar a un público cerrado, a un auditorio más refinado y víctima en menor medida del “*pathos* de la literalidad” (p. 227), sino

¹⁶ *Ibid.*

porque es el medio por el cual logró conciliar la ironía de la oralidad socrática con la pesada seriedad de la palabra escrita.

El problema de la dimensión mimética del lenguaje, por lo tanto, comprende tanto al poeta como al filósofo. Ambos están en riesgo, en cuanto hombres, de no poder distinguir, al actuar como escritores, lectores u oyentes, lo literal de lo metafórico o, como diría Di Cesare, de no lograr transformar la “atopía” en “u-topía”, perdiéndose así la posibilidad de desplazar un lugar extraño hacia otro más familiar y de dislocar lo obvio hasta hacerlo extraño para sí, ya que:

La trasposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica, sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la aplicación retórica de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico (Gadamer, 2017, p. 516).

En el *Plato und die Dichter* de Gadamer es posible encontrar una imagen de un ciudadano y magistrado capaz de llevar adelante un modo de vida filosófico, un *phrónimos* consciente de la inestabilidad de los asuntos humanos y de la necesidad de dar, mediante la dialéctica, una respuesta razonable en y para cada ocasión. Esta caracterización, que corre el riesgo de ser tachada de “aristotelizante”, choca con la de Schmidt, quien, por su parte, sigue un camino distinto, aunque no menos discutible: nuevamente hace caer a la interpretación gadameriana en un *locus communis*, ahora por medio de la figura del filósofo-rey. Por su capacidad de estabilizar (y, por lo tanto, de planificar) la *pólis* mediante las habilidades regias que detentaría, el filósofo se presentaría como la antítesis del poeta, cuya fuerza sería, por el contrario, subversiva.

Estas características, propias tanto de la filosofía como de la poesía, no se encontrarían en su relación con el poder, sino con el tiempo. Tanto la filosofía como la poesía estarían desplazadas en su posición temporal: mientras la primera tendría siempre un carácter retrospectivo, re-flexivo (*afterthought*, *Nachdenken*), la segunda, en cambio, “tiende a proyectarse” (Schmidt, 1990, p. 218) y a tener un impacto en un tiempo otro. La filosofía, para Platón, tendría así la misión de “controlar y estabilizar” aquel impacto del discurso poético en un momento histórico en el que su efecto podría ser irreversiblemente revolucionario. A diferencia de Aristóteles —continúa el estadounidense—, Platón creía

que la dimensión mimética del *lógos* era capaz de “crear y transformar lo que nombraba”, “desplegándose ante la presencia de la nada”, dirigiéndose hacia lo *alogen*, es decir, sobrepasando “los márgenes del *lógos* que definen las fronteras de lo que puede ser pensado y los límites gobernables de la *pólis*” (pp. 218-219).

La caracterización de Schmidt de la temporalidad propia del discurso poético tiene cierto interés para comprender mejor el texto de Gadamer, en primer lugar, porque implica destacar la consciencia de Platón sobre el hecho de que una obra de arte o un texto filosófico que se sirve de la dimensión mimética del lenguaje puede movilizar a sus audiencias en contra del *status quo*, interrumpiendo e instalando nuevos sentidos comunes, aunque quizás lo haga pasando inadvertida durante extensos períodos históricos.

Basta pensar en una de las escenas más cómicas de *República*, la resolución sobre la necesidad de expulsar a los mayores de diez años como modo más eficiente y seguro de establecer y organizar la *pólis* (cfr. *Rep.* 540e-541a). “Los márgenes del *lógos*”, por recuperar el sintagma de Schmidt, aparecen ahora ya sobrepasados en la ironía platónica, que diseña, en el discurso, una ciudad infantil: esta imagen parece decirnos, en realidad, que la filosofía puede no tener un auditorio propio en el presente, pero en el futuro sus poderes persuasivos podrían desplegarse sobre las nuevas generaciones (cfr. *Rep.* 415d).

En segundo lugar, porque el reconocer lo anterior habría generado en el ateniense un interés tal como para intentar encontrar una explicación de ese fenómeno y dar una respuesta adecuada. Para Gadamer, la “lógica” dialéctica no podría ser reducida a todo lo que cabe en el *lógos*, sino que este último desde sí supera sus propios límites en el movimiento hacia lo que resulta de la interrupción o suspensión de “una” (y tan sólo una) relación cognoscitiva.

Pero, desafortunadamente, el argumento de la temporalidad propia de cada tipo de discurso no puede explicar por qué el arte puede también sumir a las mayorías en la apatía o en el conformismo más doloso, negándole, a su vez, a la filosofía y al filósofo, por un lado, el carácter cuestionador que han tenido justamente a partir de Sócrates y, por otro lado, su fuerza u-tópica.

Schmidt va un paso más adelante y, en consonancia con su caracterización de la temporalidad propia del discurso filosófico y poético, ofrece una polémica y poco defendible personificación del filósofo, persuasor y dominador infalible: “[...] mientras que el filósofo-

rey es el experto, aquel que tiene el *know-how* (la *téchnē*) para asegurar los puntos de amarre reales del saber y el actuar, el poeta, por el contrario, tiene la capacidad de quitar estos puntos de amarre de su estabilidad" (1990, p. 217).

Si, como afirmó Gadamer, el arte regio es algo más que una réplica de Platón a la obtusidad y corrupción de los políticos que habían hundido a Atenas, ¿ese algo más puede ser el ideal de una *téchnē*? (cfr. 1966, p. 578). Parece difícil asentir y validar la postura de Schmidt. Cuando Gadamer en su *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* sostuvo que en la demanda platónica de la paradójica figura del filósofo-gobernante ve "la institución de la burocracia profesional moderna y el ideal de honestidad en los funcionarios públicos" (GW 7, 167), no se refería a que éste sea el equivalente a un tecnócrata, a un experto, como dice Schmidt. Para empezar el político o gobernante filósofo ya desde su figuración cumple una segunda función en el diálogo: desvela un problema ante el cual están especialmente expuestos quienes viven en una *pólis* totalmente corrompida y que para Schmidt parece secundario, esto es, el de la atracción del poder. Por ese motivo es que "[...] la educación de los guardianes tiene el propósito de hacerlos inmunes a esta seducción" (GW 7, 167). Un gobernante-filósofo no es sino una mezcla equilibrada de una disposición, por un lado, al interés por los asuntos públicos y, por otro, de una cierta indiferencia ante el poder por sí mismo. Para quienes se vinculan con el poder de tal forma, las magistraturas son instancias para llevar adelante una responsabilidad compartida sobre asuntos comunes. Dice Gadamer en *Plato und die Dichter*: "El hombre deviene político solo en la medida en que rehúsa la seducción del poder mediante halagos" (GW 5, 200). El experto es, justamente, el revés del filósofo, es decir, no quien va tras el saber, sometiéndose a sí mismo a examen, sino un timador lenguaraz que necesita de la ignorancia, la molicie y la apatía de los ciudadanos y los políticos sobre los asuntos públicos para sostenerse él mismo en el poder, apelando, hipócrita e irresponsablemente, a la aparente posesión de un conocimiento especializado (cfr. 1995, pp. 71-72 y GW 2, 155-173).

Por otro lado, recuperando el problema de la temporalidad y acercándolo nuevamente al del experto, la imagen del filósofo platónico planificador, que ordena la *pólis* mediante un saber estabilizador, carece de sustento. Gadamer vio esto con lucidez en las sardónicas palabras de las musas que vienen a confirmar en *República* la férrea ley platónica de la corrupción de todo lo generado (cfr. *Rep.* 546a). Luego de un hilarante

cálculo en el que las musas revelan el “número geométrico total” —cuya “resolución” no ha alcanzado entre los estudiosos de Platón un consenso unívoco—, éstas sentencian que los guardianes no “lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo acompañado de percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas, y procrearán en momentos no propicios” (546d). El relato platónico advierte sobre el error que cometieron aún sabios gobernantes al calcular en forma equivocada el número perfecto de años que debían pasar para que se produzcan matrimonios cuya descendencia fuera bien constituida y afortunada. Esto último dio lugar a la ubicua presencia en la tierra de la llamada “genealogía de la discordia”¹⁷ (547a), la irreversible disposición entre los hombres a la guerra y al faccionalismo, al nacimiento de la política y los distintos regímenes posibles que adoptarán los gobiernos sin que nunca éstos puedan, desde entonces, evadir su destino fallido:

Es una obra maestra del humor literario. Son las Musas (de Homero y Hesíodo) las que hablan aquí y explican la diferencia ontológica entre la racionalidad de las matemáticas y el reino del *κίνησις*, es decir, la realidad. La naturaleza misteriosa y divertida de esta idea me parece simbólicamente representada en este gracioso desierto de una cómica institución, por la cual ningún sistema de orden social humano, pensado o planificado, puede durar permanentemente. Aquello que sólo puede lograrse a través de artefactos ingeniosamente concebidos será finalmente destruido por su propia naturaleza artificial. Esa es la idea que Platón transmite aquí. El cálculo exitoso de las parejas, que asegura la existencia continuada de la *pólis* ideal, no falla por causa de la malevolencia o por fuerzas externas, sino por su propia complejidad. [...] Debido a que somos seres humanos, y no a que hayamos planeado mal algo, al final, una recta organización ideal para la conservación terminará hundiéndose en la continuidad de la fluctuante vida histórica. Con ello no resulta revocada, en cuanto tal, la tarea de la razón, esto es, la de darle su impronta al actuar (GW 7, 168).

¹⁷ *Ibid.*

Nada aquí parece alimentar la idea de Schmidt de que, para Platón, “su sentido de la *pólis* era el de un lugar estable y racional” (1990, p. 222), si por racional se entiende un orden alcanzado según cálculos organizadores que permitan una vida política planificada, lista para ser definitivamente administrada.

4. Resituando el problema del poder: aclaraciones sobre la *areté*

Como se ha mencionado en la introducción, la recepción que tuvo *Plato und die Dichter* desde el comienzo de la última década del siglo pasado, aunque valiosísima, ha descuidado el lugar que Gadamer le ha conferido al problema de la seducción del poder en la filosofía política platónica. La discusión que se ha planteado en las secciones anteriores sobre los argumentos de Schmidt será complementada en estas dos últimas secciones con el objetivo de mostrar que el problema del poder sería inseparable de la concepción dialéctica de la utopía.

Si bien este carácter dialéctico de la utopía se ha caracterizado con mayor detalle en el primer apartado, a partir de la perspectiva de Di Cesare, en la sección de conclusiones se retomará alumbrando su aspecto mítico. Mi hipótesis sobre el vínculo entre el problema del poder y la función mítico-dialéctica de la utopía apunta a habilitar un nuevo potencial de la lectura gadameriana de la filosofía política platónica y, en cierta medida, de la proyección política de esta última sobre su pensamiento *in toto*, incluso como una posibilidad no desarrollada a fondo por el filósofo de Marburgo dentro de su obra, pero que, paradójicamente, pretende iluminar en otra dirección, y más allá de Gadamer, su estudio de los diálogos platónicos. Mi propuesta, en este sentido, como punto de partida preliminar para profundizar en futuras investigaciones, es actualizar la interpretación de Gadamer, pero poniendo énfasis en el papel que ésta podría desempeñar para pensar la desobediencia civil y el valor político del mito.

Antes de retomar el problema del poder, comenzaré por recuperar los vínculos fundamentales entre *phrónēsis*, *areté* y *andreía*. De *Laques* y *Protágoras* a *Leyes*, la *andreía* platónica se encuentra ligada a la *phrónēsis* (cfr. *Lach.* 197bc): tal como nota Nicias en el primero de estos diálogos, sólo los sensatos (*phrónimos*) merecen ser llamados valientes. No obstante, como se verá, aunque muy significativa, ésta no es la única afirmación que habría puesto en jaque la concepción tradicional del coraje entendido como temeridad y pura fuerza física superior, noción

actualizada por la sofística, como en el caso de la posición asumida por Trasímaco en *República* (cfr. 338c).¹⁸

A costa de la estupefacción de Laques, se describe en ese diálogo temprano al coraje no sólo como parte de la *areté* sino como un cierto tipo de *sophía*. ¿Pero de qué tipo de saber se podría tratar y cuál sería su objeto? ¿En qué modo participaría la valentía de la virtud? ¿Y en qué sentido la *areté* sería *sophía*? Para responder estas preguntas habrá que atravesar aun la caracterización que aparece al final de *Protágoras*, donde la *andreía* es también llamada *sophía* (cfr. 360d) —como sucede luego en *República* (cfr. 441c-d)— e incluso *epistēmē* (cfr. *Prot.* 361b). Allí se establece que el coraje es “saber de lo temible y de lo no temible” (360d4).¹⁹ Para Gadamer, en su obra *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, esta última definición, aún dentro del ámbito de la polémica apropiación socrática de las *aretai* tradicionales (a las que les impone la exigencia del rendimiento de cuentas, del conocimiento de lo uno y lo múltiple), plantea en Platón el problema ulterior de establecer qué debe comprenderse dentro del *tō deinōn*. Antes de analizar su respuesta, como primer paso, es necesario aclarar, aunque sea sucintamente, cómo recupera Gadamer la noción de *areté* y qué relación podría tener ésta con la *phronēsis*.

¿Qué es en concreto para Gadamer la *areté* socrático-platónica? El gesto teórico del marburgués, aunque de modo implícito, arrebata la *areté* de su tradicional apropiación latina como *virtus* y su posterior determinación cristiano-escolástica y humanista. En su libro de 1931, *Platos dialektische Ethik*, Gadamer la caracterizó como el modo público y originario de autocomprensión y existencia del *Dasein* (cfr. GW 5, 39). Cuando Gadamer afirmó que “con la pretensión de ser un ciudadano viene dada necesariamente la pretensión aún más amplia de poseer esta *arete*, que hace de uno un ciudadano, es decir, un hombre” (GW 5, 40), entendía que la posibilidad de “apropiarse” de ella no es la de dirigirla o manipularla, como lo haría el sofista antiguo o el “experto” moderno, sino, en todo caso, la de acceder a la misma por medio del *lógos* en el que lo que es comparece en su aparente obviedad: “la pretensión” de poseer la *areté* refiere inequívocamente a esta participación. En su libro de 1978,

¹⁸ Aunque Trasímaco se refiere a la justicia, como se puede apreciar en *Rep.* 441c-d, ésta es indisociable de la sabiduría y de la valentía y de todo aquello que hace a la *areté*.

¹⁹ Traducción de García Gual.

Gadamer agregaría que la *areté* “es algo que, en cierto sentido, se conoce y se debe siempre ya conocer. Dicho con una palabra hoy de moda, ésta exige una autocomprensión, cuya ausencia en sus propios interlocutores era demostrada por Sócrates” (GW 7, 151). Esta autocomprensión habilita la clarificación dialéctica de las posibilidades existenciales, “de aquello que el hombre pretende ser” (GW 5, 73), y da un sentido ulterior a dicha participación.

Gadamer esencialmente se aleja aquí de lecturas que podríamos llamar “moralistas”, de teorías del valer de los valores como las de Lotze (1843), de la *areté* platónica y de sostener una estricta separación, a partir de la diferenciación aristotélica, entre virtudes éticas y dianoéticas. En su lugar, se aproxima, inadvertidamente, más como fenomenólogo que como filólogo (y ésta es la segunda indicación que propongo) a la densa raíz etimológica de la *areté*, es decir, tanto a su valencia tradicional, marcial y masculina (que migró a la raíz *vir* en la palabra latina *virtus*) como a su carácter de rendimiento de cuentas, tan caro al pensamiento socrático.

Lo primero quizás sea bastante trivial: como es sabido, el término *areté* está vinculado etimológicamente al dios de la guerra, *Ares*, y, en consecuencia, a la destreza en el campo de batalla, a la superación del enemigo y de los obstáculos que plantea el enfrentamiento, a la supervivencia. Si se sigue este sentido tradicional de *areté* no es difícil deducir que lo que haría excelente a un hombre es su potencial guerrero, y la valentía no sería sino la expresión máxima de este potencial. En este sentido, *areté* y *andreía* parecen confluír semánticamente. Esto, que resulta evidente para el lector contemporáneo, sin lugar a duda lo era también tanto para los protagonistas de los diálogos platónicos como para Gadamer.

Sin embargo, dice el autor alemán, “la pregunta socrática sobre qué es la *areté* es una exigencia de un rendimiento de cuentas [*Rechenschaftsgabe*]” (GW 5, 40). El Sócrates platónico, como hemos visto, encontraba insuficiente a la temeridad del heroísmo homérico como ejemplo del coraje excelente,²⁰ así como podría ser escasa por sí misma la técnica estratégica de la guerra. El modo pleno de participación de

²⁰ Tal como afirma Angela Hobbs, “el simple hecho de que la *psuche* en Homero no se presenta como tripartita muestra que el *thumos* de República no puede ser precisamente la misma concepción [que la de Homero] [...]. [El *thýmos* en Homero] Tal vez se visualiza mejor como la fuerza vital, y de ella surge la

los hombres en la *areté*, para el ateniense, estaría ligado a un saber (cfr. *Meno*. 89a) que no es ni técnico ni teórico: es una razonabilidad práctica, que tampoco es un instrumento ni una facultad sino una disposición existencial, que supone ya al coraje, orientada al *tó agathón* (cfr. GW 5, 246). Esta interpretación fue sostenida por Gadamer al menos durante el periodo que va desde 1928 hasta 1931, es decir, entre su *Habilitationsschrift* y la publicación de la reelaboración que dará lugar a su primer libro.

La etimología podría reforzar también en buena parte la interpretación gadameriana. Aunque nuestro autor en ningún momento lo menciona, la palabra griega *areté* deriva de la raíz protoindoeuropea **h₂reh* (**h₂rh₁-téh₂*). Sin embargo, el vocablo alemán *Tugend*, virtud, no tiene ningún vínculo con esta raíz sino con el germánico **dugunþi-*, vinculado a la utilidad, la idoneidad y la fuerza; quizás, en cuanto destreza para alcanzar un fin, más allá de su bondad o maldad, no sería absurdo compararlo con lo que Aristóteles llama *deinótēs* (cfr. *EN* 1144a23). A la raíz **h₂reh* pertenece, en cambio, el protogermánico *raþjō*, del que, a su vez, se deriva en alemán moderno no sólo el verbo *Reden* (“hablar”, “conversar”, “discurrir”; cognado con el latín *ratio*) sino también *Rechenschaft*: “rendir cuentas”, “dar una explicación”, “estimar”. *Areté* era posiblemente ya para los antiguos, y no sólo a partir de la interpretación gadameriana, la acción de la autocomprensión por medio del razonamiento dialógico que debe llevarse a cabo con coraje y razonabilidad. El coraje sería, a su vez, como se ha visto, un saber determinar *tō deinōn*. No parece aventurado entonces suponer que el peligro que debe ser comprendido en cuanto tal es aquél que amenaza la posibilidad de toda rendición de cuentas por medio del auténtico diálogo.

En la investigación socrática del bien, la dialéctica se perfila como la fuerza capaz de destruir los dogmas tradicionales, aquéllos que pueden ser aprendidos y enseñados, y es capaz de habilitar, en cambio, el conocimiento del carácter de la propia situación, de la propia ignorancia, de la injusticia, en el alma —en lo particular de cada uno— y en la *pólis* —en lo común de cada uno con los otros—. Las formas de la frustración, la eminente experiencia de la decepción de las expectativas que se encuentra en el momento inicial de la acción “virtuosa”, así como la fuerza destructiva de la dialéctica, parecen recoger algo de ese antiguo

fiereza y la energía (*menos*), la audacia y el coraje (*tharsos*) y la ira (*cholos*)” (2006, pp. 7-8).

trasfondo bélico y agonal de la *areté* pero a través de su reconfiguración “symphronética”.

Sugiero entonces repasar algunos pasajes de relevancia de *Político*, *República* y *Leyes*, nodales para la argumentación general de *Plato und die Dichter*, que harán más comprensible la interpretación preliminar que se propone aquí. Para ello será necesario recuperar sólo por un momento el papel de la educación. En *Plato und die Dichter*, en el contexto de una discusión teórica con Werner Jaeger, Gadamer había afirmado que la *paideía* platónica consiste en “la formación del hombre para una armonía ‘interior’ de su alma, una armonía de lo ‘rudo’ y de lo ‘manso’ en él, de la fuerza de voluntad y de lo filosófico” (GW 5, 197-198; énfasis original). La *paideía* platónica apuntaría a mostrar el cisma originario (*gleichursprüngliche*) en el alma (cfr. GW 5, 200) entre los principios de masedumbre (*prâos*) y fogosidad (*thymós*) (cfr. *Rep.* 375ac). Tal como afirmó Gadamer, Platón concebiría así a la armonía como una cierta “disonancia” (*Dissonanz*) (cfr. GW 5, 198).

En consecuencia, la efectiva unión de los hombres en el Estado (*sýndesmon tēs póleōs*), el devenir político de su ser en la *pólis*, es fundamentalmente re-unión. La preposición *sýn* en *sýndesmon* nos recuerda —como Sócrates se lo recuerda a Glaucón en *Rep.* 520a— que la unión es “entre” los hombres, unos “con” otros, y en esa unión consiste la ciudad justa y feliz (cfr. 419b-c). La posibilidad efectiva de esa reunión está representada por una *paideía* orientada a unificar, primero que nada, las tendencias opuestas en el hombre, a mezclar mutuamente (*sýmmeixis*) la “sólida” o “rígida” (*stereós*) valentía (*andreía*) y la “suave” o “blanda” (*malakós*) medida (*kósmios*), pues la educación es, precisamente, el arte inspirado por la musa regia (*basilikēs mouṣēi*) de “combinarlas (*syndéomai*) y entrelazarlas (*symplékō*)”, accesible a los verdaderos políticos y buenos legisladores (*Plt.* 309b-d).

¿Pero por qué es necesario no prescindir ni de la valentía y la fogosidad ni de la medida y la mansedumbre en la “poesía dialógica” (*Dialogdichtung*) (GW 5, 188) sobre el Estado educativo? En primer lugar, porque, ciertamente, significaría prescindir del hombre mismo. En segundo lugar, porque, como se dice en *República*, la valentía no es sólo saber qué es lo temible, sino poder preservar (*sōtēria*) en la opinión alcanzada sobre lo temible aún en circunstancias donde el placer, el dolor, el miedo y el deseo indiquen algo distinto al guardián (cfr. 429a-430c y 442b11-c3). Y esa opinión o creencia infundida por la *paideía* filosófica, desde el momento en que esta última no debe ser entendida como un

dogmático programa educativo, sino como una orientación anímica para la unificación de la valentía y la medida, gana su fuerza propia y se aleja tanto de los valores tradicionales como del esfuerzo sofisticado por reemplazarlos con argucias técnicas propias de la erística, apelando a sus auditorios cual “mercenarios de la opinión pública” y cediendo en sus argumentos conforme a las exigencias que se le presenten (GW 7, 154). Este tipo de valentía es llamada por Platón *andreían politikén* (*Rep.* 430c2-3), “coraje político”. Por eso mismo leemos en *Leyes* que quien actúe virtuosamente requiere de la reflexión (*phrónēsis*) no menos que de la valentía (*andreía*) en el instante en que juzgue (*krínō*) (cfr. 659a3-4) cada caso particular para no ceder ante la amenaza de la pretensión pedagógica de la multitud (cfr. 659b).

La *paideía* sería entonces el medio paradigmático para conjugar en un *ēthos* ultraauránico aquello originario y doble que se encuentra escindido en el hombre; un medio que, en cualquier caso, no es más que una alusión mimética que nos regresa a la imposibilidad de desembarazarnos de la naturaleza humana, del peso de la tradición, de sus normas y hábitos y de la demanda urgente de un criterio para el caso práctico. En este sentido, la “poesía dialógica” del Estado educacional platónico pone al hombre en relación con su ser y le hace perceptible su naturaleza como disonancia y potencia y, por lo tanto, lo que hay en él de excelente y de peligroso. Ella misma se funda y realiza por medio de la orientación que le permite discernir lo injusto de lo justo y lo superfluo de lo necesario, pues no hay ni buenas ni malas naturalezas que resistan los embates determinantes de la *paideía* (cfr. *Rep.* 491e). Así como los *prooimia* disponen el alma a la música, los diálogos platónicos son también una suerte de “mitos antepuestos a la ley” (*prò toû nómou mýthōi*) (*Leg.* 927c). Por ese motivo afirmó Gadamer en *Plato und die Dichter* que “[...] el diálogo platónico es el canto de esa alabanza, que reconoce la seriedad común y no permite olvidar, en el juego [*Spiel*] de un Estado educacional, la seriedad de la verdadera formación del hombre político y de su justicia” (GW 5, 207).

5. Conclusiones. Coraje y desobediencia: del mito dialéctico a la utopía

El enigma de *tō deinōn* comienza ahora a clarificarse. El coraje ya no puede ser, a ciencia cierta, *mimesis*, imitación del heroísmo tradicional. El juez o el guerrero, citados como figuras del criterio y de la valentía, y

no por sí mismas, están llamados por igual, a partir de la exigencia de rendimiento de cuentas, a determinar lo temible. Algo distinto sucede con la figura del poeta, que devela el poder formador y conformador del lenguaje y no, como podría pensarse, “su” propio poder soberano y conformador. El filósofo, en este caso, es quien reconoce lo que el poeta deja de lado, lo que ignora y abandona: lo temible del *lógos*.

Antes que animal político por naturaleza, el hombre político y filosófico “que se expresa en su existencia: tal como se conoce a sí mismo actuando y padeciendo” (GW 5, 202) es poema del discurso que enuncia la *paideía*. Pues debe decirse que, para ser aún más precisos, más que del filósofo o del sofista en cuanto figuras, se trata de un modo de ser que le da su impronta a la unificación educativa de alma y *pólis* en un mismo *ēthos*.

Lo temible no se muestra siempre y por ello exige un saber que lo esponga, que transfigure el juicio y el coraje por medio de la *phrónēsis*. Porque en la *pólis* no son siempre las leyes visibles del Estado aquéllas que es necesario revisar y combatir, sino las *ágrapha nómina*, las leyes políticas no escritas “[d]el *ethos* dominante en la comunidad política”, el efecto pedagógico de las costumbres arcaicas y de las opiniones ancestrales que mantienen unido “en secreto” al orden en su totalidad y que, en realidad, urden las leyes dadas por escrito y forman a los hombres (GW 5, 194-195). Estas leyes no escritas tienen la capacidad de proteger y conservar los cimientos de la legislación promulgada; no obstante, cuando en ellas habita la injusticia pueden también derrumbar todo el edificio del orden político hacia al centro de su inconsistencia (cfr. *Leg.* 793a).

De lo anterior podría deducirse otro movimiento fundamental del pensamiento platónico, el cual lo acerca y aleja del poeta Sófocles al revelar una cierta dimensión de los versos de *Antígona*. En esta célebre tragedia, Antígona desobedece los decretos de Creonte alegando que son injustos porque contradicen “las leyes no escritas” (v. 454).²¹ Ahora bien, estas leyes no escritas no son las costumbres (mutables, aunque persistentes) que configuran y forman las leyes escritas, como en el diálogo platónico, sino las eternas leyes “inquebrantables de los dioses” (v. 455). La rebelión en la tragedia de Sófocles pretende ser un acto de piedad.

²¹ Las traducciones de Antígona, a menos que se indique lo contrario, pertenecen a Alamillo.

Antígona, como puede advertirse, es el exacto opuesto del Sócrates platónico: desobedece a la ley de la *pólis* para someterse a la ley no escrita de los dioses. El filósofo, en cambio, acusado de impiedad, desobedece a la ley no escrita del *étos* para someterse a la ley de la *pólis*, aceptando su proceso y su condena y rechazando fugarse.²²

¿No hay también leyes injustas, que sirven sólo para afianzar la ventaja de uno sobre los otros, dando lugar efectivamente a un también injusto orden comunitario, como se da a entender en *República* al tratar la apología sofística del poder y de la fuerza (338c)? ¿No debería entenderse que es siempre posible subvertir la ley si se lo hace con conocimiento —y no simplemente reemplazando unas leyes por otras—, es decir, por medio de una mediación práctica que no es ni mera espontaneidad impulsiva, ni exclusivamente un saber técnico, ni tampoco la salvación que podría prometer una monarquía organizadora de la vida socioproductiva cuyo modelo metafórico sea el gobierno de las abejas (*Plt.* 300a y ss.)?

A menudo cuando se analiza el pasaje de *Político* 300b-e suele pasarse por alto una cuestión fundamental en torno al problema de la obediencia a la que la ley vincularía, y esto en especial cuando se subraya excesivamente la indicación de que las muchedumbres ignorantes no son aptas para gobernar y legislar, ya que ellas tomarían de manera inmediata sus modelos miméticos sin poseer referencias propias de conocimiento alguno y que, en cambio, deberían limitarse a obedecer toda ley emanada por quienes detentan el poder, siempre bajo el presupuesto de que estos últimos tendrían a su disposición una “ciencia política”, una *tékhne* regia. Sin embargo, lo que se señala en el pasaje citado es mucho más que eso: no sólo la inconveniencia de que desobedezcan las leyes en tal caso, o la incapacidad técnica de toda muchedumbre, rica o pobre, sino también la improcedencia de que esas multitudes obedezcan cuando los gobernantes sean los verdaderos ignorantes, sean éstos tiranos o asambleas. De este modo, quedan siempre sin considerar dos posibilidades: a) la desobediencia de los ciudadanos capaces de conocimiento ante la ley de los tiranos o de las asambleas ignorantes; y b) la facultad de hacer y deshacer leyes de los gobernantes sapientes, sin estar estos últimos atados ni a las leyes escritas, ni a las costumbres, ni a las presiones de las muchedumbres. La filosofía socrático-platónica

²² Una visión diametralmente opuesta de la comparación aquí presentada entre Sócrates y Antígona fue sugerida por James A. Colaiaco (2001).

no puede ser reducida a una *laudate dominium*, a una simple apología del poder.

Como es sabido, Sócrates se negó a arrestar a León de Salamina, desobedeciendo la orden ilegal de los Treinta Tiranos, así como antes, cuando ejercía la pritanía, se había opuesto a la decisión mayoritaria de la asamblea en el proceso de los generales de las Islas Arginusas (cfr. *Ap.* 32b-d) a sabiendas de que enfrentaba posiblemente la cárcel o la muerte y a pesar de ese temor (cfr. *Ap.* 32c). En su defensa argumentó que su preocupación en ambos actos de desobediencia era no cometer actos injustos e impíos (cfr. *Ap.* 32d), pues las órdenes que entonces había recibido o las decisiones en las que trataban de comprometerlo colectivamente eran a su criterio contrarias a la ley existente (nunca afirmó, en cambio, que fueran contrarias a otra ley, de naturaleza divina). Parece exagerado afirmar que Sócrates desobedecía órdenes meramente en defensa de las leyes escritas. ¿Pero por qué sucedía esto? ¿Qué es lo que realmente estaba en juego en cada uno de estos casos? ¿Es Sócrates el paradójico *asebés* que no quiere ser *anósios*, un piadoso irreverente, un justo impío, que se opone a toda orden o consenso que amenace la posibilidad de un *bíos philosophikos*, lo que equivaldría a la clausura de la vida política?

Estos dos modelos de desobediencia definen en última instancia, desde mi punto de vista, la diferencia entre audacia y coraje y tienen una amplia proyección sobre la efectualidad histórica de la relación entre filosofía y política.

En verdad, hay un punto en común entre Sófocles y Platón: como notó con enorme claridad Castoriadis, el tema de Antígona era “la *hybris*, el acto cometido *tólmas chárin*” (1999, p. 27), es decir, por culpa de la audacia (cfr. v. 370), y no de la valentía. Antígona y Creonte se convierten en *hybristés* y *ápolis* (cfr. v. 371) por ser incapaces de entretejer (*pareírō*) (cfr. v. 365) las leyes escritas y las leyes no escritas (leyes divinas en este caso). Ambos personajes, como destaca Castoriadis, quedan afuera de la comunidad, del *íson phroneîn* (cfr. v. 374), porque creen ser los únicos “que puede[n] juzgar (*autòs è phroneîn mónos dokeî*), o [...] tener un espíritu o razones que nadie tiene” (vv. 707-709).²³ En este sentido, el hombre “monophronético” y monológico, una caracterización tan

²³ Traducción de Castoriadis.

absurda como irónica, es la manifestación de la arrogancia exaltada, porque ignora la propia ignorancia y no teme a su propia peligrosidad.²⁴

Dejando de lado ahora la lectura de Castoriadis de Antígona y volviendo a Platón resulta mucho más claro lo planteado al inicio de este apartado, recuperado del *Laques*: una *andreía* que no es a su vez *phrónēsis* y que, por lo tanto, no interroga dialécticamente el lenguaje, es decir, que no participa plenamente de un modo de existencia común, se repliega sobre una vida aislada propia “de la brutalidad, de la audacia y de la temeridad” (*thrasýtētos dē kai tólmēs kai tou aphóbou*) (*Lach.* 197b).²⁵ Esta audacia, para Platón, es la que hace al hombre un esclavo de la placentera seducción del poder, de los caminos del abuso y de la corrupción adulatoria. En el *Fedro*, por tomar un ejemplo, la *hýbris* es, por un lado, sinónimo del predominio de un deseo que, conformando una opinión con capacidad orientadora, arrastra al hombre irracionalmente hacia el placer, dominándolo y, por otro lado, antónimo de la *sophrosýne* (cfr. *Phdr.* 237e-238a).

No debe olvidarse que no es en absoluto casual que en *Gorgias* el filósofo sea caracterizado adversativamente por el sofista Calicles como ándros (cfr. *Gorg.* 485d) y que los moderados (*sōphronas*) sean equiparados a los estúpidos (*ēlithios*) (cfr. 491e). Este movimiento inversor de los sofistas del que participa Calicles tiene un trasfondo socio-pedagógico más amplio, que opera desde luego a nivel anímico, y para el que la *hýbris*, en cambio, es considerada nada menos que “buena

²⁴ El suicidio de Antígona y el duro golpe para Creonte de un final análogo para Hemón y Eurídice confirma la idea de que la *phrónēsis* “es el primer paso de la felicidad” (v. 1348) y su ausencia el desastre que el destino provee a los arrogantes y jactanciosos. Para Creonte, sin embargo, nos advierten los últimos versos de la tragedia, aún queda una mínima esperanza: que las consecuencias de sus acciones y palabras inmoderadas le enseñen en la vejez la cordura (*gērāi tō phronēm edídaxan*) (v. 1353). Este pasaje recuerda al lector los famosos versos 176-178 del Agamenón de Esquilo, en particular el *páthei máthos* (v. 177) que aguarda, por obra de Zeus, y con fuerza de ley (v. 178), en el camino propio de los mortales, sendero del saber (v. 176) y como realización de la justicia (v. 251). En el caso de Sócrates, la necesidad de una experiencia de la negatividad, como lo son las humillaciones que sufren los arrogantes interlocutores del ateniense cuando se topan con su dominio del *elenchos*, constituye un elemento crucial del carácter dialógico (y, valga la redundancia, experimental) del juicio reflexivo.

²⁵ Traducción de García Gual.

educación” o *eupaideusia* (*Rep.* 560e) y la cínica *anaídeia*, la impúdica soberbia, *andreía* (cfr. 561a).

Por todo ello, en *República* “el alma más vigorosa y más sabia” (*andriotátēn kai phronimōtátēn*) —nuevamente encontramos a la *andreía* junto a la *phrónēsis*— resulta “la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo” (381a). “Coraje —afirmará Gadamer en 1978— es resistirse a la seducción de preferir lo agradable” (GW 7, 163; cfr. 285). Así, la valentía deviene, en palabras del marburgués, “coraje cívico” (*Zivildourage*) (GW 7, 163) antes que marcial dureza física espartana o ascetismo: lucha contra el peligro del conformismo, abatimiento de lo familiar, desobediencia civil.

El anticonformismo del filósofo, este referido coraje cívico, de rango ético, reclama un lugar inexistente, aún no advenido, con la mirada puesta sobre las dominantes leyes no escritas que forman, en secreto, al hombre mismo y a las leyes positivas de la *pólis*, las cuales no pueden tener jamás la última palabra sobre cada conflicto. No le bastan los modelos ni su imitación. La interpretación que propone que *República* pudiera ser comprendida como un programa de reformas y no como una crítica del presente, rechazada en diversas ocasiones por Gadamer, se vuelve simplemente absurda: son los programas de reformas los que hacen a la *pólis* histórica. El pasaje a lo nuevo que reclama la resistencia anticonformista de la filosofía necesita abrirse paso para que ésta no permanezca encerrada en la sofocante trampa de la separación irreconciliable entre filosofía y política. La fuerza utópica de *República*, dirá Gadamer, es justamente esta: *República* es un “gran mito dialéctico” (*großen (...) dialektischen Mythos*) (GW 7, 167) que permite confrontar provocativamente la frustración de los abusos, criticar el presente *e contrario*. En esta oposición subyace un procedimiento dicotómico, pero no dualista, que fractura la *aporía* y se configura como desvío, como *Umweg*: un apartarse de los modos en los que la *pólis* se pone en marcha pero sin abandonar el camino de la *praxis*, aunque sea al modo de una referencia indirecta que demanda encontrar aquello sobre lo que es preciso reflexionar. Por eso Gadamer considera que las instituciones y estructuras de la *pólis* ideal no son sino “metáforas dialécticas” (GW 7, 167). Este desvío es un cambio en el rumbo, una variación de dirección y de sentido. Una subversión permanente de la obviedad.

La utopía platónica para Gadamer no es un puente hacia un futuro, sino “una forma de la mordacidad desde la lejanía” (1981, p. 51), orientada a la realización del deseo irrealizable de la solidaridad y

la comunidad, a la superación de los programas factibles que ofrecen soluciones como si la política se tratase de recetas. Porque lo que es irrealizable para Gadamer es que dichas solidaridades sean el efecto de una voluntad filosófica y política soberana. La utopía, ese lugar ausente, en lugar de ser un programa es una proyección de uno sobre sí mismo y con los demás. En el proyectarse sobre sí mismo y los otros, el hombre se torna capaz de romper su aislamiento, desvelar las solidaridades opacadas ya existentes y descubrir conscientemente, por un lado, un saber que no es un arte teórico superior para tener razón y usar a voluntad y, por otro lado, un poder-hacer que es un ser-con-otros, una *héxis* individual y colectiva. Ante el riesgo del conformismo, del “mero” solidarismo burgués, la filosofía sortea la trampa trillada del anticonformismo entendido como mera resistencia violenta ante la limitación, como simple negatividad incapaz de obtener una visión propia y general.

República y *Leyes* son, para Gadamer, “textos que nos impulsan realmente a volver a pensar, a reflexionar sobre nuestras circunstancias; basta con que comprendamos cómo leer. No actúan como invocaciones para hacer aquí y ahora esto o aquello” (1995, p. 74). Hoy quizás parezca aventurado pensar del mismo modo a la hermenéutica filosófica. Pero su fuerza utópica, en un mundo cerrado sobre sí mismo, requiere que tal vez sea considerada también ella misma un mito dialéctico de la comprensión de sí y de los otros, si no se la quiere reducir a un lejano y consumado episodio de la historia de la filosofía, a un banal programa metodológico (como han intentado con descarada violencia las ciencias sociales) o a un proyecto político que haría del diálogo y la comprensión mutua una débil, vetusta, ingenua e inútil excusa para legitimar el *status quo*.

El mandato imposible de completar el pensamiento de Gadamer no nos exime, ciertamente, de reconocernos herederos de la tradición dialéctico-dialogica de la hermenéutica filosófica y de la filosofía platónica, así como de problematizar su dimensión política. Recuperando las claras palabras del marburgués: “[...] la tradición no es algo que se agota en lo que uno sabe en cuanto origen [*Herkunft*] propio y acepta o rechaza en cuanto tal” (1995, p. 21). Los textos aquí presentados se tensan ante nuestros esfuerzos interpretativos gracias a la intensidad que “juega entre la extrañeza [*Fremdheit*] y [la] familiaridad [*Vertrautheit*] que la tradición tiene para nosotros, entre la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] distante, históricamente mentada, y la pertenencia a

una tradición" (GW 1, 300). Éste es el terreno en movimiento en el que la hermenéutica filosófica puede ser recibida, éste es su espacio. "En este en medio [Zwischen] se encuentra el lugar real de la hermenéutica" (GW 1, 300).

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- ____ (2007). The Great Tradition. I. Law and Power. *Social Research. An International Quarterly*, 74(3), 713-726.
- Aristóteles. (1894). *Ethica Nicomachea*. (J. Bywater, ed.). Clarendon Press.
- Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Cambridge University Press.
- Bloch, E. (1970). *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Suhrkamp.
- Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Cátedra.
- Colaiaco, J. (2001). *Socrates Against Athens. Philosophy on Trial*. Routledge.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Éditions du Seuil.
- Di Cesare, D. (2003). *Utopia del comprendere*. Il Nuovo Melangolo.
- ____ (2007). *Gadamer*. Il Mulino.
- ____ (2011). Thinking in Utopias: Hermeneutics as Political Philosophy. En Andrzej Wierciński (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*. Vol. 2. LIT Verlag.
- ____ (2017). *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Bollati Boringhieri.
- ____ (2018). *Sulla vocazione politica della filosofia*. Bollati Boringhieri.
- Esquilo. (1926). *Aeschylus in Two Volumes. II. Agamemnon. Libation-Bearers. Eumenides. Fragments*. Harvard University Press-William Heinemann.
- Gadamer, H.-G. (1966). Notes on Planning for the Future. *Daedalus*, 95(2), 572-589.
- ____ (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Alfa.
- ____ (1985-1995). *Gesammelte Werke*. Mohr Siebeck.
- ____ (1985). *Gesammelte Werke. Band 5: Griechische philosophie I*. Mohr Siebeck.
- ____ (1986). *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck.
- ____ (1986). *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik 2: Wahrheit und Methode: Ergänzungen. Register*. Mohr Siebeck

- ____ (1991). *Gesammelte Werke. Band 7: Griechische Philosophie III* (Plato im Dialog). Mohr Siebeck.
- ____ (1995a). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. (C. Dutt, ed.). Universitätsverlag Winter.
- ____ (1995b). *Gesammelte Werke. Band 10: Hermeneutik im Rückblick*. Mohr Siebeck
- ____ (2015). *Verdad y método II*. (Manuel Olasagasti, trad.). Sígueme.
- ____ (2017). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. (A. Agud y R. de Agapito, trads.). Sígueme.
- Grondin, J. (2000). *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Herder.
- Habermas, J. (1979). Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. En J. Habermas y H.-G. Gadamer (eds.), *Das Erbe Hegels: zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13.6.1979*. (pp. 9-31). Surkhamp.
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*. (F.-W. von Herrmann, ed.). Vittorio Klostermann.
- ____ (1999). *Introducción a la filosofía*. (M. Jiménez Arredondo, trad.). Frónesis-Cátedra.
- Hobbs, A. (2006). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press.
- Isnardi Parente, M. (1987). Motivi utopistici - ma non utopia - in Platone. En R. Uglione (ed.), *Atti del Convegno nazionale di studi su la città ideale nella tradizione classica e biblico cristiana*. Torino 2-3-4 Maggio 1985. (pp. 137-154). Associazione Italiana di Cultura Classica.
- Lotze, H. (1843). *Logik*. Weidmann.
- Orozco, T. (1995). *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Argument.
- ____ (2004). El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo. *Laguna: Revista de Filosofía*, 14, 65-88.
- Pageau St-Hilaire, A. (2019). Philosophy and Politics in Gadamer's Interpretation of Plato's Republic. *Ethics & Politics*, 21(3), 169-200.
- Platón. (1912). *Gastmahl*. (K. Hildebrandt, trad.). Felix Meiner.
- ____ (1967a). *Platonis Opera*. Vol. I. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- ____ (1967b). *Platonis Opera*. Vol. II. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- ____ (1967c). *Platonis Opera*. Vol. IV. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- ____ (1968). *Platonis Opera*. Vol. III. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.

- ____ (1985a). Laques. En *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Hipias Menor, Hipias Mayor, Ion, Lisis, Cármides, Laques, Protágoras*. (pp. 443-485). (C. García Gual, trad.). Gredos.
- ____ (1985b). Protágoras. En *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Hipias Menor, Hipias Mayor, Ion, Lisis, Cármides, Laques, Protágoras*. (pp. 487-589). (C. García Gual, trad.). Gredos.
- ____ (1988a). Banquete. En *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. (pp. 143-287). (M. Martínez Hernández, trad.). Gredos.
- ____ (1988b). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers Lan, trad.). Gredos.
- ____ (1988c). Fedro. En *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. (pp. 289-413). (E. Lledó Íñigo, trad.). Gredos.
- ____ (1992). Carta VII. En *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. (485-532). (J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, trads.). Gredos.
- ____ (1999a). *Diálogos IX. Leyes VII-XII*. (F. Lisi, trad.). Gredos.
- ____ (1999b). *Diálogos VIII. Leyes I-VI*. (F. Lisi, trad.). Gredos.
- Schmidt, D. (1990). Poetry and the Political: Plato and Heidegger and the Politics of Language. En K. Wright (ed.), *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. (pp. 209-228). State University of New York Press.
- ____ (2005). Wozu Hermeneutik? On Poetry and the Political. En *Lyrical and Ethical Subjects. Essays on the Periphery of the Word, Freedom and History*. (pp. 19-32). State University New York Press.
- Sófocles. (1912). *Volume I. Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone*. (F. Storr, trad.). William Heinemann-The Macmillan Company.
- ____ (1981). *Tragedias*. (A. Alamillo, trad.). Gredos.
- Sullivan, R. (1989). *The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania State University Press.
- ____ (2001). Gadamer and National Socialism: A Response to Richard Wolin. *Internationale Zeitschrift für Philosophie. Schwerpunktthema: Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933*, 9, 55-65.
- Vegetti, M. (2009). *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*. Carocci.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1156>

On the Transition From Violence to Politics in Hannah Arendt's Thought

Sobre la transición de la violencia a la política en el pensamiento de Hannah Arendt

Diego Paredes Goicochea
Universidad Nacional de Mar del Plata
Argentina
Conicet / IIGG / Universidad de Buenos Aires
Argentina
dfparedesg@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6342-9910>

Recibido: 15 – 02 – 2019.

Aceptado: 24 – 04 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this article I explore the problem of the transition from violence to politics in Hannah Arendt's thought from the perspective of her reflections on the question of war. My purpose is to show, in the first place, that the concept of "development" is inadequate to understand, in Arendtian terms, the passage from violence to politics and, secondly, to suggest an alternative understanding of this passage through the analysis of Arendt's interpretation of the Greek and Roman treatment of the Trojan War. I indicate, in this way, that instead of addressing the transition as derivation or conversion, Arendt highlights the role of interruption and discontinuity in the transition from violence to politics.

Keywords: development, politics, transition, violence, war.

Resumen

En este artículo exploro el problema de la transición de la violencia a la política en el pensamiento de Hannah Arendt a partir de sus reflexiones sobre la cuestión de la guerra. Mi propósito es mostrar, en primer lugar, que el concepto de "desarrollo" resulta inadecuado para comprender, en términos arendtianos, el paso de la violencia a la política y, en segundo lugar, sugerir una comprensión alternativa de este paso a través del análisis de la interpretación que ofrece la autora sobre el tratamiento griego y romano de la guerra de Troya. Señalo, de este modo, que en vez de abordar la transición como derivación o conversión, Arendt destaca el rol de la interrupción y la discontinuidad en el tránsito de la violencia a la política.

Palabras clave: desarrollo, guerra, política, transición, violencia.

¿Cómo aborda Hannah Arendt el problema de la transición de la violencia a la política? A primera vista, la pregunta parece ajena al pensamiento de la autora, en especial si se entiende por “transición” el desarrollo de un concepto en su contrario. A lo largo de su obra, Arendt no cesa de poner en cuestión lo que encierra esta noción decimonónica, sea que se presente bajo la “forma de causa y efecto, de potencialidad y actualidad, de movimiento dialéctico o como una simple coherencia y sucesión de acontecimientos” (1990, p. 19). En el terreno del desarrollo, donde en medio del proceso histórico cualquier cosa siempre puede cambiar en cualquier otra, las “distinciones pierden su sentido” (Arendt, 2006, p. 101), y en el desarrollo específicamente dialéctico los opuestos se derivan unos de otros de manera inmanente. Entendida a partir de esta noción, la transición podría reducirse a la convicción de que la política puede ser *esencialmente* derivada de la violencia. Así, la violencia no sería más que una privación de la política, una etapa temporaria que se supera en su propia negación.

La crítica arendtiana a la noción de “desarrollo” en relación con la cuestión de la violencia tiene, como se verá más adelante, una relevancia decisiva para la pregunta que guía el presente texto. Pero entender el problema de la transición exclusivamente a partir de dicha noción tendría el efecto de soslayar una interrogante que no sólo es en sí misma legítima, sino que además se encuentra implícita, a mi juicio, en algunas de las reflexiones arendtianas. En la preparación de su “Introducción a la política”,¹ por ejemplo, Arendt se ocupa del rol de la violencia,

¹ En 1955, el editor Klaus Piper le propone a Arendt escribir una “Introducción a la política” (*Einführung in die Politik*) que siga las pautas del libro *Einführung in die Philosophie*, publicado por Karl Jaspers en 1950 (cfr. Arendt y Blücher, 1999, p. 385; Arendt y Jaspers, 1992, p. 271). El “pequeño libro” (*Büchlein*), como lo llama Arendt en su correspondencia con Jaspers y Piper, no tenía como propósito una introducción a la ciencia del Estado o a la política como “ciencia”, sino a lo “que realmente es la política y a las condiciones fundamentales de la existencia humana con las cuales tiene relación lo político” (Arendt, 1993, p. 137). Arendt trabaja de manera intermitente en su proyecto de libro presumiblemente desde 1955 y finalmente lo abandona en 1959. Los manuscritos de este proyecto fueron publicados en 1993 bajo el título *Was ist Politik?* (en español, cfr. Arendt, 1997). Como es sabido, algunos de los textos y las ideas de estos fragmentos aparecen en *La condición humana, Entre el pasado y el*

centrándose en las guerras y las revoluciones. Al abordar cada una de estas experiencias, en fragmentos y libros diferentes² la autora se refiere, así sea de manera indirecta, al problema del paso de una situación de violencia a una política.

Esto último se observa, en particular, en el fragmento sobre “la guerra total”.³ En dicho texto, Arendt evoca los sucesos de la guerra de Troya, “en cuyos vencedores los griegos veían a sus antepasados y en cuyos vencidos veían los romanos a los suyos” (1997, p. 107). Aunque su propósito principal es reflexionar sobre el significado de la guerra de aniquilación en el siglo XX, mostrando de qué manera la estilización de la guerra por parte de griegos y romanos aportó a sus respectivas definiciones de la política, me parece que es posible extraer de este fragmento algunas sugerencias sobre cómo se podría abordar, desde Arendt, el problema de la transición de la violencia a la política. Anticipando lo que quisiera explorar en las páginas siguientes, considero

futuro y *Sobre la revolución*. Pero, como lo intento poner de relieve más adelante, también hay importantes huellas de estos fragmentos en los textos tardíos de Arendt, especialmente en *Sobre la violencia* y en *La vida del espíritu*.

² Los fragmentos que componen la “Introducción a la política”, escritos en alemán y no en inglés, se dividen en dos fases: 2A-2B, conocida como *Vorurteils-Version* (versión del prejuicio), probablemente elaborada entre 1956 y 1957, y 3A-3D, *Sinn-Version* (versión del sentido), posiblemente escrita entre 1958 y 1959 (cfr. Arendt, 1993, p. 142). Hay modificaciones temáticas evidentes entre las dos fases, pero incluso existen cambios relevantes entre los fragmentos que componen la segunda. Por ejemplo, en el borrador 3A de la presentación del libro, la pregunta por el sentido de la política se aborda desde las experiencias de los totalitarismos y de las modernas posibilidades de aniquilación, mientras que en el borrador 3D, al encarar la misma pregunta, la experiencia de las revoluciones modernas pasa a un primer plano y la cuestión del totalitarismo no es mencionada. En la carta a Klaus Piper de abril de 1959, Arendt le propone a su editor alemán que el primer volumen de la “Introducción” se ocupe de las guerras y las revoluciones (cfr. Arendt, 1997, p. 148). Sin embargo, aunque en los borradores de la “Introducción” se encuentra un fragmento sobre la guerra, no hay uno exclusivo sobre la revolución. En esta misma carta Arendt afirma que esta parte sobre la revolución la escribió en inglés para las conferencias de Princeton (Arendt, 1997, p. 149), dictadas en el primer semestre de 1959 (cfr. cartas 233 y 243 de la correspondencia Arendt y Jaspers, 1992, pp. 356 y 369).

³ Conocido como el fragmento 3C de la *Sinn-Version* (cfr. Arendt, 1993, p. 142). Probablemente no es una versión definitiva, como parece comunicárselo a Klaus Piper en abril de 1959 (cfr. Arendt, 1997, p. 149).

que en este texto se encuentran dos experiencias distintas que, para efectos expositivos, llamaré la “imparcialidad homérica” y el “tratado romano”. Estas experiencias, al poner en el centro de la discusión la novedad del comienzo y la pluralidad constitutiva del mundo común, podrían ofrecer una alternativa a la comprensión de la transición en el sentido del concepto de “desarrollo”.

Propongo llevar a cabo esta exploración en tres momentos. Para comenzar, trataré de mostrar por qué el concepto de “desarrollo” es inadecuado para abordar el problema de la transición de la violencia a la política bajo categorías arendtianas. Luego haré una lectura detallada de la interpretación arendtiana del trato griego y romano de la guerra de Troya, buscando dilucidar los rasgos de dos experiencias distintas de transición. Finalmente, a partir de dicha lectura, intentaré sugerir una vía distinta al desarrollo para abordar el problema de la transición en el pensamiento de Arendt.

1. La transición como desarrollo: la conversión de la violencia

La conocida frase de Arendt, “la violencia puede destruir el poder; pero es absolutamente incapaz de crearlo” (1972, p. 155), es frecuentemente tratada en las diferentes interpretaciones del artículo *Sobre la violencia*.⁴ Menos comentada es, sin embargo, la referencia a Hegel y a Marx que Arendt incluye tan sólo una línea después y que se centra en la gran confianza de estos pensadores en el dialéctico “poder de negación”. Recordemos que, según Arendt, en virtud de dicho “poder” los “opuestos no se destruyen sino que se desarrollan fluidamente uno en otro porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo” (1972, p 155). Esta referencia a la dialéctica hegeliano-marxiana no sólo es central para comprender cómo Arendt piensa la relación entre violencia y política, sino para tratar de explorar cómo concibe la transición de una a otra. Pero antes de ahondar en este asunto, importa detenerse en el término “desarrollo”, el cual aparece aquí de pasada pero cuya presencia es notoria en diversos textos de Arendt.

La autora sitúa la emergencia de dicho concepto en el siglo XIX y lo asocia al “tremendo cambio intelectual” de la época, el cual incluye tanto al marxismo como al darwinismo. En “Ideología y terror: una nueva

⁴ Por ejemplo, Bernstein (2013), Hilb (2016), Ricoeur (2004) y Tassin (2003).

forma de gobierno”,⁵ Arendt sostiene que este cambio consistió en “la negativa de ver o aceptar cualquier cosa ‘como es’ y en la consistente interpretación de todo como sólo una etapa de un desarrollo ulterior” (1976, p. 464). Esta nueva concepción de *todo lo que es* en términos de un *continuum* temporal, en el que cada cosa singular no es más que un momento de un proceso, es examinada de nuevo en “¿Qué es la autoridad?”, esta vez a la luz del modo en que algunas teorías de las ciencias políticas, sociales e históricas han contribuido a aminorar la importancia de las distinciones en el ámbito de los asuntos humanos.⁶ El concepto de “desarrollo”, al igual que la aproximación funcionalista (en la cual los fenómenos se consideran intercambiables si cumplen la misma función social), desestima las “diferencias fenoménicas” o “factuales” (Arendt, 1994, p. 405).⁷ En este caso el desarrollo aparece directamente conectado con las modernas filosofías de la historia del siglo XIX, las cuales conciben los acontecimientos históricos bajo un proceso en el que “todo lo que es comprendido por él puede cambiar en otra cosa” (Arendt, 2006a, p. 101).⁸

⁵ Este texto, publicado originalmente en 1953 en *Review of Politics*, fue sometido por Arendt a la Fundación Guggenheim como muestra de su progreso en el proyecto sobre “Los elementos totalitarios del marxismo” y fue posteriormente añadido a *Los orígenes del totalitarismo* a partir de la segunda edición (1958). Cfr. Young-Bruehl (2004, pp. 278 y 516, nota 28).

⁶ Arendt vuelve sobre este mismo tema años después precisamente en *Sobre la violencia*: “Es, creo, una reflexión más bien triste sobre el actual estado de la ciencia política que nuestra terminología no distinga entre palabras clave como ‘poder’, ‘potencia’ [*strength*], ‘fuerza’, ‘autoridad’ y, finalmente, ‘violencia’: todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran” (1972, p. 142).

⁷ El “enfoque histórico” y el “funcionalismo” también son tratados por Arendt en el texto “Religion and Politics”, originalmente preparado para una conferencia en la Universidad de Harvard y después publicado en 1953 en *Confluence*, II/3 (cfr. Arendt, 1994, pp. 368-390). Además de la manera en que Arendt se refiere a estos enfoques para discutir la tesis, muy difundida en ese momento, de que el comunismo era una nueva religión secular, vale la pena reparar en su mención de Marx como “padre de los métodos de las ciencias sociales” (1994, p. 374).

⁸ No hay que olvidar que Arendt critica, en diferentes momentos de su obra, las modernas filosofías de la historia que, según ella, se estructuran a partir de las nociones de “fin” y “proceso”. Desde la mirada kantiana de la historia

En estos textos se observa el rol decisivo que cumple, para Arendt, el concepto de “desarrollo” en la supresión del sentido particular o valor específico de determinado fenómeno o acontecimiento. El desarrollo torna imposible las distinciones puesto que no permite que las cosas sean concebidas como entidades separadas y estables. El problema al que apunta Arendt con el examen de esta noción no es sólo que ésta supone una conexión intrínseca entre los fenómenos, sino que, además, genera una confusión entre conceptos, porque cualquier cosa puede convertirse en otra, es decir, porque, por medio del supuesto de que todo deviene, se considera que toda diferencia oculta en el fondo una identidad.

Pero este énfasis en la identidad puede verse desde otra perspectiva si se pone el foco en otro de los supuestos implícitos del concepto de “desarrollo”. En la introducción a *Sobre la revolución*, Arendt afirma que “la noción de estado de naturaleza alude al menos a una realidad que no puede ser comprendida por la idea decimonónica de desarrollo” (1990, p. 19). Eso es así, según ella, porque la hipótesis de un estado de naturaleza implica una interrupción, un “abismo insalvable” (*unbridgeable chasm*) (1990, p. 19), entre el comienzo prepolítico y todo lo que sigue. De esto se infiere, una vez más, que el concepto de “desarrollo” supone una continuidad y por tanto una conexión intrínseca entre fenómenos. Pero se deriva, además, que todo lo que acontece puede ser de algún modo enlazado con lo que lo precede.

Así, el concepto de desarrollo, bajo cualquiera de sus formas (causalidad, actualización, dialéctica o simple sucesión), apunta hacia una “deducción de lo que no tiene precedentes [*unprecedented*] a partir de precedentes” (Arendt, 1994, p. 404). En otras palabras, subsume la novedad, lo radicalmente inesperado, bajo lo consabido —como si lo nuevo ya estuviera contenido, así fuera en germen, en el estado de cosas que lo antecede— o trata las diferencias presuponiendo una especie de “mismidad esencial”. Sobra decir que aquí, en evidente contraposición al concepto de “desarrollo”, no sólo resuena el “cómo” del pensamiento

im Großen, guiada por una finalidad, hasta la marxiana *making of history*, que identifica la acción con la fabricación, la conciencia histórica moderna subsume la contingencia y pluralidad de los acontecimientos particulares bajo una explicación causalista y teleológica del decurso histórico. Para una discusión sobre este tema en conexión con la concepción arendtiana de “narración”, cfr. Paredes Goicochea (2017, pp. 27-55).

político de Arendt, el cual se encuentra implícito en *Los orígenes del totalitarismo* y que ella intenta explicar explícitamente en algunos textos de la década de 1950,⁹ sino los elementos principales de su propia concepción de la política: la capacidad humana de comenzar y la condición humana de la pluralidad.¹⁰ Por eso no es un hecho menor que, en diferentes momentos de su obra, Arendt vuelva a las implicaciones de las doctrinas del siglo XIX en el pensamiento político, como se observa, por ejemplo, en *Sobre la violencia*.

La crítica del concepto de “desarrollo”, comprendido particularmente bajo la forma de la negación dialéctica, tiene especial relevancia para Arendt en este artículo tanto en términos argumentativos como en relación con su propia concepción de la política. El desarrollo dialéctico desafía el propósito de Arendt en dicho texto, el cual consiste no sólo en distinguir entre violencia y poder, sino en señalar que son opuestos. La autora busca, de esta manera, subrayar que el poder no nace de la violencia y que, de hecho, “toda disminución de poder es una invitación abierta a la violencia” (Arendt, 1972, p. 184). Sin embargo, si se asume que los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan dialécticamente uno en otro, es posible afirmar que la violencia puede engendrar poder o, incluso, para acercarse aún más a la pregunta que venimos considerando, que la violencia puede *convertirse* en poder. Por eso Arendt descarta la tesis de la “conversión de la violencia”,¹¹ la cual sostiene que la violencia puede desarrollarse en lo que en principio parece su contrario y transformarse de “fuerza de destrucción y aniquilación” en “fuerza institucionalizada, autorizada, legítima”, equivalente al “poder legal”.

⁹ Entre ellos la conocida respuesta a Voegelin (cfr. Arendt, 1994, pp. 401-408) y el escrito “Totalitarianism” (cfr. Arendt, 2018, pp. 157-159).

¹⁰ Me refiero a cómo el *desarrollo*, en la medida en que se caracteriza por la supresión de la novedad y de la singularidad de los fenómenos, se contrapone al carácter imprevisible y contingente de la acción política, el cual, según Arendt, está vinculado a la condición humana de la pluralidad (cfr. 1998, pp. 175-192).

¹¹ En un sugerente artículo sobre este tema en Hobbes y Hegel, Balibar afirma: “por su operación de conversión, la *Gewalt* se transforma [*métamorphose*] en otra *Gewalt*, la violencia se torna en poder [*pouvoir*]” (2010, pp. 61-62). La conversión es, sobre todo, una “transformación de la violencia en fuerza (históricamente) *productiva*, una aniquilación de la violencia en cuanto fuerza de destrucción y una re-creación en cuanto energía o potencia [*puissance*] interna de las instituciones” (Balibar, 2010, p. 61).

En *Sobre la violencia*, Arendt afirma que la confianza hegeliano-marxiana en el desarrollo dialéctico tiene asidero en un prejuicio filosófico más antiguo, el cual considera que “el mal no es más que un *modus* privativo del bien, que el bien puede emerger del mal; que, en suma, el mal no es sino una manifestación temporaria de un bien aún oculto” (1972, p. 155). Estas palabras recuerdan la conocida respuesta de Arendt a Albrecht Wellmer en una discusión pública de 1972: “lo bueno no se desarrolla en lo malo, y lo malo no se desarrolla en lo bueno” (Arendt, 1979, p. 327), aunque en esa ocasión no se refería al mencionado prejuicio filosófico, sino explícitamente a “ese truco hegeliano” en el que “un concepto, por sí mismo, comienza a desarrollarse en su propia negación [*develop into its own negative*]” (Arendt, 1979, p. 327). Pero también están en consonancia con las líneas que se añaden en *Macht und Gewalt*, la versión alemana de *Sobre la violencia* (supervisada por Arendt), para enfatizar “que ni el poder se puede derivar de la violencia ni la violencia del poder; ni el poder puede ser comprendido como el *modus* atenuado de la violencia ni la violencia puede ser comprendida como la más flagrante manifestación del poder” (Arendt, 2000, p. 185).

Es claro que en ninguno de estos casos Arendt pretende establecer una equivalencia entre la violencia, el mal y lo malo. Pero en todos apunta a lo que he rastreado hasta el momento: no existe una identidad esencial entre contrarios y, por lo tanto, su distinción no es un asunto de grado ni su relación depende de la manifestación de lo que se encuentra en potencia en alguno de ellos o del despliegue inmanente de uno en otro. Así, lo que me interesa destacar, en primer lugar, en el caso específico de la violencia y el poder es que, según Arendt, la violencia no puede ser considerada un momento del poder o una etapa (arbitraria, extrema, indeseable, pero necesaria) hacia un desarrollo teleológico en el que ésta se suprima como fuerza destructiva y se supere (se convierta) en “fuerza cualificada” o “institucionalizada”.¹² Esto naturalmente concuerda con el argumento arendtiano de que la violencia no puede crear poder y de que el poder no es, en ningún sentido, violencia mitigada, pero pone un énfasis en la imposibilidad de la transformación. Arendt lo dice

¹² “Fuerza cualificada” o “fuerza institucionalizada” es, según Arendt, la concepción del poder que presenta Alexander Passerin d’Entrèves en su libro *The Notion of the State* (cfr. Arendt, 1972, p. 136). Para Arendt ésta es la versión más sofisticada del acuerdo, que existe de izquierda a derecha, sobre la naturaleza del poder y su identidad con la violencia.

explícitamente en *Macht und Gewalt*: “no hay ningún traspaso [Übergänge] cuantitativo o cualitativo entre poder y violencia” (2000, p. 185).

Pero, en segundo lugar, quisiera poner de manifiesto otro asunto que está implícito en esta imposible continuidad de desarrollo entre violencia y poder. Si la distinción esencial entre ellos se acompaña, en este caso, de una refutación de la transición como desarrollo, ¿cómo pensar el paso de una situación de violencia a una situación política a partir de las categorías arendtianas? O, en otras palabras, ¿de qué manera puede la política emerger en su completa alteridad con respecto a la violencia? Recordemos que, para Arendt, “la política está bajo el signo del poder [*unter dem Zeichen der Macht*]” (1993, p. 198) y que éste no se identifica con la dominación del ser humano sobre el ser humano, sino que se define a partir del número y del consentimiento: “corresponde a la habilidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concierto” (Arendt, 1972, p. 143). El poder, a diferencia de la violencia, que se distingue por su carácter instrumental y que puede prescindir del número, tiene un vínculo esencial con la acción política, la capacidad humana de comenzar que tiene lugar en la esfera de pluralidad humana. En pocas palabras, la diferencia cualitativa entre violencia y política, en la que Arendt tanto insiste a lo largo de su obra, implica que la transición de la primera a la segunda debe ser pensada de una manera alternativa al desarrollo. Como ya lo anticipaba, tal vez las consideraciones fragmentarias de Arendt sobre la guerra pueden abrir otros caminos para continuar explorando este problema.

2. Dos experiencias de transición

Aunque *Sobre la violencia* es generalmente presentado como un texto de circunstancia que emerge de la intervención de Arendt en un polémico panel de 1967 acerca de “La legitimidad de la violencia”,¹³ cabe señalar que sus reflexiones en este escrito tienen como trasfondo las guerras y revoluciones, que para la autora constituyen las experiencias políticas fundamentales del siglo XX,¹⁴ y además están motivadas por las

¹³ Cfr. Young-Bruehl (2004, pp. 412-422) y Bernstein (2013, pp. 78-80).

¹⁴ En el fragmento 3D de “Introducción a la política”, Arendt afirma: “Las guerras y revoluciones, no el funcionamiento de los regímenes parlamentarios y los partidos democráticos, constituyen las experiencias políticas fundamentales de nuestro siglo” (1997, pp. 131-132 [124]). Arendt repite en su obra publicada esta apreciación, con variaciones e incluyendo una referencia a Lenin, no sólo al

modernas posibilidades de aniquilación vinculadas al inédito desarrollo técnico de los instrumentos de la violencia. La presencia de estos últimos temas en los escritos de Arendt de la década de los cincuenta es notoria, especialmente en los fragmentos del proyecto "Introducción a la política", pero también en textos anteriores conectados con sus preocupaciones teóricas después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* y con el permanente intercambio que sostiene con Karl Jaspers alrededor de la cuestión de la bomba atómica.¹⁵

En los fragmentos de la "Introducción" ya aparece claramente la preocupación de Arendt por distinguir entre violencia y poder; sin embargo, la interrogante que guía las discusiones de ese periodo remite, en especial, al "rol de la violencia en la política" [*die Rolle der Gewalt in der Politik*].¹⁶ A mi modo de ver, esta interrogación puede entenderse de dos maneras distintas en el fragmento 3C, el cual se ocupa de la cuestión de la guerra. Por un lado, al reflexionar sobre el impacto del descubrimiento de la energía atómica, Arendt introduce la noción de "guerra total" con el propósito de nombrar el hecho de que por primera vez (en la Edad Moderna pero no en la historia general) la "acción violenta" (*gewaltsames*

comienzo de *Sobre la violencia*, sino también en la introducción a *Sobre la revolución*. Sin embargo, cabe destacar de nuevo que en el fragmento 3A, probablemente anterior a 3D, Arendt sostiene que las experiencias políticas fundamentales del siglo XX son los totalitarismos y las modernas posibilidades de aniquilación (cfr. 1997, pp. 62-63).

¹⁵ Me refiero en particular al texto de Arendt "Europe and the Atom Bomb", publicado en 1954 (cfr. 1994, pp. 418-422). Sobre la discusión con Jaspers, cfr., por ejemplo, Arendt y Blücher (1999, p. 384, carta del 6 de noviembre de 1955), así como Arendt y Jaspers (1992, pp. 192-350) (hay varias referencias al respecto en estas cartas del periodo 1956-58). Cfr. también Jaspers (1958, p. 9). En ese texto, el autor comienza sosteniendo lo siguiente: "Desde tiempos inmemoriales se ha tratado siempre, en el primer momento, de declarar criminales todas las nuevas armas ofensivas [...]. Pero hoy se trata de la bomba atómica (de la bomba de hidrógeno o de cobalto) y esta vez se trata de algo completamente nuevo y diferente. Porque le da a la humanidad la posibilidad de exterminarse a sí misma".

¹⁶ El título propuesto para el primer volumen de la "Introducción a la política" era justamente "Guerra y revolución: el rol de la violencia en la política" (cfr. Arendt, 1997, pp. 148-150; 1993, pp. 197-200). Y también Arendt ofrece en diciembre de 1958, en la Universidad de Notre Dame, la conferencia "The Role of Violence in Politics" (cfr. Arendt, 1993, p. 140).

Handeln) sobrepasa su limitación inherente y transita de la destrucción parcial, de algunas partes del mundo o determinado número de personas, a la aniquilación total de todo un país o de un pueblo entero. En este caso el rol de la violencia en la política puede ser comprendido como una extralimitación de la guerra que se traduce no sólo en la destrucción del mundo de objetos, resultado del trabajo del ser humano, sino el mundo de las relaciones interhumanas, que nace de la acción y el discurso. Esta dimensión del rol de la violencia se encuentra estrechamente conectada, para Arendt, con el totalitarismo: “la de aniquilación es la única guerra adecuada al terror totalitario” (Arendt, 1997, p. 104).

Por otro lado, Arendt aborda el rol de la violencia en la política desde lo que ella llama la “estilización de la guerra” (1997, p. 107). En el fragmento en cuestión evoca la narración poética de los sucesos de la guerra de Troya —“el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación” — para examinar cómo “griegos y romanos definieron de un modo a la vez coincidente y contrapuesto lo que para sí mismos y en cierta medida también para nosotros significa propiamente la política, así como el espacio que ésta debe ocupar en la historia” (Arendt, 1997, pp. 107-108). De este modo, el retorno reflexivo a la guerra de Troya ilumina la “guerra total” del presente. Pero de manera más precisa permite dilucidar una concepción de la política que, para Arendt, hasta cierto punto también es la nuestra. Y, como se observa en el desarrollo del fragmento, esta dilucidación es inseparable de la indagación sobre el modo en que los griegos y los romanos buscaron acabar con el elemento de aniquilación de la violencia que destruye lo político. Esta indagación es especialmente pertinente para el problema de la transición de la violencia a la política. Es cierto que Arendt se ocupa del caso específico de la guerra total y no de la guerra en general, pero su reflexión sobre el modo en que los griegos y los romanos tratan la guerra de Troya permite explorar, me parece, una alternativa a la comprensión de la transición como conversión de la violencia asociada al concepto de “desarrollo”.

A. La imparcialidad homérica: de los dos bandos a la pluralidad del mundo

El tratamiento griego de la guerra de Troya que atrae la atención de Arendt es poético antes que filosófico. Homero embellece y adorna las grandes gestas, ofrece imágenes y modelos de una guerra en particular, pero no se ocupa de la guerra en sí. La guerra de Troya es el ejemplo

originario de la guerra de aniquilación, pero es tan sólo un ejemplo. Por eso no es la naturaleza de la guerra lo que Arendt encuentra en el canto homérico de la confrontación bélica entre aqueos y troyanos. Le interesa, en principio, el relato estético del poeta, la narración sensible y retrospectiva que no sólo busca visibilizar los acontecimientos en su singularidad, sino impedir que éstos caigan en el olvido. Arendt habla en estos fragmentos de una “memoria poética e histórica” (1993, p. 92), un tipo de recuerdo que coincide con la remembranza (*remembrance*, *Mnemosyne*) que ella evoca en algunos de sus textos en conexión con Heródoto, el *pater historiae*.¹⁷

El rasgo distintivo de esta narración homérica es que “no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles” (Arendt, 1997, p. 108). Aun cuando, según la *Iliada*, Aquiles no sólo da muerte a Héctor, sino que ultraja su cadáver, como si quisiera destruir con este acto todo rastro de heroísmo, de individualidad y de humanidad en su adversario,¹⁸ no es principalmente el relato del triunfo de un pueblo sobre otro ni el recuento del exterminio de uno de ellos lo que Arendt destaca del canto de Homero. Para ella, el poeta devela, llamativamente, que “el comienzo de la historia es todo menos historia ‘nacional’” (Arendt, 2006b, p. 421). Homero no sucumbe ante el interés de su propio pueblo, narra por igual las acciones de griegos y troyanos. Ésta es la imparcialidad homérica que Arendt considera central en el modo en que el poeta ilumina la guerra de Troya. Una imparcialidad que, en vez de confundirse con la moderna libertad valorativa, debe comprenderse, mejor, como la aproximación a un mismo acontecimiento a partir del contraste de sus partes. Tal ambivalencia narrativa del poeta reaparecerá después, según Arendt, en la historiografía de Heródoto, quien no sólo se refiere por igual a las grandes gestas de los helenos y los bárbaros, sino que además, a diferencia del moderno juicio de la historia, escapa a la alternativa entre la victoria y la derrota.¹⁹

¹⁷ Cfr., por ejemplo, Arendt (1998, pp. 8-9; 2006a, pp. 41-44; 2006b, p. 421, XVIII [19]).

¹⁸ Sobre “el cadáver ultrajado” en la *Iliada* (cfr. Homero, *Il.*, XXII, vv. 330-404) sigo la interpretación de Vernant (2008, pp. 19-21).

¹⁹ Vale la pena recordar que la mención a la imparcialidad homérica, en conexión con Heródoto, también puede encontrarse en varios textos de la obra publicada de Arendt. Cfr., por ejemplo, Arendt (2006a, pp. 51-52 y 258).

Ahora bien, la imparcialidad homérica es, para Arendt, la clave de comprensión de la transformación de la violencia: el surgimiento de la política a partir de una guerra cuyo desenlace es la destrucción completa de una ciudad. En un sentido poético y rememorativo “la aniquilación puede ser reversible” (Arendt, 1997, p. 108). Anticipando el *dyo logoi* (las dos formas de pensar de los sofistas), Homero salva a los vencidos en la medida en que no descuida las dos caras de la guerra y exalta el honor y la gloria de los troyanos. Así pues, en vez de repetir la derrota, el poeta revierte lo acontecido, redime a las víctimas a través de la palabra. La narración no partidaria interviene en la transición de la violencia a la política al acabar con el elemento aniquilador de la guerra. Según Arendt, éste es el efecto que el tratamiento homérico del *polemos* tiene sobre el desarrollo de la *polis* griega. El relato poético permite la transición de la coacción a la persuasión —como lo muestra el ágora homérica— y, al mismo tiempo, despoja a la lucha de su elemento guerrero-militar y la hace parte integrante de la *polis*.

Pero en el mundo homérico violencia y discurso coexisten hasta el punto de aparecer casi indiferenciados. En el célebre altercado entre Aquiles y Agamenón, por citar sólo un ejemplo, el Périda se sitúa en medio de la asamblea (*mese agoré*),²⁰ toma en su mano el cetro y se enfrenta, a través de la palabra, al rey de reyes. No es la fuerza de los brazos, sino la prudencia de la lengua la que es puesta aquí en un primer plano. La disputa entre *áristoi* amenaza con resolverse por la espada, pero, gracias a la intervención de Atenea, Aquiles se decide por la injuria discursiva. Sin embargo, este enfrentamiento de dos bandos discurre entre guerreros en medio del campo de batalla. El *agorá* que se forma en el campamento, en movimiento, mientras acontece el combate, no es equiparable a la que tendrá lugar en la *polis*, en tiempos de paz, de reposo. Aun cuando los guerreros dejan de estar de pie (*stás*) y se reúnen sentados, en relativa calma, para oponerse entre sí como oradores, no hay que olvidar que, en la narración homérica, la frontera entre hablar y luchar es completamente porosa: el uso de la palabra está marcado, en su forma y contenido, por la guerra.²¹

Por supuesto Arendt no ignora que en Homero todavía es posible referirse a la “potencia violenta de las grandes gestas” y a la

²⁰ Cfr. Vernant (2008, p. 143).

²¹ Cfr. Loraux (2008, pp. 97-102).

“fuerza arrebatadora de las grandes palabras” (Arendt, 1997, p. 110). El vínculo entre el espíritu agonial y la manifestación pública de los actores, y en particular el empeño de cada uno por ser el mejor (*aristeúein*), se expresa bajo el modelo del combate bélico. Asimismo, los dos aspectos de los acontecimientos “sólo aparecen en la lucha” y, por eso, la imparcialidad homérica coincide con la afirmación de Heráclito de que “la guerra es ‘el padre de todas las cosas’” (cfr. Arendt, 1997, p. 110). En otras palabras, aunque la imparcialidad interviene en la transición de la guerra a la *polis*, Arendt no desconoce que en Homero este principio aún cae en el ámbito del *polemos*. Ella distingue entre el mundo homérico de la *Iliada* y el efecto que la narración del poeta tiene sobre el origen de la *polis*. Por eso en el paso de la guerra total al comienzo de la política no sólo se excluye a la violencia del ámbito de la ciudad, sino que el mismo principio homérico de la imparcialidad sufre una transformación. En el momento en que se abre, categóricamente, la división entre violencia y política, “las dos caras de todas las cosas, que todavía en Homero se daban en la lucha, caen exclusivamente en el ámbito del hablar” (Arendt, 1997, p. 110).

Así, justo cuando *polemos* y *polis* parecieran confundirse, Arendt traza los límites entre ellos y destaca la distancia que los separa. El *agón* que caracteriza a la convivencia humana en la *polis* no es equiparable al combate violento de la guerra. En otras palabras, la lucha se convierte en un elemento central de la vida política, pero ahora se despliega sin desigualdad, sin dominación, sin violencia. La persuasión ocupa el lugar de la coacción, en la misma medida en que el combate bélico es reemplazado por “debates y discusiones inacabables” (Arendt, 1997, p. 110). Pero estas transformaciones no deben comprenderse como meros cambios de grado, puesto que para los griegos, según Arendt, la política es esencialmente distinta de la violencia. En la transición del *polemos* a la *polis* la imparcialidad deja de ser sinónimo de ambivalencia. No se trata sólo de dos caras, sino de una multiplicidad de puntos de vista que revelan las distintas facetas de un mismo asunto. Cuando la lucha ya no coincide más con el enfrentamiento armado entre dos bandos se concibe como un debate cuyo elemento distintivo es el intercambio público de una pluralidad de perspectivas. Esta nueva forma de lucha revela una libertad de movimiento, asociada a la amplitud del propio discernimiento y a la confrontación de los juicios, cuya realidad está vinculada a un espacio público-político delimitado por el *nomos*. La imparcialidad homérica es inseparable de la inauguración de esta

escena pública, de este mundo de relaciones humanas que depende de la presencia y de la igualdad de muchos.

Así pues, al situarse en el paso entre la guerra y el surgimiento de la ciudad, la imparcialidad es la condición para un nuevo comienzo. Como es notorio, el origen de la ciudad no se deriva de la situación guerrera. En vez de una continuidad entre *polemos* y *polis*, se pone de manifiesto una desconexión entre ellos que da cuenta del inicio inédito de un mundo propiamente político. La realidad de este ámbito depende justamente de la pluralidad de puntos de vista, porque la política, en sentido estricto, dice Arendt, “no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos”, y “el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas” (1997, pp. 117-118). Por eso, al cantar la gloria de los vencidos, Homero les hace justicia póstuma y con esto no sólo recupera su perspectiva —que parecía aniquilada para siempre—, sino que posibilita el surgimiento de un vínculo humano, un espacio *entre*, que no se define por la fuerza y la coacción.

Sin embargo, Arendt advierte el carácter limitado de este tratamiento homérico de la transición de la violencia a la política: “pero por lo que respecta a los griegos, dicha transformación del hostil estar juntos se limitó por completo a lo poético y evocador y no fue políticamente efectiva” (Arendt, 1997, p. 119). Dicha insuficiencia no reside tanto en la forma retrospectiva de la salvación de los derrotados como en su alcance exclusivamente simbólico. Aunque reconoce que la autointerpretación de los pueblos forma parte de la realidad, Arendt considera que la solución homérica carece de una realidad plena en cuanto permanece en el plano de la representación poética y espiritual de los acontecimientos.

B. El tratado romano como interrupción: un nuevo vínculo

Al ocuparse del tratamiento romano de la guerra de Troya, Arendt no abandona la perspectiva reveladora de la narración poética. En este caso es la *Eneida* de Virgilio la que ofrece una sugestiva vía de acceso a la cuestión de la guerra total. Pero aunque de nuevo el relato estético ilumina el problema, Arendt está lejos de hallar en este caso una aproximación exclusivamente simbólica a la aniquilación. En la experiencia romana, la transformación de la guerra es políticamente efectiva.

Como es sabido, la fundación de Roma, en la versión de Virgilio, tiene su origen en la guerra de Troya. Los romanos derivan su existencia política de la huida del troyano Eneas y del establecimiento de una nueva patria, que es realmente, según Arendt, la “renovada fundación

de algo antiguo”, una “refundación sobre suelo extranjero” (Arendt, 1997, p. 115).²² De hecho, ella encuentra en la *Eneida* una repetición, en suelo italiano, del relato del poema de Homero. Una repetición invertida —hay que precisarlo— puesto que en la nueva narración se trata de “anular la derrota de Héctor y la aniquilación de Troya” (Arendt, 1997, p. 115).²³ Sin necesidad de detenerse en los detalles, cabe destacar que, para Arendt, lo decisivo del relato de Virgilio consiste en que invierte las relaciones entre los héroes del canto homérico: Aquiles-Turnus huye ante Héctor-Eneas. Pero más allá del impacto espiritual de este nuevo origen, la inversión poética confirma una realidad histórica y política: la reactivación de la guerra de Troya en suelo italiano no finaliza “con una aniquilación de los vencidos sino con una alianza [*Bündnis*] y un tratado [*Vertrag*]” (Arendt, 1997, p. 118).

En este nuevo desenlace reside la potente singularidad de la experiencia romana para pensar la transición de la violencia a la política. Como en el caso griego, el comienzo del ámbito propiamente político está precedido por la guerra, pero ya no es la *polis*, ni el *nomos* que la delimita, lo que define los contornos del nuevo mundo. Del espacio de la *polis* se pasa a la gran *urbs*. Así, la política romana comienza donde termina la griega: “en el ámbito no entre ciudadanos de igual condición de una ciudad sino entre pueblos extranjeros y desiguales entre sí que sólo la lucha había hecho coincidir” (Arendt, 1997 1991).²⁴ En otras palabras, la política en Roma inicia con lo que en términos modernos se conoce como “política exterior”, justamente con aquello que para los griegos caía por fuera de lo propiamente político. Por eso la gran *urbs* emerge en conexión con la guerra entre los pueblos. Es sólo en este sentido que Arendt afirma que el tratado y la alianza es “la continuación

²² “Canto las terribles armas de Marte y el varón que, huyendo de las riberas de Troya, por el rigor de los hados, pisó el primero la Italia y las costas lavinias. Largo tiempo anduvo errante por tierra y por mar, arrastrando a impulso de los dioses, por el furor de la rencorosa Juno. Mucho padeció en la guerra antes de que lograrse edificar la gran Ciudad [*dum conderet urbem*] y llevar sus dioses a Lacio, de donde vienen el linaje latino y los senadores albanos y las murallas de la soberbia Roma” (Virgilio, *Eneida*, I, vv. 1-11).

²³ Sobre esta interpretación de la *Eneida* en la obra publicada de Arendt, cfr. Arendt (1990, pp. 209-210; 1978, p. 204).

²⁴ Cfr. Esposito (1999, pp. 57-58) y Tassin (2003, pp. 66-67).

por así decir natural de toda guerra" (1997, p. 118) o que "la guerra no es el fin [*Ende*] sino el comienzo [*Anfang*] de la política" (1997, p. 124).

Como en el mundo homérico, en la experiencia romana la lucha aparece en un primer plano en conexión con la cuestión de la transición. En el "caso de los romanos era esa misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista" (Arendt, 1997, p. 119). Los enemigos de ayer, que se convertían en los aliados del mañana, se encontraban primero en el combate. Arendt descubre en este hecho un asunto de resonancia homérica: "el reconocimiento de que también el encuentro más hostil entre seres humanos hace surgir algo que en adelante es común [*gemeinsam*] entre ellos" (1997, p. 118). En este punto la complicidad entre guerra y política, tanto para griegos como romanos, parece llegar a su expresión más acabada. La lucha bélica inaugura un vínculo que bien podría confundirse con el *entre* que acomuna y distingue a los seres humanos en una comunidad política. No está de más recordar que Arendt incluso recurre a una frase del *Gorgias* de Platón —"lo que el agente hace, lo sufre también el paciente"— con el fin de ilustrar este particular lazo entre guerreros (cfr. 1997, p. 118).²⁵ Sin embargo, como en el caso de la imparcialidad homérica, también aquí se trazan los límites claros entre guerra y política justo en el momento en que se observa su supuesta coincidencia, pero ya no desde la mirada evocadora de la narración retrospectiva, sino desde un punto de vista con efectividad política: "el encuentro implícito en la lucha sólo puede mantenerse si ésta es interrumpida y de ella resulta un estar juntos distinto" (Arendt, 1997, p. 119).

Es claro, entonces, que también en la experiencia romana el "estar juntos" de la política no es el mismo que el que se manifiesta en la guerra. Pero lo que revela esta experiencia, a diferencia de la griega, es que la emergencia de este nuevo vínculo —el vínculo propiamente político— depende de la intervención de un pacto, de un tratado o de una alianza, que permite y garantiza el tránsito de la lucha bélica a la inauguración y pervivencia de un mundo nuevo. Aunque la coincidencia entre bandos se da por medio del combate, no existe una continuidad entre la lucha guerrera y la fundación del nuevo ámbito político. Entre el pasado de

²⁵ En su introducción a *The Warriors*, de Glenn Gray, Arendt afirma que, según el autor, la primera lección que había que aprender en el campo de batalla era que "entre más cerca estabas del enemigo, menos lo odiabas" (Arendt, 2018, p. 317).

violencia y el comienzo de un mundo se presenta un hiato. La guerra es así suspendida por un pacto que no es del orden de la violencia, puesto que surge de la acción y del discurso. Por lo tanto, tampoco en el caso romano el espacio político se deriva del origen guerrero. Lo que se inaugura con el tratado y la alianza es un nuevo inicio, un origen político de un vínculo que es de otro orden al de la común hostilidad.²⁶

Este nuevo comienzo se confirma en la singularidad de la noción de *lex* romana, la cual, como lo señala Arendt, es de naturaleza distinta al *nomos* griego. La noción romana de la ley tiene precisamente su génesis en el tipo de solución a la guerra que se ofrece en el pacto. A diferencia del *nomos*, cuyo origen se remonta a la prudencia del legislador y por lo tanto es prepolítico (debe existir antes de que pueda establecerse una *polis*), la *lex* corresponde al ámbito político, tiene un carácter contractual y emana del intercambio de palabras y del consentimiento ciudadano. En términos de la fenomenología arendtiana de la *vita activa*, mientras que el *nomos* es resultado de la producción (y está expuesto a la violencia asociada a todo producir), la *lex* surge de la acción y del discurso. Con esto Arendt quiere enfatizar el “vínculo duradero” que define a la ley romana. La ley instaaura relaciones, une a los seres humanos, pero “no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos” (Arendt, 1997, p. 120).

Así pues, la realización política (y no sólo poética) de la eliminación del elemento aniquilador de la violencia sólo tiene lugar en la interrupción de la guerra por medio del tratado y el consecuente surgimiento de la ley, los cuales muestran el potencial vinculante de la acción política. De la hostilidad bélica se pasa al *entre* de un mundo de relaciones que no surge ni de la confrontación guerrera ni de la producción técnica. De este modo, el nuevo ámbito político no está de ninguna manera contenido en el origen violento. En la transición de la violencia a la política se abre

²⁶ Es claro que en la inauguración de este nuevo vínculo resuena el problema de la fundación, del cual Arendt se ocupa en diferentes momentos de su obra, retomando, entre otros, el caso romano; cfr., por ejemplo, Arendt (1978, pp. 203-217; 1990, pp. 179-204). Pero, dada la complejidad del problema de la fundación, y puesto que lo que me interesa aquí, sobre todo, es explorar cómo Arendt trata el paso de la violencia a la política en el fragmento sobre la guerra, no es éste el lugar para profundizar en dicho asunto. Para una indagación sobre los desafíos de la fundación propiamente política de lo político en Arendt, cfr. Hilb (2016, pp. 57-88).

una *brecha* que da cuenta de la distinción esencial entre el combate y el vínculo duradero que define a la ley.

3. Consideraciones finales: la transición como discontinuidad

Sería ciertamente injusto con Arendt identificar, sin mayores mediaciones, su lectura del tratamiento griego y romano de la guerra de aniquilación con su propia posición sobre la transición de la violencia a la política. Como sucede en otros momentos de su obra, motivada por las experiencias políticas de su tiempo, Arendt emprende en este caso una interpretación de las experiencias concretas de Grecia y Roma con el propósito de volver a interrogar algunos de los conceptos tradicionales del pensamiento político.²⁷ Así, al partir de la amenaza de la guerra total en el siglo XX, evoca los sucesos de la guerra de Troya y se pregunta por el sentido de la política, discutiendo específicamente “lo que significa la guerra para la política en general” (Arendt, 1997, p. 148). El regreso a estas experiencias de la Antigüedad corresponde a una pregunta por la procedencia de conceptos y estructuras conceptuales que, según Arendt, se han convertido en “generalizaciones abstractas” (1997, p. 151) o en “cascarones vacíos”, que no tienen en cuenta su “subyacente realidad fenoménica” (2006a, p. 14).²⁸

²⁷ Precisamente en la descripción del proyecto de “Introducción a la política” que Arendt le envía a la Rockefeller Foundation en diciembre de 1959 se afirma: “El objetivo del libro es doble: *Primero*: un reexamen crítico de los conceptos tradicionales capitales del pensamiento político, así como sus estructuras conceptuales —tales como medios y fines; autoridad; gobierno; poder; ley; guerra, etc. Por crítica no entiendo ‘demolición’. Intentaré descubrir de dónde proceden dichos conceptos antes de que se convirtieran en algo así como monedas fuera de curso y generalizaciones abstractas. Por lo tanto examinaré las experiencias concretas, históricas y políticas en general, que dieron origen a conceptos políticos” (1997, p. 151).

²⁸ Es importante subrayar que estas expresiones provienen del prefacio a *Entre el pasado y el futuro*, libro en el que está incluido el artículo “¿Qué es la autoridad?” y al que Arendt remite, en la citada descripción de la “Introducción a la política”, para dar “un buen ejemplo” de su “método” (cfr. Arendt, 1997, p. 151). También vale la pena poner de relieve que, como lo afirma Arendt en “¿Qué es la autoridad?”, “con la pérdida de la tradición perdimos el hilo que nos guiaba de manera segura a través de los vastos dominios del pasado, pero este hilo era también la cadena que sujetaba a cada generación sucesiva a un aspecto predeterminado del pasado. Podría ser que sólo ahora el pasado se abra frente a

Este vaciamiento de los conceptos, que también es comprendido por ella como una evaporación del espíritu original de las palabras clave de nuestro lenguaje político,²⁹ está vinculado con el efecto de indistinción inherente al concepto de “desarrollo”, el cual, como veíamos, ocupa un lugar central tanto en las doctrinas del siglo XIX como en las ciencias históricas, sociales y políticas del siglo XX. La idea de que una cosa puede devenir en cualquier otra da cuenta de la prevalencia de una identidad entre conceptos y de una sinonimia entre términos que, para Arendt, devela cierta ceguera frente a las realidades a las que ellos corresponden. En cierta medida esta pérdida de distinciones está asociada con un empobrecimiento de la realidad mundana —cuya permanencia depende de la pluralidad de perspectivas—, pero también con la incapacidad para aprehender el surgimiento de lo radicalmente nuevo.

De ahí que la evocación arendtiana de las experiencias concretas de la guerra y la política en Grecia y Roma no constituya un regreso arbitrario al pasado, sino un intento de apelar a la potencia reveladora tanto de los términos como de su trasfondo histórico para volver a llenar de sentido aquellos conceptos que han sido despojados de su concreción y su cualidad distintiva.

Es valiéndome de esta hipótesis sobre la manera en que Arendt retoma las experiencias de la Antigüedad para pensar políticamente que he sugerido que el tratamiento griego y romano de la guerra de Troya ofrece una alternativa para que la interrogación sobre la transición de la violencia a la política no sea clausurada por la identificación entre transición y desarrollo. Esta identificación, como lo intenté mostrar

nosotros con inesperada frescura y nos diga cosas para las que todavía nadie ha tenido oídos” (2006a, p. 94).

²⁹ Esta evaporación de lo originario parece adoptar la forma del olvido. Pero, como sostiene Ricoeur, en el pensamiento de Arendt habría un “olvido sin nostalgia”, es decir, no un olvido del pasado, sino “un olvido de lo que constituye el presente de nuestra vida en común” (Ricoeur, 2004, p. 216). Al respecto resulta interesante lo que afirma Cassin: “el espíritu original está necesariamente ligado a una experiencia fenoménica, a una escucha fenomenológica” (2004, p. 27). En este sentido, como lo destaca también Cassin, no hay que descuidar la atención que Arendt le presta a la lengua, a la palabra clave, a la etimología. Como le dice Arendt a Macpherson, “usted sólo mira el valor comunicativo de la palabra. Yo miro su cualidad reveladora. Y esta cualidad reveladora tiene siempre, por supuesto, un trasfondo histórico” (Arendt, 1979, p. 323).

anteriormente, es una de las implicaciones de la equivalencia entre violencia y poder que Arendt pone en cuestión a lo largo de *Sobre la violencia*. Si la transición se entiende exclusivamente en estos términos, no sólo se afirma que la violencia puede crear poder, sino, en consecuencia, que el poder es una especie de violencia transformada. Esto es tanto como decir que la situación política ya está de alguna manera contenida o prefigurada en la situación de violencia y, del mismo modo, que la política, además de ser derivada de la violencia, puede ser comprendida según su modelo.

Como ya lo he sugerido, lo que tienen en común las experiencias concretas de Grecia y Roma, pese a las particularidades señaladas con respecto a su tratamiento de la guerra de aniquilación, es la constatación de que existe una *discontinuidad* en la transición de la violencia a la política. En ambos casos la guerra es de un orden diferente al de la política y, en consecuencia, una no se desarrolla en la otra. Tanto en la intervención de la imparcialidad homérica como en la del tratado romano se presenta una *interrupción* en el paso de la guerra a la política. Esta interrupción es, para Arendt, un “hiato entre el final y el comienzo, entre una ya-no más y un todavía-no” (1990, p. 205). Estas palabras pertenecen a *Sobre la revolución*, pero también aparecen en el segundo volumen de *La vida del espíritu*, en cuyas páginas Arendt retoma la narración virgiliana de la fundación de Roma y, en vez de referirse a la imparcialidad homérica, introduce la leyenda del éxodo hebreo (cfr. Arendt, 1978, pp. 203-217). Aunque las preguntas abordadas en estos libros no son exactamente las mismas respecto de las del fragmento sobre la guerra, lo cierto es que también en estos casos se pone de manifiesto la interrogante sobre la transición. Y, como se vislumbra en el tratamiento griego y romano de la guerra de Troya, esta interrogante no sólo apunta hacia la distinción conceptual entre violencia y política, sino que encara este problema desde la perspectiva del tiempo histórico.

Dado que ni en la experiencia griega ni en la romana la política es el resultado automático de la violencia, la transición es una especie de intervalo, una brecha entre el pasado y el futuro que rompe con la ilusión de un *continuum* temporal. Así, lo único que establece un puente entre la pura espontaneidad del comienzo político y su pasado guerrero es este hiato transitorio.

Bibliografía

Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic*. Harcourt Brace & Company.

- ____ (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company.
- ____ (1978). *The Life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovich.
- ____ (1979). On Hannah Arendt. En M. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. (pp. 301-339). St. Martin's Press.
- ____ (1990). *On Revolution*. Penguin.
- ____ (1993). *Was ist Politik?* Piper.
- ____ (1994). *Essays in Understanding. 1930-1954*. Schocken.
- ____ (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- ____ (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- ____ (2000). *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Piper.
- ____ (2005). *The Promise of Politics*. Schocken Books.
- ____ (2006a). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books.
- ____ (2006b). *Diario filosófico. 1950-1973*. Herder.
- ____ (2018). *Thinking without a Banister. Essays in Understanding. 1953-1975*. Schocken Books.
- Arendt, H. y Blücher, H. (1999). *Correspondance. 1936-1968*. Calmann-Levy.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1992). *Correspondence. 1926-1969*. Harcourt Brace & Company.
- Balibar, E. (2010). *Violence et civilité*. Galilée.
- Bernstein, R. (2013). *Violence. Thinking Without Banisters*. Polity Press.
- Cassin, B. (2004). Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger. En M. Abensour et al. (ed.), *Politique et pensée*. (pp. 21-54). Payot.
- Esposito, R. (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós.
- Jaspers, K. (1958). *La bomba atómica y el futuro del hombre. Charla radiofónica*. Taurus.
- Hilb, C. (2016). *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Fondo de Cultura Económica.
- Homero. (2013). *Iliada*. Losada.
- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Katz.
- Paredes Goicochea, D. (2017). *Política, acción, libertad. Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty y Karl Marx en discusión*. Editorial Unal.
- Ricoeur, P. (2004). Pouvoir et violence. En M. Abensour et al. (ed.), *Politique et pensée*. (pp. 205-232). Payot.

- Tassin, E. (2003). *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Seuil.
- Vernant, J.-P. (2008). *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*. Fondo de Cultura Económica.
- Virgilio. (2004). *Eneida*. Losada.
- Young-Bruehl, E. (2004). *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1154>

Time and Freedom. On Heidegger's Interpretation of Kant's Concept of End in Itself

Tiempo y libertad. Sobre la interpretación
heideggeriana de la noción kantiana de "fin en sí"

Alberto López López
Universidad Complutense de Madrid
España
alberl02@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0001-6065-2092>

Recibido: 13 – 02 – 2019.
Aceptado: 09 – 05 – 2019.
Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The general aim of the following paper is to show how some fundamental structures that *SuZ* describes are a reformulation of concepts which can be found in Kant's practical philosophy. In order to fulfill this aim, Heidegger's interpretation of Kant's concept of end in itself is taken as a guiding thread, and I present the sense in which Heidegger appropriates this concept in his theory. Lastly, in the conclusions it is presented how structural features of *Dasein's* being could be read according to Kant's practical philosophy in relation to Heidegger's appropriation of the previously mentioned Kantian concept.

Keywords: *Dasein*; being; possibility; world; selfhood; temporality; freedom; decision.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo general mostrar cómo ciertas estructuras fundamentales descritas en *SuZ* resultan de una reformulación de conceptos presentes en la filosofía práctica de Kant. Para el cumplimiento de este objetivo se toma como hilo conductor la interpretación heideggeriana de la noción kantiana de fin en sí y se expone en qué sentido Heidegger realiza una apropiación de ésta en su planteamiento. Finalmente, en las conclusiones exponemos cómo podrían ser leídos desde la filosofía práctica de Kant los rasgos estructurales del ser del *Dasein* que la argumentación anterior circunscribe en relación con la apropiación heideggeriana de la noción kantiana mencionada.

Palabras clave: *Dasein*; ser; posibilidad; mundo; mismidad; temporalidad; libertad; decisión.

Introducción¹

Después de las investigaciones de Franco Volpi, en las que se muestra que la noción de “existencia” (*Existenz*) que guía el análisis de *SuZ* resulta de una reformulación del concepto aristotélico de “praxis”,² la veta práctica del planteamiento heideggeriano (o al menos del programa de una ontología fundamental y de una metafísica del *Dasein*, desarrollados hasta 1930 aproximadamente) resulta innegable. En esta línea de lectura, el presente trabajo tiene como objetivo general mostrar cómo ciertas estructuras fundamentales descritas en *SuZ* y en algunas de las obras inmediatamente posteriores resultan de una relectura no sólo de la filosofía teórica de Kant, sino también, y quizás de modo más determinante, de su filosofía práctica.³ Para el cumplimiento en concreto de este objetivo hemos creído especialmente pertinente exponer la interpretación heideggeriana de la noción kantiana de “fin en sí”, que Heidegger reformula en términos de la Analítica Existencial como un “por-mor-de” (*Worumwillen*). En relación con esta orientación, el estudio que presentamos dispone de la siguiente estructura. En primer lugar, partiremos de la caracterización que Heidegger hace del sentimiento de respeto como un modo de la autoconciencia trascendental para mostrar cómo llega a la noción kantiana de “fin en sí”. En segundo lugar, fijaremos el sentido de la noción “por-mor-de” para que resulte visible qué quiere decir Heidegger cuando acuña esta expresión para designar la estructura de ser del *Dasein*. En tercer lugar, señalaremos cómo esta estructura, una vez reconducida a la temporalidad, se vincula a la noción de “libertad” que Heidegger acuña en el periodo señalado. Finalmente, esbozaremos brevemente en las conclusiones cómo habría de orientarse, en general, una lectura que pretendiese localizar ciertas analogías estructurales entre el planteamiento de Heidegger y la filosofía práctica de Kant.

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación *Naturaleza humana y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea en el siglo XXI* (FFI2017-83155-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

² Cfr. Volpi (2012, pp. 76-151).

³ Para disponer de una visión de conjunto sobre la recepción heideggeriana de Kant en sus distintas etapas, cfr. Vigo (2018).

1. El sentimiento de respeto como un modo de la autoconciencia trascendental

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) Heidegger caracteriza el sentimiento de respeto, en cuanto autoconciencia moral, como un modo de la autoconciencia trascendental:

Si la estructura formal de la *personalitas* [*trascendentalis*] consiste en la conciencia de sí mismo, entonces la *personalitas moralis* debe expresar una determinada modificación de la conciencia de sí mismo, y, por tanto, representar una clase peculiar de autoconciencia" (GA 24, 186 [2000, p. 170]).

Pues bien, para comprender en qué sentido esto es así, y qué estructura incorpora el sentimiento de respeto como modo de la autoconciencia trascendental, señalaremos los rasgos fundamentales de la estructura de la objetividad teórica, en la cual dicha autoconciencia se constituye. Para ello partiremos de un fragmento de la *Lógica Jäsche* que dice así:

Todo nuestro conocimiento presenta una *doble* relación [referencia]: *en primer lugar*, una relación [referencia] con el *objeto*, *en segundo lugar* una relación [referencia] con el *sujeto*. Considerado en el primer respecto hace referencia a *representación*, en el segundo a *conciencia*: la condición universal de todo conocimiento en general (AA IX: 33 [2000, p. 98]).

En este fragmento se aprecia con especial claridad que la estructura del conocimiento como tal consiste en una *doble referencia* simultánea tanto al sujeto como al objeto, y puesto que se trata del conocimiento *en general* (y, por tanto, no de este o aquel conocimiento), hablamos de un sujeto y un objeto en general (y, consiguientemente, no de este o aquel sujeto u objeto). Por consiguiente, haciendo uso de las expresiones que Kant acuña en la Deducción Trascendental y en los Paralogismos de *KrV*,⁴ vale decir que la estructura formal del conocimiento se

⁴ Cfr. *KrV* A 104-A 110 (2013, pp. 124-127) y A 346/ B 404 (2013, p. 307).

constituye en la *referencia a priori* a un objeto trascendental = X que es simultáneamente *autorreferencia a priori* a un sujeto trascendental = X (o, si se prefiere, puede hablarse, en vez de referencia y autorreferencia, de *posición* y *autoposición*). Pues bien, en virtud de esta referencia y autorreferencia se da una *correlación a priori* que hace que la estructura de la objetividad se constituya en una estructura de *o-posición*, como Kant señala en la Deducción Trascendental: “advertimos [...] que nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva siempre en sí cierta necesidad, ya que el primer elemento es considerado como algo que se *opone* al segundo” (A 104 [2013, p. 124]; el subrayado es nuestro). Pese a que no podemos exponer aquí el nervio de la argumentación de la Deducción Trascendental, sí consideramos preciso señalar, sin embargo, un punto de inflexión en la misma, el cual se deja ver cuando Kant señala que “la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia” (A 105 [2013, pp. 124-125]). Con ello quiere decirse que el objeto trascendental = X no es sino una *proyección a priori*, por parte del sujeto trascendental = X, de su propia constitución de ser, y puesto que en esta proyección se abre la estructura de oposición mencionada, Heidegger caracteriza en *Kant y el problema de la metafísica* (1929) a este “acto” de apertura como un *dejar-estar-oponiéndose* (*gegenstehenlassen*)⁵ y a la representación del objeto en general = X como un *horizonte de objetividad*⁶. Pues bien, es en el movimiento de autorreferencia o autoposición señalado donde se constituye la *autoconciencia trascendental*, que Kant denomina también, haciendo un uso propio del término de Leibniz, *a-percepción trascendental*. Y ciertamente es esta estructura de doble referencia simultánea la que Heidegger localiza en el sentimiento de respeto al caracterizar éste como un modo de la autoconciencia trascendental. En efecto, en la obra señalada Heidegger afirma lo siguiente:

Pertenece a la índole de un sentimiento, en general, no sólo que es un sentimiento *por algo*, sino que ese sentimiento, al mismo tiempo que lo es por algo, hace sensible al sintiente mismo y a su estado, a su ser, en el más amplio sentido. Concebido de forma universal y formal, el sentimiento expresa para Kant un modo

⁵ Cfr. GA 3, 72 (2013, p. 60).

⁶ Cfr. GA 3, 84 (2013, p. 71).

peculiar de manifestarse el yo. Al tener un sentimiento *por algo*, se encuentra siempre y a la vez un sentirse *a sí mismo*, y en el sentirse a sí mismo se hace presente para sí uno mismo (GA 24, 187 [2000, p. 171]).

Como se puede apreciar en este fragmento, Heidegger lee el sentimiento en general desde la estructura que Kant describe en la Deducción Trascendental y que nosotros acabamos de esbozar. En efecto, la estructura de referencia y autorreferencia queda traducida en términos del sentimiento como un *sentimiento por algo* (por un objeto del sentir) que es a la vez un *sentirse a sí mismo* en ese sentimiento por algo. Esta estructura interesa a Heidegger ante todo porque en esta autorreferencia, consistente en sentirse a sí mismo, el sujeto se hace patente en su ser ante sí mismo y, por tanto, tiene lugar una *autorrevelación* del sí mismo. Pues bien, esta estructura de referencia y autorreferencia localizada en el sentimiento en general se traduce, en los términos concretos del sentimiento de respeto, de la siguiente manera: el sentimiento de respeto *por* la ley moral es a la vez un *sentirse a sí mismo* del sujeto, y en este sentirse a sí mismo el sujeto se revela ante sí mismo en su *ser persona*. De este modo, la estructura de referencia y autorreferencia de la autoconciencia trascendental es localizada en el sentimiento de respeto como un modo derivado de la misma, es decir, como autoconciencia moral. Es esta estructura, por tanto, lo que el análisis de Heidegger visibiliza como una “tendencia de doble sentido en la estructura intencional del respeto” (GA 24, 192 [2000, p. 175]), y a ello se debe que el autor de *SuZ* afirme, con razón, que “la interpretación kantiana del respeto es probablemente el *análisis fenomenológico* más brillante de la moralidad que tenemos de él” (GA 24, 189 [2000, p. 172]).⁷

⁷ El subrayado es nuestro. Para un análisis más extenso y preciso de la interpretación heideggeriana del sentimiento de respeto, cfr. el espléndido trabajo de Ramón Rodríguez, especialmente el noveno capítulo (2015, pp. 199-218), titulado *La interpretación ontológica del sentimiento moral*. En este trabajo, que ha sido especialmente relevante para nuestro estudio, el profesor Ramón Rodríguez difiere, sin embargo, con respecto al carácter fenomenológico que, a nuestro juicio, es localizable en el planteamiento de Kant. En efecto, según el profesor Rodríguez, frente al análisis kantiano, que abordaría la estructura del sentimiento de respeto desde un punto de vista causal, en la interpretación heideggeriana de este sentimiento “el punto de vista causal que prima en la consideración de Kant es *sustituido* por un análisis de su estructura intencional”

Pues bien, una vez mostrado que en el sentimiento de respeto tiene lugar una autorrevelación del ser de la persona, Heidegger se pregunta cuál es su constitución de ser, e interpreta que la noción kantiana de “fin en sí mismo” mienta la estructura ontológica de la persona. A este respecto, la interpretación heideggeriana se apoya en textos de Kant como el siguiente fragmento de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (obra de 1785):

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin* (AA IV: 428 [2012, p. 137]).

Cuando Kant sostiene aquí que el hombre “*existe como fin en sí mismo*”, Heidegger interpreta, en efecto, que esta expresión designa el *modo de ser* de la persona, y afirma entonces lo siguiente:

(p. 206; el subrayado es nuestro). Nosotros hemos intentado mostrar, no obstante, que la intencionalidad de doble sentido que Heidegger localiza en la estructura del sentimiento de respeto no es ajena al planteamiento de Kant; antes bien, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger aborda la estructura del sentimiento de respeto *después* de un análisis de la autoconciencia trascendental y la autoconciencia psicológica, y caracteriza este sentimiento, en cuanto autoconciencia moral, como *un modo* de la autoconciencia trascendental. En ello se deja ver, a nuestro juicio, que Heidegger no *introduce* un planteamiento intencional que fuese ajeno al análisis kantiano, sino que *encuentra* en la caracterización kantiana de la autoconciencia trascendental la doble intencionalidad mencionada (localizada, concretamente, en la estructura de referencia y autorreferencia —o posición y autopoición— que hemos descrito) y, a partir de ésta, aborda la estructura del sentimiento en general y del sentimiento de respeto en particular. Y es que, en efecto, ésta es la manera correcta, a nuestro juicio, de abordar el análisis kantiano del sentimiento de respeto y de ubicar, por tanto, la cuestión de la “causalidad inteligible”. Pese a que no podemos desarrollar esto aquí (en las conclusiones señalaremos algo más —aunque poco más— al respecto), baste decir orientativamente que la “causalidad inteligible” ha de interpretarse, a nuestro entender, en términos de autoafección pura y, por tanto, ha de ser puesta en relación con esta estructura de referencia y autorreferencia declinada en términos del sentimiento.

El Dasein existe en el modo de ser-en-el-mundo, y como tal *es en vista de sí mismo [es por mor de sí mismo] [...]*. Aquí aparece el momento estructural que llevó a Kant a definir ontológicamente a la persona como fin, sin aclarar la estructura específica de la índole de fin y la cuestión de su posibilidad ontológica (GA 24, 241 [2000, p. 213]).

En este sentido, Heidegger lee la noción del “ser persona” (o sea, de la *existencia inteligible* del sujeto) desde la constitución del ser del *Dasein* (es decir, de la *Existenz*) y, por ello, del mismo modo que el ser por mor de sí mismo mienta la estructura del ser del *Dasein*, Heidegger sostiene que el ser un fin en sí mismo designa la constitución de ser de la persona. Así pues, parece preciso comenzar aclarando en qué consiste el ser por mor de sí mismo para ver en qué sentido Heidegger, al proponer esta estructura, está relejendo el planteamiento kantiano. Para ello haremos dos precisiones preliminares. En primer lugar, hay que precisar que en la estructura del ser por mor de sí mismo Heidegger está reformulando la estructura de referencia y autorreferencia (y, por tanto, de correlación u oposición) en términos prácticos y, por tanto, ésta ha de constituirse en ese dejar-estar-oponiéndose (*gegenstehenlassen*) del que hablamos pero pensado ahora desde la *praxis*, es decir, desde el ser-en-el-mundo. En segundo lugar, es preciso señalar que esta estructura de referencia y autorreferencia, pensada ahora en términos prácticos, va a ser caracterizada, en última instancia, como una estructura temporal. Ello comienza a dejarse ver cuando Heidegger se pregunta, en el curso de 1928 titulado *Principios metafísicos de la lógica*, acerca de la determinación temporal implícita en la expresión “luego”, que se refiere al estar a la expectativa: “el luego no lo encontramos [...] [ni] en los objetos, ni tampoco en el sujeto (de acuerdo con el concepto tradicional), ni aquí ni allí, sino, por decirlo así, ¡de camino del sujeto al objeto! [...] pero este camino ya lo conocemos: como el pasar a, como la trascendencia. Baste esto como indicación de ‘lo que’, en definitiva, ‘es’ lo que enunciamos como carácter del tiempo” (GA 26, 260-261 [2008b, p. 235]). Pues bien, tomando sin más preámbulos estas indicaciones sobre la trascendencia y la temporalidad en relación con la estructura de oposición mencionada, pasaremos a fijar el sentido de la noción de “ser por mor de sí mismo”.

2. Sentido de la noción de “ser por mor de sí mismo”

En el fragmento citado líneas atrás de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger señala que “el *Dasein* existe en el modo del ser-en-el-mundo, y como tal, es por mor de sí mismo”, con lo cual se está apuntando desde el comienzo a una relación entre ambas estructuras. Parece preciso comenzar preguntándose, por tanto, qué relación guardan entre sí la estructura “ser-en-el-mundo” y la estructura “ser por mor de sí mismo”.

2.1. Ser-en-el-mundo y Mismidad

Como mencionamos, la expresión “ser por mor de sí mismo” mienta el modo de ser del *Dasein* y, por tanto, en esta estructura han de estar supuestas las dos indicaciones formales que se dan en el §9 de *SuZ* sobre la *Existenz*: el ser del *Dasein* consiste en tener-que-ser (*Zu-sein*) su ser como en-cada-caso-suyo (*Jemeinigkeit*). Vamos a desplegar esta estructura hasta el final en todo este segundo apartado para poder determinar posteriormente, ya en el tercer apartado, qué sentido le da Heidegger en relación con el concepto de “libertad”.

En términos generales, estas dos indicaciones formales pretenden señalar que el *Dasein* tiene el ser *propuesto* como una tarea intransferible de la que tiene que hacerse cargo en cada caso, y la cuestión es ver qué estructura subyace a esta proposición. Con esta “proposición” quiere decirse que el *Dasein*, en su ser en el mundo, siempre ya ha proyectado su ser (o, si se prefiere, su sí-mismo) sobre posibilidades de existencia y, por tanto, este ser o sí-mismo se le ofrece en estas sus posibilidades de existencia que tiene que decidir realizar o ejecutar de uno u otro modo en cada caso: el ser o el sí-mismo del *Dasein* consiste entonces en un ser *posible*, ser sobre la *posibilidad* o *poder* ser. Ahora bien, si esto es así, entonces hay que tomar en sentido literal la *pro-posición* mencionada, a saber, como un poner-delante (“pro”) o poner-en-frente (en definitiva, un dejar-estar-oponiéndose), sobre la posibilidad, el propio ser o el sí-mismo. Por consiguiente, en virtud de esta proposición interpretada como un dejar-estar-oponiéndose el sí-mismo sobre la posibilidad, el *Dasein* en su ser-en-el-mundo está estructuralmente remitido hacia posibilidades de sí mismo y, en este sentido, existir es para el *Dasein* siempre ya un ir *desde* sí-mismo *hacia* su sí-mismo posible o su poder ser-sí-mismo. Pues bien,

Heidegger denomina a esta estructura, en virtud de la cual el *Dasein* está remitido siempre ya a sus posibilidades de existencia, *mismidad* (*Selbstheit*)⁸, y esta remisión o referencia estructural es lo que mienta el “por-mor-de” del “ser por mor de sí mismo”, que Heidegger caracteriza también, precisamente para marcar dicha remisión o referencia, como un ser-para-sí-mismo. El siguiente fragmento de los *Principios metafísicos de la lógica* es especialmente preciso a este respecto:

Ser por mor de sí es una determinación esencial del ser del ente que llamamos *Dasein*. Esta constitución [...] proporciona la posibilidad intrínseca para que [...] la *mismidad* pertenezca a su ser. Ser en el modo de un sí mismo quiere decir ser-para-sí-mismo en un sentido por esencia fundamental (GA 26, 243-244 [2008b, p. 221]).

Así pues, ser por mor de sí mismo es ser-para-sí-mismo y, por tanto, habitar esta estructura de la mismidad que se despliega en la referencia estructural del *Dasein* hacia sus posibilidades de existencia o su poder-ser-sí-mismo. Pues bien, para ver la conexión que Heidegger afirmaba entre el ser-en-el-mundo y el ser por mor de sí mismo hay que precisar que esta misma referencia hacia posibilidades de sí mismo es lo que abre el mundo, pues el mundo es, como señala Heidegger en la obra señalada, “la totalidad de las posibilidades intrínsecas esenciales del *Dasein*” (GA 26, 248 [2008b, p. 225]). Por consiguiente, si el mundo no es sino la totalidad unitaria de las posibilidades de existencia del *Dasein*, y si la estructura de la mismidad consiste en la referencia estructural hacia estas posibilidades de sí mismo, entonces la estructura del ser-en-el-mundo y la estructura de la mismidad (mentada en el ser por mor de sí mismo) se despliegan en *una misma y única* referencia del ser del *Dasein* hacia sus posibilidades (una referencia que fijábamos terminológicamente como “dejar-estar-oponiéndose”). Prueba de ello es que Heidegger sostiene en los *Principios metafísicos de la lógica* que “el mundo es el libre *contra-apoyo* del por mor de qué del *Dasein*” (GA 26, 248; [2008b, p. 225]),⁹ o sea, que el mundo, como horizonte de

⁸ Para un excelente tratamiento de esta noción de mismidad, cfr., Rodríguez (2004), especialmente el cuarto capítulo, titulado *La hermenéutica del sí mismo en Ser y Tiempo* (pp. 61-82).

⁹ El subrayado es nuestro.

posibilidades de ser-sí-mismo del *Dasein*, se abre en la *contra-posición* (o, lo que es lo mismo, en el dejar-estar-oponiéndose) que tiene lugar en virtud del proyecto del *Dasein* hacia sus posibilidades de existencia (es decir, en virtud del ser por mor de sí mismo). Así pues, el proyecto originario del *Dasein* sobre la posibilidad se constituye en un único y mismo fenómeno de *pro-referencia* con respecto al cual el ser *por-mor-de* sí mismo (o *ser-para-sí-mismo*) y el *ser-en-el-mundo* constituyen, por así decirlo, el anverso y el reverso. Lo que hay que hacer visible es, por tanto, este fenómeno unitario y, para ello, vamos a hacer una pequeña cala en el §18 de *SuZ* para ver cómo en este fenómeno de proyección comparece en su ser el ente intramundano.

El § 18 de *SuZ* la Analítica Existencial pretende visibilizar la *mundaneidad* del mundo, entendiendo por tal una *totalidad remisional* o *respeccional*, es decir, una totalidad conformada por el conjunto de remisiones entre los útiles o entes a la mano (*Zu-handen*). En virtud de esta remisión, Heidegger señala que el ser de los útiles o entes a la mano (o sea, la *Zuhandensein*) “tiene el carácter de *estar-remitido*” y que “el carácter de ser de lo a la mano es la condición respectiva” (GA 2, 84 [2014, p. 105]). Esto puede expresarse también sosteniendo que el ser a la mano consiste en *ser-para* o *estar-vuelto-hacia* (*Sein-zum*) otra cosa, pero esa otra cosa a la que remiten en su ser los útiles es precisamente una posibilidad de existencia del *Dasein*. Con ello quiere decirse que los útiles o entes a la mano comparecen en su ser (es decir, tienen sentido o son inteligibles) en la remisión a posibilidades de ser de este ente. Así, en el célebre ejemplo de Heidegger, el martillo comparece en su *ser-para*-martillar y, por tanto, su condición de comparecencia es esa posibilidad de ser del *Dasein* hacia la cual está remitido en su ser, a saber, el martillar. Pues bien, así como los entes intramundanos comparecen en su ser gracias a esta remisión a una posibilidad de existencia del *Dasein*, resulta que la totalidad *respeccional* (es decir, la *mundaneidad*) se despliega en su remisión a la totalidad unitaria de las posibilidades de ser del *Dasein*, es decir, en su remisión hacia el mundo. Así pues, se advierte ahora que este fenómeno unitario de *pro-referencia* o *proyección* sobre la posibilidad es también la condición de comparecencia del ente intramundano.

Pues bien, podemos denominar a este fenómeno unitario que abre el mundo y la estructura de la mismidad, y que Heidegger piensa como un *dejar-estar-oponiéndose*, *trascendencia*. Con ello quiere decirse que en el proyectarse hacia el mundo como horizonte de sus posibilidades de ser, el *Dasein* siempre ha ido ya *más allá* del ente en dirección *hacia* el

mundo y, en este sentido, lo ha *traspasado* o *trascendido*¹⁰. Por ello afirma Heidegger en los *Principios metafísicos de la lógica* que “el mundo debe ser constitutivo de la trascendencia del Dasein. Este trasciende el ente, y este saltar sobre... es saltar... hasta el mundo” (GA 26, 233 [2008b, p. 213]). Así pues, ser por mor de sí es trascenderse a sí mismo en dirección hacia el mundo como horizonte de posibilidades del poder ser-sí-mismo. Y ciertamente, puesto que Heidegger interpreta que ser un fin en sí es ser por mor de sí mismo, y puesto que ser por mor de sí es moverse siempre ya en esta trascendencia, profesores como Manuel Jiménez Redondo han podido afirmar que “lo que Heidegger denomina [...] trascendencia, es lo que Kant denomina fin en sí” (2013a, p. 27). Ahora bien, para explicitar hasta el final esta estructura del ser por mor de sí mismo pensada ahora como trascendencia hay que atender a la indicación que Heidegger da cuando señala que “el problema de la trascendencia debe retrotraerse a la cuestión de la temporalidad y la libertad” (GA 26, 211 [2008b, p. 194, nota a pie de página]). Siguiendo esta indicación, vamos a reconducir el dejar-estar-oponiéndose inscrito en el por-mor-de (y determinado ahora como trascendencia) a la temporalidad, para pasar, ya en el tercer

¹⁰ Para una correcta comprensión de este “traspasar” o “trascender” al ente en dirección hacia el mundo es preciso poner de manifiesto dos rasgos estructurales de la trascendencia que han sido ejemplarmente subrayados por Alejandro Vigo (cfr. 2008, pp. 45-51 y 59-86), a saber, la *bidimensionalidad* y la *horizontalidad* de la trascendencia. Precisamente porque en el traspasar o trascender lo que comparece es el ente mismo, la trascendencia dispone de una *dimensión óptica* en la que el movimiento de desvelamiento se orienta hacia el ente en cuestión, pero, en la medida en que esta orientación en dirección del ente es posibilitada por un previo ir más allá del mismo, hacia el mundo como *horizonte* de sentido sobre el cual ente es proyectado y comprendido en su ser, la trascendencia dispone asimismo de una *dimensión ontológica*. En este sentido, conforme a la caracterización del mundo que venimos haciendo, vale decir que, puesto que la mundaneidad, entendida como una totalidad respeccional o trama de significatividad, remonta en último término a posibilidades de ser del *Dasein* (cfr. GA 2, 84 [2014, p. 105]), y puesto que el mundo es, en el sentido antedicho, el horizonte del poder ser del *Dasein* (o, si se prefiere, la totalidad unitaria de las posibilidades de ser de este ente), resulta que el proyecto de la trama de significatividad y, por tanto, el acceso significativo al ente en la dimensión óptica de la trascendencia, presupone la referencia hacia el mundo como horizonte del poder ser del *Dasein* en la dimensión ontológica de la misma.

apartado, a poner todo ello en conexión con el concepto de “libertad”, el cual ciertamente hace más inteligibles estas estructuras.

2.2. Trascendencia y temporalidad¹¹

Si el ser del *Dasein*, caracterizado como ser por mor de sí mismo, consiste en la trascendencia, y si la trascendencia mienta el proyectarse aperiente del *Dasein* sobre el mundo, entonces el ser de este ente (la *Existenz*) puede caracterizarse como el *movimiento* consistente en ir desde sí mismo hacia el mundo como horizonte de posibilidades de sí mismo. Pues bien, Heidegger denomina a este movimiento del ser del *Dasein* *movilidad existencial* (*Bewegtheit*), y caracteriza la misma en el §72 de *SuZ* a partir del *extenderse* del *Dasein*: “la movilidad de la existencia [*Existenz*] no es el movimiento de un ente que está ahí. Se determina a partir del extenderse del *Dasein*” (GA 26, 374-375 [2014, p. 389]). Así pues, cuando Heidegger dice que el ser del *Dasein* consiste en trascender hacia el mundo quiere decir que el ser de este ente se *ex-tiende* o *dis-tiende* (*distentio animi*, decía san Agustín), es decir, *tiende-hacia-fuera, más allá* de sí, hacia el mundo. En este sentido, la trascendencia es un movimiento *extático* (o sea, un movimiento que consiste en extenderse de la manera señalada), y en este extenderse, como señala Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, consiste la temporalidad: “La temporalidad, en tanto que extática, *se extiende en sí misma*. La temporalidad, en cuanto primario fuera de sí, es el extenderse mismo”

¹¹ Para un excelente estudio de la relación estructural entre trascendencia y temporalidad, cfr. el trabajo antes citado del profesor Alejandro Vigo, especialmente el segundo capítulo, titulado *Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia del Dasein en Sein und Zeit* (2008, pp. 39-58). Pese a que nuestro trabajo se ha venido apoyando no únicamente en *SuZ*, sino también en obras posteriores, creemos que la orientación general que Alejandro Vigo ofrece al comienzo de su estudio sobre esta cuestión ayudará sin duda al lector a enmarcarla correctamente con vistas a la argumentación que sigue. Dicha orientación general dice así: “la trascendencia constitutiva del *Dasein*, que en *SZ* es analizada en sus momentos estructurales de un modo al que luego me referiré, es, en su raíz ontológica última, esencialmente ‘temporal’, en un sentido especial del término. El ‘salir de sí’ (trascender) que el *Dasein*, en cuanto existente, *es* tiene la forma de un ‘salir de sí’ (trascender) en el modo de la unidad originaria de los (tres) éxtasis temporales constitutivos de la temporalidad originaria, que, en tal medida, se puede denominar también ‘extática’” (Vigo, 2008, pp. 42-43).

(GA 24, 382 [2000, p. 325]). Así pues, la pro-posición o el dejar-estar-oponiéndose pensados como trascendencia son reconducidos, a través de este movimiento extático, a la temporalidad, como por otra parte puede apreciarse también en los *Principios metafísicos de la lógica*. En efecto, Heidegger sostiene allí, con respecto a ese estar a la expectativa que encontraba en el *camino* del sujeto al objeto,¹² que “estar a la expectativa quiere decir un anticipo-de-sí-mismo, es una forma fundamental de hacia-sí-mismo”, y afirma justo después que “este hasta-sí a partir de la propia posibilidad que se encuentra en el anticipo es el concepto primario, extático del futuro” (GA 24, 266 [2000, p. 239]). Por consiguiente, vale decir que en ese movimiento extático, consistente en precursar anticipativamente la posibilidad, se abre la dimensión de *futuro* (*Zukunft*) y, por tanto, la cuestión que ahora se impone podría formularse del siguiente modo: ¿por qué en este movimiento extático en el que el *Dasein* precursa la posibilidad se abre el futuro? Respondamos, sin más dilación, lo siguiente: porque el mundo es la totalidad unitaria de posibilidades de ser del *Dasein*, y en toda posibilidad de ser del *Dasein* está a su vez contenida una peculiar posibilidad de ser de este ente, a saber, la muerte. La cuestión anterior nos conduce, por tanto, a esta otra: ¿qué relación se da entre la muerte y la dimensión de futuro?

Ciertamente cuando el *Dasein* se proyecta sobre esta o aquella posibilidad fáctica de su existencia, dicha posibilidad queda contemplada en función de su realización: se contempla como algo que en un determinado momento dejará de ser posibilidad para ser realidad efectiva (o sea, dejará de ser futuro para ser presente). Pues bien, ocurre que la posibilidad de la muerte no puede ser contemplada en función de su realización, porque en rigor cuando esta posibilidad “es”, el *Dasein* ya no es y, por tanto, a diferencia de las distintas posibilidades fácticas, la muerte es la única posibilidad que se mantiene como tal y, en este sentido, la muerte es irreductiblemente futuro.¹³ Y es que, en efecto, Heidegger afirma expresamente, en el debate con Cassirer celebrado

¹² Como se pudo ver en primer apartado de este trabajo.

¹³ Esta irreductibilidad de la muerte como poder ser o posibilidad en cuanto tal ha sido subrayada espléndidamente por Felipe Martínez Marzoa, en la línea que venimos comentando, del modo siguiente: “el hacerse cargo de la muerte deja fuera de lugar la interpretación de la posibilidad en función de la realidad, porque la muerte no puede ser nunca una realidad, un presente, y, sin embargo, y precisamente por ello, es siempre posibilidad y la única posibilidad

en Davos y recogido en la edición castellana de *Kant y el problema de la metafísica*, que “el análisis de la muerte tiene la función de mostrar en una dirección la radical orientación hacia el futuro del *Dasein*” (GA 26, 283 [2013, p. 246]). En este sentido, el movimiento extático inscrito en el ser por mor de sí mismo abre el futuro porque consiste en un precursar anticipativamente la muerte, lo cual quiere decir que “ser por mor de sí mismo” o, mejor, “ser-para-sí-mismo” es originariamente un *ser-para-la-muerte*. Por consiguiente, en relación con la cuestión que nos ocupa, la función metódica de la muerte se precisa como sigue: puesto que la muerte es una posibilidad inscrita en toda posibilidad, y puesto que el proyectarse originario del *Dasein* hacia el mundo es un proyectarse *hacia* la muerte (un *ser-para* o *estar-vuelto-hacia* la muerte) resulta que el mundo, como horizonte total de las posibilidades de ser del *Dasein*, se con-figura o se con-forma como un horizonte de futuro. En esta medida, la expresión “ser por mor de sí mismo” mienta precisamente este movimiento extático de temporalización del futuro que es originariamente un precursar anticipativamente la muerte, lo cual se deja ver de forma especialmente clara en los *Principios metafísicos de la lógica*:

La temporalidad se temporaliza primariamente a partir del futuro [...]. Esto es la expresión metafísica de que el mundo, que precisamente no se fundamenta en nada más que en la totalidad extática del horizonte del tiempo, se temporaliza primariamente a partir del *por mor de* (GA 26, 273 [2008b, p. 246]).

Para cerrar esta primera aproximación al concepto de temporalidad hemos de señalar aún, no obstante, algo que precisaremos en el apartado siguiente. Cuando el *Dasein* se proyecta hacia esta o aquella posibilidad fáctica de su existencia, este tender-hacia la posibilidad comporta un *movimiento de regreso* hasta la situación presente desde la cual el *Dasein* se proyecta, de manera que, en la medida en que este ente *decide* empuñar dicha posibilidad, la situación presente se orienta y cobra un sentido a partir de la misma y, por tanto, este *regresar-desde* la posibilidad abre la situación *presente*. Pues bien, digamos por ahora simplemente que en el proyecto hacia esa posibilidad de ser que es la muerte, a diferencia

que no tiene vuelta de hoja, la posibilidad última y definitiva” (Martínez Marzoa, 2011, p. 226).

de lo que ocurre con las posibilidades fácticas, el movimiento temporal de regreso no se extiende sólo hasta la situación presente, sino a la totalidad del *haber sido* (*Gewesenheit*) del *Dasein* y, en esta medida, abre la dimensión de *pasado*. Por ello sostiene Heidegger en los *Principios metafísicos de la lógica* que “el hacia-sí-mismo que trasciende [...] tiene la posibilidad intrínseca de un venir-[o regresar]-hacia-sí-mismo [...] en la temporalización extática del [...] futuro, en el que se [...] constituye la retrospectividad del *Dasein*” (GA 26, 273 [2008b, p. 246]). Así pues, el ser por mor de sí mismo comprendido desde la trascendencia consiste en un movimiento de temporalización que es no sólo pro-referencia, sino simultáneamente *retro-referencia*. El sentido preciso de esto se aclarará en la siguiente exposición sobre el concepto de “libertad”, pero por ahora finalizaremos este apartado señalando cómo Heidegger, proponiendo toda esta estructura de pro-referencia y retro-referencia en términos de trascendencia y temporalidad, está relejendo a Kant. Adviértase ello en el siguiente fragmento de *Kant y el problema de la metafísica*:

¿Qué significa que el “yo estable y permanente” constituye el correlato de todas nuestras representaciones? Por lo pronto que el yo estable y permanente realiza un [...] [dejar-estar-oponiéndose (*gegenstehenlassen*)] que no es solamente una relación del “*tender hacia*”, sino una *correlación* del “*regresar a sí*”, formando de esta manera lo *opuesto* (GA 3, 192 [2013, p. 164]).¹⁴

Como se puede apreciar, la estructura de correlación u oposición que mencionamos en el primer apartado es reformulada ahora en términos temporales: la referencia o posición queda traducida como el *tender-hacia* (la pro-referencia) del movimiento de temporalización del *futuro*, y la autorreferencia o autoposición se traduce al *regresar-desde* (la retro-referencia) propio del movimiento de temporalización del *pasado* como *haber-sido*. En reformulaciones como ésta comienza a dejarse ver, a nuestro juicio, que cuando Heidegger piensa la estructura del ser-en-el-mundo y del ser por mor de sí mismo en términos de trascendencia y temporalidad está relejendo a Kant e incorporando, en los términos del programa de una ontología fundamental y de una metafísica del *Dasein*,

¹⁴ El subrayado es nuestro.

estructuras fundamentales que Kant saca a la luz no solo en *KrV*, sino también, y quizás de manera más determinante, en *KpV*.

3. Libertad y decisión

Para determinar, en relación con la argumentación anterior, la relación entre la temporalidad y la libertad vamos a partir de una conferencia que Heidegger dio en 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo, la cual lleva por título *El concepto de tiempo*. Allí dice Heidegger lo siguiente:

Este adelantarse respecto a su fin, aparte de dejar a la existencia en descampado y en la no-casa, se apodera de la idea o de la visión básica bajo la que la existencia se pone. Y a la vez muestra que la categoría básica de este ente es el *cómo*. Quizá no sea casualidad que Kant determinase el principio básico de su ética de modo tal que decimos que ese principio es *formal*. Kant sabía, quizá por su familiaridad con la existencia misma, que la existencia es el *cómo*... (GA 64, 117 [2001, p. 46]).¹⁵

Desarrollando la indicación presente en este fragmento se aprecia que Heidegger toma de Kant el *carácter formal* que tiene su planteamiento sobre la libertad, lo cual se deja ver al menos en los tres puntos siguientes. En primer lugar, el planteamiento de Heidegger pretende visibilizar lo que kantianamente se ha denominado *forma de la decisión*, la cual se expresa como una “decisión” de segundo orden inscrita en toda decisión de primer orden. En segundo lugar, la libertad se manifiesta como una *llamada a “decidir”* en los términos de esta decisión de segundo orden. En tercer lugar, para pensar este “instante” de la “decisión” de segundo orden se propone un concepto de “temporalidad” que quiebra el concepto de “tiempo” como pura sucesión de instantes homogéneos.

¹⁵ Nosotros hemos citado, en los fragmentos que introducimos de esta conferencia, la traducción que ofrece Jiménez Redondo en uno de sus artículos (cfr. Jiménez Redondo, 2013b, pp. 193-192). No obstante, remitimos también a la traducción de esta conferencia en su conjunto que llevó a cabo Jesús Adrián Escudero (cfr. Heidegger, 2001).

Pues bien, para precisar la relación entre tiempo y libertad recorreremos a continuación estos tres puntos en el planteamiento de Heidegger.¹⁶

3.1. El modo propio de la existencia y el precursar la muerte

La expresión “forma de la decisión” mienta el carácter formal de la decisión, es decir, lo que constituye a toda decisión como tal prescindiendo de los contenidos que en esta o aquella decisión se decidan. Por ello, el análisis localiza este carácter formal no en qué se elige, sino en cómo se elige y, por tanto, la decisión con respecto al cómo ha de ser una decisión que *siempre* tiene lugar (o, mejor, que *siempre ya* ha tenido lugar), lo cual quiere decir, entre otras cosas, que se trata de una decisión en la que incluso la no elección constituye una elección. Pues bien, en *SuZ* el término “decisión” o “elección” está sometido a este desdoblamiento: hay una *decisión de primer orden*, que concierne a *qué* elige el *Dasein* en cada caso (esta o aquella posibilidad fáctica de su existencia), y una *decisión de segundo orden*, que concierne a *cómo* se ha elegido siempre ya en cada caso esta o aquella posibilidad fáctica (propia o impropia). En este sentido, *propiedad* e *impropiedad* son los dos *modos* en que al *Dasein* se le ofrece esta decisión de segundo orden concerniente a cómo ha decidido siempre ya en cada caso empuñar sus posibilidades de existencia (o, si se prefiere, a cómo ha decidido

¹⁶ Para disponer de un estudio más extenso y preciso acerca de este desdoblamiento de la decisión en relación con los fenómenos que se describirán a continuación (como la distinción entre existencia propia e impropia, la conexión de ello con el ser por mor de sí mismo, la resolución, el fenómeno de la voz de la conciencia y, en general, la temática tratada en los dos primeros capítulos de la segunda sección de *SuZ*), véase el octavo capítulo que el profesor Ramón Rodríguez dedica a estas cuestiones en *Fenómeno e Interpretación*, titulado *Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita” de Ser y Tiempo* (cfr. Rodríguez, 2015, pp. 163-198), así como su artículo de investigación *Resolución y Alteridad: ¿hay una medida en el trato con el otro?* (cfr. Rodríguez, 2018). Asimismo, con vistas a una mejor comprensión de la relación que guardan entre sí los conceptos esbozados anteriormente con los que expondremos a continuación en un respecto en el que nosotros no hemos podido profundizar aquí (y que es, sin embargo, de crucial relevancia para el estudio de Heidegger), véase el excelente estudio que el profesor Alejandro Vigo realiza sobre el concepto de libertad y su conexión con las nociones de trascendencia y verdad (cfr. Vigo, 2008, pp. 143-182).

ejecutarlas o realizarlas). En relación con ello, fijaremos la significación de los términos “propiedad” e “impropiedad” del siguiente modo.

En líneas anteriores dijimos que el ser del *Dasein*, tal como se caracteriza en el §9 de *SuZ*, consiste en (1) tener-que-ser (*Zu-sein*) su ser (2) como en-cada-caso-suyo (*Jemeinigkeit*). Pues bien, puesto que ser el propio ser consiste para el *Dasein* en habérselas con posibilidades de su ser (es decir, en decidir o tomar posición en cada caso respecto de éstas), las dos indicaciones formales sobre la *Existenz* pueden reformularse así: el ser del *Dasein* consiste en tener que *elegir* o *decidir* (ser) su ser como en cada caso suyo. Esta decisión es precisamente la decisión de segundo orden concerniente al cómo, y en esta decisión al *Dasein* le va su ser en el sentido de que se le ofrece como algo de lo que puede apropiarse como su tarea intransferible (y en este sentido, “propiedad” mienta este acto de *apropiación*) o puede no hacerlo y dejarlo en manos de lo que Heidegger denomina el Uno (*das Man*), donde el impersonal “se” (*Man*) mienta el “se dice, se piensa, y demás” de la interpretación común irreflexiva (de suerte que la “impropiedad” mienta una delegación de esta decisión en el Uno y por tanto ha de ser comprendida como una *no-apropiación* de la propia existencia). En este sentido, cuando el *Dasein* ha elegido la propiedad de su existencia ha elegido ser él el que elige *quién* quiere ser (ha elegido, por tanto, elegir) y, por otra parte, cuando ha elegido en el modo de la impropiedad ha elegido no ser él el que elige *quién* quiere ser (puesto que lo elige el Uno). Con ello ya está dicho, ciertamente, que el no haber elegido la propiedad es para el *Dasein* haber elegido la impropiedad y que, por tanto, en lo que concierne al cómo la no elección constituye una elección, de suerte que lo que hay siempre ya en cada caso es esta elección de segundo grado. Pues bien, cuando Heidegger dice que el *Dasein* es por mor de sí mismo quiere decir que este ente está estructuralmente abocado a decidir con respecto a estas dos posibilidades de su existencia y que, por tanto, siempre ya se ha decidido en cada caso por una de ellas. En este sentido, cuando se afirma que esta decisión de segundo orden está siempre presente quiere decirse con ello que aquélla está siempre supuesta en toda decisión de primer orden como aquello *siempre ya* decidido. Ahora bien, si esta decisión siempre “está presente”, entonces habrá de ser una decisión con respecto a una posibilidad de existencia del *Dasein* que siempre esté presente *como posibilidad*, a saber, la muerte. Parece preciso preguntarse a continuación, por tanto, qué relación guarda la propiedad o el modo propio de la existencia con la muerte.

Heidegger denomina también a la propiedad o modo propio de la existencia *resolución* o *estado de resuelto* (*Entschlossenheit*), en el sentido de un resolverse o decidirse por el poder ser-si-mismo propio (y, en cambio, denomina a la impropiedad *irresolución*). Pues bien, en coherencia con la argumentación anterior, vale decir que en la resolución el *Dasein* decide apropiarse de su ser como en cada caso *suyo* (como *su* tarea intransferible), pero la cuestión es que el carácter-de-suya de su existencia (marcado en el *mein* de la *Jemeinigkeit*), sólo se le hace patente en el precursar la muerte, pues la muerte es siempre *mi* muerte y, por tanto, me pone ante este carácter-de-mía de la existencia. Ahora bien, si en la decisión de segundo grado lo siempre ya decidido es si soy mi ser como mío o si lo soy a la manera del Uno, y si este carácter-de-mío se revela en el proyectarme hacia esa posibilidad de existencia que es la muerte, entonces la decisión de segundo grado no es sino una *decisión con respecto a la muerte*. Así, la estructura del ser por mor de sí mismo o ser-para-sí-mismo, determinada como un ser-par-la-muerte en este sentido, queda atestiguada en la resolución, la cual es caracterizada por Heidegger, en virtud de este su precursar la muerte, como resolución *pre-cursora* (en el sentido de que pre-cursa anticipativamente la muerte). En este sentido, es preciso advertir que si en la resolución precursora de la muerte se le muestra al *Dasein* que tiene que ser su ser como en cada caso *suyo*, entonces en este precursar la muerte se visibiliza la *Existenz* en su estructura. A ello se debe que Heidegger afirme, en el fragmento del que partimos, que en el precursar la muerte el *Dasein* “se apodera de la idea o visión básica bajo la cual la existencia se pone” y también que este precursar la muerte “muestra que la categoría básica de este ente es el cómo”, es decir, el cómo decide o cómo se posiciona respecto de su propio ser.

Ahora bien, que la *Existenz* se visibiliza en su estructura¹⁷ en el precursar la muerte quiere decir también que se deja ver en su *ser total*

¹⁷ A fin de señalar el papel que juega en el análisis que estamos desarrollando el carácter aperiente de la disposición afectiva, es preciso señalar lo siguiente. Heidegger caracteriza la resolución precursora, en el §60 de *SuZ*, como “el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable” (GA 2, 296-297 [2014, p. 312]). Pues bien, de cara a subrayar la presencia de la disposición afectiva nos interesa destacar ante todo, en esta caracterización, la presencia del concepto de “angustia” en el acto resolutivo. Como ya se señala en el §40 de *SuZ*, la función metodológica esencial del concepto de angustia

o en su *estar entera* (o, como dice Heidegger en el §45 de *SuZ*, desde el nacimiento hasta la muerte), es decir, en su *carácter finito*. Esta comparecencia de la existencia en su totalidad en el “instante” de la decisión de segundo grado (comprendida como una decisión respecto a la muerte) es posible porque, como dijimos en el subapartado anterior, en el precursar la muerte tiene lugar el movimiento de temporalización que abre simultáneamente el horizonte de futuro y el horizonte del haber sido. La cuestión es, entonces, determinar por qué este instante (*Augenblick*) de la decisión con respecto a la muerte se constituye no sólo en la apertura del futuro, sino también en la co-apertura del haber sido, posibilitándose así que la existencia comparezca en el carácter-de-suya y en su ser total.

3.2. El haber-sido como un no-haber-elegido y el fenómeno de la llamada de la voz de la conciencia

Para responder a esta cuestión resulta especialmente claro un fragmento del curso (no de la conferencia) de 1924 *El concepto de tiempo*:

El adelantarse es el modo de ser en el que el *Dasein* es remitido a sí mismo, es decir, en su ser-pasado y en su ser-ahora [...]. En el ser-pasado así descubierto está implícito el hecho de que el *Dasein* *estaba* ya en cada instante en la posibilidad de adelantarse hasta el ser-posible más extremo, de que estaba en cada instante en la posibilidad de elegir “con conciencia” y “sin conciencia”. El adelantarse revela en el haber-

le viene dada por cuanto es un modo eminente de la disposición afectiva en virtud del cual al *Dasein* se le hace patente su propio ser, de suerte que en la angustia el ser en el mundo se hace visible ante sí mismo. Pues bien, pese a que no hayamos desarrollado este aspecto de la problemática en nuestro trabajo, no ha de pasarse por alto que al comienzo de éste partimos del sentimiento de respeto y de su carácter autorrevelativo con respecto al ser de la persona y a la estructura de este ser como fin en sí. Ello habilita ya un camino, a nuestro juicio, para mostrar que el sentimiento de respeto (no sólo tal y como queda descrito en *KpV*, sino también a partir del modo en que aparece en la *Analítica de lo Sublime de KU*) desempeña un papel análogo en la filosofía de Kant al que desempeña el concepto de “angustia” en el programa heideggeriano de una ontología fundamental y de una metafísica del *Dasein*, a saber: hacer patente, dicho con Heidegger, la constitución de ser del ente que en cada caso soy *yo* mismo.

pasado el ser de aquello que es este haber-pasado [...] [;] la resolución, en cuanto adelantarse descubridor, muestra a semejante Dasein en su no “haber-elegido” propiamente; por así decir, se ha dejado elegir por aquello en lo que quedó absorbido [...] [;] la resolución hace que el Dasein devenga culpable de sí mismo en su no-haber-elegido. En el devenir-culpable y en el permanecer-culpable, el Dasein que se adelanta es su ser-pasado. Pero este ser-pasado, que la resolución (el haber elegido) *es* como ser-futuro, se encuentra en el cómo en el instante de actuar (GA 64, 59-60 [2008a, p. 79]).

Como se puede apreciar, en este fragmento se equipara “la posibilidad de adelantarse hasta el ser-posible más extremo” (es decir, hasta la muerte) con “la posibilidad de elegir con conciencia y sin conciencia” (o sea, propia o impropia), con lo cual queda mostrado que la decisión de segundo grado no es sino una decisión con respecto a la muerte, de la cual se dice, como también señalábamos, que es una decisión en la cual el *Dasein* “estaba ya en cada instante” (y, por tanto, se corrobora que está siempre supuesta como aquello con respecto a lo cual siempre ya se ha decidido). Pero además, en relación con la cuestión apuntada al final del apartado anterior, se advierte en estas líneas que la resolución precursora de la muerte muestra el haber sido del *Dasein* porque, en la medida en que pone a este ente ante el tener que elegir (ser) su ser como suyo, hace patente que, en su haber sido, el *Dasein* no había elegido la propiedad de su existencia (es decir, no la había empuñado como suya). En este sentido, de igual modo que ocurre con el éxtasis del futuro, el éxtasis del haber sido se abre en este instante de la decisión con respecto a la muerte, y lo hace como un no-haber-elegido la propiedad, o sea, como un no haberse hecho cargo del propio ser. Por ello sostiene Heidegger que “la resolución, en cuanto adelantarse descubridor, muestra a semejante Dasein en su no haber elegido propiamente” y, así, “la resolución hace que el Dasein devenga culpable de sí mismo en su no-haber-elegido”, siendo este ente, de esta manera, su pasado, pues “en el devenir-culpable y en el permanecer-culpable, el Dasein que se adelanta es su ser-pasado”. Ahora bien, puesto que no haber elegido la propiedad significa, como dijimos, haber elegido la impropiidad, y puesto que la impropiidad es una estructura ontológica del *Dasein*,

esta culpa no ha de entenderse en su sentido moral, sino en su sentido ontológico, pues encuentra su posibilidad en el hecho de que el *Dasein* se mueve siempre ya (es decir, estructuralmente) en la impropiedad¹⁸.

Después de lo antedicho hemos ganado el terreno necesario para afirmar que la *libertad* del *Dasein* consiste en estar abocado, en su ser, a la decisión de segundo orden o, si se prefiere, a *tener que* elegir o decidir (ser) su ser como en cada caso suyo. Pues bien, en el fragmento anterior se aprecia que esta libertad se manifiesta como una *llamada* a través de la culpabilidad que emerge como un no-haber-elegido propiamente y, por tanto, como una llamada que intima al *Dasein* a salir de la impropiedad y a empuñar la existencia en su carácter-de-suya. En este sentido, la estructura de esta llamada se articula en tres momentos: (1) el *Dasein* se

¹⁸ Es momento ahora de precisar algo que está supuesto en el modo en que hemos estado expresándonos con respecto a esta "decisión de segundo orden". Cuando se insiste en que esta decisión con respecto al cómo es de segundo orden quiere decirse con ello que la misma no puede ser entendida como una decisión de primer orden (con respecto al qué), pues no se trata de un acto de comportamiento óntico (o, si se prefiere, por así decir, de una decisión "consciente"), sino de una decisión que siempre ya ha tenido lugar en toda decisión con respecto a este o aquel contenido y que, por tanto, siempre ya ha quedado atrás como decisión precisamente de segundo orden. En este mismo sentido hay que tener en cuenta que la impropiedad es una estructura ontológica en la que el *Dasein* siempre ya está en su cotidianeidad y, por tanto, la propiedad, en la medida en que se determina como salida de la impropiedad, es algo que sólo puede en cada caso reasumirse, o dicho de otro modo: la apropiación del propio ser sólo puede ser en cada caso *reapropiación*. Teniendo esto a la vista se comprende por qué (1) el tener que elegir (ser) su ser como suyo se le presenta al *Dasein* en su no-haberlo-elegido, y (2) que la culpabilidad inherente a este no-haber-elegido es ontológica. En efecto, al encontrarse estructuralmente en la impropiedad, el *Dasein* siempre ya ha elegido no elegir la propiedad (y se mueve, en este sentido, en el no-haberla-elegido), pero la impropiedad es una estructura de su ser y, por tanto, la culpabilidad inherente al no-haber-elegido arraiga en la constitución ontológica de este ente. Por consiguiente la llamada, que como veremos llama en el modo de la culpabilidad inherente al no-haber-elegido, puede en este sentido interpelar al *Dasein* a salir de la impropiedad porque este ente siempre ya estaba en ella y, por tanto, la apropiación de esta su existencia como suya (o sea, la propiedad), en la medida en que se caracteriza como una salida de la impropiedad, sólo puede acontecer como *ruptura* o *distanciamiento* con respecto a la posición en la cual el *Dasein* siempre ya está en su cotidianeidad.

llama a sí mismo en la impropiedad de su ser, (2) *desde* su poder ser-sí-mismo propio y (3) *hacia* esta la propiedad de su ser. En efecto, Heidegger afirma en *SuZ* (§57-58) que la llamada procede “de mi y, sin embargo, de más allá de mi” (GA 2, 275 [2014, p. 293]), y que “el de-dónde del llamar hacia delante en dirección a... coincide con el hacia-dónde de la llamada hacia atrás” (GA 2, 280 [2014, p. 297]). Pues bien, que la llamada proceda “de mi” y a la vez de “más allá de mi” es posible porque este “mi” mienta el poder ser-sí-mismo propio situado en ese más allá hacia el cual el *Dasein* trasciende siempre ya en cada caso en su ser (ese más allá que es la posibilidad como tal). En este sentido, “el de-dónde del llamar hacia delante” coincide con “el hacia-dónde de la llamada hacia atrás” porque esta llamada, en la medida en que se mueve en la trascendencia, se sostiene en la pro-referencia (tender-hacia) y en la retro-referencia (regresar-desde) propias de la temporalidad extática. Por consiguiente, ese “instante en el cómo del actuar” mencionado en el apartado anterior (un instante en el que se produce la interpelación de la llamada) se configura estructuralmente en el despliegue de la temporalidad, como se puede apreciar cuando Heidegger dice que “este ser-pasado, que la resolución (el haber elegido) es como ser-futuro, se encuentra en el cómo en el instante de actuar” (GA 64, 59-60 [2001, p. 79]). En efecto, en el proyecto hacia la muerte se despliegan, como vimos, los éxtasis de la temporalidad, pero puesto que este proyecto hacia la muerte tiene lugar en el instante de la decisión de segundo orden (caracterizada, en cuanto resolución precursora, como una decisión respecto a la muerte), resulta que la estructura de este instante está conformada por la apertura extática de la temporalidad y, por ello, puede la existencia mostrarse en él en su carácter total o en su estar entera. En este sentido, la comparecencia de la *Existenz* en el instante de la decisión hace que la misma se visibilice en este su carácter total como una única decisión concerniente a *cómo* elige el *Dasein* existir (o, si se prefiere, a como *quién* elige existir) y, por tanto, como una decisión que afecta, y en la cual se dirime en cada caso, la entera existencia del *Dasein*.

En este sentido, en la llamada que intima al *Dasein* a apropiarse de su existencia como suya y en la resolución que implica el atender a dicha llamada se hace posible que este ente pueda elegir como quién quiere existir, es decir, se hace posible lo que se ha denominado *individuación* o *individualización*. Ahora bien, puesto que el carácter-de-suya de su existencia se hace patente para el *Dasein* en el precursar la muerte de la resolución, y puesto que en esta apropiación de su existencia como suya

el *Dasein* se da la posibilidad de individuación, se sigue que ha de ser la índole peculiar de esa posibilidad de ser que es la muerte lo que hace posible dicha individuación. Ello se deja ver de forma especialmente clara en un fragmento de la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* en el que trasparece, bajo una nueva luz, el carácter kantiano del planteamiento de Heidegger. Dice así:

En tal adelantarse, la existencia se vuelve visible [...] precisamente como única [...]. Y esta individuación tiene como peculiaridad el no dejar formar ninguna individualidad en el sentido de una proyección fantástica de una existencia de excepción, sino que echa abajo toda pretensión de importancia, toda pretensión de individualidad. Individúa radicalmente de manera que hace a todos iguales. En relación con la muerte, cada cual es traído al cómo que cada cual por igual puede ser; queda traído por tanto a una posibilidad que a nadie distingue y de nadie hace excepción, a un cómo en el que todo qué queda hecho polvo (GA 64, 125 [2001, p. 59-60]).

Como se puede apreciar, la muerte es una posibilidad *máximamente universalizante* y, a la vez, *máximamente individualizante*.¹⁹ En efecto, es una posibilidad (1) *máximamente universalizante* porque “en relación con la muerte, cada cual es traído al cómo que *cada cual por igual* puede ser; [...] a una posibilidad que *a nadie distingue y de nadie hace excepción*”, o sea, que en la resolución precursora de la muerte el *Dasein* queda puesto ante ese “lugar” que *no es de nadie por cuanto es de todos* (o, si se prefiere, ante ese “lugar” de *cualquier otro*): el “lugar” de la decisión de segundo orden. Pero a la vez la muerte es (2) *máximamente individualizante* porque en ella el *Dasein* es llevado ante el carácter-de-suya de su existencia y, por tanto, ante la posibilidad de tomarla a su cargo como tarea intransferible y de decidir ser él el que elige quién quiere ser, de suerte que en la decisión respecto de la muerte el *Dasein* se da a sí mismo la posibilidad

¹⁹ Para disponer de un mejor desarrollo de esta cuestión, véase el trabajo ya citado de Manuel Jiménez Redondo, donde el autor precisa, con respecto a la noción kantiana de “fin en sí” y su recepción heideggeriana, qué quiere decir que “en el hombre radical individuación y radical universalidad van de la mano” (cfr. Jiménez Redondo, 2013a, p. 27).

de individuación. Por consiguiente, la muerte, inscrita en la estructura de ser por mor de sí mismo determinado como un ser-para-la-muerte, no sólo tiene la función metódica de visibilizar la radical orientación del *Dasein* hacia el futuro y, con ella, la *temporalidad extática*, sino también e inseparablemente la *libertad* de este ente tal y como ha sido caracterizada. En efecto, el ser por mor de sí mismo, constituido en ese dejar-estar-oponiéndose que Heidegger reconduce a la trascendencia y la temporalidad, es también el *ser-libre* del *Dasein*. En este sentido, como hemos anunciado desde el comienzo de este trabajo, la estructura de la mismidad no es sino una estructura de o-posición del sí mismo propio con respecto al sí mismo impropio (como se deja ver en el fenómeno de la llamada), una estructura que se sostiene en la temporalidad y la libertad del *Dasein*. Por consiguiente, podemos afirmar, después de lo antedicho, que ser por mor de sí mismo es en definitiva ser, en el fondo del propio ser, temporalidad y libertad, o dicho de otro modo: habitar siempre ya ese instante (*Augenblick*) de la decisión concerniente al cómo que emerge como tiempo y libertad.

4. A modo de conclusión: ser por mor de sí mismo y ser un fin en sí mismo

Como se ha mostrado en la argumentación anterior, Heidegger reconduce la estructura del ser por mor de sí mismo no sólo a la temporalidad extática, sino también a la libertad caracterizada formalmente en el sentido expuesto. Después de lo antedicho puede advertirse que cuando Heidegger dice que el ser por mor de sí mismo coincide estructuralmente con lo que Kant denomina “ser un fin en sí mismo”, ello ha de tomarse en el sentido de que está relejendo, para la elaboración de las estructuras fundamentales de su planteamiento, el carácter formal del planteamiento kantiano sobre la libertad. Pues bien, en las presentes conclusiones nos limitaremos a señalar cómo los tres puntos concernientes a este carácter formal, tal y como han sido expuestos en el planteamiento de Heidegger (siguiendo sus propias indicaciones), podrían ser rastreados en Kant. Los recordamos brevemente: en primer lugar (1), cómo localizar esta decisión de segundo orden, o sea, la forma de la decisión; en segundo lugar (2), dónde se deja ver la manifestación de la libertad como una llamada a decidir en los términos de esta decisión segundo orden; en tercer lugar (3), qué concepto de “temporalidad” se

propone para pensar el instante de esta decisión de segundo orden en el que se quiebra el concepto teórico del tiempo.²⁰

Ad. 1) La forma de la decisión, comprendida como una decisión con respecto al cómo, puede localizarse en Kant atendiendo al sentido de la distinción entre obrar *por* respeto a la ley (obrar por deber) y obrar *conforme a* la ley (obrar conforme a deber). Ciertamente con esta distinción Kant pretende poner de manifiesto que la moralidad de la acción se dirime no en qué se decide en cada caso (este o aquel objeto de la decisión), sino en cómo se decide, o sea, en los *motivos* o la *intención* que mueven a la acción. En esta distinción se dejar ver que incluso en el obrar conforme a la ley pueden introducirse motivos distintos al respeto, y en la medida en que estos motivos sean distintos al respeto sólo pueden provenir de la dinámica del sentimiento de placer o displeacer. En este sentido, análogamente a como ocurría en Heidegger con la cuestión de la propiedad y la impropiiedad, la decisión concerniente al cómo se modaliza en Kant según dos posibilidades: (1) aquélla en la cual la voluntad se determina por un objeto cualquiera que me place o me displeace, y (2) aquélla en la cual la voluntad se determina conforme a la ley moral que proviene de mi propia razón pura práctica. Kant denomina a la primera posibilidad *heteronomía* de la voluntad porque en ella la voluntad se rige por una ley o principio (*nomos*) que es diferente (*hetero*) de la que ella misma puede darse (pues esta ley o principio es la del sentimiento de placer y displeacer). Frente a esto, Kant denomina a la segunda posibilidad *autonomía* de la voluntad, pues en ella la voluntad se rige por una ley o principio (*nomos*) que ella se da a sí misma (*auto*), a saber, la ley moral. En este sentido, como se puede apreciar, el modo en que piensan la forma de la decisión Kant y Heidegger es estructuralmente el mismo, pues se trata en ambos casos de un estar abocado siempre ya en cada caso (es decir, *a priori*) a estas dos posibilidades que conciernen a cómo determino mi voluntad y, por tanto, mi propia existencia. En esta medida no sería desacertado afirmar

²⁰ Es claro que en un trabajo como este no podemos siquiera esbozar el concepto de “libertad” kantiano ni mucho menos, por tanto, desplegarlo en su complejidad ni en las modulaciones de éste que habilitan una lectura como la que aquí proponemos. Para ello remitimos al trabajo, para nosotros de un valor inestimable, que el profesor Navarro Cordón desarrolló sobre el concepto kantiano de “libertad” en la línea en que nosotros estamos trabajándolo: cfr. Navarro Cordón (2000).

que el modo en que Heidegger piensa el concepto de “resolución” en su enraizamiento en la estructura del ser por mor de sí mismo encuentra su análogo en el concepto de “autodeterminación” de Kant.²¹

Ad. 2) El fenómeno de la llamada como forma de manifestación de la libertad puede localizarse en Kant en el fenómeno de la *autoafección pura* declinado en clave práctica, punto que simplemente perfilamos a continuación. Kant señala que “la razón pura es por sí sola práctica y *da* (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la *ley moral*” (*KpV*, V, 31 [2017, p. 154]), pero también sostiene que la razón práctica es la dimensión de mi ser como sujeto inteligible, o sea, “el sujeto de la *razón pura práctica* como legisladora suprema” (*KpV*, V, 75 [2017, p. 214]). Así pues, la donación *a priori* de la ley moral es en rigor una *autodonación pura* y puesto que, como señala Kant ya en los comienzos de la *Estética Trascendental*, toda donación presupone la afección (cfr. *KrV A 19/ B 33* [2013, p. 61]), resulta que esta *autodonación a priori* es originariamente una *autoafección pura*. Esta *autoafección* ha de entenderse desde lo que Kant denomina la “teoría del doble yo”, presente ya expresamente en *KrV* pero expuesta de forma especialmente clara en los *Progresos* (cfr. *FM*, XX, 270 [2011, p. 31]). Teniendo presente que esta doble constitución ontológica del sujeto desdobra su existencia en su ser como fenómeno y su ser como noúmeno, la estructura de la *autoafección pura práctica* es la de una *afección de sí mismo* como sujeto sensible *por sí mismo* como sujeto inteligible, o sea, como persona. En este sentido, la causalidad inteligible de la que Kant habla en *KpV* hay que entenderla como *autoafección pura práctica*, pues así como en *KrV* la *autoafección pura* es el tiempo, en *KpV* la *autoafección pura* es el sentimiento de respeto. Así pues, en la estructura del sentimiento de respeto como autoconciencia moral, lo que el sujeto opone a sí mismo no es la representación de un

²¹ En este sentido Ramón Rodríguez ha señalado que, efectivamente, el “por mor de sí” da razón del concepto kantiano de “autodeterminación”, si bien encuentra reservas para aceptar que dé cuenta, asimismo, del concepto de “autolegislación”: “el por mor de sí explica el momento por el que hago *mía* la ley, el momento en que el sujeto acoge la ley moral como aquello que va efectivamente a determinar su conducta. Pero este *hacer mía* [...] muestra que la ley es *mía* porque decido determinare por ella, no porque me sea dada previamente como algo que me es propio. El por mor de sí hace ontológicamente patente el momento de autodeterminación, no el de autolegislación” (Rodríguez, 2015, pp. 217-218).

objeto en general (como en la autoconciencia trascendental), sino la representación de un *sujeto en general de los actos*, o sea, la representación del sí mismo en su ser *persona* (y, por tanto, de su ser un *fin en sí*), por lo que se trata, de forma similar a como ocurría con Heidegger, de una o-posición de sí mismo (como ser inteligible, como persona) con respecto a sí mismo (como ser sensible afectado siempre ya en cada caso por las inclinaciones). Es por esta estructura de la autoafección y la autoconciencia que el imperativo categórico se ofrece como una *llamada* a tratarse a sí mismo y a cualquier otro siempre a la vez como un fin en sí o, si se prefiere, a determinar la voluntad desde ese “lugar” del sujeto en general de los actos, es decir, de la persona (el “lugar” de cualquier otro que expresa la universalidad inmanente a la racionalidad práctica). En este sentido, de forma análoga a como ocurría con el adelantarse hasta la muerte, donde el *Dasein* queda puesto ante el carácter-de-suyo de su ser (es decir, ante la propiedad de su existencia) como ese “lugar” que a nadie distingue, que de nadie hace excepción y que cada cual por igual puede ser, el imperativo categórico, en la medida en que llama a decidirse por esa posibilidad que es la autonomía de la voluntad, pone a cada cual ante ese “lugar” que es de todos por cuanto no es de nadie, a saber: el mundo inteligible (de la libertad) en el que habito en cuanto soy persona. Por consiguiente, la autonomía es una posibilidad (1) *máximamente universalizante*, pues me pone en el lugar de cualquier otro, y a la vez (2) *máximamente individualizante* porque en función de cómo decido (o sea, de la intención con la que actúo) se forja en un sentido o en otro lo que Kant denomina el *carácter* y, en este sentido, en la decisión con respecto al cómo siempre ya he decidido *quién* quiero ser.

Ad. 3) Finalmente, con respecto al modo en que Kant piensa una temporalidad propia de la decisión de segundo grado que quiebra el concepto teórico del tiempo señalaremos simplemente lo siguiente. Esta temporalidad propia de la decisión de segundo grado y, por tanto, de la existencia inteligible de la persona podría rastrearse en la obra kantiana vinculando lo que Kant denomina en la aclaración crítica a la Analítica de *KpV* “*unidad absoluta* de un fenómeno” con lo que caracteriza en el escrito de 1794 *El final de todas las cosas* como “*duratio noumenon*”. La expresión “*unidad absoluta*”,²² tal y como se emplea en

²² Con vistas a una justa comprensión del sentido de esta expresión en Kant (y a una puesta en diálogo entre Platón y Kant en relación con la problemática que estamos tratando), cfr. Callejo Hernanz (2017). La profesora

el contexto particular de *KpV*, pretende poner de manifiesto, en términos generales, que los fenómenos de conducta concernientes a la intención moral (y, por tanto, a la decisión de segundo grado), pensados desde la libertad como autoconciencia inteligible de la existencia del sujeto, guardan entre sí una cierta unidad. Pues bien, en virtud de esta cierta unidad la entera existencia sensible del sujeto, cuando es pensada desde la conciencia de la libertad, ha de considerarse como expresión de una única decisión de segundo grado concerniente al cómo; en ésta se expresaría precisamente qué clase de vida se ha elegido y, por tanto, como *quién* se ha decidido vivir (entendiendo por “vida” la existencia sensible del sujeto). Conectando esto con *El final de todas las cosas*, se

María José Callejo comienza este trabajo sosteniendo lo siguiente: “dos pasajes de Kant y Platón, sin duda de muy distinto género, ponen de manifiesto a mi juicio una misma intelección filosófica: que el fundamento de la vida de un hombre es una única decisión de fondo, a la que le aboca su condición de ser racional, y en la que dirime ante todo la relación con ese su ser más propio, el modo de serlo, que se revela en ello solo como posibilidad. Esa decisión es ‘de fondo’ como no puede serlo ninguna otra, en la medida en que no se identifica con ninguna de las muchas elecciones concretas que llevamos a cabo en el curso de nuestra vida, y no es en este sentido un acontecimiento de ella, un episodio localizable en el tiempo, sino un acto en cierto modo anterior al tiempo, pre-temporal o atemporal. Es una sola decisión y concierne de modo universal al uso de nuestra libertad, a la forma de individualización que nos damos a nosotros mismos; pues lo resuelto en ella es no otra cosa que (digámoslo así por ahora) la clase de persona que hemos querido ser” (Callejo Hernanz, 2017, p. 149). Pues bien, dentro de esta problemática la significación que la expresión “unidad absoluta” tiene en la aclaración crítica a la analítica de *KpV* es determinada por la profesora María José Callejo de la siguiente manera: “la tesis kantiana de que la vida sensible de un hombre es *singulare tantum* (‘tiene la unidad absoluta de un Fenómeno’) significa que su historia, la historia moral de cada hombre, está sustentada [...] sobre el *singulare tantum* de su intención (*Gesinnung*) respecto de la ley moral, entendiendo por tal una única decisión de fondo adoptada ‘fuera del tiempo’ que concierne a la forma de relacionarse ese hombre con su ser más propio como viviente racional, con la constitución misma de su voluntad como voluntad” (Callejo Hernanz, 2017, p. 159). Baste decir que el que semejante decisión de fondo haya de pensarse “fuera del tiempo” y que, en esta medida, tenga que ser pensada como “pre-temporal” o “atemporal”, no alude a una ausencia de tiempo, sino precisamente a la necesidad de pensar la existencia inteligible del sujeto de semejante decisión en una duración distinta al tiempo *sensible*, a saber, la aludida duración nouménica (*duratio noumenon*).

advierde, de manera similar a como ocurría en Heidegger, que el instante de la decisión de segundo orden ha de pensarse en una duración distinta al tiempo sensible como sucesión de instantes homogéneos, una duración que posibilita que en dicho instante converja la totalidad de la existencia sensible del sujeto en los términos de la decisión concerniente al cómo. Esta duración es caracterizada por Kant, decíamos, como *duratio noumenon*, a saber, una duración que es propia de la existencia nouménica de la persona, que mienta una temporalidad distinta al tiempo sensible y que hace que el ser persona sea para nosotros, en esta nuestra existencia sensible, irreductiblemente *tarea*.

Concluiremos simplemente señalando que una lectura que pretendiese rastrear en el planteamiento de Kant el sentido de la tesis de Heidegger cuando éste sostiene que lo que él denomina “ser por mor de sí mismo” es lo que Kant denomina “ser un fin en sí mismo” habría de orientarse, a nuestro entender, teniendo a la vista al menos estos tres puntos, los cuales conciernen, en el sentido antedicho y por las razones aludidas, al modo en que Heidegger piensa la relación entre tiempo y libertad.

5. Bibliografía

- Callejo Hernanz, M. J. (2017). La unidad absoluta de un fenómeno. Notas sobre la cuestión “destino y carácter” en Platón y Kant. En A. Leyte (ed.), *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*. (pp. 149-173). La Oficina.
- Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1977). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 2. Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1978). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1991). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 3. Kant und das Problem der Methapysik*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta.
- ____ (2001). *El concepto de tiempo*. (Conferencia). J. A. Escudero (trad.). Trotta.

- ____ (2004). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 64. Der Begriff der Zeit*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2007). *Hitos*. Alianza.
- ____ (2008a). *El concepto de tiempo*. (Curso). J. A. Escudero (trad.). Herder.
- ____ (2008b). *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis.
- ____ (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. FCE.
- ____ (2014). *Ser y Tiempo*. Trotta.
- Jiménez Redondo, M. (2013a). El hombre como fin en sí: una aproximación kantiana a la idea de persona. *Teoría y Derecho. Revista de pensamiento jurídico*, 14, 14-33.
- ____ (2013b). Heidegger sobre el principio moral en Kant. En M. Torreveiano Parra y A. M. Faerna García-Bermejo (eds.), *Individuo, identidad e historia*. (pp. 191-224). Pre-Textos.
- Kant, I. (1903a) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band IV*. (pp. 385-464). Georg Reimer.
- ____ (1903b). *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage). En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band IV*. (pp. 1-252). Georg Reimer.
- ____ (1904). *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band III. Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Georg Reimer.
- ____ (1908). *Kritik der praktischen Vernunft*. En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band V*. (pp. 1-164). Georg Reimer.
- ____ (1923). *Jäsche Logik*. En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band IX*. (pp. 1- 150). Walter de Gruyter.
- ____ (1942). *Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* En *Gesammelte Schriften. III. Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß. Band XX*. (pp. 255-332). Walter de Gruyter.
- ____ (2000). *Lógica*. Akal.
- ____ (2011). *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*. Tecnos.
- ____ (2012). *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Alianza.
- ____ (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- ____ (2017). *Crítica de la razón práctica*. Tecnos.
- Martínez Marzoa, F. (2011). *Iniciación a la filosofía*. ISTMO.
- Navarro Cordon, J. M. (2000). Kant: sendas de la libertad. En J. Echevarría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*. (pp. 277-308). Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rodríguez, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Síntesis.
- ____ (2015). *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Tecnos.

- ____ (2018). Resolución y alteridad: ¿hay una medida en el trato con el otro? *Ápeiron: estudios de filosofía*, 9, 39-48.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Biblos.
- ____ (2018). Heidegger, intérprete de Kant. En R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*. (pp. 359-376). Comares.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. FCE.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1152>

Praxeology in (Human) Development Studies: Guidelines For A Hegelian Perspective

La praxeología en los estudios del desarrollo
(humano): lineamientos para una visión hegeliana

Manuel A. Jiménez-Castillo

Universidad Católica de Pereira
Colombia

antonio.jimenez@ucp.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-4450-9779>

Recibido: 12 – 02 – 2019.

Aceptado: 17 – 06 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Addressing the study of human action from Mises's perspective of the praxeological method is in itself highly controversial. Particularly, if it attempts to identify the ultimate basis of human development, it will face unmanageable problems in analytical and normative terms. The incapability to withdraw from the so-called self-evident judgments comes together with the refusal of the elements that address its operability. Dependent of a soft well-being concept (unauthorized to distinguish action from performance), it is unable to establish interpersonal comparisons, and this in turn frustrates any kind of attempt to design a convincing social justice theory. A Hegelian perspective brings order to and improves both the moral and the operability dimension of the praxeological interpretation of economics.

Keywords: development; epistemology; ethics; freedom; praxeology.

Resumen

Aceptar la praxeología en Mises como método para predecir el desenvolvimiento del desarrollo humano es profundamente controvertido y no está exento de problemas analíticos y normativos. La incapacidad para sustraerse de los llamados juicios autoevidentes se une al rechazo de aquellos elementos que condicionan como un todo su operatividad. Sometido a un concepto estrecho de bienestar (desautorizado para distinguir entre acción y actuación), queda invalidado para realizar comparaciones interpersonales, por lo que es desacreditado para asumir una teoría de justicia social que sea tanto imparcial como plural. El sistema hegeliano penetra, en cambio, con fuerza, pone orden y perfecciona la interpretación praxeológica de lo económico desde sus dimensiones operativa y normativa.

Palabras claves: desarrollo; epistemología; ética; libertad; praxeología.

Una aproximación al tema de estudio

El punto de partida del pensamiento de Mises representa un intento analítico por superar los límites conceptuales de las dos fuentes principales de conocimiento moderno: el empirismo y el historicismo (cfr. Mises, 2012, 1986). A través de lo que se denomina “axioma de la acción” deduce, de proposiciones evidentes por sí mismas, un conjunto de “leyes praxeológicas” que se encuentran “plena, clara y necesariamente presentes en la mente humana” (2012, p. 29). Mises traslada la lógica de los juicios sintéticos (*a priori*) kantianos al ámbito de las ciencias sociales. Asumiendo una interpretación antropológica según la cual el hombre es un animal actuante *homo agens*, el método praxeológico conseguiría reconciliar la experiencia cotidiana sin verse engullido por un discurso irrealista sobre lo universal ni por el reduccionismo de la experimentación científica: “the experience of complex phenomena, which can never falsify any theorem in the way a laboratory experiment can do with regard to the statements of the natural sciences” (Mises 1986, p. 42).

Hasta qué punto la praxeología en Mises está facultada para alcanzar su objetivo es algo que depende en última instancia de la naturaleza del objeto en cuestión. Siendo la economía baluarte de las “ciencias de la acción humana” y estando dispuesta a algo más que a enunciados hipotéticos-inductivos y deductivos de magnitudes históricas (cfr. Mises, 1986), el éxito de su análisis depende de que aquellos axiomas que conducen a la acción se correspondan con la acción misma. El objeto de este trabajo busca arrojar luz sobre la capacidad del método praxeológico para predecir la dinámica que explica el proceso de cambio económico. Aunque tradicionalmente el debate ha girado alrededor de la ciencia económica, el concepto de “desarrollo (humano)” favorece elementos que determinan el contenido predictivo de nuestro objeto de estudio. Y es que “economía” y “desarrollo” son categorías complementarias pero no idénticas: la primera podrá “reducirse” transitoriamente — en su perspectiva ortodoxa de elección racional e individualismo metodológico— a juicios sintéticos *a priori* (cfr. Hoppe, 1987; Mises, 1986), mientras que la segunda no.

Aunque los conceptos de “desarrollo (humano)” y “economía” son utilizados indistintamente por el pensamiento ortodoxo, para nuestros

propósitos toda precisión es poca. En la definición de Joan Robinson y Amartya Sen encontramos diferencias insalvables entre ambas disciplinas. Si entendemos por “economía” la disciplina facultada para optimizar los distintos usos alternativos de recursos escasos y por “desarrollo (humano)” aquellos estados que incrementan “las oportunidades reales para vivir una vida digna” (Sen, 2009, p. 134), nos toparemos con una distancia insuperable. En la definición de lo económico la acción está contenida en el concepto de “justicia” paretiano (cfr. Sen, 2002); es decir, en atención a la impredecibilidad de los acontecimientos humanos —sostendrá Mises—, éstos pasan, desplazados de la esfera praxeológica, al reino de lo subjetivo. Sin embargo, cosa diversa ocurre cuando nos enfrentamos con el concepto de “desarrollo (humano)”. Ahí el fundamento reposa en lo que ignora la praxeología. En la teoría del desarrollo (humano) no son sólo los medios sino también los propios fines, así como la relación que se establece entre ambos, el cometido de su empresa: “el desarrollo o es una vida en libertad o no es auténticamente desarrollo” (Sen, 2002, p. 79). Mientras que en lo económico discutimos sobre una ciencia de *la acción*, en el desarrollo lo hacemos sobre la ciencia de *las actuaciones*. La consecuencia para el pensamiento praxeológico es evidente, pues resultaría problemático acceder a enunciados sobre la acción autoevidentes —juicios sintéticos *a priori*— cuando lo que se predica del desarrollo no es la acción (*a priori*) sino las actuaciones (*a posteriori*). Aunque ello parezca un problema semántico, sus implicaciones son más profundas. Es altamente cuestionable que el concepto de “desarrollo” pueda compartir una serie de certezas apodícticas provistas por la cadena de razonamientos praxeológicos cuando aquello que lo llena de contenido está en función de un juicio moral determinado —el desarrollo como necesidad, libertad, equidad, etcétera (cfr. Nussbaum, 2012; Sen, 2009)—. Un examen que, por otra parte, es lo opuesto a lo autoevidente en Mises, pues coloca sobre sí la certeza de que su realidad nunca llega a agotarse en las leyes axiomáticas (piénsese en el teorema de la utilidad marginal, el individualismo metodológico, etcétera) y sí en el modo de enfrentarse a tales acontecimientos —la libertad para poder actuar realmente, por ejemplo (cfr. Sen, 2002)—.

La hipótesis que se pretende corroborar a lo largo de estas páginas tiene que ver con la supuesta incapacidad del método praxeológico para comprender, a partir del carácter explicativo de sus axiomas, el fundamento último del desarrollo. Para superar con éxito tal empresa es necesario realizar un examen previo sobre el mecanismo praxeológico.

Una justificación que, por un lado, atiende directamente al proceso de *deducción de los axiomas*, según el cual, al tomar como verdadera una serie A, se acierta que todas las proposiciones que se deducen de ella tienen que ser verdaderas. Por otro lado nos encontramos con las características particulares *de esos mismos axiomas*. Este segundo aspecto es en el que se centrará la atención de este escrito, pues del primero sólo podemos inferir un registro lógico que en nada satisface la hipótesis general del trabajo.

Aunque los axiomas aparentan ser juicios autoevidentes, eso sólo es cierto desde un plano superficial. Cuando profundizamos en el asunto emerge una potente sustancia ideológica. Para identificarla, estudiaremos la estructura de tales axiomas tensionando su hipotético carácter praxeológico. Deduciremos cómo el método praxeológico es el resultado de un individualismo metodológico que somete la realidad económica a un reduccionismo incompatible con las posiciones epistémicas más próximas a los principios de diversidad que fundamentan el desarrollo (humano). El objetivo de todo ello es, en última instancia, reprobado analíticamente la capacidad del método praxeológico en Mises no ya en razón de su influencia para la ciencia económica sino según aquello que es específico para el desarrollo humano. De tales implicaciones se proporcionarán unos lineamientos de base hegeliana que provean, a partir del carácter dialéctico y de la noción de “Espíritu” (*Geist*), una alternativa analítica frente a este problema.

Límites de lo praxeológico en los estudios del desarrollo humano

En los estudios del desarrollo (humano) la experiencia es siempre deudora de enunciados generales, pues, en contraposición a otras ciencias, su destino no se agota en la instauración de teorías apodícticas sobre qué cosa se entiende por desarrollo (*teoría de*), sino que se expande hasta aquello que lo hace realmente posible (*cooperación para*). En otras palabras, una teoría no será propiamente de desarrollo si frente a un enunciado normativo —“el desarrollo es esto o lo otro”— no devela el modo en que la acción habrá de conducirse a tal fin. Además, debido a las características normativas de esta disciplina la instauración *ex ante* de una serie de enunciados universales que se autocumplen — praxeológicos— es altamente cuestionable (cfr. Jiménez-Castillo, 2017).

Aquello que determina lo que se entiende por “desarrollo” suspende el principio autoevidente de los axiomas, pero no en referencia a aquel contenido que Mises condensa en lo evidente de la acción humana —“The starting point of praxeology is the self-evident truth, the cognition of action, that is, the cognition of the fact that there is such a thing as consciously aiming at ends” (Mises, 2012, p. 5)—, sino a aquél que condensa en el conocimiento que de sus enunciados llegamos a inferir. De las categorías praxeológicas —teorema 3: *los medios empleados para la satisfacción de las necesidades son escasos*— no podemos extraer nada relevante a propósito de las causas de la acción humana. De ellas no se deduce ningún mecanismo que unifique las reacciones que conducen a la acción ni tan siquiera el propósito (normativo) que las llega a justificar. Estas implicaciones, que son, a fin de cuentas, las que dotan de sentido a toda acción humana, quedan desatendidas (cfr. Mises, 2012). Son éstas, y no otras, las carencias más determinantes que registra la praxeología de Mises. La acción humana no se consume bajo leyes praxeológicas como si de ellas se pudiera extraer un principio unificado de la acción encaminado a fines. De ese razonamiento sólo puede sobresalir un agente moral abstracto (*homo economicus*) en el cual uno supone la facultad para elegir con plena autonomía; sin embargo, el verdadero agente moral está enraizado en el mundo y no atrapado entre las trazas del sujeto que lo piensa. De la confusión para distinguir entre el protagonista de la acción y las causas de ésta se adivina una corriente metodológica (individualista) que desautoriza la lógica praxeológica y que logra identificar aquellos elementos que la hacen una verdadera teoría de la actuación.

Ahora bien, ¿cuáles son aquellas barreras en Mises que le impedirían deducir la dinámica del desarrollo (humano)? En esta primera parte del trabajo distinguiremos tanto algunos de los límites normativos como los límites epistemológicos del pensamiento praxeológico. En relación con el primer tipo de límites nos encontramos con tres serias dificultades.

La primera de ellas atiende al carácter *instrumentalista* de las leyes praxeológicas. Al enfatizar Mises que la praxeología es una ciencia de medios y no de fines se niega *de facto* cualquier facultad para identificar el sentido normativo de tales axiomas; es decir, se rechaza *a priori* toda teoría de justicia social. Empero, esto no implica que el juicio sobre el valor de las acciones esté ausente en la ciencia praxeológica. Un fuerte utilitarismo de acción corroe el contenido mismo de los axiomas (cfr. Sen, 2002). Por otro lado, al concentrarnos en los medios se olvida de

facto que buena parte de su contenido procede de los fines, pues dos medios semejantes no lo son si los fines de uno y otro difieren: “el valor intrínseco de toda actividad no es un motivo adecuado para ignorar su relevancia instrumental” (Sen, 1999, p. 92). Por último, pero no menos importante, la razón instrumental, unida al principio liberal miseniano, pone en contradicción la concepción normativa de lo praxeológico, ya que en la tradición de combinar ambos principios —libertad y utilidad— se entorpece la expresión de sus diferencias y contradicciones una vez que se niega la facultad para hacer de la libertad un fin en sí mismo (cfr. Sen, 2002).

La segunda de ellas hace mención de la imposibilidad para realizar *comparaciones interpersonales de bienestar*. Si la praxeología es una ciencia de medios y no de fines, toda equivalencia entre agentes queda restringida al cálculo instrumental. Si los fines son resultados insensibles a la influencia de la praxeología, no puede existir, por tanto, ningún medio que facilite la realización de esas comparaciones y con ello la obtención de información que revele el grado en que una o muchas acciones se vean beneficiadas o perjudicadas. Si ésta desaparece, todo criterio de imparcialidad queda en suspenso.

El tercero de los límites tiene que ver con el abandono de todo juicio acerca del *bienestar personal*. Una teoría de desarrollo (humano) no puede garantizarse si no es posible extraer información sobre la satisfacción real de los agentes. En el método praxeológico el bienestar queda restringido a lo siguiente:

Manejamos el término felicidad en sentido meramente formal. Para la praxeología, el decir que “el único objetivo del hombre es alcanzar la felicidad” resulta pura tautología, porque, desde aquel plano, ningún juicio podemos formular acerca de lo que, concretamente, haya de hacer al hombre más feliz (Mises, 1986, p. 37)

Si se entiende el desarrollo como felicidad se dificulta cualquier ejercicio destinado a la *comparabilidad*. Resulta implausible establecer una teoría del desarrollo si su fin está condicionado por el supuesto psicológico del “libre albedrío” (cfr. Mises, 1986; Rothbard, 1976). Incluso aceptando el subjetivismo de la felicidad aparecen dificultades de índole moral conducidas por el reto de valorar qué acciones son moralmente deseables y cuáles son efectivamente operativas, ya que si los fines son

extraños al examen de los medios, en nada corregiría lo praxeológico, por ejemplo, la posibilidad de que la felicidad de un agente genere externalidades que cercioren o favorezcan la felicidad de un tercero.

Atendiendo a las debilidades de índole epistemológica advertimos que los axiomas de la acción vienen condicionados por un fuerte individualismo ideológico que, en última instancia, tensiona la legitimidad de su ejercicio predictivo. Autores como Rothbard son concluyentes a este respecto cuando afirman: “only an individual can adopt values or makes choices; only an individual can act” (1976, p. 73). Empero, agotar el contenido de la acción en el pensamiento de su protagonista implica una serie de incongruencias cuyo alcance apunta a los determinantes últimos de la acción; fenómenos que no son, como sostiene Mises (cfr. 1986, p. 78), entes “colectivos que puedan ser fácilmente descritos y analizados desde el individuo” o incluso simples “conceptos metafísicos” (cfr. Rothbard, 1976), sino fundamento para su funcionamiento. En este sentido, Mises no tiene más remedio que restringir la realidad, y con ello el sentido de justicia social, a *un principio social de la individualidad débil*, incapaz de inferir fenómenos que trascienden la propia esfera del individuo y que, sin embargo, condiciona fuertemente sus actuaciones:

He who addresses fellow men, who wants to inform and convince them, who asks questions and answers other people’s questions, can proceed in this way only because he can appeal to something common to all men—namely, the logical structure of human reason (Mises, 1986, p. 35).

Esta estrategia, cuyo fin no es otro que garantizar la veracidad del individualismo metodológico, pretende, sin reconocerlo, confundir conceptos. Para ello, lo praxeológico aspira a igualar el individualismo metodológico con el individualismo ético como si de elementos equiparables se tratase. En Mises es factible el primero desde un principio normativo que acepte la pluralidad del segundo. A fin de cuentas, aduce el filósofo austriaco que la estructura lógica desde la que se deducen las leyes praxeológicas es resultado de una razón universal y, por tanto, plural. Sin embargo, algo errado se desprende de esta deducción que en Mises pasa desapercibida. El pluralismo ético al que alude el autor se refiere a la identidad colectiva de los valores

individuales y no a los fundamentos que sostienen esa identidad (que da por hecha): “el individualismo es incapaz de explicar el surgimiento, la decadencia o la existencia de los sistemas sociales de cualquier tipo” (Mises, 1986, p. 85). En particular, no favorece ninguna de las nociones centrales de las ciencias sociales (cfr. Bunge, 1996). A pesar de que el principio individualista en el sistema praxeológico está facultado para advertir situaciones de agravio social (como, por ejemplo, por qué un deshabilitado requiere de una mayor dotación de recursos para adquirir las mismas oportunidades que los demás), no está facultado para explicar, en cambio, de qué manera la sociedad se lo dificulta (en términos de privación de oportunidades, por ejemplo). En otras palabras, no está en condiciones de abrazar aquellos fenómenos que afectan la conducta real del individuo y que exceden su capacidad para identificarlo.

Si aquellos fenómenos por los que las acciones son afectadas quedan restringidos al campo de la acción individual, no podrán ser valorados a la hora de favorecer aquellas reacciones (normativas) que determinan tales actuaciones. Esto impedirá juzgar el alcance moral de su conducta y, por ende, el nivel de desarrollo humano experimentado. Hacer x sin importar que otras alternativas existan impide identificar si la resolución de la acción viene motivada por la libertad que garantiza un régimen político democrático o por la censura de otro autoritario.

¿Son las leyes (praxeológicas) de la acción enunciados universalmente válidos para explicar la naturaleza del desarrollo (humano)?

El fundamento último de las categorías de la acción humana (praxeología) descansa en la necesidad de generar conocimiento estable y duradero a partir de ciertas impresiones grabadas en la mente humana y reveladas intuitivamente como verdades autoevidentes. Este interés responde a la necesidad de generar un conjunto de leyes que sean tan universales como para salvar el reduccionismo de la experimentación científica (cfr. Mises, 2012) y tan racionales como para sortear el subjetivismo de las corrientes historicistas (cfr. Hoppe, 1987). Más allá del éxito con el que Hoppe celebra la superación en Mises del idealismo kantiano —“Kant dio pistas para la solución del problema [...], sin embargo, fue Mises quien trae esta idea al primer plano” (cfr. 1987, p. 19)— la, verdadera cuestión atañe a la validez universal de los juicios autoevidentes. O digamos, formulándolo hipotéticamente,

¿sería posible deducir leyes generales sobre la naturaleza del desarrollo (humano) contenidas en las categorías de la acción a partir de juicios autoevidentes? Mises responde afirmativamente cuando sostiene como indefectible verdad autocontenida el principio de acción humana:

The starting point of praxeology is the self-evident truth, the cognition of action, that is, the cognition of the fact that there is such a thing as consciously aiming at ends. [...] The truth of this cognition is as self-evident and as indispensable for the human mind as is the distinction between A and non-A (Mises, 2002, pp. 5-6).

Sin embargo, esa *self-evident truth* a la que hace referencia no puede presentarse por sí misma ni como fundamento de enunciados ni como deducción de los mismos, pues lo autoevidente sólo ocurre desde una conciencia pensante, una conciencia que nace inscrita bajo unas coordenadas históricas específicas y que el mismo Mises se encarga de recordar pero no de aplicar: “la naturaleza humana tal y como se encuentra en esta era de cambios cósmicos no existió desde el comienzo ni permanecerá para siempre” (2012, p. 25). Por un lado, Mises afirma la inmutabilidad de la estructura lógica y praxeológica de la mente humana; sin embargo, nada en ella puede llevarnos a desentrañar las coordenadas que rigen la actuación. Esto disuelve todo conocimiento cierto a las bases performativas de un discurso que se presenta “aplicable a todas las constelaciones praxeológicamente idénticas del pasado y futuro” (Mises, 2012, p. 108) y que, sin embargo, oculta un sustrato epistemológico determinante; esa conciencia que piensa lo “autoevidente” lo hace desde un racionalismo economicista *rational choice* conformado sobre los conceptos de “preferencia temporal” y de “utilidad marginal”, que son la base nuclear de las leyes de la acción (cfr. Zanotti, 2004).

La primera de las consecuencias que se derivan al desenmascarar tal componente ideológico radica en la precaria universalidad de los axiomas praxeológicos. Con ello se anula la posibilidad de hallar enunciados que sea definitivos, enunciados que el hombre no pueda concebir de una manera diferente. De este primado se alimentan otras dos consecuencias para el método miseniano: por un lado, la supuesta inestabilidad analítica de los axiomas; por el otro, la supuesta naturaleza económica de lo praxeológico.

Con referencia al primero de éstos, cuando Mises aduce que la acción humana es siempre racional no está considerando un tipo de racionalidad completa, sino restringida e incompatible con la facultad para desentrañar los motivos últimos de la misma acción racional. Por un lado, simplifica toda acción a un acto de elección racional: “la acción por tanto, siempre y a la vez es preferir y renunciar” (Mises, 2012, p. 37). Pero no toda acción implica necesariamente un deliberado esfuerzo de mejora. Mises olvida que los motivos de la acción no siempre están orientados a la elección entre preferencias y que sus causas en buena medida son resultado de hábitos y conductas irreconocibles para los protagonistas (cfr. Sen, 1999).

Otra de las limitaciones del método praxeológico tiene que ver con el irrealismo del supuesto de la acción. Ni toda acción termina en elección ni toda elección se resuelve desde el principio de elección racional (*rational choice*). Del irrealismo de este supuesto se extiende una doble crítica a Mises. Una, en primer lugar, en términos de *razón de los axiomas*, pues no toda acción racional es una razón maximizadora según la cual de aquélla se extrae un conocimiento preciso de las relaciones entre acontecimientos ajustados a la maximización de su uso:

We must simply establish the fact that in order to act, man must know the causal relationship between events, processes or states of affairs. An only so far as he knows this relationship, can his action attain the ends sought (Mises, 1986, p. 26)

Los avances en el campo de la economía del comportamiento apuntan hacia formas de actuación que permiten cuestionar el principio de racionalidad económica en Mises. Aducen, como resultado de una extensa bibliografía, que la acción se apoya en procesos de no-racionalidad (clásica) ya sea porque lo racional de la conducta está ausente en los supuestos racionales de la acción (cfr. Zak y Stanton, 2007) o porque el aprendizaje de los mismos se restringe a un saber sensible (Smith, 1999). La segunda de las objeciones a la elección racional apunta al principio de razón autointeresada, el cual abre el camino a la *deducción de los axiomas*, un aspecto que la praxeología no define pero del que se aprovecha. Que el principio de autointerés pueda conducirse hacia prácticas altruistas ajenas a la maximización de ganancias —el quinto teorema de la praxeología sostiene que el acto de valoración

es subjetivo— altera la coherencia de los principios de actuación. Tal como expone Gil Calvo en *Problemas de la teoría social contemporánea*, el principio de autodeterminación presenta notables impedimentos para deducir, de aquellos principios, fundamentos de la acción de tipo praxeológicos, ya sea por motivos *empíricos* —la intencionalidad como predicado de la acción—, *lógicos* —contradicción entre los actos y sus intenciones— o *explicativos* —no siempre se anteponen causas finales sobre las eficientes—.

Resta examinar, finalmente, la consistencia de la supuesta validez universal de las leyes praxeológicas en razón de la cual se pretende “reducir a la idea *a priori* de regularidad en la sucesión de todos los fenómenos observables del mundo exterior” (Mises, 1996, p. 49). Reconducir la acción humana en un lenguaje apriorístico —“todo lo que podemos decir sobre la causalidad es que es *a priori* no solo en el pensamiento humano sino también en la acción humana” (Mises, 2012, p. 49)— restringe la acción a un conglomerado de especulaciones. Aunque acción y actuación comparten una misma raíz semántica, de las leyes de la acción no se puede inferir ninguna actuación, pues el resultado es siempre superior a lo pensado. También se muestra infructuoso para librarse del matiz psicológico que impregna a los axiomas. Aunque Mises intente negarlo al argüir que “nuestra ciencia se ocupa de la acción humana y no de los fenómenos psicológicos capaces de ocasionar determinadas actuaciones” (1996, p. 36), todo queda en una declaración de intenciones. Según Mises, los axiomas no son de contenido psicológico, pues se precipitan a la elección en términos lógicos. No obstante, esa supuesta lógica queda invalidada, ya que la elección es, en definitiva, la cristalización de una serie de reacciones conducidas por las expectativas de las leyes y las oportunidades que proporciona la experiencia.

Al examinar la naturaleza de lo praxeológico a la luz de la elección racional, nos encontramos con la imposibilidad de los juicios autoevidentes cuya existencia Mises defiende. Por ejemplo, de la obra de Bowles y Gintis (2007) extraemos que la figura del *homo economicus* no se expresa en forma de ente trascendental, sino como el resultado de una coevolución genética y cultural ligado a fuertes coordenadas antropológicas. De los juicios autoevidentes no se puede sostener el primado de universalidad que Mises afirma de los enunciados praxeológicos, pues lo autoevidente de la acción es siempre superado por un marco psicológico sobre las preferencias personales que, a su

vez, condicionan el futuro de las actuaciones con base en aquello que llegamos a preferir realmente. Estas preferencias no se encuentran fijadas de antemano sino que evolucionan con base en las circunstancias desde las que se desenvuelven las necesidades y los medios para satisfacerlas.

La teoría de la elección racional que sirve de base a las tesis praxeológicas es inconsistente con las prácticas del desarrollo (humano). El principio de razón autointeresada restringe la tarea de la comparación interpersonal a una ponderación de corte paretiano (principio de ordenación mediante la suma), lo cual desatiende al carácter normativo ligado al nivel de satisfacción realmente alcanzado. Ello es perjudicial en razón de un profundo desconocimiento sobre lo realmente elegido que impide juzgar el grado de libertad (recordemos la idea del desarrollo como libertad) con la que la acción se lleva a cabo realmente. La ausencia de criterios distributivos, sumada al reduccionismo de sus axiomas, nos lleva a plantear marcos epistémicos alternativos que no rechacen la aspiración universalista de la praxeología y que favorezcan, en cambio, la superación irrealista de sus supuestos.

Ideas para una visión hegeliana del desarrollo

El intento de la praxeología por superar el pobrismo del positivismo neoclásico y el idealismo de los juicios *a priori* llevó a Mises a establecer un tercero en discordia (categorías de la acción humana) que, al precio de alcanzar una supuesta universalidad en sus enunciados, renuncia al contacto con la experiencia. Sin el atributo de “universalidad” de los enunciados, la facultad para proveer conocimiento cierto y seguro se desvanece, pues lo que está llamado a ser autoevidente por sí mismo acaba siendo deudor del espíritu de su época (cfr. Scarano, 2004). Más que una reconciliación entre la lógica y la experiencia, lo que encontramos en Mises es una negociación entre ambas al entender que lo sensible y lo infinito se mantienen fijos e independientes uno del otro. Empero, la fuerza de tales juicios adquiere la forma de una impresión formada por percepciones inmediatas y no tanto por “ideas” ciertas y regulares. En este sentido, lo que hace realizables a las categorías de la acción humana no pertenece a las leyes de la acción, sino que es anterior y, en buena medida, independiente.

Por el lado de la experiencia nos encontramos con el enfoque de las capacidades humanas, desde el cual se favorece con una fuerza especial la diversidad de los modos de vida y no un universal que las unifique bajo un patrón común (cfr. Sen, 2009, 2002). Sin embargo, la filosofía

de las capacidades también fracasa en el intento de reconciliar ambas posiciones, esto es, en edificar una teoría general del desarrollo desde la experiencia. Si bien la variable focal en Sen apunta a las oportunidades reales, es decir, a las actuaciones que los individuos pueden o no disfrutar realmente, su perspectiva cosmopolita desatiende a los criterios básicos y universales de justicia que dificultan la interpretación de lo que puede o no ser definido como desarrollo. Consciente de tales críticas (cfr. Nussbaum, 2002), rebajará sus pretensiones y asumirá que su andamiaje categorial es más producto de un enfoque (esto es, de un marco conceptual moral) que de una teoría general (cfr. Sen, 2009).

La filosofía hegeliana se vuelve oportuna a la hora de reconciliar lo universal de lo praxeológico con lo particular del enfoque de las capacidades; alcanza una comprensión tanto plural como imparcial de lo que se comprende y expresa por desarrollo (humano): “que no solo sea como substancia, sino como sujeto” (Hegel, 2017a, p. 132). Interpolando los juicios praxeológicos al carácter objetivo y universal de la substancia hegeliana y teniendo por sujeto el cosmopolitismo que arrastra el enfoque seniano (la diversidad apunta a lo particular de cada uno), la tesis hegeliana no sólo favorece una descripción ajustada del desarrollo sino también, y sobre todo, una descripción del desarrollo mismo. Mises se olvida del sujeto real —lo disuelve en uno trascendental a través de la facultad autoevidente de ciertos juicios— para poder sostener un sistema objetivo y predictivo. Sen, en cambio, acosado por el imparcialismo de Mises, se resguarda en las infinitas formas que manifiesta la libertad (como capacidad), sepultado así por el peso del relativismo gnoseológico. Ninguno de ellos logra determinar una teoría completa del desarrollo que se refiera a la realidad dada de forma objetiva y también a las circunstancias accidentales que afectan a sus protagonistas. Desde la perspectiva dialéctica en Hegel es posible describir un desarrollo como teoría y como praxis. La negatividad forma la base de ese movimiento dialéctico que enfrenta al actor (yo) con la substancia económica (lo otro, la naturaleza), y a partir de esa negación se reconstruye la unidad entre ambos:

Luego, la Substancia viviente es el Ser que es en verdad Sujeto, o lo que es igual, que no es por cierto objetivamente real sino en la medida en que la substancia es el movimiento del acto de postularse a sí mismo [*Sichselbstsetzens*] o la mediación [*Vermittlung*]

consigo mismo del acto-de-devenir-otro-que-sí [*Sichanderswerdens*]. En tanto que sujeto, la substancia es la negatividad simple-o-indivisa [*einfache*] pura, y por eso mismo el desdoblamiento [*Entzweiung*] opositor [*entgegensetzende*], que es igualmente [*wieder*] la negación de esa distinción-o-diferenciación [*Verschiedenheit*] indistinta [*gleichgültigen*] y de su opuesto [*Gegensatzes*] [...]” (Hegel, 1999, pp. 15-16).

Hegel se sirve del concepto de “Espíritu” (*Geist*) y en la negación de lo inmediato consigue estimular el movimiento (dialéctico) entre el agente y el mundo objetivo de la sustancia social; el espíritu moral encarna el resultado del encuentro entre el agente y el mundo económico-civil de producción social. Esta negación del sujeto no se contrapone a la naturaleza material del sistema social de producción, sino que lo conserva al tiempo que lo supera:

El espíritu solo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y finitud en sus necesidades naturales [*Bedürfnisse*] y en la conexión de esa necesidad exterior [*Notwendigkeit*], y penetrando en ella se forma, las supera y conquista su existencia objetiva (Hegel, 2017a, p. 117).

Hay algo en la acción que sobrepasa el entendimiento del protagonista y que apunta a la estructura moral desde la que se entreteje la acción consecuente: “los hombres satisfacen su interés pero al hacerlo producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención” (Hegel, 1999, p. 118). Se trata de una especie de “mano invisible” no tan invisible que, al negar, supera el sentido tradicional de la función de la realidad y de la existencia humana.

Está presente en Hegel la idea de que “el conocer siempre viene a producir nuevos objetos en el saber”, lo que termina por “producir nuevas figuras en la conciencia” (Hegel, 1999, p. 126); es decir que los juicios a priori en Mises son, aunque éste lo niegue, deudores de la experiencia que se va acumulando y que en su hacerse expande la intuición (apriorística). De la tensión entre la experiencia y la razón se va conformando desde el movimiento dialéctico una reconciliación (moral) por la cual lo uno se va haciendo en lo otro y viceversa. Es decir, lo

dialéctico en Hegel triunfa frente a lo autoevidente en Mises y lo diverso en Sen, pues lo que en éstos ocurre como negación Hegel lo unifica bajo la idea de “Espíritu” (*Geist*). En palabras de Chapman:

En otras palabras, la percepción y la experiencia no son los resultados o productos finales de un proceso sintético *a priori*, sino que son ellas mismas una aprehensión sintética o comprensiva cuya unidad estructurada se prescribe solamente por la naturaleza de lo real, es decir, por los objetos afectados en su unidad y no por la propia conciencia cuya naturaleza (cognitiva) es aprehender lo real, tal y como es. (Chapman, 1953, p. 22).

Lo dialéctico termina siendo superior a lo autoevidente porque la experiencia nunca es simple resultado (*factum*); es, más bien, una rica sustancia que enlaza la acción determinada con el modo en el que ésta se adapta a la experiencia.

Valdría la pena poner un ejemplo. Imaginemos la decisión de efectuar una inversión en nuevos equipos sanitarios. Surge aquí la relación entre su adquisición y otras circunstancias ajenas a la compra. Si bien la razón inmediata es la de acceder a nuevas prestaciones tecnológicas, la acción de compra no se encuentra exenta de ser favorecedora de a) un fortalecimiento del acceso a estar sanos en la forma de una prestación sanitaria universal y gratuita, b) una estimulación del mercado privado sanitario, c) el sostenimiento de una red no gubernamental de agencias sanitarias caritativas, etcétera. En función de que la inversión beneficie una u otra de las opciones el nivel de desarrollo humano será diferente, pues no se accede al mismo estado de libertades como capacidades según se ajuste uno a un derecho (a), al interés personal (b) o a la benevolencia comunitaria (c).

Del razonamiento hegeliano deducimos que la acción humana no se sostiene desde la interpretación de juicios autoevidentes, como afirma Mises, sino desde el modo en que los acontecimientos son esencialmente *resultado* (que sólo al final es lo que en verdad es) y desde el que se ve cómo estos se perfeccionan a través de su devenir. El modo en que se arreglan las acciones no sucumbe ante un ente abstracto y contrario al mundo de la experiencia, sino que surge de lo que se extrae del propio hecho (*factum*): “nada es sabido que no esté en la experiencia” (Hegel, 2017, p. 468). Es decir, lo suyo es un acontecimiento reconocido por el grado de virtud moral con el que es atendido por sus protagonistas

y que, tras un previo ejercicio de negación (de la realidad inmediata-existente) y de posterior mediación (dialéctica), se conduce hacia el reconocimiento de lo universal-social con lo particular-acontecimiento. Volviendo al ejemplo anterior, la facultad de estar sano, producto de un mejoramiento de la inversión sanitaria, se encuentra asociada al sentido último de no verse impedida y de las capacidades de encontrarse en buen estado. Pues no alcanza el mismo nivel de desarrollo (humano) una comunidad en la que la provisión sanitaria es garantizada en forma de derecho universal que aquella en la que se hace desde la institucionalización del sentimiento de solidaridad. En el primero de los casos se conserva una mayor dignidad personal (y una mayor sostenibilidad en la provisión) al reconocer a cada individuo desde la suma agregada de todos; lo universal es afirmado como parte de lo particular. En el segundo caso la benevolencia se restringe al ámbito de la subjetividad (lo universal es rechazado), lo que restringe el bienestar (sanitario) a un estado contingente y precario. Desde la perspectiva hegeliana podemos diferenciar ambos casos, los cuales, si bien en términos empíricos se manifiestan igualmente (en ambas situaciones el individuo es favorecido por la una atención sanidad), concentran fases antagónicas en el camino hacia el desarrollo.

Ahora bien, ¿cómo se puede ordenar la experiencia con base en un saber que se descubre posterior a esa misma experiencia que trata de indagar? Para dar respuesta a este galimatías, Hegel se dota de un concepto de “libertad” amplio, afincado en la experiencia y facultado para establecer fines capaces de trascender el significado inmediato de la acción: “la libertad del sujeto, es decir, que este tenga su conciencia moral, que se proponga fines universales y los haga valer, que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo” (1999, p. 68). Lo que las actuaciones van marcando en el registro de la experiencia es una superación de su hecho inmediato a partir de un refinamiento de lo que en cada momento la sociedad considera válido (conciencia moral) y que coincide con la comprensión que el protagonista va asumiendo de la realidad en esa “mediación negadora que garantiza su *totalidad* insuperable e inmodificable y, en consecuencia, su *verdad absoluta*” (Kojève, 2013, p. 18), de ese saberse en lo otro que “al promover mi fin promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin” (Hegel, 2017b, p. 243).

¿Pero por qué involucrar a Hegel en los estudios de desarrollo (humano)? El filósofo alemán hace uso de un concepto de “libertad”

tanto amplio como variable; éste es focal en su sistema. En un momento determinado apela al concepto de “libertad” (*Geist*) en tanto que despliegue necesario que cumple el espíritu humano en ese saberse a sí mismo: “la historia es el esfuerzo del espíritu por alcanzar su libertad” (Hegel, 2004, p. 102). Este ejercicio se revela como la superación de la versión más perfeccionada del concepto de “libertad” (*desarrollo como libertad*) en Amartya Sen, entendida como “la expansión de las oportunidades reales para vivir una vida digna” (Sen, 2002, p. 74). En ambos pensadores el respeto por la libertad descansa en la facultad para establecer fines que reviertan en la libertad misma (*Sichselbstgleichheit*). Sin embargo, en Hegel ésta va mucho más allá: va siendo (*devenir*) el resultado de ese movimiento negativo y reconciliador entre el interés personal y el colectivo, de manera que a mayor libertad, menor es la discordancia entre lo que el agente desea y lo que debe desear. La libertad en Hegel sirve de proyección hacia ese estado perfeccionado de justicia social en el que el interés personal sólo se entiende como impulsor del interés social colectivo y viceversa (cfr. Kojève, 2013).

El concepto de “desarrollo” en Amartya Sen es sólo el comienzo (estática) de lo que en Hegel apunta hacia el despliegue último de la libertad (dinámica). Esto permite a Hegel indagar aquellos aspectos de la libertad que en Amartya Sen quedan desatendidos. Por ejemplo, el concepto de “libertad” en Sen está sometido a un fuerte individualismo ético que le impide discernir aspectos sociales que afectan a la libertad real (*neorepublicana*) (cfr. Jiménez-Castillo, 2016) y que en Hegel, gracias a su concepto amplio de “libertad”, nunca pasarán desapercibidos. Mientras que el autor alemán razona el bienestar (como libertad) desde una antropología filosófica general, el economista indio lo hace desde la estricta frontera de una teoría normativa de justicia social. En Hegel, el otro (*universal*) es *con* el uno (*particular*); en Sen sólo es *desde* el uno. Pero no sólo es desde una postura teleológica que Hegel anticipa y mejora el concepto de “desarrollo” como libertad (*capacidad*). Su influencia destaca en el refinamiento moral que experimentan las distintas teorías del desarrollo y en cómo esto sucede desde el tránsito de una interpretación de justicia como equidad (cfr. Rawls, 1971) hacia otra de justicia como necesidad (cfr. Streeten, 1991) y finalmente hacia una última como capacidad (cfr. Nussbaum, 2012; Sen, 2009, 2002). En palabras de Jiménez-Castillo: “a cada teoría se le exige ser tan imparcial como para poder establecer normativamente qué es y qué no es desarrollo y plural como para reconocer las distintas sensibilidades de los actores

que participan en ella” (2017, p. 6). Se trata de un sistema cuyo destino se resuelve en la lucha que cada teoría sostiene frente a la anterior y que con ello logra satisfacer una progresiva reconciliación entre lo justo (*diversidad*) y lo necesario (*imparcial*);

Las teorías contemporáneas negaban lo imparcial de la justicia [...] consumido en lo agotado de la mercancía satisfecha. De esta limitación florecía la teoría de justicia rawlsiana dotando de imparcialidad lo que en el enfoque anterior se disolvía en la preferencia. Esta necesidad por apaliar la falta de imparcialidad será castigada con un extremo fetichismo en el enfoque de necesidad [...]. Fetichismo que será solventado desde el concepto de capacidades individuales, y más allá de este desde la descripción adecuada del sistema hegeliano (Jiménez-Castillo, 2017, p. 11).

Entender el desarrollo desde el sistema hegeliano posee una serie de fortalezas (cfr. Hegel, 1999), ciertas ventajas que lo sitúan epistemológica y normativamente en buenas condiciones para identificar los fundamentos últimos del mecanismo del desarrollo: a) a nivel epistemológico, por ejemplo, la visión hegeliana consigue trascender el reduccionismo de los juicios autoevidentes, así como el irrealismo de los supuestos praxeológicos en Mises. Al acceder a la experiencia a partir de la categoría dialéctica de “Espíritu” (*Geist*), la acción humana es absorbida y reactualizada como guía hacia su fin (la *libertad absoluta* sería la reconciliación definitiva de lo particular con lo universal) y, por ende, se intelectualizada durante cada instante de ese refinamiento que le provee la fuerza de lo negativo (negar lo inmediato de “yo” y abrirse al “otro”). Las leyes consagradas a tal empresa son transitorias y del todo emancipadas frente a la inercia especulativa que ejerce la influencia praxeológica. Otro matiz sobre este mismo asunto tiene que ver con la mejor posición de la que goza la perspectiva hegeliana para explicar el contenido real que gobierna las leyes de la acción. Al tomar como variable focal un concepto amplio de “libertad” es posible comprender las influencias ejercidas para el buen funcionamiento de las disposiciones individuales y la capacidad de ejercer la libertad sin dañar la de los otros.

Por otra parte, b) a nivel normativo la visión hegeliana corrige algunos de los defectos que castigan al aparato praxeológico. Fundamentalmente se trata de aquéllos referidos a la teoría de la *elección racional*. En primer lugar, desde la concepción hegeliana se facilita la transposición a un concepto de “bienestar personal” amplio que permita, por un lado, corregir el fetichismo de la acción instrumental por el cual todo juicio moral quedaba sometido a las categorías de la acción y no a sus resultados; por el otro, trasciende el consecuencialismo praxeológico en tanto que el Espíritu sólo se resuelve en su completa realidad, “libertad plena”, al asumir al sujeto como parte integrante de la naturaleza. En segundo lugar, el sistema hegeliano favorece las *comparaciones intertemporales* de bienestar, lo que facilita el conocimiento sobre el nivel de bienestar real que gozan unos frente a otros y que en Sen pasa del todo desapercibido: “Amartya Sen no se ha pronunciado inequívocamente sobre el umbral de capacidades que una sociedad debe disponer para llegar a ser una sociedad justa” (Colmenarejo, 2016, p. 126). Desde Hegel podemos deducir cómo la teoría de desarrollo en Rawls se encuentra restringida a una concepción estrecha de lo justo en la que la simétrica distribución de bienes primarios es superada por un enfoque sensible a aquello que los sujetos pueden hacer con esos bienes más allá de satisfacer sus necesidades básicas. Esta posición del desarrollo en la que los límites de una teoría se reconocen con las fortalezas de las otras es estimulada desde la visión panorámica que ofrece la dialéctica hegeliana.

Dada la naturaleza de su sistema, se podría objetar la dificultad en Hegel para emprender *comparaciones intertemporales* de bienestar, una información que en última instancia resulta básica para valorar el bienestar real de los individuos. A fin de cuentas, las acciones individuales no son conmensurables en Hegel al estar mediatizadas desde el encuentro dialéctico entre lo individual y lo general. Sin embargo, la potencia de la objeción resulta ser superficial si atendemos a las consecuencias que se derivan de la crítica al enfoque utilitarista (*fetichismo de la mercancía, justicia paretiana, etcétera*) (cfr. Sen, 1999). La imposibilidad de realizar tales comparaciones no sería un defecto sino más bien un atributo ya que, desde una interpretación hegeliana del desarrollo, la realidad del agente particular sólo llega a asimilarse desde su independencia y a la vez sumisión al bienestar de los otros: “el yo que no es un yo sino en el otro” (Hegel, 1999, p. 45). De ahí que las comparaciones *interpersonales* queden incorporadas y a la vez superadas, pues su sustento ya no recae

en el interés personal atomizado (*yo-yo*) del enfoque utilitarista, sino en la capacidad de hacer de su exclusivo bienestar algo extensivo respecto del de los demás (*yo-lo-otro*) y, por tanto, comparable desde el grado de desarrollo experimentado por toda la sociedad.

Otra de las ventajas del método hegeliano tiene que ver con el empeño en superar dos aspectos muy específicos de la reacción seniana a la praxeología en Mises. Pues, en primer lugar, enriquece el concepto de “libertad” que en Amartya Sen sólo revela un comportamiento positivo en términos de oportunidad (cfr. Jiménez-Castillo, 2016, p. 3). Con ello no sólo se expande éticamente el concepto de “desarrollo” al introducir aquella dimensión de la libertad ausente en Sen (*libertad de procesos*), sino que, al reconocerlo, facilita la verdadera expresión empírica de la libertad (real) y con ello el conjunto de acciones destinadas a favorecerla. Al liberar el concepto seniano de “libertad” del individualismo ético que fuertemente lo constriñe (cfr. Jiménez-Castillo, 2016, p. 4), se muestra favorecido en la incorporación de aquellos estados no individuales que determinan las oportunidades reales que llevan a vivir una vida digna; es decir, dota de realismo operativo al enfoque seniano de la capacidad (cfr. Jiménez-Castillo, 2016; Dinerstein y Deneulin, 2012; Cejudo, 2007). Por último, y a través de ese concepto amplio de “desarrollo como libertad (real)”, consigue reconducir el problema seniano de la comparabilidad *interpersonal* al facilitar una solución que favorece las reclamaciones esencialistas a las que recurrentemente le exhorta Nussbaum (*lista de capacidades básicas*).

Observaciones finales

El reto principal de la praxeología para los estudios del desarrollo (humano) se relaciona con las consecuencias que subyacen a la resolución de un problema gnoseológico fundamental. Si bien no es un interés epistemológico el fundamento último de la “ciencia de la acción humana”, su resolución ha condicionado su capacidad para promover conocimiento estable y duradero. Al intentar resolver la posición entre empiristas e idealistas a través de una tercera vía de tradición kantiana, terminó vaciando de contenido a los axiomas autoevidentes, sobre todo porque aquello a lo que apela el desarrollo tiene que ver no sólo con las categorías abstractas de la acción, sino también con las de la consecuente actuación concreta.

Tal y como analizamos en la primera parte del trabajo, el método praxeológico no se encuentra en condiciones epistemológicas ni

normativas para desentrañar el fundamento primero del desarrollo (humano). Al tratar un concepto contrario a su naturaleza, la contradicción inherente tergiversa el conocimiento resultante. Lo mismo ocurre, pero desde el otro extremo, con el enfoque de las capacidades. Si bien éste apela a la realidad concreta (*diversa*) de los individuos frente al universalismo (*autoevidente*) de Mises, se olvida de conectar ambas entidades, y con ello no sólo desfavorece el resultado moral de la libertad (*relativismo normativo*), sino que condiciona en gran medida su operatividad.

El método praxeológico se consagra a un individualismo metodológico que le dificulta resolver eficientemente los problemas asociados con el bienestar personal, la comparabilidad interpersonal o las consecuencias normativas de la acción racional. Hemos mostrado cómo el sistema hegeliano consigue superar con éxito tales límites al volcarse en un estudio *total* de los elementos que conforman el proceso dinámico del desarrollo. Su visión dialéctica es advertida desde un método que fija las actuaciones en una teoría de la acción general y ésta, a su vez, en los efectos de la experiencia; en este sentido, la ética individual sólo puede ser reconocida en Hegel desde lo social (*eticidad*), mientras que lo social se consolida desde la fuerza que comparten cada uno de los miembros que la componen.

Bibliografía

- Bowles, S. y Gintis, H. (2007). *Cooperation*. Versión del manuscrito previa a la publicación.
- Bunge, M. (1996). *Finding Philosophy in Social Science*. Yale University Press.
- Cejudo Córdoba, R. (2007). Capacidades y libertad: una aproximación a la teoría de Amartya Sen. *Revista Internacional de Sociología*, 65(47), 9-22.
- Chapman, H. (1953). Realism and Phenomenology. En J. Wild (ed.), *The Return to Reason*. (pp. 3-35). Harvard University Press.
- Colmenarejo, R. (2016). Enfoque de capacidades y sostenibilidad: aportaciones de Amartya Sen y Martha Nussbaum. *Ideas y valores*, 65(160), 121-149.
- Dinerstein, A. y Deneulin, S. (2012). Hope Movements: Naming Mobilization in a Post-development World. *Development and Change*, 43(2), 585-602.

- Gil Calvo, E. (1994). La hipótesis del rol egoísta. Límites de la teoría de la elección racional. En E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.), *Problemas de la teoría social contemporánea*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Ensayo.
- ____ (2017a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada Editores.
- ____ (2017b). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Tecnos.
- Hoppe, H.-H. (1987). *La ciencia económica y el método austriaco*. Unión Editorial.
- Jiménez-Castillo, M. A. (2016). Amartya Sen frente al espejo social de la libertad. *Revista interancional de sociología*, 74(3), e038.
- ____ (2017). Una arqueología hegeliana de las teorías del desarrollo. *Cinta de Moebio. Revista de epistemología de ciencias sociales*, 59, 186-197.
- Kojève, A. (2013). *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Leviatán.
- Mises, L. von. (1986). *La acción humana*. Unión Editorial.
- ____ (2012). *Los fundamentos últimos de la ciencia económica*. Unión Editorial.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Herder.
- ____ (2012). *Crear capacidades: propuestas para el desarrollo humano*. Paidós Ibérica.
- Rawls, J. (1972). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rothbard, M. N. (1976). Praxeology, Value Judgments and Public Policy. En E. G. Dolan (ed.), *The Foundations Of Modern Austrian Economics*. (pp. 89-114). Sheed & Ward.
- Scarano, E. (2004). El apriorismo de Ludwig von Mises. *Revista de Instituciones, Ideas y Mercado. Libertas*, 40, 1-16.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- ____ (2002). *Rationality and Freedom*. Harvard University Press.
- ____ (2009). *The Idea of Justice*. Harvard University Press.
- Smith, V. L. (1999). Reflections on Human Action after 50 Years. *Cato Journal*, 19(2), 195-214.
- Zak, P. J., Stanton, A. A. y Ahmadi, S. (2007). Oxytocin Increases Generosity in Humans. *PLOS One*, 2(11), e1128.
- Zanotti, G. (2004). *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*. Tesis doctoral. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1141>

Non-Conceptual Content and the Need for Schematism

El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo

Álvaro Peláez Cedrés

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa
México

apelaez@cua.uam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-2708-297X>

Recibido: 23 – 01 – 2019.

Aceptado: 27 – 03 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The contemporary debate that discusses whether the content of perceptual experience is or not conceptual claims I. Kant as its precursor. Surprisingly, both contenders in this debate do so. The Kantian non-conceptualists, R. Hanna and L. Allais, among others, have support their arguments on Kant's insistence on clearly separating intuitions and concepts and the faculties that make them possible, sensibility and understanding in order to emphasize that, once divided according to their functions, it makes sense to think that experience emerges from the collaboration between those two faculties. In this paper I want to make an argument in favor of the non-conceptualist interpretation of Kant. In a nutshell, my argument goes as follows: If, as the Kantian conceptualists say, concepts already operate in sensibility, why would it be necessary to postulate an independent device that helps close the bridge between sensibility and understanding? Why is there a need for schematism? I will defend the legitimacy of that *tertium* as a mediator element that resolves the problem of the subsumption of particulars under concepts, and with that I will make an argument for the separability between intuitions and concepts.

Keywords: Kant; non-conceptual content; schematism of concepts.

Resumen

El debate contemporáneo sobre si el contenido de la experiencia perceptual es o no conceptual reclama a I. Kant como su precursor. Sorprendentemente, lo hacen ambos bandos en dicho debate. Los kantianos no-conceptualistas, R. Hanna y L. Allais, entre otros, han basado sus argumentos en la insistencia de Kant de dividir claramente entre intuiciones y conceptos y las facultades de las cuales dependen, sensibilidad y entendimiento, para enfatizar que, una vez separadas en sus funciones, tiene sentido pensar que de su colaboración surge la experiencia. En este trabajo deseo esgrimir un argumento más a favor de la lectura no conceptualista de Kant. Puesto sucintamente, el corazón de mi argumento va como sigue: si como los conceptualistas kantianos sostienen, en la sensibilidad ya operan conceptos, ¿cuál es la necesidad de postular un mecanismo independiente y que sirva de puente entre sensibilidad y entendimiento? ¿Cuál es la necesidad del esquematismo? Defenderé la legitimidad de este *tertium* como elemento mediador que resuelve el problema de la subsunción de particulares bajo conceptos, y con ello daré un argumento a favor de la tesis de la separabilidad entre intuiciones y conceptos.

Palabras clave: Kant; contenido no-conceptual; esquematismo de los conceptos.

Es mérito de la sensibilidad haberle ofrecido al entendimiento un material rico en contenido, comparados con el cual los conceptos abstractos de aquél sólo son frecuentemente míseros oropeles.

Kant, *Antropología en sentido pragmático*

I

El conceptualismo es la concepción según la cual los sujetos cognoscentes pueden tener representaciones mentales del mundo sólo si poseen los conceptos adecuados para especificar lo que éstas representan. Por contraste, el no-conceptualismo es la concepción de que las representaciones mentales del mundo no presuponen necesariamente los conceptos que puedan servir para especificar aquello sobre lo que versan.

Los filósofos contemporáneos han utilizado esta distinción con propósitos distintos: para caracterizar la diferencia entre estados conscientes y estados subpersonales, para dar cuenta de la diferencia entre seres humanos adultos y otros animales o infantes preverbales, o para caracterizar el contenido de la experiencia perceptual. Esto último es lo que nos interesa aquí.

Para caracterizar el conceptualismo sobre la experiencia¹ podemos partir del supuesto de que las creencias y los conceptos se relacionan de la siguiente manera: para tener una creencia de que x es F , donde x es un objeto y F una propiedad, se debe estar en posesión de los conceptos de x y F , y ambos deben ser usados en la creencia. Cuando esto ocurre, se dice que el contenido de la creencia es conceptual. Análogamente, podemos concebir el contenido de la percepción en términos conceptuales, lo cual podría expresarse diciendo que para cualquier objeto x y cualquier propiedad F , el sujeto tiene una experiencia de x como F sólo si está en posesión de los conceptos x y F , y los usa en la experiencia.²

Por su parte, el no conceptualismo ha argumentado sobre la base de considerar que la experiencia perceptual posee un contenido que es

¹ Tomo esta caracterización de Siegel (2016).

² Expresiones de esta posición se encuentran en Sellars (1963, 1968), McDowell (1994, 2009), Brewer (1999, 2011), y Sedivy (1996).

más rico que el que se puede capturar en conceptos. La idea es que sería implausible suponer que un sujeto está en posesión del instrumental conceptual necesario para representarse toda la variedad de información acerca de objetos, propiedades y relaciones que la experiencia puede transmitir. Si la tesis de la riqueza de la experiencia es verdadera, entonces, argumentan los no-conceptualistas, el conceptualismo es falso.³

Uno de los aspectos más sorprendentes de la discusión contemporánea entre conceptualismo y no conceptualismo es que ambos contendientes en el debate reclaman a Immanuel Kant como el precursor de sus concepciones. Siguiendo a W. Sellars,⁴ J. McDowell considera que su punto de vista ya aparece nítidamente en la obra de Kant en sus ideas sobre la interdependencia de intuiciones y conceptos, lo cual quedaría encriptado en la famosa frase de que “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”. En efecto, su forma de entender a Kant, la cual es el eje de su propia concepción,⁵ queda expresada en el siguiente pasaje:

³ Esta línea de argumentación ya se encontraba esbozada en Evans (1982), pero es esgrimida fundamentalmente por Dretske (1981), Martin (1992), Bermúdez y Macpherson (1999) y Chuard (2007). Debe advertirse que el debate ha sido alimentado por otras distinciones, como la que Heck (2000) hace entre no-conceptualismo de estado y de contenido, o la que hace Speaks (2005) entre contenido no conceptual absoluto y relativo. Asimismo, ha habido un interesante viraje provocado por la inclusión de aspectos que no tienen que ver solamente con la percepción, sino aquéllos relacionados con las interacciones encarnadas de los agentes con el mundo. A este respecto existe un largo intercambio entre Dreyfus y McDowell en torno a lo que los filósofos de la tradición fenomenológica llaman el “desempeño absorto”. Para un resumen de este debate, cfr. Schear (2013).

⁴ Sellars considera que la imaginación, en su supuesto rol mediador, no es más que “el entendimiento funcionando de una forma especial” (1968, p. 4), por lo que las intuiciones a través de las cuales los objetos nos son perceptualmente dados “constituyen una clase especial de representaciones del entendimiento” (p. 9) y, por ende, tienen contenido conceptual. No obstante, Sellars, a diferencia de McDowell, considera todavía la existencia de sensaciones que proveen el material para las intuiciones, las cuales son independientes del entendimiento.

⁵ Debe señalarse que McDowell está recuperando las ideas de Kant con propósitos epistemológicos, es decir, con el fin de encontrar una forma de escapar de la oscilación entre una apelación al coherentismo y otra al mito de lo dado, en la que ha estado atrapada la teoría de la justificación.

Las capacidades conceptuales que aquí resultan relevantes son algo que se aprovecha *en* la receptividad [...]. No es que sean ejercidas *sobre* algo que la receptividad entrega y exterior a lo conceptual. Debemos entender lo que Kant llama “intuición” —lo que entra en la experiencia— no como una simple obtención de algo Dado y exterior a lo conceptual, sino como un tipo de suceso o estado que ya posee contenido conceptual. En la experiencia se capta (por ejemplo, se ve) *que las cosas son de tal o cual modo*. Ese es el género de cosas que también se puede, por ejemplo, juzgar (McDowell, 1994, p. 45).⁶

Por contraste, algunos no conceptualistas, como R. Hanna y L. Allais, entre otros, consideran que al plantear con insistencia la distinción entre sensibilidad y entendimiento y sus elementos (intuiciones y conceptos), Kant estaba pensando seriamente la posibilidad de que ambas facultades hicieran contribuciones separables e independientes a la constitución del conocimiento.⁷

⁶ La posición de McDowell ha sufrido ciertas variaciones desde su formulación en *Mente y mundo*. Desde mi punto de vista, sin embargo, aunque con matices, su concepción es esencialmente la misma. En McDowell (2009, p. 258) reconoce que tanto su atribución de contenido proposicional a la experiencia como la idea de que ésta necesitaría incluir todo lo que posibilite a un sujeto para conocer de manera no inferencial, eran tesis equivocadas. No obstante, recuperando un pasaje famoso de la *CRP* en el que Kant afirma que la misma función que da unidad a las representaciones en un juicio lo hace también en una intuición, deriva una idea de lo conceptual más afín a la idea de “categoría”, entendida ésta como una función de unidad formal. Asimismo, en su diálogo con Dreyfus, en el contexto de la discusión sobre las acciones irreflexivas y frente al argumento de Dreyfus según el cual dichas acciones no estarían acompañadas de un yo reflexivo so pena de minar la propia espontaneidad y eficacia de ese desempeño encarnado, McDowell, recogiendo ideas de Gadamer (ya presentes en *Mente y mundo*), dice: “Si una relación distintivamente humana con el mundo está en el espacio del pensamiento expresable lingüísticamente, es omnipresente conceptual” (2007, p. 346).

⁷ Cfr. Hanna (2005, 2008, 2011), Allais (2009; 2015, cap. 7). Más recientemente, Lazos (2014, cap. II) ha defendido una postura no-conceptualista semejante, basada en una versión de la tesis de la separabilidad entre intuiciones y conceptos, que considera que éstas son psicológicamente independientes y

En este trabajo deseo esgrimir un argumento más a favor de la lectura no conceptualista de Kant. En cierta forma, mi argumento es similar al planteado por los no conceptualistas citados, pero acude a otro elemento fundamental de la teoría de la experiencia kantiana, a saber, el esquematismo de los conceptos.

Al comienzo de la sección correspondiente a este tema en la *Crítica de la razón pura*,⁸ Kant dice:

[...] conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general con intuiciones sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna. Entonces, ¿cómo es posible la *subsunción* de las últimas bajo los primeros, y por tanto, la *aplicación* de la categoría a fenómenos, puesto que nadie dirá: ésta, por ej. la causalidad, puede ser intuida también por los sentidos y está contenida en el fenómeno? Esta pregunta tan natural e importante es, propiamente, la causa que hace necesaria una doctrina trascendental de la facultad de juzgar; a saber, para mostrar la posibilidad de cómo *conceptos puros del entendimiento* pueden ser aplicados, en general, a fenómenos. [...] Está claro que debe haber

epistémicamente complementarias. Por otro lado, Van Mazijk (2014) toma una ruta distinta de solución al debate. Comienza exponiendo la tesis de la separabilidad entre intuiciones y conceptos, apoyándose especialmente en escritos precríticos y en la *Estética trascendental*, para luego mostrar cómo las tesis no conceptualistas allí contenidas entran en contradicción con la *Deducción trascendental*, la cual, en su Edición B, muestra un conceptualismo radical. Su propuesta consiste en distinguir, inspirado en Husserl, dos clases de contenido, el “general” y el “real”: el primero corresponde al objeto perceptualmente estable; el segundo, a las apariencias que el objeto adquiere a través de los cambios en la percepción. Van Mazijk sugiere que, para Kant, en el contenido general operan conceptos, mientras que no lo hacen en el contenido real. Esto permite adoptar una posición según la cual Kant era un conceptualista y un no conceptualista al mismo tiempo. Creo que la posición es ingeniosa, pero lamentablemente carente de base textual. No hay pasaje en Kant que refuerce la idea de que en las intuiciones se den ambos tipos de contenido. No obstante, creo que la propuesta contiene una intuición valiosa que puede recuperarse.

⁸ Las citas de esta obra corresponden a la traducción realizada por M. Caimi (del 2011) en la edición FCE-UNAM-UAM.

un tercero, que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero (debe ser), por una parte, *intelectual*, y por otra parte, *sensible*. Una (representación) tal es el *esquema trascendental*. (A138-B177).

Deseo llamar la atención sobre tres frases del pasaje recién citado: en primer lugar, Kant dice: “[...] conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general con intuiciones sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna”; en segundo lugar: “[...] nadie dirá: ésta, por ej. la causalidad, puede ser intuida también por los sentidos y está contenida en el fenómeno”, y en tercer lugar: “Esta pregunta tan natural e importante es, propiamente, la causa que hace necesaria una doctrina trascendental de la facultad de juzgar”.

Desde mi punto de vista, las tres frases dan la clave para entender la tesis de la separabilidad entre intuiciones y conceptos y el lugar del esquematismo en la resolución de esa separación, a saber: no percibimos (intuimos) propiedades superiores como la causalidad, sólo juzgamos que hay tal cosa. Pero si el juicio es el lugar de la subsunción de objetos bajo conceptos, y, como dice Kant, los primeros son completamente heterogéneos respecto de los segundos, es decir, que ninguna intuición, en cuanto particular, podría expresar la generalidad contenida en un concepto, entonces ¿qué ocupa el lugar del sujeto en un juicio? La respuesta es: una representación que es sensible e intelectual al mismo tiempo, esto es, el esquema.

En la siguiente sección presento y doy algunas razones a favor de la tesis de la separabilidad de intuiciones y conceptos, esto es, la idea de que para Kant la cognición depende de dos estados mentales con contenidos radicalmente diferentes. Con posterioridad analizo la forma en que los esquemas vinculan los contenidos de la sensibilidad y el entendimiento para obtener lo que en sentido estricto podemos llamar la cognición de un objeto, lo cual ocurre en el juicio.

II⁹

En un pasaje bien conocido al final de la introducción de la *CRP*, Kant dice:

[...] hay dos troncos del conocimiento humano, que quizás broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: *sensibilidad y entendimiento*; por el primero de ellos los objetos nos son *dados*, y por el segundo, son *pensados* (A15).

Independientemente de cuál sea esa “raíz común” de la cual “brotan” nuestras facultades cognoscitivas, lo que importa ahora resaltar es que, al igual que los filósofos de la tradición empirista, Kant quiere distinguir entre dos actividades mentales bien distintas y las facultades que las posibilitan, a saber, percibir y pensar, sensibilidad y entendimiento. Sin embargo, también quiere explicar cómo es que en nosotros los humanos la cognición, en estricto sentido, constituye una combinación de percepción y pensamiento, de sensibilidad y entendimiento.

Desde mi punto de vista, Kant parte de la diferenciación de nuestras facultades como un *factum* y su esfuerzo se dirige a mostrar cómo es posible su combinación para alcanzar lo que, en su terminología, llama la “experiencia”. El esquematismo entra en este plan de manera inevitable, pues una vez caracterizadas nuestras facultades y sus representaciones respectivas como algo tan esencialmente distinto, ¿cómo unir las con vistas a formar aquello que llamamos la “experiencia” de un objeto? Lo que quiero decir, puesto de la forma más sencilla posible, es lo siguiente: si, como Kant parece creer, tenemos, por un lado, intuiciones, esto es, representaciones de objetos particulares, y por el otro conceptos, es decir, representaciones, como él mismo lo dice en A25-B40, que constituyen la característica común a una cantidad infinita de representaciones posibles, pero que no las contiene a todas en ella misma, entonces, ¿cómo es posible que las representaciones particulares puedan ser consideradas como casos de un concepto? Según Kant, como veremos dentro de un momento, es la imaginación, mediante sus esquemas, la que posibilita la

⁹ El contenido de esta sección coincide en mayor o menor medida con argumentos dados en un artículo previo de mi autoría (cfr. Peláez, 2013).

subsunción de los objetos bajo conceptos. Y esto nos habla a las claras del lugar central que ocupa el esquematismo dentro de la teoría kantiana de la cognición, y la necesidad de éste en términos de ese arte oculto sobre el cual descansa la posibilidad misma de la cognición humana.

Empezaré con la más famosa frase de Kant citada como el antecedente más claro del conceptualismo:

Intuición y conceptos constituyen, por tanto, los elementos de todo nuestro conocimiento; de modo que ni los conceptos, sin una intuición que de alguna manera les corresponda, ni tampoco la intuición, sin conceptos, pueden producir un conocimiento [...]. Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas (A50-51, B75-76).

Según McDowell (1994, *lecture 1*, secc. 5), Kant hace en este párrafo dos afirmaciones: a) que la idea de un ejercicio de lo conceptual en ausencia de contenido perceptual carece de sentido, y b) que el contenido perceptual, lo que Kant llama "intuición", es un tipo de contenido representacional determinado conceptualmente. Según McDowell, aprender la lección de Kant proporciona una forma de evitar, por un lado, un coherentismo que no reconoce ninguna restricción empírica sobre el pensamiento, y por otro, un retroceso hacia el mito de lo dado, el cual, al hacer descansar el fundamento del conocimiento en datos sensoriales puros, provee de exculpaciones cuando lo que pedimos son justificaciones.

Desde mi punto de vista, si en el famoso párrafo citado se entiende "conocimiento" como considero que debe hacerse (como algo específico, a saber, como un juicio objetivamente válido),¹⁰ entonces, en virtud de ello, la tesis de la cooperación esencial entre intuiciones y conceptos sería verdadera. No obstante, esto daría sentido, a su vez, a la idea de contenidos mentales que son *menos* que conocimiento, y con ello a la idea de una colaboración nocionalmente diferente al conocimiento de intuiciones y conceptos.¹¹

¹⁰ En este punto concuerdo plenamente con la lectura de Allais (2009).

¹¹ Como es bien sabido, Kant utiliza términos como "cognición", "experiencia" e incluso "percepción" en sentido técnico, y es indiscutible que

Permítaseme avanzar en esta dirección. Al comienzo de la Estética trascendental, Kant enfatiza la inmediatez de la intuición en su relación con objetos y su dependencia de las sensaciones, entendidas éstas como afecciones de nuestra sensibilidad. Así, las sensaciones son meros estados de nuestra facultad sensorial y carecen de contenidos representacionales, pudiéndose entender al nivel de los simples estados subdóxicos. Las intuiciones, por otra parte, son representaciones singulares de objetos que surgen como respuesta a una afección sensorial. Asimismo, Kant aprovecha para aclarar que, a diferencia de la sensibilidad, por medio del entendimiento los objetos son pensados y enfatiza el punto mencionado antes, a saber, que todo pensar “tiene que hacer referencia, directa o indirectamente, a intuiciones, y por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad” (A19-B33). Es decir, parece enfatizar la idea de que el entendimiento hace una contribución nocionalmente diferente al conocimiento que la sensibilidad.

En esta misma línea de pensamiento, también son importantes las observaciones de Kant al comienzo de la Analítica cuando presenta argumentos que justifican la necesidad de una deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. Allí dice que si bien en la Estética se “persiguió los conceptos de espacio y tiempo hasta sus fuentes mediante una deducción trascendental” (A87-B120), ésta no se muestra como algo absolutamente necesario en la medida en que contamos con una disciplina, a saber, la geometría, la cual extrae todos sus conocimientos completamente *a priori* de la intuición pura, con certeza apodíctica y sin pedir a la filosofía un certificado de la procedencia de su concepto de espacio. Asimismo, agrega Kant, en virtud de que el concepto de espacio con el cual opera la geometría provee al mismo tiempo las condiciones formales de la aparición de objetos, entonces su validez objetiva queda manifiesta sin ulteriores justificaciones.

Las cosas son diferentes, no obstante, en el caso de las categorías:

Las categorías del entendimiento no nos presentan las condiciones bajo las cuales los objetos son dados en la intuición; por consiguiente, pueden, por cierto,

para que haya *cognición* y *experiencia*, hacen falta conceptos. La *percepción*, por ende, es percepción acompañada de conciencia. Lo que es discutible y sobre lo cual quiero insistir en este artículo es sobre el carácter no conceptual de las intuiciones.

aparecérsenos objetos, sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento y sin que este, por tanto, contenga *a priori* las condiciones de ellos (A89-B122).

Entonces, a partir del hecho de que el entendimiento no participa directamente en la constitución de los objetos de la intuición, es imprescindible una deducción trascendental de éstos con el fin de mostrar su validez objetiva, esto es, su aplicabilidad a objetos de la experiencia.¹²

El problema, entonces, radica en lo siguiente: no es evidente que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse, *además*, a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad del pensar. Si esto no ocurriera, por supuesto, no habría conexiones objetivas ni conocimiento propiamente dicho. No obstante, Kant insiste: “No por ello los fenómenos dejarían de ofrecer objetos a nuestra intuición, pues la intuición no necesita en modo alguno de las funciones del pensar” (A91-B123).

Permítaseme retroceder un tanto y volver a la diferencia entre intuiciones y conceptos. Kant introduce estos dos ingredientes de la cognición por contraste:

[...] el conocimiento es, o bien intuición, o bien concepto. La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas (A320-B377).

Kant considera que los conceptos son, fundamentalmente, reglas generales y constitutivas de juicios y, por lo tanto, del pensamiento inferencial. También pueden ser considerados, con suficiente base textual para ello, como reglas de síntesis. Esto puede provocar alguna discusión en torno a si entendemos *concepto* en uno u otro sentido, y cómo esto afecta la tesis de la contribución no conceptual de la sensibilidad. Sin

¹² Van Mazijk (2014, p. 190) objeta la legitimidad de este argumento al considerarlo como un asunto meramente didáctico o heurístico. En mi opinión, si bien el argumento tiene esa apariencia, afirma algo sustantivo en cuanto a la diferenciación entre intuiciones y conceptos con respecto a su relación con objetos, que es donde descansa principalmente dicha diferencia.

embargo, considero que hablar de *síntesis*, sin ulterior cualificación, para caracterizar en lo general a lo conceptual, sería demasiado vago y desdibujaría los contornos del entendimiento que Kant se encarga de trazar más o menos cuidadosamente. Por otro lado, si optáramos por cualificar esa idea de síntesis, tendríamos que distinguir la síntesis de la sensibilidad, por un lado, y la síntesis del entendimiento por conceptos, por otro, y así, volveríamos a la idea de la separabilidad que quiero defender aquí.¹³

En contraste con las diversas caracterizaciones de lo conceptual, la noción de intuición en Kant es más técnica y permanente a través de su obra. Su idea es que las intuiciones son representaciones inmediatas y singulares. Desde mi punto de vista, la inmediatez y la singularidad deben entenderse de la siguiente manera: las intuiciones son representaciones que envuelven la presencia a la conciencia del objeto particular al cual representan. Es decir, las intuiciones representan al objeto *inmediatamente* debido a que *presentan* actualmente a un objeto particular. Su singularidad, por ende, está relacionada con la idea de que lo presentado allí es un objeto particular determinado en el espacio,¹⁴ y no, digamos, una variedad sensorial desorganizada o una entidad abstracta de alguna otra naturaleza. Esto queda reforzado de manera indirecta por la observación de Kant de que “jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de este último” (A68-B93). Siendo el concepto una representación de una representación, la intuición es una representación directa de un objeto. Por supuesto, y como ya lo he dicho desde el comienzo, esto no significa que las intuiciones constituyan conocimiento objetivo del mundo en sentido estricto, sino una clase de cognición separable de aquélla en la que participa el entendimiento. Por ello, mi lectura es totalmente compatible con la siguiente afirmación de Kant: “la *receptividad* solo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*” (A97). Es decir, la cognición objetiva sólo es posible por la colaboración de ambas facultades.

¹³ Para una defensa de la diferencia en los tipos de síntesis implicados en la sensibilidad y en el entendimiento, cfr. McLearn (2015).

¹⁴ En un artículo previo (cfr. Peláez, 2013) he dado argumentos para sostener que en relación con los objetos externos, el espacio y el movimiento son condiciones necesarias y suficientes para su aparición.

Si volvemos ahora al pasaje favorito de McDowell, ya citado, tienen mayor sentido las observaciones que le siguen, donde Kant dice: “El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos. Mas no por ello hay que confundir su contribución respectiva. Al contrario, son muchas las razones para separar y distinguir cuidadosamente una de otra” (A52-B76).

Una de esas razones, considero, es la preocupación de Kant de que las intuiciones proveen los objetos acerca de los cuales pensamos; es decir, el rol de la intuición, para Kant, es el de asegurarse de que nuestros pensamientos se adhieran al mundo, que seamos exitosos al referir a objetos. Los conceptos, en virtud de que constituyen una representación general de lo que es común a varios objetos, no pueden ponernos en contacto cognitivo con los objetos. Y es también en virtud de esa generalidad que, para ser considerados como objetivamente válidos, deben ser relacionados con intuiciones.

Si las cosas son como creo que Kant las está pensando, es decir, si tenemos, por un lado, una facultad de receptividad cuya forma es suficiente para producir intuiciones, esto es, representaciones de objetos particulares, y, por otro, una facultad de producir representaciones generales, es decir, conceptos, entonces se hace indispensable un mecanismo mediante el cual las primeras sean consideradas como casos de los segundos. Este mecanismo es, según Kant, el esquematismo de los conceptos.¹⁵

¹⁵ Como es bien sabido, la sección sobre el esquematismo ha suscitado una larga lista de rechazos que pueden retrotraerse hasta Jacobi y Schopenhauer. Por mencionar sólo a algunos que opinaron sobre esta cuestión durante el siglo XX, Norman Kemp Smith (1918) rechaza como un sinsentido el argumento de Kant de que el esquematismo resuelve el problema de la subsunción de intuiciones bajo conceptos. Lo hace sobre la base de una batería de argumentos que comienza con un rechazo de la propia idea de heterogeneidad entre intuiciones y conceptos (que es lo que yo he defendido aquí). Para Kemp Smith, el esquema sólo designaría el mutuo condicionamiento entre forma y contenido, no un tercer elemento mediador. De ello se sigue que, para el comentarista de Kant, si el capítulo sobre el esquematismo tiene algún valor, lo tiene por lo que dice sobre tres asuntos separados: la doctrina de la imaginación, la relación entre imagen y concepto, y las categorías.

H. Prichard (1909), por su parte, señala que si el propósito de los esquemas es posibilitar la subsunción de particulares bajo conceptos, la dificultad con la propuesta de Kant estriba en que, en cuanto el esquema se define como el

III

Lo primero sobre lo que deseo llamar la atención del capítulo sobre el esquematismo es la confusión que puede provocar su título con respecto a lo que se ofrece después. En efecto, Kant dice que hablará del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, de las categorías, y lo hace, sin duda, pero también habla del esquematismo de otros conceptos, de los conceptos matemáticos y de los empíricos, y a pesar de que dice, casi de inmediato, que son las categorías las que son *completamente heterogéneas* respecto de las intuiciones empíricas, y que cuando se trata de otros conceptos no hay tal heterogeneidad, luego afirma que ésta se da tanto en el caso de los conceptos matemáticos como de los empíricos. Por ello, desde mi punto de vista, todo lo que se dice en esta

pensamiento de una regla subjetiva mediante la cual se construye una instancia de un concepto, se trata de un constructo que no se relaciona con la realidad sino con nosotros. En esta medida, el esquema no cumple su propósito. Sin embargo, la objeción de Prichard parece apuntar a algunos presupuestos de la filosofía de Kant que darían sentido a la idea de esquema. El más importante, creo, es el marco representacionista bajo el cual se encuentra filosofando Kant. Pues, si bien entiendo a Prichard, su objeción principal es a ese marco y al obstáculo que pone a la hora de hablar genuinamente de la aplicación de conceptos a particulares.

G. J. Warnock (1949), en una línea semejante a la de Prichard, comienza por reconstruir el problema de la subsunción planteado por Kant como un asunto que concierne a cómo aprendemos a usar ciertos conceptos, en especial los conceptos puros. De acuerdo con esta lectura, para aprender a usar una palabra como “causa” o “posible”, debo aprender una regla para construir en la imaginación un tipo de modelo que ilustra o que es un caso imaginado de aquello a lo que se aplica el concepto. Sin embargo, objeta Warnock, si puedo entender mi regla, y por ello entender en lugar de qué está mi modelo, ya he aplicado el concepto, a saber, al modelo. Esta aplicación procedería sin regla ni modelo, por lo que ambos son innecesarios.

Finalmente, dos de los más distinguidos comentaristas de Kant de finales del siglo XX, P. Guyer (1987) y H. Allison (1983), manifiestan cierta modestia respecto de las afirmaciones de Kant sobre el esquematismo. A pesar de ello, ambos llegan a diferentes interpretaciones de dicho pasaje: Allison considera que los esquemas categoriales son intuiciones puras; Guyer las concibe como conceptos temporales que se correlacionan y explican el uso empírico de las categorías.

sección sobre la necesidad de dar una explicación de cómo los conceptos se aplican a objetos, vale para la totalidad de nuestros conceptos. Así, la primera observación del capítulo se refiere a todos ellos: “En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, la representación del primero debe ser *homogénea* con el último” (A137-B176). No obstante, lo que sigue se refiere exclusivamente a las categorías. Dice:

Ahora bien, conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general, con intuiciones sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna. Entonces, ¿cómo es posible la *subsunción* de las últimas bajo los primeros, y por tanto, la *aplicación* de la categoría a fenómenos, puesto que nadie dirá: ésta, p. ej. la causalidad, puede ser intuida también por los sentidos y está contenida en el fenómeno (A138-B177)?

Esta explicación, como queda claro desde el título del capítulo correspondiente a la sección sobre el esquematismo, procede de una doctrina trascendental del juicio.¹⁶ ¿Podría ser esto, junto con el pasaje recién citado, un indicativo de que la cuestión de la aplicación de conceptos a objetos es algo que corresponde al nivel del juicio y no a la percepción? Es decir, no percibo (intuyo) la causalidad, sólo juzgo que la hay.¹⁷

¹⁶ La posición que aquí presento presupone la adopción de un punto de vista sobre los otros dos componentes de la Analítica, a saber: la idea de que la Deducción argumenta que las categorías deben aplicarse a la experiencia pero en un sentido abstracto y general, y que los Principios intentan establecer las verdades *a priori* fundamentales que resultan de la aplicación de los esquemas a los conceptos puros.

¹⁷ Como se verá en lo que sigue, mi lectura de este punto aproxima más a Kant a Hume, para quien, como es bien sabido, no tenemos impresiones sensoriales de la conexión necesaria entre objetos o eventos. Ginsborg (2013) argumenta en una dirección diametralmente opuesta a la mía. En efecto, según su lectura, la síntesis que opera en las intuiciones está guiada por el concepto de causalidad. Sólo así, dice Ginsborg, puede asegurarse que el concepto de causa “no será quizá enteramente vacío” (A90-B122), que es lo que la Analítica quiere mostrar. No obstante, en mi opinión, Ginsborg no sólo ignora el rol de la imaginación en el esquematismo, sino que confunde el propósito de la Analítica, que no quiere mostrar que las categorías se aplican a intuiciones concretas, sino

Ahora bien, si por un lado, como Kant afirma, no hay homogeneidad entre conceptos e intuiciones, lo que parece significar que no intuimos propiedades superiores como la causalidad, y el desafío, no obstante, es explicar cómo, en última instancia, aplicamos conceptos a objetos, lo cual ocurre al nivel de la operación intelectual superior que Kant llama “juicio”, entonces, en efecto, hace falta un tercer término que contenga algo de lo dado en la sensibilidad y algo que pertenezca al entendimiento, es decir, necesitamos un tercer término que sea homogéneo con el concepto y homogéneo con el fenómeno. En otras palabras, si tenemos, por un lado, percepciones y, por otro, juicios, lo que necesitamos es identificar aquello que ocupa la posición del sujeto en el juicio, a saber, el objeto o fenómeno del cual se va a predicar algo. A este objeto, o a esta representación, la llama Kant “esquema trascendental”.

Sobre la naturaleza de este esquema dice Kant lo siguiente:

El concepto del entendimiento contiene unidad sintética pura de lo múltiple en general. El tiempo, como condición formal de lo múltiple del sentido interno, y por tanto, de la conexión de todas las representaciones, contiene un múltiple *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la categoría (que constituye la unidad de ella), en la medida en que es universal y se basa en una regla *a priori*. Pero, por otro lado, es homogénea con el fenómeno, en la medida en que el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por eso, una aplicación de la categoría a fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como el esquema de los conceptos del entendimiento, media en la subsunción de los últimos bajo la primera (A139-B178).

Tal como yo lo veo, el párrafo contiene un argumento que parte de dos premisas que pertenecen al *corpus* de las nociones kantianas

a un objeto posible de experiencia. Debe señalarse, no obstante, que Ginsborg no es una conceptualista *tout court*, sino que defiende que el modo en que el entendimiento participa de la síntesis en las intuiciones no es a través de la aplicación explícita de conceptos, sino de lo que llama una “conciencia de la normatividad”.

fundamentales y que expresan la tesis de la separabilidad que he defendido antes:

- (1) Las categorías entendidas como funciones sintéticas de lo múltiple de la intuición.
- (2) El tiempo, en cuanto condición formal del orden de todas nuestras representaciones, contiene una multiplicidad de intuiciones.

Aquí se expresa lo que ya se había dicho, a saber, que las categorías son completamente heterogéneas en comparación con intuiciones empíricas, esto es, que tenemos, por un lado, meras funciones formales de síntesis y, por otro, el múltiple de la intuición. Dado que ninguna intuición, como representación de un objeto particular, puede alcanzar la generalidad expresada en un concepto, hace falta el tercer término mediador. Éste será, según Kant, una “determinación trascendental del tiempo”. Entiendo por ello una representación que, como toda representación, ocurre en el tiempo, y que se constituye por efecto de la síntesis encerrada en la categoría aplicada a la multiplicidad de las intuiciones. En virtud de que dicha representación constituye una síntesis de representaciones de acuerdo con una regla *a priori*, ésta tiene, en palabras de Kant, un costado intelectual, y en la medida en que ocurre en el tiempo, el cual condiciona toda presentación de intuiciones, se asegura su costado sensible.

Así, las categorías, y como veremos, el resto de los conceptos, no se aplican directamente a intuiciones, sino a un tipo de representación híbrida que constituye el objeto de subsunción bajo un concepto en el juicio. Es en virtud de que las intuiciones no poseen contenido conceptual que hace falta una representación que sí lo tenga, una representación que ya posea la generalidad contenida en el concepto, aunque continúe siendo, en algún sentido, sensible.

Pero veamos con cuidado el resto de la argumentación de Kant. De acuerdo con mi interpretación, lo que se está buscando caracterizar mediante la noción de esquema es la idea de un objeto que sea homogéneo con el concepto y, así, pueda ser subsumido bajo él. A continuación del pasaje anteriormente citado, Kant hace referencia precisamente a la cuestión discutida en la “Deducción de las categorías” con respecto a si éstas poseen un uso meramente fenoménico o si se aplican también a cosas en sí mismas. Resalta como resultado de esa investigación que los conceptos sólo tienen significado en la medida en que se aplican a

objetos, y que estos sólo pueden ser dados a través de la sensibilidad. A lo que agrega:

[...] conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, además de la función del entendimiento en la categoría, también condiciones formales de la sensibilidad (a saber, del sentido interno), las cuales contienen la condición universal, sólo bajo la cual la categoría puede ser aplicada a algún objeto (A139-B179).

Sugiero que por “contener” condiciones formales de la sensibilidad, se quiere decir que los conceptos puros *refieren a priori*, originariamente, a dichas condiciones, y que éstas son esquemas de esos conceptos. En esta conexión, continúa Kant, el esquema es un producto de la imaginación,¹⁸ aunque, por supuesto, nunca puede ser una mera imagen, pues estas se hayan confinadas a objetos particulares de los cuales son imágenes. El esquema, en cambio, constituye un procedimiento de la imaginación para proveer de una imagen a un concepto. Pero esto no significa otra cosa que darle al concepto un objeto para su subsunción. Si éste es el propósito, entonces, para seguir con el ejemplo del propio Kant, cuando construimos un juicio matemático, en donde, como en todo juicio sintético, hay un sujeto y un predicado que se aplica al primero (y que no está contenido en él), el sujeto no puede ser una imagen, por ejemplo, cinco puntos (“.....”) como referencia del número cinco, pues dicha imagen, en su particularidad, no corresponde a lo expresado en el concepto del número cinco. En otras palabras, en cualquier juicio que tenga pretensiones de objetividad, la relación entre el sujeto y el predicado, entre concepto y objeto, no puede descansar en intuiciones singulares, en imágenes, esto es, en representaciones subjetivas.¹⁹

Kant continúa ejemplificando la idea de este “procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto”

¹⁸ Entrar en la caracterización de la imaginación en la filosofía de Kant me llevaría lejos de mis presentes propósitos. Me adhiero a la postura de Hanna (2005) y Allais (2009), según la cual la imaginación es una facultad independiente del entendimiento. Asimismo, para quien desee profundizar en la concepción de Kant de la imaginación, remito a los excelentes trabajos de Matherne (2014, 2015).

¹⁹ En un artículo previo de mi autoría (cfr. Peláez, 2008) he defendido que, para Kant, los objetos de la geometría no son intuiciones sino esquemas.

con un concepto matemático y uno empírico: el concepto de triángulo y el de perro. En relación con el primero, Kant plantea la necesidad del esquema como referente del concepto de triángulo debido a que en geometría, y en geometría sintética en particular, construir un triángulo significa construir uno de alguna clase particular y en concreto, el cual nunca expresaría las propiedades universales contenidas en el concepto de triángulo. Por ello, el referente del concepto de triángulo no podría ser ni un triángulo material, trazado en el encerado, ni una imagen de dicha construcción, sino un esquema, es decir, un tipo de imagen que surge de la síntesis de imágenes de triángulos particulares de acuerdo con la regla contenida en el concepto. Por ello, como dirá después:

[...] el *esquema* de conceptos sensibles (como los de las figuras en el espacio) es un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura *a priori*, por el cual, y según el cual, las imágenes llegan a ser, ante todo, posibles, las cuales, empero, deben ser conectadas con el concepto siempre por medio del esquema que ellas designan, sin que, en sí mismas, lleguen a ser enteramente congruentes con él (A142-B181).

Alo más radical, dice Kant, ocurre con los conceptos empíricos. Dice en un pasaje bien conocido:

El concepto de perro significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede trazar, de manera universal, la figura de un animal cuadrúpedo, sin estar limitada a ninguna figura singular particular, que la experiencia me ofreciera, ni tampoco a ninguna imagen posible que yo pudiera representar *in concreto* (A142-B181).

El pasaje es bastante claro, aunque si agregamos algunas de las explicaciones anteriores puede ser mejor entendido. La idea sería que la imaginación, no la imaginación meramente reproductiva, claro está, sino, como Kant dice, la imaginación pura *a priori*, recorre la variedad de intuiciones o representaciones particulares de perros que se encuentran ordenadas en el sentido interno, obedeciendo la regla contenida en el concepto de perro, y forma algo como una imagen de un perro en general, lo cual será el objeto de subsunción bajo el concepto en un juicio. Está claro que sin el múltiple de la intuición no hay esquema

posible, pues en nosotros los humanos el objeto es siempre dado a través de la sensibilidad, dando ésta lugar a intuiciones. Sin embargo, dichas intuiciones, en la medida en que son representaciones de objetos particulares, sin contenido conceptual, nunca expresan propiedades universales. Por ello, es el esquema el que sostiene la posibilidad del juicio, esto es, la subsunción de particulares bajo conceptos. Así, cuando juzgo que esto que se encuentra a mi lado agitándose como loco es un perro, mi mente crea un esquema, una imagen que surge de comparar, de acuerdo con el concepto, una serie ordenada de particulares entre los cuales se encuentra *este* perro. Dicha imagen tendrá algo de *este* perro, pero también de otros, y, por lo tanto, de un rasgo común que les pertenece a todos, y es esa representación la que media entre la intuición del perro particular y el concepto bajo el cual queda subsumido en un juicio objetivo.

Por último, y en relación con las categorías: como ya se había tratado en la “Deducción”, el propósito de esquematizar dichos conceptos consiste en proveerles de significación empírica y, así, de objetividad. Sin embargo, al mismo tiempo, el esquema es también el referente de la categoría, o como Kant lo pone: “[...] el esquema es propiamente sólo el fenómeno, o el concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría” (A147-B186). Sin dicho esquema, continúa Kant, sólo le queda a la categoría un significado meramente lógico, como mera unidad de las representaciones, pero sin objeto alguno al cual aplicarse. La sensibilidad, pues, “realiza” al entendimiento en tanto que le da sus condiciones de aplicación y, al mismo tiempo, con sus esquemas lo “restringe”.

IV

En este trabajo he defendido la idea de que desde el punto de vista de Kant las intuiciones son no conceptuales. Esto, aunque pueda parecer obvio dada la insistencia del propio Kant en distinguir entre intuiciones y conceptos y las facultades que las sustentan, sensibilidad y entendimiento, no ha sido interpretado mayoritariamente así.

Con el fin de reforzar dicha lectura, he esgrimido un argumento basado en la noción de esquema. Si, como la lectura conceptualista de Kant sostiene, en la formación de las intuiciones ya participan las categorías, ¿cual sería el fin de postular esa representación mediadora entre intuiciones y conceptos?

En dicha sección, Kant insiste una y otra vez en que las intuiciones son completamente heterogéneas respecto de los conceptos. No sólo lo afirma de las categorías, sino también de los conceptos empíricos y de los matemáticos. Una observación de Kant con respecto a si la causalidad puede ser intuitiva, así como el tratamiento del tema como parte sustantiva de la doctrina trascendental del juicio, me condujo a conjeturar que la diferencia entre sensibilidad y entendimiento podría ser entendida como la diferencia entre percepción y creencia o percepción y juicio. No percibimos la causalidad, como tampoco percibimos triángulos, sólo juzgamos que algo está en relaciones causales o que algún objeto es triangular. Pero en esta operación superior que es el juicio, lo que se pretende establecer es que un objeto es parte de la extensión de un concepto, es decir, que un particular es un caso de un concepto. Pero la insistencia de Kant en la heterogeneidad entre intuición y concepto, en el sentido de que ninguna intuición, como representación particular de un objeto, alcanza la generalidad contenida en el concepto bajo el cual queda subsumida, lo lleva a postular la necesidad de un objeto que contenga el elemento intelectual necesario para convertirse en el objeto genuino de subsunción bajo un concepto. El esquema, como determinación del tiempo, recupera el múltiple de la intuición, pero, como producto de la imaginación guiada por el concepto, le da la generalidad necesaria para que sea homogénea con el concepto. Es esa representación la que alcanza la generalidad que la intuición no posee; es decir, es esa representación, y no la intuición, la que posee contenido conceptual.

Hay homogeneidad entre las partes del juicio. Pero no se debe a que, como cree McDowell, las intuiciones ya sean conceptuales. La hay porque “del lado izquierdo” no tenemos intuiciones, es decir, meros particulares, sino esquemas que contienen algo sensible y algo intelectual, y del otro, conceptos.²⁰

Bibliografía

- Allais, L. (2009). Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space. *Journal of the History of Philosophy*, 47(3), 383-413.
- ____ (2015). *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*. Oxford University Press.

²⁰ Agradezco a los árbitros de *Tópicos* por los comentarios y sugerencias hechos a una versión preliminar de este artículo.

- Allison, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Bermúdez, J. y Macpherson, F. (1999). Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 6.
- Caimi, M. (2017). El esquematismo de los conceptos empíricos. En L. E. Hoyos y P. Stepanenko (eds.), *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. (pp. 191-212). Universidad Nacional de Colombia-UNAM.
- Chuard, P. (2007). The Riches of Experience. En R. Genarro (ed.), *The Interplay between Consciousness and Concepts*. *Journal of Consciousness Studies*, número especial, 14(9-10), 20-42.
- Dretske, F. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*. MIT Press.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford University Press [(2018). *Las variedades de la referencia*. UAM-Cuajimalpa-Universidad del Rosario].
- Ginsborg, H. (2013). Was Kant a Nonconceptualist? En D. Heidemann (ed.), *Kant and Non-Conceptual Content*. (pp. 208-221). Routledge.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Hanna, R. (2005). Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 13(2), 247-290.
- (2008). Kantian Nonconceptualism. *Philosophical Studies*, 137, 41-64.
- (2011). Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content. *International Journal of Philosophical Studies*, 19(3), 323-398.
- Heck, R. J. (2000). Non-Conceptual Content and the "Space of Reasons". *Philosophical Review*, 109, 483-523.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- Lazos, E. (2014). *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre temas kantianos*. UNAM.
- Kemp Smith, N. (1918). *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Macmillan.
- Martin, M. (1992). Perception, Concepts and Memory. Reimpreso en Y. H. Gunther (ed.), *Essays on Nonconceptual Content*. (pp. 237-250). MIT Press.
- Matherne, S. (2014). Kant and the Art of Schematism. *Kantian Review*, 19(2), 181-205.

- ____ (2015). Images and Kant's Theory of Perception. *Ergo*, 2(29), 737-777.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press [(2003). *Mente y mundo*. M. Á. Quintana (trad.). Ediciones Sígueme].
- ____ (2007). What Myth? *Inquiry*, 50(4), 338-351.
- ____ (2009). Avoiding the Myth of the Given. En *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. (pp. 256-274). Harvard University Press.
- McLear, C. (2015). Two Kinds of Unity in the *Critique of Pure Reason*. *Journal of the History of Philosophy*, 53(1), 79-110.
- Peláez, Á. (2008). Geometría, esquemas e idealización. Una módica defensa de la filosofía de la geometría de Kant. *Revista de filosofía*, 64, 65-77.
- ____ (2013). Espacio, movimiento y contenido no-conceptual en la filosofía de la experiencia de Kant. *Signos filosóficos*, 15(30), 45-69.
- ____ (2017). La Estética trascendental. En L. E. Hoyos y P. Stepanenko (eds.), *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. (pp. 47-66). Universidad Nacional de Colombia-UNAM.
- Prichard, H. A. (1909). *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford University Press.
- Schear, J. K. (2013). *Mind, Reason and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*. Routledge.
- Sedivy, S. (1996). Must Conceptually-Informed Experience Involve Non-Conceptual Content? *Canadian Journal of Philosophy*, 26, 413-430.
- Sellars, W. (1963). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press.
- ____ (1968). *Science and Metaphysics*. Routledge & Kegan Paul.
- Siegel, S. (2016). The Contents of Perception. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/>
- Speaks, J. (2005). Is There a Problem About Non-Conceptual Content? *Philosophical Review*, 114(3), 359-398.
- Van Mazijk, C. (2014). Why Kant is a Non-Conceptualist But is Better Regarded a Conceptualist? *Kant Studies Online*, 170-200.
- ____ (2015). Do We Have To Choose between Conceptualism and Non-Conceptualism? *International Journal of Philosophical Studies*, 23(5), 645-655. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2015.1091028>.
- Warnock, G. J. (1949). Concepts and Schematism. *Analysis*, 9(5), 77-82.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1159>

Omission in Thomas Aquinas and John of St.

Thomas

La omisión en Tomás de Aquino y Juan de Santo

Tomás

Alejandro Miranda

Universidad de los Andes, Chile

amiranda@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8010-7286>

Recibido: 01 – 03 – 2019.

Aceptado: 29 – 06 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the doctrine of voluntary omissions in Thomas Aquinas and one of his seventeenth-century commentators, John of St. Thomas. It is argued that both authors made relevant contributions to the philosophical understanding of omissions, which can enrich the current debate on the subject. The paper begins by explaining some problems raised in contemporary philosophy while showing how those same problems were previously discussed in scholastic philosophy. Subsequently, it discusses in detail the contributions of Aquinas and John of St. Thomas.

Keywords: omission; voluntariness; Thomas Aquinas; John of St. Thomas.

Resumen

El propósito de este artículo es analizar la doctrina de las omisiones voluntarias en Tomás de Aquino y uno de sus comentadores del siglo XVII, Juan de Santo Tomás. Se muestra que ambos autores realizaron aportes significativos al estudio filosófico de las omisiones, los cuales pueden enriquecer el debate actual. El artículo comienza explicando algunos problemas planteados en la filosofía contemporánea a la vez que se muestra el modo en que esos mismos problemas fueron discutidos previamente en la filosofía escolástica. Después se analizan en detalle las contribuciones de Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás.

Palabras clave: omisión; voluntariedad; Tomás de Aquino; Juan de Santo Tomás.

El estudio filosófico de las omisiones ha renacido en la teoría contemporánea de la acción.¹ Los filósofos analíticos, especialmente en el ámbito anglosajón, han debatido sobre temas como la naturaleza de las omisiones, su virtud causal, las formas en que pueden darse las omisiones intencionales y los elementos que deben concurrir para que den lugar a responsabilidad.² Estos problemas, con todo, ya habían ocupado la atención de los filósofos en épocas pasadas. Tomás de Aquino, en el siglo XIII, reflexionó sobre ellos al tratar acerca de la naturaleza del acto voluntario en general y del mal moral por omisión. En la temprana Modernidad, los comentadores escolásticos del Aquinate realizaron explicaciones y precisiones a las enseñanzas de su maestro, lo que dio como resultado un nuevo corpus de doctrina sobre la materia. El propósito de las páginas que siguen es analizar las enseñanzas de Tomás de Aquino y de uno de sus comentadores del siglo XVII, Juan de Santo Tomás, sobre el tema de las omisiones, para mostrar que ambos autores realizaron aportes significativos al estudio filosófico de las omisiones, los cuales pueden enriquecer el debate actual. El trabajo busca, pues, presentar elementos que permitan establecer un diálogo entre la filosofía escolástica y la teoría contemporánea de la acción. El orden que se sigue es éste: en primer lugar, se exponen algunos problemas que están presentes en los filósofos contemporáneos y que fueron ya abordados por los escolásticos; en segundo lugar, se realiza un estudio de la teoría tomista de las omisiones; finalmente, se analizan los aportes de Juan de Santo Tomás sobre la misma materia.

1. Algunas dificultades contemporáneas

1.1. El lenguaje de las omisiones

Una de las primeras dificultades a las que han hecho frente los autores contemporáneos se refiere al lenguaje de las omisiones. Puesto que el término 'omisión' abarca diversas formas de no hacer algo, surge el problema de determinar cuáles son los nombres más adecuados para referirse a los varios tipos de omisiones. El problema se hace explícito al menos desde Brand (1971), quien propone una terminología de

¹ Este trabajo es parte del proyecto Fondecyt 1151036.

² Un buen ejemplo es Clarke (2014).

base. Entre otras cosas, Brand propone distinguir entre “abstenerse de realizar una acción y no hacer nada en absoluto” (*refraining from performing an action and doing nothing at all*) (p. 46). La diferencia consiste en que “la abstención es en sí misma un tipo de acción, mientras que no hacer nada en absoluto es *simplemente no hacer nada en absoluto*” (p. 46).³ El autor explica esta distinción con el siguiente ejemplo: “El policía que mantiene su brazo al costado y no dispara al joven que huye se abstiene de dispararle. El hombre que duerme en el sofá no hace nada en absoluto con respecto a contestar el teléfono que suena en el dormitorio” (pp. 45-46).

Más recientemente, Bach (2010) distingue entre abstenerse (*refraining*) de hacer algo y omitir (*omitting*) hacer algo, pero su noción de la abstención es más compleja que la de Brand. Para Bach, abstenerse de hacer x consiste en no hacer x cuando, además, se cumplen las siguientes condiciones: (i) se ha considerado hacer x; (ii) se ha decidido no hacer x; (iii) la decisión de no hacer x tiene conexión con el no hacer x (es decir, el no hacer x se explica por tal decisión); (iv) se tiene la capacidad de hacer x; (v) se tiene la oportunidad de hacer x, y (vi) se es consciente de que se tiene la capacidad y oportunidad de hacer x. En cambio, omitir hacer x consiste en no hacer x cuando de algún modo se supone que uno ha de hacer x (cfr. Bach, 2010, p. 51). Bach se preocupa por aclarar que omitir hacer x no es simplemente no hacer x, y argumenta: “Si así fuera, entonces cada uno de nosotros estaría omitiendo hacer innumerables cosas en todo momento. Esto es absurdo” (p. 54). Esta última precisión de Bach es interesante, porque, como se verá luego, Juan de Santo Tomás se planteó el mismo problema, pero lo resolvió de manera diversa.

Esta breve revisión muestra que, para resolver las dificultades que presenta el lenguaje de las omisiones, se suelen utilizar distintos verbos a los que se asignan, por estipulación, diferencias precisas de significado. El problema es que estas estipulaciones son propias de cada autor, y no se ajustan necesariamente al lenguaje común. En este sentido, la terminología del Aquinate (que, como veremos, distingue entre omisiones sin acto, omisiones con acto interior pero sin acto exterior y omisiones con acto exterior) presenta ventajas por su simplicidad y adecuación al análisis psicológico del acto humano.

³ Las traducciones castellanas de los textos en inglés y en latín han sido realizadas por el autor de este trabajo.

1.2. La omisión y el deber de actuar

Otra cuestión controvertida —vinculada también con el problema del lenguaje— se relaciona con el nexo que existe entre una omisión y el deber de actuar. ¿Sólo se puede hablar de omisión cuando existe un deber de actuar? Bennett, por ejemplo, ha escrito que “no se puede decir propiamente que uno ‘omite’ hacer algo a menos que uno tenga un deber *prima facie* de hacerlo; y así tenemos un sustancial deo moral en el lenguaje de [la distinción] acto/omisión si el último término es usado propiamente” (1980, p. 50). Otros autores sostienen que para hablar propiamente de ‘omisión’ se requiere, si no un deber de actuar, al menos una *expectativa* de que el agente realizaría la acción que omitió. Así, Honoré (1999, p. 47) escribe que “uno solamente puede omitir hacer algo cuando, por alguna razón, la situación requiere que se haga (*the situation calls for it to be done*)”.⁴ Para soslayar esta dificultad, se ha propuesto también distinguir entre un sentido *descriptivo* de omisión y un sentido *evaluativo* de omisión. Para Weinryb (1980, p. 5), en sentido evaluativo se dice que “una persona omite hacer una acción si y sólo si se abstiene de hacerla y su abstención es defectuosa, ya sea desde el punto de vista legal o moral”.⁵

Como veremos más adelante, Tomás de Aquino es ambiguo en esta cuestión: en algunos lugares dice que hay omisión cuando el agente puede y debe actuar, mientras que en otros sólo exige que el agente pueda actuar. La discusión sobre este problema fue explícita en los comentaristas tomistas de los siglos XVI y XVII. Báñez, por ejemplo, sostiene que la omisión importa un defecto moral, *i. e.*, la transgresión de un deber; y por eso —añade— cuando no existe ese deber no hay que usar la expresión *omittere*, sino *dimittere* (cfr. 1584/1942, q. 6, a. 3).

⁴ Esta idea de la expectativa se ha defendido también en el terreno del derecho penal. Así, para algunos penalistas, una omisión está constituida por tres elementos: (i) la ausencia de una acción determinada por parte de una cierta persona, (ii) la posibilidad de acción y (iii) la expectativa de que esa acción se realizara (cfr. Kaufmann, 2006, pp. 70-75).

⁵ El problema de si el deber de actuar es un requisito para la noción misma de omisión no se debe confundir con la cuestión del deber de actuar como requisito para la culpabilidad penal por las omisiones. Sobre esta última materia, cfr. Yaffe (2017).

Pero el que más atención le dedica es Juan de Santo Tomás, quien se pregunta si puede existir una omisión sin un precepto que obligue a actuar, y se formula este interrogante tanto con respecto a las omisiones directamente voluntarias como con respecto a las indirectamente voluntarias.

1.3. La causalidad de las omisiones

Uno de los puntos en que la discusión contemporánea sobre la causalidad ha alcanzado mayor grado de sofisticación y profundidad — mayor, ciertamente, al que tuvo en la escolástica — es el que se refiere a la causalidad de las omisiones. ¿Puede decirse propiamente que las omisiones son causas?⁶ Algunos sostienen que la causalidad exige conexión física entre causa y efecto, lo que no sucede en el caso de las omisiones (cfr. Weinryb, 1980, p. 3). Otros, por el contrario, afirman que puede existir causalidad aun en ausencia de conexión física. Así, Schaffer (2000) ha defendido la idea de una causalidad por desconexión. Con algunos ejemplos, él intenta probar que las ausencias también pueden mediar la causación, lo que tendría lugar incluso en casos tan claros de causalidad como el de quien causa la muerte de otro mediante un disparo:

[...] el disparo de la bala a través del corazón de la víctima es la causa de su muerte. Pero las perforaciones del corazón causan la muerte sólo por desconexión. El cerebro se mantiene vivo gracias a la afluencia de sangre oxigenada, y las perforaciones en el corazón causan la muerte al desconectar esta afluencia, lo que permite que la falta de oxígeno siga su curso (Schaffer, 2000, p. 286).

Entre los defensores de la causalidad de las omisiones hay también quienes afirman que una omisión es causa de un evento con tal de que la ocurrencia del evento dependa contrafácticamente de la ocurrencia de la omisión. Como ha puesto de relieve McGrath (2005), según esta teoría la causalidad por omisión sería mucho mayor de lo que sugiere el sentido común. Por ejemplo, si Pedro le promete a Juan regar una planta durante cierto período de tiempo, y luego olvida cumplir su compromiso y la

⁶ Este problema supera los límites de la filosofía de la acción, y es estudiado principalmente por la filosofía de la ciencia. Un panorama general y sintético de la discusión en esta última disciplina puede verse en Dowe (2004).

planta se seca y muere, entonces puede decirse que la omisión de Pedro es causa de la muerte de la planta. En este caso, la muerte de la planta depende contrafácticamente de la omisión en que incurrió Pedro, pues la planta no hubiese muerto si Pedro la hubiera regado. El problema es que la planta tampoco hubiese muerto si Diego la hubiera regado. Pero ¿qué sucede si Diego no regó la planta porque no sabía nada de ella ni tenía relación alguna con Juan? Sería, ciertamente, muy raro atribuirle la susodicha causalidad por omisión, lo que constituye una objeción fuerte contra la teoría de la dependencia contrafáctica.

El problema de la causalidad de las omisiones está en la base de otros temas discutidos en la actualidad, como la cuestión de la asimetría causal entre acciones y omisiones. Sartorio (2005), por ejemplo, ha propuesto que una acción puede ser causa de un resultado aun cuando ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la acción, mientras que una omisión no puede ser causa de un resultado si ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión.⁷ Esta asimetría causal actuaría, a su vez, como fundamento de una asimetría moral entre acciones y omisiones, relativa a la responsabilidad por los resultados: a diferencia de lo que sucede con las acciones, la responsabilidad por una omisión no se transmite a un resultado si ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión. Sartorio afirma que la asimetría se debe a que mediante una acción se puede crear una nueva amenaza o promover una preexistente, lo que no puede hacerse por medio de una omisión. Las omisiones, en efecto, sólo permiten o dejan que procesos o

⁷ Así, supóngase que Pedro y Juan, dos francotiradores, quieren matar a Diego de un tiro. Pedro y Juan disparan tiros letales contra Diego, pero el tiro de Pedro llega unos segundos antes y mata a Diego. El tiro de Juan impacta luego al cadáver de Diego. No hay duda de que el disparo de Pedro ha causado la muerte de Diego, aun cuando sepamos que la muerte de Diego hubiera ocurrido igualmente en ausencia del disparo de Pedro. Supóngase ahora que Diego, un excursionista, se cae a un pozo con víboras venenosas que lo muerden repetidas veces. Pedro, que lo acompaña, tiene un antídoto contra el veneno, pero omite dárselo porque odia a Diego. Al hacer la autopsia del cadáver, se determina con certeza que Diego hubiera muerto aun si Pedro le hubiera dado el antídoto, porque fue mordido también por una víbora cuyo veneno no se podía contrarrestar con el antídoto de Pedro. En este caso, según la teoría de la asimetría causal entre acciones y omisiones, Pedro no es causa de la muerte de Diego, pues tal resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión en que incurrió Pedro.

amenazas preexistentes sigan su curso y continúen desarrollándose de cierto modo. Lo curioso es que, según la autora, esto último puede ser suficiente para ser causa de un resultado (cfr. Sartorio, 2005, p. 474). Pero entonces queda en la penumbra una cuestión clave: ¿qué se requiere para que una omisión sea causa de un resultado? Como puede apreciarse, una adecuada evaluación de esta teoría depende, en definitiva, de cómo se conciba la causalidad de las omisiones, pues es plausible sostener que la asimetría se explica precisamente porque las omisiones no son causas. Como se intenta mostrar en Moore (2009), si las omisiones no son causas, la responsabilidad exige, como condición necesaria pero no suficiente, la dependencia contrafáctica, y por eso se acepta comúnmente (al menos en el terreno del Derecho) que quien omite impedir un cierto resultado no incurre en responsabilidad si ese resultado se hubiera producido igualmente en ausencia de la omisión.

Tomás de Aquino piensa que una omisión es causa de un efecto cuando el agente que omite tiene un deber de actuar para impedir la ocurrencia del efecto. El Aquinate no se detiene en el problema de si el deber de actuar es una condición suficiente o necesaria para atribuir la naturaleza de causa a una omisión. La interpretación de Juan de Santo Tomás sugiere que, tratándose de los efectos de las omisiones voluntarias, el deber de actuar es una condición necesaria. En cualquier caso, contra la idea general de que el deber de actuar es una condición necesaria para la causalidad de las omisiones se ha objetado que hay casos de causación por omisión que no se relacionan con la moralidad, y algunos que ni siquiera involucran a agentes voluntarios: por ejemplo, el hecho de que el despertador de una persona falle y no suene es causa de que ella llegue tarde a un lugar, y, obviamente, el despertador no tiene un deber moral de sonar (cfr. McGrath, 2005, pp. 136-137).

En lo que sigue, como ya anuncié, no pretendo resolver cada uno de estos puntos, sino simplemente mostrar de qué modo las enseñanzas de Tomás de Aquino y de Juan de Santo Tomás pueden aportar a la solución de algunos de ellos.

2. La omisión en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino estudia las omisiones en dos contextos: al tratar acerca de la naturaleza del acto voluntario en general y al tratar acerca del mal moral por omisión. En el primer contexto se pregunta si lo voluntario puede existir sin ningún acto. En el segundo se pregunta si puede haber mal moral sin ningún acto. Ambas cuestiones están,

desde luego, relacionadas, ya que como todo mal moral ha de ser necesariamente voluntario, si no puede existir lo voluntario sin acto, tampoco puede haber mal moral sin acto. En lo que sigue se analizan ambos interrogantes por separado.

2.1. La omisión voluntaria

Tomás de Aquino sostiene que lo voluntario puede existir sin ningún acto (*Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 3). A primera vista, esta tesis resulta algo paradójica, pues la expresión “voluntario” normalmente actúa como forma simplificada de “acto voluntario”. De este modo, se suele entender lo voluntario como una cierta clase de acto o movimiento, y así lo hace también el Aquinate en algunos lugares (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 1). Sin embargo, en otras ocasiones el Aquinate utiliza un sentido distinto de ‘voluntario’, más exacto para el análisis ético, porque permite incluir otras realidades que el primer sentido dejaría fuera de la categoría de lo voluntario, pero que son claramente susceptibles de evaluación moral. Así, santo Tomás afirma que lo voluntario, en sentido propio, es lo que cae bajo la potestad o el poder de la voluntad:

Se dice que algo es voluntario no sólo porque cae bajo un acto de la voluntad, sino porque cae bajo la potestad de la voluntad. Así, el mismo no querer se dice voluntario, porque en la potestad de la voluntad está el querer y no querer, e igualmente el hacer y el no hacer (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 2).

O sea, si bajo la potestad de la voluntad están el obrar y el no obrar, y el querer y el no querer, se sigue que, así como el obrar y el querer son voluntarios, también lo son el no obrar y el no querer.

Al desarrollar su posición, Tomás de Aquino realiza una distinción importante: distingue entre lo que procede de la voluntad *directamente*, *i. e.*, en cuanto es agente (*inquantum est agens*), y lo que procede de la voluntad *indirectamente*, *i. e.*, por el hecho mismo de que no obra (*ex hoc ipso quod non agit*) (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 3).⁸ Pero el Aquinate precisa que el efecto que se sigue de una falta de acción (*id quod sequitur ad defectum actionis*) no se reduce siempre al agente como a su causa por el hecho de

⁸ Este pasaje marca la terminología que se usará en la tradición escolástica para referirse a las omisiones voluntarias y a los efectos de éstas.

no obrar, sino sólo cuando puede y debe obrar. Esta idea se ilustra con el ejemplo del timonel: al timonel se le atribuye o imputa el hundimiento de la nave si se abstiene de gobernarla, pero siempre y cuando pueda y deba hacerlo. Finalmente, santo Tomás concluye que lo voluntario puede darse sin ningún acto: algunas veces sin acto exterior, pero con acto interior, a saber, cuando se quiere no obrar; otras veces sin acto interior, a saber, cuando simplemente no se quiere. Hay voluntario sin acto exterior, pero con acto interior, cuando, por ejemplo, el agente quiere no pagar una deuda, y no la paga. Hay voluntario sin ningún acto, ni exterior ni interior, cuando, por ejemplo, llegado el momento en que se debe pagar la deuda, el agente nada piensa acerca de ella, porque negligentemente la ha olvidado.

En la doctrina que se acaba de exponer hay dos cuestiones que merecen ser comentadas. La primera se refiere al uso de la expresión *indirectamente voluntario* para designar lo que se sigue de una omisión. La segunda se refiere a la existencia de un *deber* de actuar como requisito para imputar como indirectamente voluntario lo que se sigue de una omisión. Trataré estas cuestiones en los párrafos que siguen.

Aunque Tomás de Aquino usa la expresión *indirectamente voluntario* para referirse principalmente a lo que se sigue de una omisión voluntaria (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 3, c.; a. 8, c.), hay otros casos en que la usa en un sentido más amplio, como referida también a los efectos de una acción positiva, cuando esos efectos no han sido objeto directo del querer de la voluntad, es decir, no han sido queridos ni como fin de la acción ni como algo que se busca en orden al fin. Así, al hablar de la ignorancia escribe que en algunas ocasiones ella es “directamente y *per se* voluntaria, como cuando alguien por su voluntad ignora algo, para pecar más libremente” (*S. th.*, I-II, q. 76, a. 4, c.), mientras que en otras ocasiones sólo lo es “indirectamente o *per accidens*, como cuando alguien no quiere trabajar en el estudio, de lo que se sigue que él sea ignorante, o cuando alguien quiere beber vino inmoderadamente, de lo que se sigue su embriaguez y carencia de discreción” (*S. th.*, I-II, q. 76, a. 4, c.).⁹ La oposición entre lo directamente voluntario y lo indirectamente voluntario consiste aquí en que lo primero es querido en sí mismo (aunque sea como medio para un fin), mientras que lo segundo es sólo un resultado que se sigue de lo que en sí mismo se quiere. En efecto,

⁹ Cfr. también *S. th.*, I-II, q. 76, a. 3, c.; *De malo*, q. 3, a. 8, c.

aunque el primer ejemplo podría llevar a pensar que con “voluntario indirecto” santo Tomás se refiere nuevamente a los efectos que se siguen de la omisión de una acción debida (la ignorancia que se sigue de no querer —de omitir— trabajar en el estudio), el segundo ejemplo es un caso con una estructura distinta. Aquí ya no se trata de lo que se sigue de una omisión, sino de lo que se produce como consecuencia de una acción positiva voluntaria: quien elige beber vino en exceso realiza la acción de la que se sigue la embriaguez y la carencia de discreción que lleva aneja. En síntesis, la expresión *indirectamente voluntario* admite más de un sentido en el *corpus thomisticum*, lo que debe tenerse especialmente en cuenta al estudiar a sus comentaristas de los siglos XVI y XVII, que heredan esta ambigüedad de su maestro.

La segunda cuestión que merece ser comentada de la doctrina sobre las omisiones voluntarias es la siguiente: el Aquinate sostiene que una omisión (y el efecto que se sigue de ella) sólo se reduce al agente como a su causa cuando puede y *debe* obrar. ¿Significa esto que el deber de actuar es una condición necesaria para la *voluntariedad* de las omisiones (y de sus efectos)? ¿O sucede más bien que tal deber es un requisito para el mal moral por omisión o *pecado* de omisión? Además del texto de *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 3, c., hay un buen número de pasajes que muestran que Tomás de Aquino pensaba lo primero (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 8, c.; q. 74, a. 5, c.; q. 79, a. 1, c.; II-II, q. 62, a. 7, c.). En ocasiones el Aquinate llega a decir incluso que el deber de actuar es un requisito para la noción misma de omisión.¹⁰ Pero hay también pasajes que apoyan la interpretación contraria. Cuando se pregunta si la pasión excusa totalmente del pecado, el Aquinate define lo indirectamente voluntario sin referencia al deber de actuar: “[...] algo se dice voluntario directamente (*directe*) o indirectamente (*indirecte*): directamente, aquello a lo que la voluntad es llevada; indirectamente, aquello que la voluntad puede impedir, pero no impide” (*S. th.*, I-II, q. 77, a. 7, c.). Del mismo modo, cuando quiere mostrar que la pasión y muerte de Cristo fue voluntaria, considera voluntario un efecto que el agente puede impedir pero no impide (y no, por tanto, un efecto que el agente puede y *debe* impedir).¹¹ Como se ve,

¹⁰ “[...] aunque Dios puede hacer muchos bienes que no hace, sin embargo, no omite, porque no debe hacerlos, lo que se requiere para la noción (*rationem*) de omisión” (*De potentia*, q. 1, a. 6, ad 9).

¹¹ “[...] algo puede ser causa de un efecto de dos modos. De un modo, obrando directamente hacia el efecto (*directe ad illud agendo*). Y de este modo

el Aquinate es flexible con su lenguaje, y lo acomoda al propósito que en cada caso persigue.

Con independencia de la posición de Tomás de Aquino, cabe preguntarse cuál es la opción que más se ajusta a la verdad de las cosas. ¿Es el deber de actuar un requisito necesario para que pueda tener lugar una omisión voluntaria? Como puede apreciarse, la dificultad surge por un problema de nombres. Si se entiende que la palabra ‘omisión’ denota falta moral, es evidente que la omisión voluntaria exige un deber de actuar. Si no se asume tal denotación, la omisión voluntaria puede existir sin la transgresión de un deber. En la lengua española, la palabra ‘omisión’ significa, de modo primario, simplemente la abstención de hacer algo, aunque otras acepciones ya implican la falta moral. Así, en castellano es correcto decir que, en una entrevista, una persona omitió referirse a un cierto tema, cuando prefirió no tocarlo, aun cuando no haya estado obligada a hacerlo. En el inglés sucede algo semejante. Por tanto, si se sigue el principio tomista *nominatationibus sequendus est usus loquendi* (“las denominaciones han de seguir el uso del lenguaje”) (*De veritate*, q. 17, a. 1, c.) se debe concluir que el deber de actuar no es un requisito para la voluntariedad de las omisiones, o para que se pueda hablar de omisión, sino únicamente para que dichas omisiones se puedan imputar a culpa moral.

Lo que hemos visto hasta ahora permite afirmar que el Aquinate hubiese suscrito la tesis de la asimetría causal entre acciones y omisiones. Esta conclusión parece seguirse de la tesis tomista según la cual *poder actuar* es una condición necesaria para que el resultado que procede de una falta de acción se reduzca al agente como a su causa. En efecto, una interpretación razonable de “poder actuar” exige entender que se trata de “poder impedir el resultado”. No tendría sentido sostener

los perseguidores de Cristo lo mataron, porque le aplicaron la causa suficiente de su muerte, con intención de matarlo y efecto subsiguiente (*cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequente*); ya que de esa causa se siguió su muerte. De otro modo, se dice que algo es causa de otra cosa indirectamente (*indirecte*), a saber, porque no la impide cuando puede impedirla (*quia non impedit, cum impedire possit*), como si se dijera que alguien moja a otro porque no cierra la ventana por la que entra el agua. Y de este modo el mismo Cristo fue causa de su pasión y muerte” (*S. th.*, III, q. 47, a. 1, c.). Más adelante añade el Aquinate que Cristo “sufrió la muerte producida por una causa exterior, a la que se ofreció espontáneamente, para mostrar que su muerte era voluntaria” (*S. th.*, III, q. 50, a. 1, ad 2).

que el hundimiento de la nave se atribuye al timonel por el solo hecho de que podía mover el timón y se abstuvo de hacerlo. Lo relevante es, naturalmente, que haya podido impedir el hundimiento (y haya omitido hacerlo). Si el timonel no tenía la posibilidad de impedir el hundimiento, no puede entonces considerarse causa de ese evento o resultado. Luego, la tesis tomista es consistente con la idea de que una omisión no puede considerarse causa de un resultado si ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión. Por cierto, esto no implica que el agente no haya incurrido en culpa moral si, creyendo que podía impedir el resultado, omitió impedirlo por mala intención o por negligencia. Pero sí implica que ese agente al menos no será jurídicamente responsable por la existencia de tal resultado.

2.2. El mal moral por omisión

Tomás de Aquino estudia las omisiones, en segundo lugar, al plantearse el problema de si puede haber mal moral sin ningún acto. Esto lo hace en tres pasajes de su obra: en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en las cuestiones disputadas *De malo* y en la *Summa theologiae* (*In II Sententiarum*, d. 35, q. un, a. 3; *De malo*, q. 2, a. 1; *S. th.*, I-II, q. 71, a. 5). El interés del Aquinate en estos pasajes es particularmente teológico-moral —le interesa analizar la naturaleza del pecado de omisión—, pero sus desarrollos son válidos, *mutatis mutandis*, para el análisis estrictamente filosófico o filosófico-jurídico. En los tres textos se aprecia una clara evolución. El texto del *Comentario a las Sentencias* es menos detallado que los otros dos, y el texto del *De malo* contiene una tesis que finalmente abandona en la *Summa theologiae*.¹² En los párrafos que siguen expondré estas diferencias con más detalle, y luego me detendré en el análisis de la posición definitiva de santo Tomás.

La primera diferencia se refiere al problema de si puede haber pecado de omisión sin acto. En el *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate es crítico de la opinión según la cual en el pecado de omisión siempre hay algún acto. Así, sostiene que dicha opinión no parece ser necesaria. Su argumento es que “como la voluntad es libre y no está determinada a hacer algo ni a no hacerlo, puede omitir algo sin necesidad de querer su contrario, ni de pensar sobre su contrario, ni sobre otra cosa que sea *per*

¹² Así lo observa Brock (1998, p. 224, nota 66). Un cuadro comparativo del tratamiento de las omisiones en las tres obras puede verse en Jensen (2013, p. 118).

se impedimento para aquello que tiene que hacer" (*In II Sent.*, d. 35, q. un, a. 3, c.). Es decir, una persona puede omitir ir al trabajo sin necesidad de querer no ir al trabajo, o sin necesidad de pensar sobre no ir al trabajo, ni de querer o pensar en ir a jugar billar a la hora en que debe ir al trabajo. De esto concluye santo Tomás que "es manifiesto que el pecado de omisión consiste en la sola negación del acto debido" (*In II Sent.*, d. 35, q. un, a. 3, c.). Por tanto, defiende decididamente la opinión de que puede haber pecado de omisión sin ningún acto. En las cuestiones disputadas *De malo* y en la *Summa*, en cambio, el Aquinate aparece más conciliador, y afirma que las dos opiniones tienen una parte de verdad, según se considere lo que se requiere para el pecado como constitutivo de su esencia o lo que se requiere para el pecado como constitutivo de su causa: en lo que se refiere a la esencia del pecado, el pecado de omisión no requiere acto alguno; en lo que se refiere a la causa del pecado, el pecado de omisión exige un acto voluntario.

La segunda diferencia versa sobre la posibilidad de que la voluntad se dirija directamente a la omisión.¹³ En las cuestiones disputadas *De malo*, Tomás de Aquino sostiene que la voluntad no puede dirigirse directamente a la omisión. La razón que lo lleva a hacer tal afirmación tiene que ver con la consideración metafísica del objeto de la voluntad: si el objeto de la voluntad es el ente y lo bueno, entonces se sigue que el no ente y lo malo son siempre *praeter intentionem et voluntatem*, es decir, están fuera o más allá de la intención y la voluntad. Por consiguiente, el acto voluntario puede ser causa de la omisión, aunque "no, sin embargo, de tal modo que la voluntad se refiera directamente a la omisión (*non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem*)" (*De malo*, q. 2, a. 1, c.), sino en el sentido de que se refiere "a algo positivo con previsión de la omisión consiguiente, como cuando alguien quiere jugar sabiendo que a esto va unido (*concomitatur*) no ir a la iglesia" (*De malo*, q. 2, a. 1, c.). En la *Summa*, en cambio, el Aquinate afirma que algunas veces el acto de la voluntad "se refiere directamente a la misma omisión (*directe feratur in*

¹³ Jensen (2013) identifica otros cambios en el pensamiento del Aquinate. Así, afirma que en *De malo* "Tomás de Aquino mantuvo tres proposiciones cuestionables: primero, que toda omisión no implica esencialmente ninguna acción; segundo, que ninguna omisión es directamente querida; tercero, que una acción moralmente buena puede causar una omisión pecaminosa. En la *Summa*, el Aquinate rechaza explícitamente las dos primeras proposiciones, y proporciona las herramientas para entender mejor la tercera" (p. 132).

ipsam omissionem)” (*S. th.*, I-II, q. 71, a. 5, c.), como cuando alguien quiere no ir a la iglesia, para evitar el trabajo que eso significa.

La tesis de la *Summa*, sin duda, se ajusta más a la experiencia, y también a la idea que santo Tomás defiende ya al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, esto es, que la voluntad puede querer simplemente no hacer algo, sin necesidad de querer otra cosa incompatible. Al tratar sobre el pecado de omisión, el Aquinate no expone las razones que justifican su cambio de parecer. Sin embargo, estas razones pueden encontrarse en otro lugar, a saber, en el pasaje de la *Summa* donde se pregunta si el objeto de la voluntad es sólo el bien. Una de las objeciones que allí se plantea dice lo siguiente: “El bien y el ser son convertibles. Pero la voluntad no es sólo del ser, sino también del no ser: pues a veces queremos no caminar y no hablar” (*S. th.*, I-II, q. 8, a. 1, 3 a.). Y a esto santo Tomás responde: “Aquello que no es ser en las cosas naturales se toma como ser en la razón, y por eso las negaciones y privaciones se llaman entes de razón. [...] Luego, en cuanto son de este modo seres, se aprehenden bajo la razón de bien, y así la voluntad puede tender a ellas” (*S. th.*, I-II, q. 8, a. 1, ad 3). La omisión, por tanto, que es una privación (*privatio*), puede ser aprehendida *sub ratione boni*, y de ese modo convertirse en objeto directo de la voluntad.

La posición definitiva de Tomás de Aquino sobre el pecado de omisión es la siguiente. Él sostiene que, para dilucidar la cuestión de si puede haber mal moral sin ningún acto, es necesario efectuar una distinción. Así, si en el pecado de omisión se entiende (1) sólo aquello que pertenece *per se* a la razón de pecado (*i. e.*, apartarse de la debida regla de acción), el pecado de omisión puede ser: (a) con un acto interior, como cuando alguien quiere no ir al trabajo cuando debe ir; (b) con un acto exterior, como cuando alguien se va a jugar a la hora en que debe ir al trabajo; o (c) sin ningún acto, como cuando alguien, a la hora en que debe ir al trabajo, nada piensa acerca de ir o no ir. Por otro lado, si en el pecado de omisión se entiende (2) también la causa o la ocasión de la omisión, el pecado de omisión no puede darse sin algún acto, pues si alguien no hace lo que debe hacer, es necesario que exista alguna causa, y, para que haya pecado, esta causa debe ser voluntaria. Es decir, para que la omisión de un acto debido sea un mal moral, se requiere que sea causada por un acto voluntario (*requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario*). Ahora bien, la causa u ocasión de una omisión puede ser precedente o concomitante, y en ambos casos puede estar en la potestad del agente o no estarlo. Si (a) está en la potestad del agente

(i. e., es voluntaria), la omisión será pecado. Y esta causa —explica el Aquinate— siempre va con un acto voluntario, exterior o, al menos, interior. Este acto se puede referir a la omisión (i) directamente, como cuando alguien quiere no ir al trabajo, por pereza, en cuyo caso el acto pertenece *per se* a la omisión, o (ii) indirectamente, cuando el acto se dirige directamente a otra cosa incompatible con el acto debido, en cuyo caso el acto se relaciona *per accidens* con la omisión, porque la omisión se sigue *praeter intentionem*. A su vez, la cosa incompatible con el acto debido puede ser (ii.α) precedente a la omisión, como cuando alguien quiere trasnochar, de lo que se sigue que no se levanta temprano para ir al trabajo, o (ii.β) concomitante a la omisión, como cuando alguien quiere jugar cuando debe ir al trabajo. Finalmente, si la causa u ocasión de una omisión (b) no está en la potestad del agente (*v. gr.*, es una enfermedad que le imposibilita actuar), la omisión no será pecado, porque todo mal moral ha de ser necesariamente voluntario.

2.3. La naturaleza de la omisión y su virtud causal

Tomás de Aquino afirma que la omisión es una privación (*privatio*) (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 4). En la terminología metafísica del Aquinate, que se basa en la de Aristóteles, la privación se debe distinguir de la mera negación. En efecto, “la negación sólo expresa la ausencia de algo (*negatio dicit tantum absentiam alicuius*)” (*In IV Metaphysicorum*, lec. 3, n. 2), mientras que “para la razón de privación se requiere que algo sea apto por naturaleza para tener lo que no tiene” (*In I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 4, c.). En este sentido, una negación pura no exige un sujeto. Así, el no ente, que es pura negación, no exige un sujeto. La privación, en cambio, requiere un sujeto determinado. Por eso santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define también la privación como una *negatio in subiecto* (*S. th.*, I, q. 17, a. 4, c.; *In II Sent.*, d. 34, q. un, a. 4, c. y ad 2). La privación, entonces, presupone un sujeto y la capacidad de ese sujeto para recibir o producir una cierta perfección o un cierto acto. En el caso de la omisión, se presupone la voluntad y su potestad para obrar; de ahí que el Aquinate diga que “el sujeto de la omisión no es algún acto, sino la potestad de la voluntad (*potestas voluntatis*)” (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 4).

Lo anterior apoya la idea de que, en sentido propio, el deber de actuar no es un requisito de la noción misma de omisión: el único requisito de la omisión es el poder de actuar. Si la voluntad no tuviera la potestad de actuar, entonces no cabría hablar de privación y, por consiguiente,

tampoco de omisión. A falta de la potestad de la voluntad, toda ausencia de acción sería una mera negación.

Un problema vinculado al de la naturaleza de las omisiones es el que se refiere a su virtud causal. ¿Puede una omisión ser causa de algo? Tomás de Aquino se refiere ocasionalmente a la omisión como causa (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 3, c.; *S. th.*, III, q. 47, a. 1, c.). No obstante, si se repara en el asunto con mayor detenimiento, puede notarse que su ontología no permite incluir a las omisiones en el género de las causas. En efecto, el Aquinate distingue entre principio y causa. La noción de principio es más amplia que la de causa, pues la causa es un tipo de principio. Tomás de Aquino define ‘principio’ como aquello de lo que algo procede de cualquier modo que sea (*id a quo aliquid procedit quocumque modo*) (*S. th.*, I, q. 33, a. 1, c.). Ahora bien, “sólo se llama causa a aquel principio del cual se sigue el ser posterior; de donde se dice que la causa es aquello de cuyo ser se sigue otro (*causa est ex cuius esse sequitur aliud*)” (*De principiis naturae*, c. 3). La diferencia reside, entonces, en que “el nombre ‘principio’ implica cierto orden; el nombre ‘causa’ implica cierto influjo en el ser de lo causado” (*In V Met.*, lec. 1, n. 3). Además, la palabra ‘causa’, añade el Aquinate, “parece implicar diversidad de substancia y dependencia de algo respecto de otro” (*S. th.*, I, q. 33, a. 1, ad 1). Es decir, la causa y el efecto son realidades distintas y la existencia del efecto depende de la causa. De todo lo anterior se sigue que sólo puede ser causa un ente *real*. Esto es lo que quiere decir santo Tomás cuando afirma que “nada puede ser causa sino en cuanto es ente (*nihil potest esse causa nisi inquantum est ens*)” (*S. th.*, I, q. 104, a. 3, ad 1). Sólo un ente real puede influir en el ser de lo causado. Pero ya hemos visto que las omisiones son privaciones, y las privaciones son entes *de razón*, no entes reales. Las privaciones sólo pueden ser principios, pero no pueden ser causas: “a lo primero desde lo cual comienza el movimiento no se le puede llamar causa *per se*, aunque se llame principio. Y por esto la privación se pone entre los principios, y no entre las causas” (*De principiis naturae*, c. 3).

Se debe tener en cuenta, con todo, que el Aquinate también distingue entre causa *per se* y causa *per accidens*. Así, por ejemplo, llama igualmente causa a la remoción de obstáculos o impedimentos (*removens prohibens*), aunque se preocupa por aclarar, siguiendo a Aristóteles, que ésta es

causa *per accidens* y no *per se* (*S. th.*, I-II, q. 85, a. 5, c.).¹⁴ Para ilustrar esta forma *per accidens* de causalidad, santo Tomás dice que “quien abre la ventana se dice causa de la iluminación de la casa” (*De veritate*, q. 28, a. 4, 12 a.), o que “quien apaga la vela o la saca de la casa se dice causa de la oscuridad” (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2). Nada impide, pues, que las omisiones se consideren causas de modo accidental, aunque no lo sean *per se*. De hecho, Tomás de Aquino sostiene que una privación, como la ignorancia, puede ser causa *per accidens*, pues “el no ente no puede ser causa de algo *per se*, pero puede ser causa *per accidens*, como la remoción del obstáculo” (*S. th.*, I-II, q. 76, a. 1, ad 1).

3. La omisión en Juan de Santo Tomás

Los moralistas escolásticos de los siglos XVI y XVII desarrollaron con extensión las ideas expuestas por Tomás de Aquino acerca de la omisión voluntaria y el pecado de omisión. Entre estos comentadores destaca especialmente Juan Poinsoot —llamado Juan de Santo Tomás— por la profundidad de sus reflexiones y por su originalidad. El principal aporte de Poinsoot consiste en haber desarrollado, de manera particularmente detallada, la distinción entre las omisiones directamente voluntarias y las omisiones indirectamente voluntarias. Esta distinción es fundamental para la determinación de la responsabilidad moral, pues muestra que la voluntad no se relaciona siempre del mismo modo con la omisión ni con los efectos que se siguen de ella.¹⁵ La segunda parte de este trabajo se destinará, por lo mismo, al análisis de la doctrina de Poinsoot sobre la voluntariedad de las omisiones.¹⁶

¹⁴ Aristóteles dice que “quien mueve lo que obstruye e impide el movimiento de la cosa, en un sentido provoca su movimiento y en otro no, como es el caso de quien aparta la columna que sostiene el tejado o de quien quita la piedra que mantiene el odre bajo el agua, que son causa accidental del movimiento” (*Física*, VIII, 4, 255b25).

¹⁵ La distinción es, también, jurídicamente relevante, al menos en la medida en que se reconozca que la diferencia entre el dolo y la culpa depende de diferencias en la voluntariedad y no en el conocimiento.

¹⁶ No pretendo analizar aquí si tal doctrina es en verdad *ad mentem Divi Thomae*. Lo importante, en mi opinión, es que Poinsoot ofrece una teoría consistente y bien argumentada, que puede ser evaluada según su propio mérito.

Poinsot dedica dieciséis páginas a doble columna al estudio de las omisiones voluntarias.¹⁷ Se trata de un texto denso, pues toda la materia está desarrollada bajo una única gran pregunta, a saber, si la omisión puede ser voluntaria con prescindencia de todo acto y de toda obligación. El análisis del texto permite, no obstante, esquematizarlo de la siguiente manera. Todo el examen que efectúa el autor se divide en dos partes. En primer lugar, estudia las omisiones directamente voluntarias. En segundo lugar, estudia las omisiones indirectamente voluntarias. En cada uno de estos casos se propone responder los mismos cuatro interrogantes: (i) ¿puede existir una omisión de esta clase sin acto alguno del intelecto y de la voluntad?, (ii) ¿puede existir una omisión de esta clase sin un precepto que obligue a actuar?, (iii) ¿puede el efecto que se sigue de esta clase de omisión ser voluntario sin un precepto?, y (iv) ¿puede una omisión de este tipo imputarse a culpa sin un precepto que obligue a actuar?

Poinsot piensa que, en el caso de las omisiones directamente voluntarias, la solución de todas las preguntas es segura, y sólo se presentan dificultades en relación con lo indirectamente voluntario. Para acometer estas cuestiones, se debe iniciar mostrando cómo el autor divide o clasifica las omisiones.

Según Poinsot, la privación o cesación de un acto —en la que consiste la omisión— puede tener lugar de tres modos: (a) con negación de todo acto, es decir, sin acto del intelecto ni de la voluntad ni de las potencias externas; (b) con algún acto o advertencia del intelecto, pero sin acto de la voluntad ni de las potencias externas; y (c) con acto de la voluntad (que presupone el del intelecto). A su vez, este tercer caso puede darse de dos formas: (c') con un acto interno por el que se quiere la omisión externa (como cuando alguien quiere permanecer ocioso), o (c'') con un acto externo del cual se sigue la omisión de otro acto (como quien, por jugar, omite ir al trabajo). La privación o cesación de un acto sólo será una omisión voluntaria si es causada por la misma voluntad (*causata ex ipsa voluntate*). Poinsot no explica aquí si las dos primeras

¹⁷ El lugar es *Cursus theologici*. In *Primam Secundae divi Thomae commentarii*, t. V, q. 6, d. 3, a. 3. Toda la doctrina expuesta a continuación está contenida en el artículo tercero de la tercera disputa. Por lo mismo, en lo sucesivo sólo se harán referencias al número de párrafo cuando se trate de una cita textual, en cuyo caso se indicará también, a continuación, el número de página en la edición utilizada.

clases de privación recién mencionadas pueden dar lugar a una omisión voluntaria. Al parecer, ellas sólo podrían dar lugar a una omisión voluntaria si la palabra ‘voluntario’ se asigna también a lo que, sin ser voluntario en sí, se considera voluntario por su dependencia de un acto voluntario precedente.

Como todos los autores escolásticos, Poinsoot recoge también la distinción tomista entre voluntario directo y voluntario indirecto. Sin embargo, el autor propone una nueva división al interior de aquélla, que no se encuentra en el Aquinate pero permite dar razón de los dos sentidos con que éste la usa. Así, Poinsoot sostiene que la distinción entre voluntario directo y voluntario indirecto puede establecerse (i) respecto de lo voluntario (*voluntarii*), es decir, de lo que procede de la voluntad, y (ii) respecto de lo querido (*voliti*), es decir, del objeto alcanzado (*attacti*) por la voluntad.

En el primer sentido, lo voluntario directo es un acto o efecto que real y positiva o físicamente procede de la voluntad, mientras que lo voluntario indirecto es un acto o efecto (*actum vel effectum*) que real y positiva o físicamente (*realiter et positive seu physice*) no procede de la voluntad, pero se juzga moralmente (*moraliter censetur*) como si procediera de ella, en virtud de una obligación o deber. Por ejemplo, el acto de matar y la muerte misma son directamente voluntarios si el agente quiere matar a la víctima y le asesta una puñalada letal. Son indirectamente voluntarios, en cambio, si el agente no los impide pudiendo y debiendo hacerlo: por ejemplo, si un policía, pudiendo y debiendo impedir la muerte de un sujeto que está siendo agredido por un tercero, se limita simplemente a contemplar la escena.

En el segundo sentido, algo se llama voluntario directo cuando se alcanza inmediatamente, mientras que se llama voluntario indirecto cuando se alcanza mediatamente y como por extensión, siguiendo a otra cosa (*consecutum ad aliud*). Así, dice el autor, quien quiere atrapar al ladrón, quiere indirectamente y en su causa (*in causa*) la pena que éste recibirá. Poinsoot explica que no siempre se prevé el daño que se sigue indirectamente, pero añade que, si el agente estaba obligado a preverlo, entonces se juzga moralmente (*moraliter censetur*) que previó según el deber y la obligación.

Con todo, cuando el autor aplica la distinción entre voluntario directo y voluntario indirecto al caso específico de las omisiones, afirma que una omisión es indirectamente voluntaria cuando no procede de la volición de la misma omisión, sino de la volición de otra cosa, mientras

que es directamente voluntaria cuando es directamente querida por sí. En otras palabras, una omisión es indirectamente voluntaria cuando es sólo el efecto colateral de la elección de otro acto, como cuando se omite estudiar porque se elige dormir. En cambio, es directamente voluntaria cuando la voluntad se dirige a la misma omisión, ya sea intentándola como fin o eligiéndola como medio para conseguir un fin.

Hechas estas precisiones, veamos cómo acomete Poinset el estudio de las omisiones directamente voluntarias.

3.1. Las omisiones directamente voluntarias

Poinset parte preguntándose si una omisión directamente voluntaria puede existir sin acto alguno del intelecto y de la voluntad. Su respuesta es negativa y la razón es sencilla: si se remueve todo acto acerca de algún objeto, tanto de parte del intelecto como de parte de la voluntad, la omisión acerca de tal objeto no puede ser voluntaria, pues sería un caso de ignorancia antecedente y total, que excluye la razón de voluntario.

La segunda pregunta se refiere a si una omisión directamente voluntaria puede existir sin un precepto que obligue a actuar. En este caso la respuesta del autor es afirmativa. Poinset sostiene que si la omisión no sólo es conocida por el intelecto, sino también alcanzada y querida directamente por la voluntad, será voluntaria sin importar si existe o no una obligación o precepto. Para mostrarlo, Poinset recurre a una versión modificada del ejemplo de la nave que se hunde: quien ve una nave que se hunde y directamente no quiere ir a socorrerla, se detiene y no actúa por su voluntad, o sea, voluntariamente, con independencia de que tenga la obligación de actuar.

Como este punto es controvertido, el autor sale al paso de una posible objeción. Piénsese en quien presencia una riña y no quiere socorrer al que está siendo letalmente golpeado. Si el espectador no estaba obligado por oficio a prestar ayuda, ¿es correcto decir que quiere la muerte de la víctima o que esa muerte le es voluntaria? Como la respuesta parece ser negativa, la objeción concluye que para que alguna omisión se diga voluntaria no basta con que sea directamente querida como objeto, sino que es necesario que haya una obligación de actuar.

Para responder adecuadamente esta objeción es preciso, según Poinset, distinguir entre la omisión misma y el efecto que *per accidens* se sigue de la omisión. La omisión es la negación del actuar (*negatio operandi*). El efecto que *per accidens* se sigue de la omisión es el que no se produciría si no se omitiese, pero *per se* se sigue de la acción de otro

agente. Luego, en cuanto a la omisión misma, se debe decir lo siguiente: si el agente sabe (*advertens*) que puede actuar y quiere no actuar, la negación de la acción es causada por la voluntad, es decir, es voluntaria, con independencia de que exista una obligación de actuar.

En cambio, la cuestión es diversa tratándose del efecto que *per accidens* se sigue de la omisión. Y aquí entroncamos con la tercera pregunta relativa a la omisión directamente voluntaria, esto es, si el efecto que se sigue de esta clase de omisión puede ser voluntario sin un precepto. En cuanto a estos efectos —que se siguen *per accidens* de la omisión— Poinset afirma que sólo se puede decir que proceden de la omisión cuando el que omite está obligado a actuar. Su argumento es el siguiente:

La omisión, en efecto, no influye físicamente (*physice*) en el efecto positivo, porque una negación no puede influir físicamente en aquello que es positivo. Luego, si influye, es sólo moralmente (*moraliter*), a saber, por razón de algún deber u obligación de impedir tal efecto, porque si hay una obligación de impedir y no se impide, esto mismo es influir moralmente en el efecto. Removiéndose este influjo moral, el efecto, que se sigue de la acción no impedida de otros, no procede de tal omisión (n. 11, p. 293).

Aunque Poinset no lo dice aquí, habría que agregar que el efecto sí puede ser voluntario (incluso sin un precepto) en el sentido de *querido*, es decir, como el objeto al que se dirige la voluntad. Si el espectador de la riña (que no está obligado por oficio a prestar ayuda) no quiere socorrer a la víctima con el propósito preciso de que la víctima muera, entonces dicha muerte, aunque sea un efecto *per accidens* de la omisión, será voluntaria como objeto (tal como sucede con la omisión misma). Quizá lo más exacto sería decir que, en un caso así, el efecto es *per accidens* en cuanto procede físicamente de otra causa, pero es *per se* en cuanto es el objeto elegido o intentado por la voluntad; o sea, es *per accidens* en sentido físico, pero *per se* en sentido psicológico y moral.¹⁸ Más adelante el autor aclara:

¹⁸ Un principio general del tomismo dice que, en el orden moral, se considera *per se* lo que es intentado: *S. th.*, II-II, q. 39, a. 1, c.; *In V Ethicorum*, lect. 13, n. 1036 (=734).

[...] si la omisión es directamente voluntaria, aunque ella misma no procede inmediatamente de la voluntad (puesto que es una negación), en tanto procede directamente, en cuanto es directamente querida por sí (*in se*); y entonces ya es voluntaria, porque procede de la voluntad o de la persona que quiere la omisión. Y lo mismo vale para el efecto que se sigue de la omisión, si es querido directamente (*directe volitus*) (n. 19, p. 294).

Sobre esto último, es decir, sobre el efecto que se sigue de la omisión, vuelve, además, al cerrar el artículo 3 de la disputa tercera. Poinsoot aclara allí que la doctrina según la cual se requiere un precepto u obligación para que el efecto que se sigue de la omisión se diga voluntario indirecto sólo se aplica a los efectos de las omisiones indirectamente voluntarias. No se aplica, en cambio, a los efectos de las omisiones directamente voluntarias cuando éstas se han elegido como un medio para conseguir esos efectos. En tal caso los efectos son directamente voluntarios:

Si alguien desea la omisión misma como medio (*tamquam medium*) para que se consiga el efecto como fin (*tamquam finis*), entonces la omisión es directamente querida (*directe volita*), y el efecto que así se sigue, incluso cuando no exista ningún precepto u obligación, no sólo será voluntario, sino también directamente querido (*directe volitus*), ya que es intentado por la voluntad (*intentus a voluntate*), que ordena la omisión como medio o como un cierto requisito para un fin, que es conseguirlo [*i. e.*, conseguir el efecto]. Por ello, no se requiere de la influencia moral de parte del deber para que [tal efecto] sea voluntario, sino que por razón de la propia volición, por la que se intenta tal efecto, ese [efecto] le es voluntario [al agente], porque [esto] equivale a su adquisición o exhibición (*acquisitio aut exhibitio*) a causa de tal volición, como por una cierta influencia de la voluntad (n. 75, pp. 305-306).

Naturalmente, el planteamiento de Poinsoot deja abierta la gran pregunta acerca de cómo se produce esa “cierta influencia de la voluntad”, pues él mismo ha dicho que en este caso no hay influjo físico ni tampoco un influjo moral originado por una obligación de impedir.

Una posibilidad sería sostener que existe aquí un influjo psicológico, porque el acto de la voluntad se dirige hacia el efecto. Otra posibilidad —compatible con la anterior— sería afirmar que sí existe un influjo moral, pero no uno originado por una obligación de impedir (que no existe), sino uno originado por una obligación de no querer. Una obligación de impedir manda la realización de un acto exterior, mientras que una obligación de no querer sólo prohíbe un acto interior. Así, si el espectador de la riña está obligado a impedir la (v. gr., porque es un policía), entonces debe ejecutar el acto exterior necesario para ese fin. Si no lo hace, omite un acto exterior que estaba obligado a ejecutar.¹⁹ Por su parte, si el espectador de la riña no está obligado a impedir la, pero sabe que puede impedir la, actúa mal si omite impedir la con el propósito preciso de que la víctima muera. En este caso realiza un acto interior moralmente prohibido (querer la muerte de la víctima) y su voluntad se hace mala. La malicia moral de quien sólo realiza acto interior es, con todo, inferior a la de quien, además, ejecuta el acto exterior, pues este último añade malicia (*S. th.*, I-II, q. 20, a. 4).²⁰ Desde el punto de vista jurídico, esta última diferencia es capital, pues el Derecho no juzga acerca de los actos puramente internos (*De internis non iudicat praetor*) y los meros pensamientos o deseos no son punibles (*Cogitationes poenam nemo patitur*).

La última pregunta acerca de la omisión directamente voluntaria se refiere a si esta clase de omisión puede imputarse a culpa sin un precepto que obligue a actuar. En este caso la respuesta de Poinset es siempre negativa, tanto respecto de la omisión misma como respecto del efecto o daño que se sigue de ella. Dice el autor:

[...] para que la omisión sea imputable a culpa, ya en sí, ya en relación con el efecto o daño que se sigue de ella, no basta con que sea voluntaria o que proceda de la voluntad, sino que se requiere también que exista

¹⁹ En este sentido dice Tomás de Aquino que “la omisión pertenece al acto exterior, pues hay omisión cuando se prescinde de algún acto debido. Y por eso se opone a la justicia” (*S. th.*, II-II, q. 54, a. 2, ad 2).

²⁰ El Aquinate enseña expresamente que “si el que maldice quiere el mal de la muerte de otro, no difiere del homicida en cuanto al deseo. Difiere, no obstante, en la medida en que el acto exterior añade algo a la voluntad” (*S. th.*, II-II, q. 76, a. 4, ad 2). De esto se sigue el principio según el cual “*ceteris paribus*, es más grave inferir daño que desear daño” (*S. th.*, II-II, q. 76, a. 4, c.).

una obligación o un precepto. Porque [la omisión] no puede imputarse a culpa si no hay una transgresión o una prevaricación: en efecto, *donde no hay ley, no hay transgresión*. Formalmente, sin embargo, la razón de lo voluntario no se toma por orden al precepto o a la ley que obliga, sino del orden relativo a la voluntad que produce el acto con el conocimiento que propone [un objeto] (n. 18, p. 294).

Aquí, sin embargo, se introduce otra dificultad. Cuando Poinso se refiere a la obligación o precepto, está pensando siempre en una obligación o un precepto que existe con anterioridad a la omisión y con independencia de ella. En efecto, siempre utiliza casos de agentes que están obligados por oficio a actuar (por ejemplo, a prestar ayuda a quien está siendo golpeado, a pilotar la nave que se hunde). ¿Qué ocurre, entonces, con quien, pudiendo pilotar la nave, pero sin estar obligado *ex officio* a ello, no lo hace con la precisa intención de que se hunda? ¿No incurre, acaso, en alguna culpa moral por el hundimiento? Esta dificultad se conecta con el comentario al pasaje precedente, pues tiene que ver con la moralidad del acto interior de la voluntad. Como se dijo, existe una obligación general de no dirigir la voluntad hacia el mal, o sea, una obligación de no querer el mal, aun cuando no se ejecute acto exterior alguno relacionado con este querer. Por tanto, es claro que, en las circunstancias de la pregunta, el agente actúa mal por su mala voluntad.

3.2. Las omisiones indirectamente voluntarias

Luego de resolver los interrogantes sobre las omisiones directamente voluntarias, Poinso se centra en el análisis de las indirectamente voluntarias. A juicio del autor, este análisis reviste mayor complejidad.

La primera pregunta que se plantea es si puede existir una omisión indirectamente voluntaria sin acto alguno del intelecto y de la voluntad. Para responderla, Poinso formula una distinción. Se debe distinguir entre (i) la omisión voluntaria considerada en sí misma o en su especie (*ex sua specie*), y (ii) la omisión voluntaria considerada de parte del agente (*ex parte operantis*) o en cuanto es ejercida en el individuo (*ut exercentur in individuo*). En el primer caso la omisión indirectamente voluntaria no requiere un acto. En el segundo caso, sí.

Poinsot llega a esta conclusión por aplicación de una doctrina general acerca de las privaciones: en su concepto intrínseco, ninguna privación incluye algo positivo; pero, a su vez, ninguna privación puede tener lugar de hecho (*resultare in re*) sino mediante algo positivo. El autor lo explica así:

[...] por su género y concepto intrínseco la omisión no supone un acto. *Se prueba:* porque la razón propia e intrínseca de omisión voluntaria es la privación y cesación (*privatio et cessatio*) de un acto voluntario [...]. Luego, aun en el género de lo voluntario, la razón propia e intrínseca de la omisión no incluye algún acto, sino la cesación o privación del mismo, porque es un no-hacer (*non-facere*) y un no-tener (*non-habere*) acto. Tal como la ceguera intrínsecamente, en su propio concepto, no constituye algo positivo, incluso en el género de la vida —porque en este género es una privación de potencia y se opone a ella privativamente, ya que es la carencia de visión—; así como la ceguera es privación de potencia, así también la omisión es privación de acto y se opone a él privativamente [...]. Luego, no entra en ella algo positivo como constituyente, sino que, así como la ceguera es causada y resulta de una cierta acción positiva que altera y remueve la disposición requerida para ver, así también la omisión es causada a partir de algo concomitante u ocasionante de la misma omisión, para que sea puesta en ejercicio (n. 24, p. 295).

La omisión indirectamente voluntaria considerada en su ejercicio requiere, entonces, un acto, porque la voluntad sólo causa la omisión de un acto cuando realiza otro acto y por esa razón omite el primero. Poinsot apoya esta conclusión en la tesis metafísica según la cual, si existe advertencia del intelecto, la voluntad no puede suspender colectivamente todo ejercicio de un acto de tal modo que no obre por completo. En cualquier caso, si la voluntad se desligara de todo acto colectivamente, no podría decirse que la voluntad *causa* voluntariamente la suspensión, sino sólo que la *padece*. Luego, en todo ejercicio de una omisión se requiere algún acto de manera antecedente o de manera concomitante.

La segunda dificultad relativa a la omisión indirectamente voluntaria versa sobre si puede ella existir sin un precepto que obligue a actuar. Poinsoy constata que sobre esta cuestión las opiniones de los autores están divididas. Algunos afirman que se requiere una obligación o un precepto para que una omisión se diga indirectamente voluntaria. Otros lo niegan. Los primeros argumentan que, si no se exigiera el precepto, se llegaría al absurdo de decir que a un agente se le pueden atribuir como voluntarias las omisiones de muchas cosas que suceden en todo el mundo, con tal de que esté consciente de ellas. Los segundos, por su parte, sostienen que el concepto de lo voluntario no puede depender de la existencia de un precepto, pues un precepto es un principio completamente extrínseco para una acción voluntaria o para su privación o negación. El precepto, añaden estos últimos, sólo se requiere para imputar *ad culpam* una omisión al agente.

Poinsoy afirma que la segunda opinión es la más común entre los tomistas, y es también la que él considera verdadera. Con dos argumentos busca demostrar que una omisión indirectamente voluntaria sí puede existir sin un precepto que obligue a actuar. El primer argumento parte de la base de que no hay nada voluntario que no esté sometido a las reglas de la razón. Pero las reglas de la razón que dirigen la voluntad no son siempre preceptos: también pueden ser reglas consiliativas o permisivas. Ahora bien, hay omisiones que se siguen de un consejo o permiso, como en quien, por dedicarse al estudio, omite una lícita recreación que advierte como posible. Esta omisión (que se sigue indirectamente, como consecuencia de la elección del estudio) puede ser meritoria, lo que demuestra que es susceptible de evaluación moral. Pero si es susceptible de evaluación moral, necesariamente ha de ser voluntaria.

El segundo argumento dice que “un precepto o una obligación es algo extrínseco, que supone lo voluntario mismo como materia sobre la cual recae, ya que sólo un acto voluntario es materia de un precepto o de una ley” (n. 40, p. 298). Luego, si el precepto supone lo voluntario, mal podría ser causa de lo voluntario.

Poinsoy se preocupa por contestar la objeción según la cual, si no se exigiera un precepto para la voluntariedad indirecta de las omisiones, se seguiría que cada vez que se realice un acto se darían infinitas omisiones indirectamente voluntarias, “ya que, al mismo tiempo que produzco un acto, abandono todos los otros actos que podría producir ahora, que son infinitos en número y por separado” (n. 51, p. 301). El autor responde

que no es verdad que se den infinitas omisiones voluntarias cada vez que alguien actúa, pues “estas omisiones infinitas son sólo voluntarias en potencia y remotamente (*remote*), no en acto y de manera próxima (*proxime*)” (n. 56, p. 301). Sólo son indirectamente voluntarias en acto aquellas omisiones que el agente advierte y conoce en acto.²¹

Siguiendo con su esquema de análisis, Poinsoot se pregunta, en tercer lugar, si el efecto que se sigue de una omisión indirectamente voluntaria puede ser indirectamente voluntario sin un precepto. El autor señala que sobre esta cuestión las opiniones también están divididas. Algunos piensan que no se requiere un precepto para que el efecto o resultado que se sigue de la omisión se diga voluntario indirecto. Otros piensan que sí se requiere un precepto u obligación. Los que siguen la primera posición sostienen que no puede establecerse una disparidad entre la omisión misma y el efecto que de ella se sigue. Luego, si la voluntariedad indirecta de la omisión no exige precepto, tampoco lo ha de exigir la voluntariedad indirecta del efecto. La segunda opinión es, dice Poinsoot, la que sostuvo Tomás de Aquino en I-II, q. 6, a. 3, y es la que él también suscribe. Esta segunda opinión puede defenderse con argumentos *a posteriori* y *a priori*.

A posteriori se puede demostrar a partir del modo en que Dios se relaciona con los pecados de los hombres. Dios, en efecto, permite los pecados al omitir impartir su gracia, y sabe que si prestara su ayuda se evitaría el pecado. Sin embargo, “no solamente decimos que los pecados no son imputables a Dios, sino que tampoco le son voluntarios” (n. 64, p. 303). Por lo mismo, para que los efectos que se siguen de una omisión sean voluntarios (incluso indirectamente) se requiere que el agente esté obligado a impedirlos (y no basta sólo con que los advierta y pueda impedirlos). Pero en este punto Juan de Santo Tomás va incluso más lejos, y escribe lo siguiente:

Añado que no sólo en la omisión, sino incluso en las acciones mismas, los efectos que se siguen per accidens no son voluntarios a menos que haya una obligación de evitar tal efecto. Luego, a fortiori los efectos que se siguen de la omisión de una acción no serán voluntarios sin un precepto: pues mucho menos influye en el efecto posterior la omisión de impedir que la acción de actuar

²¹ Recuérdese el argumento de Bach (2010), expuesto *supra* (1.1).

de la cual el efecto o alguna obra se sigue *per accidens* (n. 65, p. 303).

Para probar que incluso los efectos *per accidens* de las acciones positivas son voluntarios sólo si hay una obligación de impedirlos, el autor recurre a algunos ejemplos: la mujer no está obligada a omitir el ornato decente, aun cuando sepa que, como efecto, alguien será incitado a la concupiscencia, y el pecado de lujuria cometido por quien contempla a la mujer no es para ella voluntario; el médico no está obligado a omitir la aplicación de un tratamiento necesario, aun cuando sepa que, como efecto, sentirá una conmoción natural de la carne, y tampoco es voluntaria para el médico esa conmoción.

Hay que decir, con todo, que la evaluación de este último argumento exigiría saber qué entiende Poinset por efecto *per accidens* de una acción positiva. Si entiende por efecto *per accidens* aquél que depende últimamente del acto voluntario de otro agente —como en el primer ejemplo—, la tesis es plausible, pues nunca una acción de un agente puede ser causa suficiente de la acción moralmente mala de otro agente.²² La única causa suficiente del mal moral es la propia voluntad del que lo obra (*S. th.*, I-II, q. 80, a. 1, c.; q. 73, a. 8, ad 3; II-II, q. 115, a. 2, ad 1). Por el contrario, si llama efecto *per accidens*, en general, a cualquier efecto previsto pero no intentado —como en el segundo ejemplo—, entonces la tesis no es plausible, pues se llama propiamente voluntario lo que está en poder de la voluntad,²³ y tales efectos ciertamente lo están, en la medida en que el agente puede no producirlos si omite la acción. En síntesis, Poinset parece confundir aquí lo voluntario con lo culpable. Algo puede ser voluntario y no ser culpable, como los efectos indirectamente voluntarios justificados por el principio del doble efecto.

El argumento *a priori* se funda en la diferencia o disparidad que existe entre la omisión misma y el efecto que se sigue de ella:

Porque la omisión es causada por la misma voluntad,
en cuanto que produce (*elicit*) otro acto mutuamente

²² A lo sumo puede ser ocasión, que es causa imperfecta o insuficiente, para que obre la malicia moral del otro (*S. th.*, II-II, q. 43, a. 1, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 38, q. 2, a. 1, ad 4).

²³ Ya Aristóteles sostiene que lo voluntario es “todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no” (*Ética a Nicómaco*, V, 8, 1135a23). Cfr. también *De malo*, q. 2, a. 1, ad 2.

excluyente (*incompossibilem*) con tal volición, por esto mismo la cesación y la omisión se siguen de tal acto, así como de la generación se sigue la corrupción y el término de otra forma. Por tanto, para que alguien omita y se abstenga de un acto, no requiere la voluntad de otra potestad o de otra causa más que de sí misma, porque ella puede actuar y no actuar por sí sola, sea que este no-actuar se entienda como suspendiendo todo acto, sea que se entienda como dirigiéndose (*divertendo*) a otro. En cambio, el efecto que se sigue una vez que ha tenido lugar la omisión, no se sigue inmediatamente (*immediate*) de la sola omisión ni de la sola potestad de la voluntad, ya que aquí hablamos no acerca de los efectos que son causados directamente por la voluntad, sino de los efectos que son causados indirectamente y sólo por razón de una omisión, que omite impedir una cierta causa de la cual se sigue el efecto, supuesto que esta causa no es impedida; así como para que la nave se hunda por la ausencia y omisión de un piloto debe intervenir otra causa, a saber, la tempestad, que produce el naufragio, y no basta para esto la sola voluntad o el poder del piloto; y así también para que alguien muera por la omisión de socorrerlo debe intervenir otra causa fuera de la voluntad de quien omite, a saber, el homicida (n. 68, p. 304).

Dicho de modo más breve, la omisión indirectamente voluntaria se sigue por medio de otro acto, pero no por medio de otra potencia, ya que dicha omisión está en poder de la voluntad, mientras que el efecto exterior vinculado con esa omisión se sigue mediante otra potencia, a saber, una causa exterior que no está *inmediatamente* en poder de la voluntad. Poinset apoya su idea en un contrafáctico y, así, dice que, si el efecto en cuestión fuese impedido por otra causa distinta a la voluntad, entonces tal efecto no se seguiría, de lo que se puede concluir que el efecto no se sigue de la sola conexión con la voluntad (n. 73, p. 305).

Esta disparidad entre la omisión y el efecto o resultado (*eventus*) exterior que *per accidens* se sigue de ella es la razón por la cual sólo se puede afirmar que dicho efecto procede de la voluntad —aun indirectamente— cuando existe un precepto que obliga a impedirlo.

Como dice Poinset, “algo se dice voluntario en cuanto procede de la voluntad, sea por influencia física, sea por influencia moral” (n. 49, p. 300). Ahora bien, la voluntad, a través de la omisión, no puede influir físicamente en los efectos de que hablamos, porque “la omisión es una privación, y [una privación] no puede ser la causa física de un efecto positivo” (n. 48, p. 300). Sólo queda, pues, que influya moralmente. El influjo moral, que el autor también denomina conexión moral (*connexione morali*), tiene lugar por la existencia de un precepto que origina una obligación o deber. Escribe Poinset:

Este deber de impedir (*debitum impediendi*), en efecto, se reputa moralmente como un influjo, ya que no impedir la causa operativa del daño, cuando alguien está obligado, hace que ese daño, mediante aquel deber, pertenezca a la voluntad que debía evitarlo. Y mientras no se cumple el deber, se presume que el efecto ha sido querido moralmente, y la presunción de volición (*praesumptio volitionis*) moralmente se reputa como una volición. Y así es el influjo moral de la voluntad (n. 49, pp. 300-301).

El autor agrega que este influjo moral, en la estimación de los hombres (*in aestimatione hominum*), se juzga tal como si fuese un influjo físico (n. 74, p. 305).

Para precisar bien el alcance de su argumento, Poinset explica que hay que distinguir dos clases de efectos exteriores de las omisiones. En primer lugar, hay algunos efectos exteriores que no están conectados *per se* y necesariamente con la omisión. Estos efectos son físicamente producidos por otra causa, y se dice que se siguen de la omisión sólo en la medida en que el agente podía actuar para impedirlos pero no lo hizo. Como hemos visto, si Pedro está agrediendo letalmente a Juan, y Diego omite ayudar a Juan, la muerte de Juan —en caso de producirse— no se sigue *per se* e inmediatamente de la omisión de Diego, sino del acto homicida de Pedro. A esta clase de efectos se aplica lo ya dicho: ellos sólo pueden ser indirectamente voluntarios por influjo moral, *i. e.*, si existe un precepto que obligue al agente a impedirlos.

En segundo lugar, hay algunos efectos exteriores que están conectados *per se* y necesariamente con la omisión, de tal modo que se siguen inmediatamente de ella sin la intervención de otra causa. Por ejemplo, “del hecho mismo de que alguien omite salir de su casa, sin

que intervenga ninguna otra causa, se sigue infalible y necesariamente que no oiga misa en la iglesia” (n. 70, p. 304). Los efectos exteriores de este tipo son negaciones inmediatamente consiguientes o adjuntas a la omisión misma. Estas negaciones no están yuxtapuestas numéricamente a la omisión, sino que están comprendidas en el concepto de la omisión misma, pues están contenidas virtualmente en ella:

De este modo, la negación de salir de la casa, o de moverse de un lugar, tiene adjunta a sí la negación de estar en otro lugar, y consecuentemente las negaciones de hacer o de padecer aquellas cosas que pertenecen a ese otro lugar. [...] Y así tales omisiones, aunque se distingan físicamente a causa de las diversas cosas o formas negadas, moralmente se juzgan una sola omisión; y es tan voluntaria una cosa como la otra, precisamente porque una envuelve virtualmente a la otra. [...] Todas estas cosas están comprendidas en el concepto de una sola omisión, casi como por continuación y extensión por medio de muchas omisiones físicas conectadas unas con otras (n. 71, p. 304).

En síntesis, estos efectos son indirectamente voluntarios sin necesidad de un precepto u obligación, porque, en realidad, están envueltos virtualmente en la omisión misma. Así, concluye Poinso, “al que no quiere salir de la casa le es voluntario el no oír misa, aun si no es de precepto” (n. 71, p. 304).

Finalmente, Juan de Santo Tomás se pregunta si una omisión indirectamente voluntaria puede imputarse a culpa sin un precepto que obligue a actuar. Sobre esta cuestión —dice el autor— no hay disputa, pues todos aceptan el principio de *Romanos 4, 15*: “Donde no hay ley, no hay transgresión”. Pero se debe recordar aquí lo que se dijo más arriba, esto es, que, a pesar de lo que sugieren los ejemplos del mismo Poinso, no se requiere un precepto que establezca una obligación *ex officio* previa a las circunstancias en que tiene lugar la omisión. Así, aunque Diego no esté obligado por oficio a ayudar a Juan (quien está siendo agredido letalmente por Pedro), será moralmente culpable por la omisión si en el caso concreto surgió para él la obligación de intervenir (porque podía hacerlo y no tenía una razón proporcionalmente grave para omitir). Y esta imputación *ad culpam* puede referirse tanto a la misma omisión indirectamente voluntaria como al efecto indirectamente voluntario de

una omisión directamente voluntaria. Por ejemplo, Diego puede incurrir en culpa moral si omite la ayuda porque no quiere suspender una rutina de ejercicios que estaba realizando en el parque donde Juan es golpeado (en cuyo caso la omisión de la ayuda es indirectamente voluntaria); o puede incurrir en culpa moral si elige omitir, pero no con la intención de que se produzca la muerte de Juan, sino para obtener un registro fílmico de la riña y recibir visitas en su canal virtual de vídeos (en cuyo caso la omisión de ayudar es directamente voluntaria, pero el efecto “muerte de Juan” es indirectamente voluntario).

Conclusiones

Moralistas escolásticos como Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás realizaron aportes significativos al estudio filosófico de las omisiones. Ambos autores se refieren a la naturaleza de las omisiones, a las modalidades que pueden adoptar las omisiones voluntarias y a los requisitos para la culpabilidad por las omisiones y sus efectos. Tanto el Aquinate como Poinot tratan las omisiones bajo la categoría metafísica de las privaciones, y afirman que pueden existir omisiones sin acto alguno, con acto interior de la voluntad o con acto exterior de las potencias ejecutivas. Santo Tomás sentó las bases para elaborar la distinción entre omisiones directamente voluntarias e indirectamente voluntarias, que luego su discípulo portugués desarrolló con mayor extensión. Muchas de estas cuestiones coinciden o se vinculan estrechamente con las que han ocupado la atención de los teóricos contemporáneos de la acción. Por lo mismo, el recurso a la doctrina de los escolásticos puede contribuir a enriquecer el debate actual.

De modo más particular, se puede decir que este estudio permite arribar a las siguientes conclusiones:

1. No existe, entre los filósofos, un consenso sobre el lenguaje de las omisiones. Algunos sostienen que sólo puede decirse que un agente “omite” cuando tenía un deber de actuar. Otros afirman que se requiere al menos una expectativa de que el agente actuaría de cierta manera. Otros, en fin, no exigen ninguna de las anteriores condiciones. Tomás de Aquino no es claro al respecto, pero un análisis del conjunto de su obra muestra que, a su juicio, una omisión voluntaria exige sólo que se advierta la omisión y que se pueda actuar para impedirla. Poinot, en cambio, es explícito al señalar que la voluntariedad de las omisiones no exige un deber u obligación de actuar.

2. Tampoco hay, entre los filósofos, un consenso acerca de si las omisiones pueden o no pueden ser causa de algo. Los escolásticos tendieron a zanjar el problema terminológicamente. Así, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, distingue entre causa *per se* y causa *per accidens*, y afirma que las omisiones sólo pueden ser causas *per accidens*, al modo de la causa *removens prohibens*. Juan de Santo Tomás distingue también entre causa física y causa moral, y afirma que una omisión sólo puede ser causa moral. Naturalmente, la solución de esta cuestión depende de cómo se defina “causa”. Mientras no exista acuerdo sobre esta noción, mal podrá haberlo sobre la respuesta al problema de si las omisiones son o no son causa.
3. Un agente sólo es responsable por el “efecto” de una omisión (esto es, por un estado de cosas que omitió impedir) si se verifica una dependencia contrafáctica entre la omisión y el efecto. Dicho con otras palabras, quien voluntariamente omite impedir un cierto estado de cosas no incurre en responsabilidad si ese estado de cosas se hubiera producido igualmente en ausencia de la omisión. Esta cuestión, discutida en la filosofía contemporánea de la acción, no fue tratada explícitamente por la escolástica, pero está implícita en la idea tomista según la cual el efecto que se sigue de una omisión sólo se reduce al agente como a su causa cuando éste puede obrar.
4. Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás coinciden en que las omisiones pueden adoptar las siguientes formas:
 - a. Hay omisiones que se realizan sin advertencia del agente. Estas omisiones no son en sí mismas voluntarias, pero se consideran voluntarias en virtud de un acto voluntario precedente (más o menos remoto) que opera como origen de una negligencia.
 - b. Hay omisiones que se realizan con advertencia del agente. Estas omisiones son en sí mismas o actualmente voluntarias, y pueden ser de dos clases: (b1) omisiones directamente voluntarias: son las omisiones queridas como fin o como medio para conseguir otro fin; (b2) omisiones indirectamente voluntarias: son las omisiones que no se quieren ni como fin ni como medio, pero se aceptan como efecto colateral de la elección de otra acción.

Referencias

- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco*. M. Araujo y J. Marías (trads.). Centro de Estudios Constitucionales.
- _____. (2007). *Física*. G. de Echandía (trad.). Gredos.
- Bach, K. (2010). Refraining, Omitting, and Negative Acts. En T. O'Connor y C. Sandis (eds.), *A Companion to the Philosophy of Action*. (pp. 50-57). Blackwell Publishing.
- Báñez, D. (1942). *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*. Beltrán de Heredia (ed.). CSIC.
- Bennett, J. (1980). *Morality and Consequences*. The Tanner Lectures on Human Values.
- Brand, M. (1971). The Language of Not Doing. *American Philosophical Quarterly*, 8, 45-53.
- Brock, S. (1998). *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. T&T Clark.
- Clarke, R. (2014). *Omissions. Agency, Metaphysics, and Responsibility*. Oxford University Press.
- De Aquino, T. (2000). *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). Universidad de Navarra. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- De Santo Tomás, J. (1964). *Cursus theologici. In Primam Secundae divi Thomae commentarii*. F. Protat.
- Dowe, P. (2004). Causes are Physically Connected to their Effects: Why Preventers and Omissions are not Causes. En C. Hitchcock (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. (pp. 189-196). Blackwell.
- Honoré, T. (1999). Are Omissions Less Culpable? En *Responsibility and Fault*. (pp. 41-66). Hart Publishing.
- Jensen, S. (2013). Omissions and their Causes. *Acta Philosophica*, 22, 117-133.
- Kaufmann, A. (2006). *Dogmática de los delitos de omisión*. J. Cuello & J. L. Serrano (trads.). Marcial Pons.
- McGrath, S. (2005). Causation by Omission: A Dilemma. *Philosophical Studies*, 123, 125-148.
- Moore, M. (2009). *Causation and Responsibility. An essay in Law, Morals, and Metaphysics*. Oxford University Press.

- Sartorio, C. (2005). A New Asymmetry Between Actions and Omissions. *Noûs*, 39, 460-482.
- Schaffer, J. (2000). Causation by Disconnection. *Philosophy of Science*, 67, 285-300.
- Weinryb, E. (1980). Omissions and Responsibility. *The Philosophical Quarterly*, 30, 1-18.
- Yaffe, G. (2017). The Duty Requirement. En D. Nelkin & S. Rickless (eds.), *The Ethics and Law of Omissions*. (pp. 199-216). Oxford University Press.

Filosofía en el espacio público

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1187>

Cognitive Bubbles: Towards a Logic of Fundamentalism

Burbujas cognitivas: hacia una lógica del fundamentalismo

Germán Ulises Bula

Universidad de La Salle

Colombia

gbulalo@unisalle.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-1296-0610>

María Clara Garavito

Universidad de La Salle

mccgaravitog@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5185-6824>

Sebastián Alejandro González Montero

Universidad de La Salle

sgonzalez@unisalle.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-6271-0276>

Recibido: 29 – 05 – 2019.

Aceptado: 04 – 10 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper examines fundamentalist cognition from a formal perspective with the aim of showing that such a perspective has explanatory power. Formal traits in fundamentalist thought are shown to turn up consistently in different fundamentalist groups and regarding different issues, and to be related to fundamentalist groups' dynamics, theology, and political organization. Analysis of fundamentalist cognition also suggests that the epistemological stance of strong relativism in the public sphere may be conducive to fundamentalism.

Keywords: fundamentalism; epistemology; relativism; rationality; religion.

Resumen

Este texto examina la cognición de los fundamentalistas desde una perspectiva formal con el propósito de mostrar que dicha perspectiva tiene poder explicativo. Se muestra que hay rasgos formales consistentes en la cognición de diversos grupos fundamentalistas y en relación con diferentes temáticas, y se muestra que dichos rasgos se relacionan con las dinámicas, la teología y la organización política de los grupos fundamentalistas. Un análisis de la cognición fundamentalista también sugiere que la postura epistemológica del relativismo fuerte en la esfera pública puede conducir al fundamentalismo.

Palabras clave: fundamentalismo; epistemología; relativismo; racionalidad; religión.

World events in the last two decades have increased attention to phenomena such as authoritarianism, terrorism, religious fundamentalism, and the return of religion to the public sphere (e.g., Aslan, 2010; Bruce, 2008; Fallacci, 2002; Harris, 2005).¹ These interrelated phenomena have been studied chiefly from a psychological and a sociopolitical point of view (e.g., Altemeyer, 2006; Armstrong, 2009a). This paper is interested in the cognitive properties of the fundamentalist mind; that is, in the way in which ideas interact therein in order to sustain unreasonable beliefs (see Schimmel, 2008). Our focus, then, is on *cognitive fundamentalism* (CF), which can be ascribed to religious fundamentalists (RFs), but also, for example, to economists who have an unreasonable faith in the self-regulating power of markets (see Boldeman, 2011; Freedman, 2008; Klein 2007), or to climate change denialism in the face of overwhelming scientific evidence (see Dunlap & McCright, 2011). In short, the aim is to study fundamentalism in as much as it is a “habit of mind” (Mercer, 2013, p. 136).

This paper is programmatic: the aim is to show the viability and fruitfulness of inquiry into the cognitive properties of the fundamentalist mind (this implies showing at least the plausibility that there *is* such a thing as a fundamentalist mind). To this end, examples of common formal traits in fundamentalist thinking will be furnished, and shown to turn up across different kinds of fundamentalist belief systems. These formal properties of fundamentalist thought will be shown to be related to psychological and sociopolitical traits of fundamentalist groups and individuals, and therefore to show promise of explanatory power. Finally, the formal analysis of fundamentalist thinking will be shown to suggest ways of dealing with CF in the public sphere.

Some Definitions

Although the focus of the paper is formal, there will be ample reference to sociopolitical and psychological studies of RFs, right wing authoritarians (RWAs) and movement conservatives (MCs). Therefore,

¹ This work is a partial result of the project “Metrocosmética: sobre la satisfacción superficial de indicadores y mediciones en el campo de la educación” financed by the Vicerrectoría de Investigación y Transferencia (VRIT) of the Universidad de la Salle of Bogotá, Colombia.

some definitions are in order. RWAs are people who fit a psychological profile likely to support authoritarian politics: they are submissive to authority, aggressive to outsiders and highly conventional; they tend to think of authority figures as above the law (recall Richard Nixon's famous statement on Watergate: "when the president does it, that means it is not illegal"; see Frost, 2007), and they tend to show higher levels of fear and aggression, which are released by feelings of self-righteousness (Altemeyer, 2006, pp. 9, 18 & 57). RFs are those who believe that a given set of religious teachings is inerrantly and straightforwardly true and must be followed according to unchangeable laws, that these teachings are opposed by evil and must be fought, and that those who follow them have a privileged relationship with the deity (Altemeyer & Hunsberger, 2004, p. 118). Both profiles have been shown to have predictive value; there is evidence of a large overlap between the two categories (Hathcoat & Barnes, 2010, p. 73); and links have been found between religiosity and traits such as authoritarianism (Duck & Hunsberger, 1999), stereotypical thinking (Watson *et al.*, 1999), a need for reduction of uncertainty and a concomitant reduced openness to change (Schwartz & Huismans, 1995), and prejudice (Batson *et al.*, 1993). Finally, *movement conservatives* are people in the USA who support the ideological movement that emerged in the 1950's and includes such positions as economic libertarianism, Christian theocracy, opposition to the regulation of gun ownership and opposition to minority rights (see Carter, 1999; Edwards, 2010; Lehman, 2015; Nash, 2009); many MCs are RWA (Altemeyer, 2006) and evangelical RFs (Williams, 2010). How CF manifests itself in all three groups will be shown through varied examples.

Methodologically, this paper will eschew what US political blogs have dubbed "nutpicking", that is, selecting examples from fringe groups or individuals in order to paint larger political movements as extremist (a version of the straw man fallacy called "the weak man fallacy"; see Aikin & Casey, 2010); all examples of CF will therefore come from recognized religious authorities, elected political officials, recognized academics or otherwise authorized voices.

The Origin of Fundamentalism

From a historical perspective, the phenomenon of religious fundamentalism is broadly seen as essentially modern: in the face of rapid change (such as the advancement of technology, or globalization), certain groups of people devise fundamentalist doctrines and

practices in order to preserve their identity, which they perceive as threatened; while these doctrines and practices look longingly towards an idealized past, they are not identical to pre-modern ones in that fundamentalism functions not only as a form of religious belief but also as an ideology (Mercer, 2013, p. 136; Armstrong, 2009a). Whereas progress and modernity are seen by many as positive changes, would-be fundamentalists experience modernity as a violent intrusion from without; for example, in the Near East the process of modernization is often seen as one of western pillaging, cultural impoverishment and poor imitation of inadequate models (Armstrong, 2009, p. 169).

Karen Armstrong argues that traditional religions understood their teachings as *myths* that were not so much *believed* in as factual truths, but rather were *used*, in combination with religious practice, to deal with human needs such as the search for ultimate meaning or taking heart in times of crisis; in stark contrast, modern religions (and fundamentalist religions most of all) place a central emphasis on giving assent to the propositions that constitute religious dogma (Armstrong, 2009b). In fundamentalism, the mythical narratives of old are taken literally, and become precise practical guides for action instead of broad horizons of meaning: the Jewish longing for the Promised Land which once symbolized a permanent yearning for a just and holy society becomes a precise instruction to occupy a biblically specified portion of the southern Levant; the Islamic “death of the self” once understood as a spiritual exercise is now taken to be an invitation to self-immolation in war against the infidels; the narrative in Genesis is no longer an allegorical way of addressing existential questions such as “why are we here?” and “why must we work?”, and becomes an instruction to oppose the theory of evolution (Armstrong, 2009a, pp. 199-201 & 406; Barbour, 2000; Taverne, 2005).

In this way, religious beliefs turn into ideologies and become ossified, trivialized and Manichean (Armstrong, 2009a, pp. 288-299). When emphasis is put on belief in dogma rather than religious practice, the contents of dogma are seen as central and unchangeable. In order to function as an ideology, these contents must be easily transmittable and understandable by a broad public, and are therefore simplified: for example, broad sectors of US fundamentalist Protestantism reject complicated biblical scholarship in favor of subjective and emotional readings of the Bible, and generally embrace a populist ethos that rejects the rule of scholars and experts (Armstrong, 2009a, pp. 128-129). These

simplified ideologies tend to embrace a Manichean “us vs them” view of the world: protestant fundamentalists in the US see secular humanism as the all-pervading enemy and, tellingly, as a rival religion (Armstrong, 2009a, p. 341); al-Qutb (an influential Islamic scholar that provided inspiration to Osama Bin Laden) divides the world into *jahilliyah* (pre-Quranic ignorance) and *ummah*, the community of the righteous, Islam vs everybody else (Harte, 2013, pp. 159-160), and believed there was a conspiracy against Islam that included zionists, capitalists and communists (Armstrong, 2009a, p. 309). The idea of a conspiracy with so many diverse and antagonistic participants is the kind of unreasonable belief that can be considered a form cognitive fundamentalism.²

Cognitive Bubbles

CF has a new source in new information technologies. This has been widely discussed with regards to MCs, who tend to become radicalized and isolated from differing opinions because they get their information

² The topic of conspiracy theories leads to another interesting feature of the fundamentalist mind that can only be alluded to here. Zwiernlein & de Graaf (2013, pp. 13-14) trace the origins of conspiracy theories to the early modern period, because a precondition for conspiracy theory is the existence of a public sphere that provides a consciousness of the present to which conspiracy theories are parasitic. More importantly, the public sphere creates a consciousness of broad systemic forces affecting politics (e.g. the “chessboard of Europe” in early modernity), that is, a consciousness of system inclusion and system instability (Zwiernlein & de Graaf, 2013, p. 14). This “opens up a new emotional space to be filled with fear and worry about the stability of the whole” (Zwiernlein & de Graaf, 2013, p. 15); this fear, rather than attaching to the systemic properties of a whole, attaches to “fearful images of a secret power which in fact controls everything” (Zwiernlein & de Graaf, 2013, p. 15). Thus, in the confessional age, European politics are thought to be controlled by the Antichrist; in the eighteenth century, this is replaced by a conspiratorial force that is opposed to the French Revolution as a sort of shadow of Rousseau’s “general will”, a faction that is to the general will what the Antichrist is to the true church (Zwiernlein & de Graaf, 2013, pp. 15,20). From these ideas, we can hypothesize that this sort of paranoid thinking is either blind to, or intolerant of, emergent properties; that is, of properties of systems that are the product of interactions between the parts rather than of the planning of some conscious agent (see, e.g., Resnick, 2000); as a response, these kinds of minds would tend to attribute these properties to some centralized conscious conspiracy.

on politics exclusively from conservative sources (this mirrors the trend of RFs, who culturally set themselves apart from the modern world; see Ruthven, 2005, p. 201). Cato Institute writer Julian Sanchez (2010a) called this phenomenon “Epistemic Closure”, a name which became common currency among political commentators. Since “epistemic closure” also refers to the idea, in epistemology, that the set of things entailed by the things we know is finite (e.g., Bogdan, 1985), we prefer to use the term “cognitive bubbles”, which is less potentially confusing.

New information technologies amplify the user’s role in the selection of the media products he is to view. This potentially empowering development (Levy, 1999) can also lead to cognitive bubbles as people with a given ideological slant will select media that reinforces it in a positive feedback loop (Sunstein, 2003). In the case of conservatives, this tendency is reinforced by politically motivated news outlets such as Fox News (Bartlett, 2015), which have formed a “closed media ecosystem” (Sanchez, 2010b) in which the only sources used by conservative outlets are other conservative outlets.

CFs display *modulated skepticism*: they show a high degree of skepticism towards news that disagree with their worldview, and a low degree of skepticism towards news that agree with it, beyond what can be expected from the normal psychological trait of confirmation bias. As an example, many MCs believed a conspiracy theory that a routine US military exercise called Jade Helm 15, which took place between July and September of 2015, was the beginning of a federal takeover of states hostile to liberalism. This prompted Texas governor Greg Abbott to instruct the state guard to monitor the operation, thereby giving legitimacy to fears that, according to the New York Times, crossed “the outer edges of political paranoia” (Fernandez, 2015).

Analysis on the use of Facebook shows that the tendency of users to seek out only information outlets which reinforce a pre-accepted narrative helps spread and strengthen such conspiracy theories (Del Vicario *et al.*, 2015). MCs who believed the Jade Helm conspiracy theory gave more credence to obscure websites and anonymous Facebook posts than to official government sources and respected news outlets.

This can be explained by the isolationist group dynamics of fundamentalists. Sociologist Georg Simmel posits that multiple group affiliations strengthen a person’s individuality: groups determine a person’s traits, but a person that belongs to multiple groups can carve

out an individual identity in the tension produced by the conflicting demands of the different groups he belongs to; conversely:

[A] group which wants its members to become absorbed unconditionally in its activities must regard it as incompatible with this principle if an individual is differentiated from other members by virtue of his simultaneous affiliation with another group (1955, p. 146).³

This seems to be the case with fundamentalists: the radical Zionist group Gush Emunim defines itself against mainstream Israeli society, and has created a whole counterculture that includes a particular style of dress, music, and speech (Armstrong, 2009a, p. 351); Christian fundamentalists use the slogan “Be ye separate!” and have an extensive network of institutions that promote a life apart from “worldly ways” (Mercer, 2013, pp. 144-145). The claim to exclusive affiliation includes information sources: news must only be heard from members of the tribe; other news come from hostile outsiders and must be viewed with suspicion.

Why are CF’s prone to forming cognitive bubbles? According to Saroglou (2002), RFs exhibit a high *need for closure*, that is, a marked preference for order in their lives, discomfort with ambiguity, preference for predictability and stable knowledge, close-mindedness defined as a desire not to be confronted by alternative opinions or beliefs, and decisiveness defined as a need for closure in judgment and decision making (Saroglou, 2002, p. 186). This need for closure could explain the aversion or RF’s to ideas that challenge their own: they would not be adverse to “otherness” as such, but rather to the cognitive and practical disorder that otherness introduces (Saroglou, 2002, p. 185). Perhaps this is a general trait of CFs, a preference for totalizing explanations based on a few simple principles that make for an orderly world—what Popper (1962, pp. 33-58) characterized as the “dogmatic attitude”.

Epistemology

A closed media ecosystem is only a partial explanation of CF. Let’s look at their *personal epistemology*, that is, the beliefs about knowledge

³ See also Maalouf (2012) for a similar argument.

held by fundamentalists. Both RFs and RWAs believe knowledge to be simple, certain, and derived from omniscient authority (Hathcoat & Barnes, 2010, p. 74). Research suggests that this epistemology, which is implicit in RF teachings (that transmit a simplified and dogma-centered version of religion), may be part of the reason that so many RFs are also RWAs: indeed, such an epistemology would account for submissive attitudes to authority, conventionalism, and hostility to outsiders who perversely refuse to accept “plain-as-day” religious truths (Hathcoat & Barnes, 2010, p. 76).

A possible corollary of this epistemology is a tendency to neglect testing the contents of dogma (Saletan, 2010). A prominent belief among MCs is that, historically, there has been very little mistreatment of minorities in the USA, and that their inferior social status is rather the product of their own failings (e.g., the Irish are alcoholics, African-Americans are bad parents, etc.); this belief is reflected in prominent conservative scholar Richard Jensen’s (2002) contention that “No Irish Need Apply” (NINA) disclaimers in job postings in the early nineteenth century were rare or non-existent, and rather a myth promoted by anti-protestant Irish. In 2015, then 14-year-old Rebecca Fried refuted Jensen’s claims by using the search engine Google, and finding, for example, that the New York Sun newspaper ran 15 NINA ads in one year alone (see Thompson, 2015). Such a development reveals a telling negligence in Jensen’s efforts at testing his own claims.

If truth is a set of divinely authorized atomic propositions rather than a connected network, then implied contradictions between propositions are unimportant (Hathcoat & Barnes, 2010, p. 75). RWAs may state, for example, that the USA stands for peace and international cooperation and also that it should be able to attack whoever it wants without asking permission, never noticing the tension between both statements (Altemeyer, 2006, p. 98); in general, the fundamentalist mind can be characterized as a filing cabinet with compartmentalized and unrelated beliefs (Altemeyer, 2006, p. 75), wherein a proposition P will be held to be true, but not all the propositions that P logically entails. Prominent conservative columnist Ross Douthat attributes this compartmentalization to the conservative movement as a whole:

[...] pro-lifers handle abortion, Grover Norquist handles taxes, the neoconservatives handle foreign policy and the Competitive Enterprise Institute handles

environmental regulations and nobody stops to consider if the whole constellation of policy ideas still makes sense [...] (Douthat, 2010).

Contradictions

What is the unifying force behind the conservative movement's various factions? According to many commentators, it is simply the opposition to liberal policies (Saletan, 2010). If MCs define themselves chiefly by opposition to liberalism, then the set of their beliefs contains a significant number of propositions that are generated by negating "liberal" propositions. Logically, the "mirror image" of a coherent set of interrelated propositions (that is, that same set with a negation preceding all propositions) will be incoherent, because valid entailments for a given set of propositions may not be valid for their negation (for example, "Fido is a mammal" is a valid entailment of "Fido is a dog"; but "Fido is not a mammal" is not a valid entailment of "Fido is not a dog"). Independently of whether liberalism is roughly coherent or not, one would expect MC beliefs to be mostly incoherent. *Antagonistic thinking* (a tendency to think the opposite of whatever a given actor thinks)⁴ leads us to expect contradiction and compartmentalization.

How do CFs deal with contradictions? An interesting trait in their thinking has been called "swallowing the toad" (Bula, 2014, p. 25): when faced with a *reductio ad absurdum* argument, in which a proposition (P) is refuted by deriving an absurd conclusion from it (Q), CFs will accept Q as true rather than revise P. In 2006, liberal blogger Mike Stark put forth the following argument to anti-abortion conservatives who hold that life worthy of protection begins at conception: "Imagine that you're in a burning fertility clinic with a 2-year-old baby and a petri dish containing five blastulas. You can't save both, so which do you save?"

⁴ The term *antagonistic thinking* could be taken in a broader, psychological sense that goes beyond the narrow, formal scope of this paper; it is however, worth mentioning it, as the two meanings could be related. Schneider states that the fundamentalist "can, in a certain sense, be psychologically typed as a paranoiac" (2002, p. 20), in that he projects his inner struggles and anxieties to the outside world, and, in his fear of the other, sees the other as a mere thing (Schneider, 2002, pp. 21-23). In a general sense, the paranoid personality sees itself pitted against the world in an adversarial fashion; for example, blaming others, or his environment, for his personal failures (see Bonner, 1950).

(Grieve, 2006). Pennsylvania Senator Rick Santorum answered that he would “try to rescue as many of those children as possible” (Edwards & Webster, 2011), which means that Santorum would actually expend efforts to save a petri dish in a burning building containing a two year old in peril.

Pro-gun organizations such as the NRA oppose gun control by holding that safety is increased when more people are holding guns, because, according to them, the antidote to a “bad guy with a gun” is a “good guy with a gun”. Surely this can be shown not to hold universally: what about places with minors, or with mentally unstable people? Well, conservative states are promoting the carrying of guns in schools and universities, the arming of teachers and janitors, and even, in Texas, to allow carrying guns in mental health institutions (Zimet, 2015; Jervis, 2016). This absurd conclusion is not used to question the premise that more guns are always better but is rather used earnestly as a basis for public policy.

Swallowing the toad is not to be taken as a synonym of *biting the bullet* (e.g., Warburton, 2000, pp. 28-29). Whereas biting the bullet means accepting an *unpleasant* or *tough* to defend corollary of a philosophical position, in order to preserve the coherence of one’s beliefs, swallowing the toad means accepting an *absurd* conclusion, not with a view towards preserving a coherence in beliefs, but rather in an ad hoc manner, as a way to preserve a cherished belief in the context of a particular discussion.

Pseudocognitive Acrobatics

Swallowing the toad is one of many “pseudocognitive acrobatics” (Schimmel, 2008, p. 29) that CFs use to preserve cherished beliefs. RFs actively seek out information that confirms their existing beliefs and try to explain away information that is detrimental to them (Hill *et al.*, 2010, p. 726). Indeed, RF thinking is characterized by a particular relationship between central and peripheral beliefs: when peripheral beliefs put central beliefs into question, the peripheral beliefs are systematically modified or discarded (Saroglou, 2002, p. 184; see also Popper, 1962, p. 49 for a similar characterization of the dogmatic attitude).

Pseudocognitive acrobatics show that CFs have the capacity for critical thinking, but it is only marshalled against ideas that contradict their beliefs (Altemeyer, 2006, p. 78). Fundamentalist pseudocognitive acrobatics are not forms of lazy or sloppy thinking; there is no lack of effort

in these endeavors. Rather, there is a cognitive effort expended in the preservation of certain cherished ideas. A good example is the creationist Answers in Genesis institute, which offers detailed explanations on how Noah could fit all the animals in the Ark (he took cub specimens, and he did not take every *species* of animal but rather every “kind”, which is a broader category), how the animals were cared for (Noah, being over 500 years of age, would have the knowledge to implement an automatic feeding and watering system), what the dinosaurs in the Ark ate (dried meat for the carnivores), etc. (Woodmorappe, 2013).

It is hard not to find some of these acrobatics risible (though it is worth keeping in mind that the extremist NRA agenda is a reality in many US states, and that Answers in Genesis is no small organization: it has built a creationist theme park in Northern Kentucky costing hundreds of millions of dollars), but the interest here is not in the *contents* of these ideas but in their *form*. The question is about the workings of the fundamentalist *ecology of mind* (the set of interacting ideas in a given mind; see Bateson, 1987, p. 1). An apt intuitive image is that of a machine with rigid and moving parts, where the non-rigid parts strive to move around so that the rigid parts can remain fixed.

Whereas empirically grounded or logically demonstrated beliefs (e.g., that my workplace is two blocks from the bus stop, or that the sum of the interior angles of a triangle is 180°) need no reinforcement but are easily incorporated into an individual’s ecology of mind once experienced or understood, the beliefs of fundamentalists seem to need to be propped up; all the more so, the more a belief clashes with reason or experience. To believe that $1+1=2$ requires a one-time exercise; the belief that the earth is 6000 years old requires weekly booster shots and a religious choir. There is a characteristic “*ad hoc-ness*” to fundamentalist thought; the cognitive bubble is not a mere consequence of belonging to a certain group or watching a certain news channel, but rather the result of pseudocognitive work that defends certain ideas. Perhaps this *ad hoc-ness* can be used as a measure of the empirical and logical groundedness of a worldview, roughly in the way that an excess of local fixes (e.g., epicycles in the Ptolemaic system of astronomy) can signal a deficient scientific paradigm (Kuhn, 2012).

As a formal failing, *ad hoc-ness* is short of contradiction, and is indeed a way to address emerging contradictions. Traits such as the compartmentalization of ideas, antagonistic thinking, and the technique of swallowing the toad to deal with *reductio ad absurdum* arguments lead

one to expect a great deal of contradictions in fundamentalist thought. Altemeyer's research has shown the presence of double standards and arguments based on contradictory principles in RWA thought: for example, when asked whether US public schools should teach Christianity, they will answer in the affirmative, citing the rule of the majority; but when asked whether public schools in an Arab country should teach Islam, they cite minority rights (Altemeyer, 2006, pp. 116-117). What can be expected of a form of thinking that systematically produces contradictions?

The Principle of Explosion

While some degree of contradiction is to be expected of any human belief system, the systematic production of contradictions seems to be a defining characteristic of fundamentalist thought. Therefore, the question of whether something like the principle of explosion applies to CF is warranted. In classical logic, if a proposition and its negation are accepted in a theory, then any theorem can be derived, rendering the theory trivial. For example, if a theory accepts both "all cars are blue" (P) and "all cars are not blue" ($\neg P$), then we can affirm P and weaken it to "all cars are blue or traffic jams are pleasant" ($P \vee Q$, where Q is arbitrary). Then, through conjunctive elimination (because $\neg P$ is taken as true), we can derive that traffic jams are pleasant. Paraconsistent logical systems can avoid the principle of explosion by keeping contradictions localized; but fundamentalist thought produces contradiction *systematically*, not in a localized manner.

The principle of explosion points at the broader fact that, without some form of the principle of non-contradiction, there is no criteria to distinguish truth from falsehood (or better and worse beliefs), so "anything goes". Throughout history, extremist religious movements have displayed a characteristic form of irrationalism that calls to mind the phrase "anything goes": after the Jewish kabbalist Sabbatai Zevi proclaimed to be the Messiah in 1648, he and his followers started violating Jewish religious law as a form of "holy sin", and believers alternatively mortified themselves and danced in the streets in fits of ecstasy (Armstrong, 2009a, pp. 59-62). In 1666 Zevi was captured by the Ottoman authorities that feared a revolt, and was given the choice between death and conversion to Islam; when Zevi converted, some of the Sabbateans remained faithful, and developed a doctrine of an Apostate Messiah (Armstrong, 2009a, pp. 62-63), an example of pseudocognitive

acrobatics if there ever was one. The Great Awakenings of the 18th century, in which American colonists turned massively to evangelical forms of religion, saw alternating fits of ecstasy and depression, religious suicide, and a marked turn from traditional religion (guided by tradition, ritual and doctrine), towards a spontaneous and emotional form of religiosity, that believers experienced as a form of freedom (Armstrong, 2009a, pp. 119-120).

Both in North America and in countries like India, the televised nature of religious evangelizing (with such odd features as the recurring and customary performance of miracles, e.g. in the 700 club) has given it an air of irreality that borders on the self-parodic (Ruthven, 2005, pp. 205- 207). The ministry of televangelists Jim and Faye Bakker, beginning in the late 1960s, marked a sharp turn in 20th century American fundamentalism, from a sober tone and a rigid attention to dogma to a bombastic, emotional and subjective approach to religiosity that fused it with Disney-style entertainment (Armstrong, 2009a, pp. 437-438). Their preaching insisted on God's infinite indulgence for believers, so strongly that it seemed to promote sin (this sort of theological bent is known as antinomianism); perhaps fittingly, their popularity fell sharply during the 80s after revelations of the couple's extravagant lifestyle, sexual scandals (including rape) and criminal charges for fraud (Armstrong, 2009a, p. 438). Televangelist Jimmy Swaggart benefitted from the Bakker's downfall, and popularized an even more emotional and irrational form of religiosity (that included speaking in meaningless tongues), until his own downfall in 1988 due to a prostitution scandal (Armstrong, 2009a, p. 439).

There is more to this pattern of extreme religiosity and nasty scandals than mere hypocrisy. Both the Bakkers and Swaggart embraced a doctrine of divine indulgence, which has been dubbed "cheap grace" (see Bonhoeffer, 1979): once you have been saved by faith, you have free reign to behave as immorally as you want (Altemeyer, 2006, p. 133). From the point of view of the believer, this infinite indulgence is experienced as freedom from both moral constraints and from critical thinking (see Wright, 1993, pp. 81-82): in cheap grace, Christ's sacrifice is taken to give the believer full freedom without need for discipleship or even contrition; on the contrary, the acceptance of costly grace implies the rejection of a self-willed life (Bonhoeffer, 1979, pp. 47-54). Perhaps

this idea of freedom as “anything goes” (both morally and cognitively)⁵ is the manifestation of the principle of explosion in CF.

Of course, many religious fundamentalists accuse secularists of being on the side of “anything goes”, for example, in relation to sexuality (e.g., O’Clock, 2015), and consider themselves to be on the side of moral absolutes as opposed to moral relativism. There is a distinction to be made: this opposition to relativism is a content of many fundamentalist stances, whereas the erosion of criteria in deciding between competing claims is a formal trait of fundamentalist thinking, apart from its contents. Witness, for example, the “return of the religious” in North America, spearheaded by the Christian Right: in order to gain political power, and while proclaiming absolute values, the protestant Old Guard has allied itself in a common front with Mormons, Catholics and Jews (that is, with Idolaters, Popists and Christ-deniers, if their absolute values held true); so fundamentalists themselves are, in practice, ironically tolerant (Ruthven, 2005, p. 204).

In Marvin Minsky’s (2010) model of the mind, there are mental resources that produce new ideas and critical resources that suppress unfit ideas. Minsky posits that the cognitive process can be described as bipolar, with micromaniacal phases in which new ideas are generated, and microdepressive faces in which ideas are critically culled (Minsky, 2010, p. 308). From this point of view, the emotional, irrational and antinomianist religiosity of the likes of Jimmy Swaggart can be seen as a maniacal kind of thinking, in which critical resources have been shut down.

Popping Bubbles

The problem with institutions like Answers in Genesis or people like Rick Santorum is that they are influential; CF undermines the rationality

⁵ Perhaps politically as well: “Extremism in defense of liberty is no vice. Moderation in pursuit of justice is no virtue”; these words, spoken by Barry Goldwater in his 1964 republican convention acceptance speech, give a glimpse into the mind of RWAs, which are guided by narratives of fear and loss (Oakeshott, 1961, pp. 168-196). Peace, civility, reasonableness may be eschewed in the pursuit of a world that fits their ideology (Sorel, 1925, pp. 205-206; Ruthven, 2005, pp. 1-33; Robin, 2011); in order to save the world from its current moral ruin and to retrieve an idyllic past (Payne, 2003, pp. 94-101; Robin, 2011, p. 73), anything goes.

of the public sphere. It is possible that certain epistemological positions held inside and outside academia contribute to this erosion of rationality. This may be the case of strong relativism, “the view that no belief, [...] practice, or assumption of a given sort is worthier of adherence than any other” (Goodman, 2001, p. 90). In what follows, critical remarks will be made specifically about strong relativism, and must not be understood to apply to, for example, epistemological pluralism (see Goodman, 2001, pp. 89-95). That strong relativism can be related to CF is suggested by a common formal property: the absence of a criterion to distinguish truth from falsehood, or good ideas from bad ideas. This was suggested to be a property of CF through the principle of explosion, and it is the defining trait of strong relativism.

The epistemological case against strong relativism is solid and well known: even if it is accepted that all observations are theory-dependent or paradigm-dependent, even if paradigms are mutually incommensurable, there exist independent criteria for choosing one theory or paradigm, such as the stability, comprehensiveness, elegance, or internal coherence of a theory (Goodman, 2001, pp. 96-102). The allure of relativism does not lie in the soundness of its epistemology, but is, rather, political (Goodman, 2001, pp. 89-95): relativists see themselves as open minded, respectful of the point of view of others, and as rejecting such things as western epistemological colonialism and logocentrism (see e.g., Aragón & Ranulfo, 2013; Grosfoguel, 2011). It would seem that embracing relativism could help lead to a more open, peaceful and tolerant society.

Is this actually the case? Relativism, by accepting all beliefs as equally valid, rejects any epistemological criteria for preferring one over the other; so, in the case of a dispute, there is nothing left but Realpolitik (Goodman, 2001, p. 89). The relativist has no theoretical weapons with which to criticize the fundamentalist; in fact, he is in the same boat: he has affirmed that anything goes. If he is to be consistent, the relativist will see fundamentalist thought as valid for a given community. He must face the paradox of tolerating intolerance, and its very real political consequences (see Guiora, 2014). As for the fundamentalist, he is put in an ambiguous relationship to relativism: on the one hand, he is validated by relativism (as holding one more perspective that must be granted validity); but on the other, it does not grant the fundamentalist the right to silence other positions (Ruthven, 2005, pp. 197- 198).

In as much as relativism operates in the public sphere, it encourages habits of mind that overlap with those of fundamentalism: anything goes. We believe that the emergence of CF is facilitated by the transmission of these habits of mind in the public sphere. In the name of journalistic objectivity, news media outlets have adopted such a relativistic attitude, flatly covering both sides of a controversy on equal footing (e.g., flat Earth vs. round Earth), thereby, in the name of neutrality, taking a positive, if perhaps condescending,⁶ position: that ridiculous or immoral positions are respectable (Nichols, 2017). If *all* positions are *prima facie* respectable (both cognitively and ethically), it is assumed that they are all sufficiently reasonable and decent (understood here as criteria for cognitive and ethical respectability). But if a predicate applies universally, it is meaningless, it says nothing about the subject. Therefore, in effect, when all opinions are treated as decent and reasonable, what happens is that decency and reasonableness are eliminated as criteria for evaluating discourse. Tolerance becomes something passive, an invitation to accept what is already instantiated, a way of preserving the *status quo* (Marcuse, 1969).

The mutual tolerance preached by relativists seems dangerously conducive to the persistence of cognitive bubbles. To say that all beliefs are equally valid is to say “don’t touch my bubble, and I won’t touch yours”. In a media environment in which any belief can be reinforced by user selection, wrong and dangerous ideas can have real world effects if they are tolerated: that was the case of Brunswick North West Primary School in Melbourne, Australia, where it was explicitly decided that the beliefs of anti-vaccine conspiracy theorists would be tolerated and parents would not be forced to vaccinate their kids, with the predictable result that 25% of the student body contracted chicken pox, because of weakened herd immunity (Kluger, 2015). If CF is the product of cognitive bubbles, it must be fought by popping them.

⁶ It can be argued that such passive acceptance of points of view is a way of not engaging with them and that, rather, it is by agonistically facing the other that I may actually be transformed by the other. In the words of Miguel de Unamuno: “Only by trying to insert my spirit in the spirit of another do I receive the spirit of another in my own” (“Sólo cuando trato de meter mi espíritu en el espíritu de un prójimo mío es cuando recibo en el mío el espíritu de este mi prójimo” —our translation. Unamuno, 2007, p. 1013).

This is not to say that treatment of CFs should not be respectful. At various times in history, the humiliation of fundamentalists has led to their radicalization: in the famous Scopes trial of 1925, in which John Scopes was put on trial for teaching the theory of evolution in the state of Tennessee, defense attorney Clarence Darrow called prosecution attorney William Jennings Bryan to the stand in order to show him up as ignorant of both biological and biblical science. This humiliation was seen as a triumph against fundamentalists, and commentators such as H.L. Mencken piled on the humiliation; but the net result was that creationism, which had until then not been taken very seriously by fundamentalists, became a central concern for them and a rallying cry (Armstrong, 2009a, pp. 233-234). Similarly, the wearing of veils was not considered especially Islamic until it was criticized as backwards and sexist by secularist Egyptian writers at the beginning of the 20th century (Armstrong, 2009a, p. 218). But confronting other people's ideas need not imply humiliating them: secularist efforts such as those of New Atheism (e.g., Stenger, 2009) must be evaluated not only in terms of content but also in terms of form.

Concluding Remarks

Is there such a thing as a fundamentalist mind? Formal similarities in the thinking of various groups and individuals that fit the bill seem to suggest there is. Furthermore, the study of these similarities promises to help us detect fundamentalist thinking, and predict developments in discussions with fundamentalists; it even suggests that certain epistemological positions may aid in creating an environment conducive to CF. We have suggested above that epistemological relativism may produce a climate in which CF may flourish, because, as a habit of mind, CF behaves in a relativistic manner; it is an ecology of mind in which "anything goes". In as much as a culture espouses relativism, it also espouses habits of mind that, we believe, overlap with those of CF.

The year is 2020, and contentious issues in the public sphere include whether evolution is a fact, whether vaccination is a sound public policy, whether taking minimal precautions against a pandemic is a good idea, and whether the overwhelming scientific consensus over global warming should be heeded. In a broader sense, RFs exert a large and harmful influence on public policy (Rithven, 2005, p. 217). We have said nothing about the current holder of the most powerful elected position in the world, deeming it wiser to wait until the dust settles before

taking a position on a development that promises to be momentous. The current state of the world may seem shocking to those who believe in the project of the Enlightenment, in which society as a whole is to become progressively more rational and reasonable. This challenge to Enlightenment can be undertaken in the spirit of the Enlightenment, which would surely aim “not to deride, bewail, or execrate human actions, but to understand them” (Spinoza, 2002, p. 681). The effort to understand fundamentalism must include input from psychology and the social sciences; but perhaps an epistemological perspective can also be helpful.

References

- Aikin, S. & Caisey, J. (2011). Straw Men, Weak Men and Hollow Men. *Argumentation* 25(1), 87-105.
- Altemeyer, B. (2006). *The Authoritarians*. University of Manitoba. Author.
- Altemeyer, B. & Hunsberger, B. (2004). A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14, 47-54.
- Aragón, A. & Ranulfo, O. (2013). La deconstrucción como movimiento de transformación. *Ciencia, docencia y tecnología*, 24(47), 79-93.
- Armstrong, K. (2009a). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Tusquets.
- (2009b, July 12). Metaphysical Mistake. *The Guardian*. URL: <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jul/12/religion-christianity-belief-science>.
- Aslan, R. (2010). *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in the Age of Globalization*. Random House.
- Barbour, I. (2000). *When Science Meets Religion*. Harper Collins.
- Bartlett, B. (2015). How Fox News Changed American Media and Political Dynamics, *Social Science Research Network*. DOI: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2604679>.
- Bateson, G. (1987). *Steps to an Ecology of Mind*. Jason Aronson.
- Batson, C., Schoenrade, P. & Ventis, W. (1993). *Religion and Individual: A Social-Psychological Perspective*. Oxford University Press.
- Bogdan, R. (1985). Cognition and Epistemic Closure. *American Philosophical Quarterly*, 22(1), 55-63.
- Boldeman, L. (2011). *The Cult of the Market*. ANU E Press.
- Bonner, H. (1950). Sociological Aspects of Paranoia. *American Journal of Sociology*, 56(3), 255-262.

- Bruce, S. (2008). *Fundamentalism*. Polity.
- Bonhoeffer, D. (1979). *The Cost of Discipleship*. Macmillan.
- Bula, G. (2014). Apariencia y realidad en la economía neoclásica y el *Hipias* de Platón, *Revista de Filosofía UIS*, 13(1), 17-39.
- Carter, D. (1999). *From George Wallace to Newt Gingrich: Race in the Conservative Counterrevolution, 1963-1994*. LSU Press.
- Del Vicario, M., Bessi, A., Zollo, F., Petroni, F., Scala, A., Caldarelli, G., Stanley, H. & Quattrociocchi, W. (2015). The Spreading of Misinformation Online. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 1-6. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1517441113>.
- Douthat, R. (2010, April 16). The Conservative Mind, Circa 2010. *The New York Times*. URL: http://douthat.blogs.nytimes.com/2010/04/16/the-conservative-mind-circa-2010/?_r=0.
- Duck, R. & Hunsberger, B. (1999). Religious Orientation and Prejudice: The Role of Religious Proscription, Right-Wing Authoritarianism, and Social Desirability. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 157-179.
- Dunlap, R. & McCright, A. (2011). Organized Climate Change Denial. In J. S. Dryzek, R. B. Norgaard & D. Schlossberg, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Climate Change and Society*. (pp. 144-160). Oxford University Press.
- Edwards, L. (2010). *William F. Buckley Jr.: The Maker of a Movement*. ISI Books.
- Edwards, D. & Webster, S. (2011). Confronted by Blogger, Santorum Fails to Differentiate Between Little Girl, Dish of Cells. *Raw Story*. URL: <http://www.rawstory.com/2011/01/stark-interviews-santorum-audio/>.
- Fallaci, O. (2002). *The Rage and the Pride*. Rizzoli.
- Fernandez, M. (2015, May 6). Conspiracy Theories Over Jade Helm Training Exercise Gain Some Traction in Texas. *The New York Times*. URL: http://www.nytimes.com/2015/05/07/us/conspiracy-theories-over-jade-helm-get-some-traction-in-texas.html?_r=0.
- Freedman, C. (2008). *Chicago Fundamentalism: Ideology and Methodology in Economics*. World Scientific Publishing.
- Frost, D. (2007, September 7). I Have Impeached Myself. *The Guardian*. URL: <http://www.theguardian.com/theguardian/2007/sep/07/greatinterviews1>.
- Goodman, L. (2001). *In Defense of Truth*. Humanity Books

- Grieve, T. (2006). The Baby and the Petri Dish. *Salon*. URL: <http://www.salon.com/2006/03/08/wilkow/>.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, 14, 341-355.
- Guiora, A. (2014). *Tolerating Intolerance: The Price of Protecting Extremism*. Oxford University Press.
- Harris, S. (2015). *The End of Faith*. W. W. Norton.
- Harte, L. (2013). 'One and Indivisible': The Ideal of Undifferentiated Virtue as a Motivation for Violent Terrorism in Jihadist and Jacobin Circles. In J. Roshandel & N. Lean (eds.), *The Moral Psychology of Terrorism*. (pp. 150-170). Cambridge Scholars Publishing.
- Hathcoat, J. & Barnes, L. (2010). Explaining the Relationship among Fundamentalism and Authoritarianism: An Epistemic Connection. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20, 73-84.
- Hill, E., Terrell, H., Cohen, A., & Nagoshi, C. (2010). The Role of Social Cognition in the Religious Fundamentalism- Prejudice Relationship. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(4), 724-739.
- Jervis, R. (2016, January 8). Texas Allows Guns into State Mental Health Hospitals. *USA Today*. URL: <http://www.usatoday.com/story/news/2016/01/08/texas-open-carry-psychiatric-hospital/78522138/>.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine*. Picador.
- Kluger, J. (2015, December 10). Why "Tolerating" Anti-Vaxxers Is a Losing Strategy. *Time*. URL: <http://time.com/4144359/vaccines-tolerance-anti-vaxxers-melbourne-australia/>.
- Kuhn, T. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Lehman, C. (2015). Apocalyptic Christianity and American Capitalism. *Raritan*, 34(4), 36-54.
- Levy, P. (1999). *Collective Intelligence*. Basic Books.
- Maalouf, A. (2012). *Identidades asesinas*. Alianza.
- Marcuse, H. (1969). Repressive Tolerance. In P. Wolf, B. Moore H. & Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*. (pp. 81-123). Beacon Press.
- Mercer, C. (2013). The Male Warrior God and the Threatened Egotism of his Mighty Men. In J. Roshandel & N. Lean (eds.), *The Moral Psychology of Terrorism*. (pp. 135-149). Cambridge Scholars Publishing.
- Minsky, M. (2010). *La máquina de las emociones*. Random House Mondadori.
- Nash, G. (2009). *Reappraising the Right: The Past and Future of American Conservatism*. ISI Books.

- Nichols, A. (2017, August 28). The Meaning of Tolerance. *Current Affairs*. URL: <https://www.currentaffairs.org/2017/08/the-meaning-of-tolerance>.
- O'Clock, J. (2015). *Human Sexuality—Anything Goes?* Living Word International Christian Church. URL: http://www.livingwordinternationalchristianchurch.org/images/ministries/pro-life/pdf/Human_Sexuality_Anything_Goes_revAugust2015.pdf.
- Payne, S. (2003). *A History of Fascism: 1914-45*. Taylor & Francis Group.
- Ramsay, C., Kull, S., Lewis, E. & Subias, S. (2010). *Misinformation and the 2010 Election*. WorldPublicOpinion.org.
- Resnick, M. (2000). *Turtles, Termites and Traffic Jams: Explorations in Massively Parallel Microworlds*. MIT Press.
- Robin, C. (2011). *The Reactionary Mind*. Oxford University Press.
- Ruthven, M. (2005). *Fundamentalism: The Search of Meaning*. Oxford University Press.
- Saletan, W. (2010, May 3). Bubble Think: How to Escape a Partisan Echo Chamber. *Slate.com*. URL: http://www.slate.com/articles/news_and_politics/frame_game/2010/05/bubble_think.html.
- Sanchez, J. (2010a, April 7). Epistemic Closure, Technology and the End of Distance. *Juliansanchez.com*. URL: <http://www.juliansanchez.com/2010/04/07/epistemic-closure-technology-and-the-end-of-distance/>.
- ____ (2010b, April 22). A Coda on Closure. *Juliansanchez.com*. URL: <http://www.juliansanchez.com/2010/04/22/a-coda-on-closure/>.
- Sarouglou, V. (2002). Beyond Dogmatism: The Need for Closure as Related to Religion. *Mental Health, Religion & Culture*, 5(2), 183-194.
- Schimmel, S. (2008). *The Tenacity of Unreasonable Beliefs*. Oxford University Press.
- Schneider, S. (2002). Fundamentalism and Paranoia in Groups and Society. *Group Therapy in Israel*, 26(1), 17-27.
- Schwartz, S. & Huismans, S. (1995). Value Priorities and Religiosity in Four Western Religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88-107.
- Simmel, G. (1964). *Conflict. The Web of Group-Affiliations*. The Free Press
- Sorel, G. (1925). *Reflections on Violence*. George Allen & Unwin LTD.
- Spinoza, B. (2002). *Complete Works*. Hackett.
- Stenger, V. (2009). *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. Prometheus.
- Sunstein, C. (2003). *República.com: Internet, democracia y libertad*. Paidós.

- Taverne D. (2005). *The March of Unreason: Science, Democracy and the New Fundamentalism*. Oxford University Press.
- Thompson, H. (2015, August 5). Teen Schools Professor on “No Irish Need Apply” Signs. *Smithsonian Magazine*. URL: <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/teen-schools-professor-no-irish-need-apply-signs-180956162/>.
- Unamuno, M. (2007). *Obras completas VIII. Ensayos*. Fundación José Antonio de Castro.
- Warburton, N. (2000). *Thinking from A to Z*. Routledge.
- Watson, P., Morris, R., Hood, R., Miller, L. & Waddell, M. (1999). Religion and the Experiential System: Relationships of Constructive Thinking with Religious Orientation. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 195-207.
- Williams, D. (2010). *God’s Own Party: The Making of the Christian Right*. Oxford.
- Woodmorappe, J. (2013, October 15). How Could Noah Fit the Animals on the Ark and Care for Them? *Answers in Genesis*. URL: <https://answersingenesis.org/noahs-ark/how-could-noah-fit-the-animals-on-the-ark-and-care-for-them/>.
- Wright, L. (1993). *Saints and Sinners*. Knopf.
- Zimet, A. (2015, June 2). More Guns for Everyone! Idaho School Arms Teachers and What could Possibly go Wrong? *Common Dreams*. URL: <http://www.commondreams.org/further/2015/06/02/more-guns-everyone-idaho-school-arms-teachers-and-what-could-possibly-go-wrong>.
- Zwierlein, C. & de Graaf, B. (2013). Security and Conspiracy in Modern History. *Historical Social Research*, 38(1(143)), 7-45.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1122>

Beyond Application. The Case of Environmental Ethics

Más allá de la aplicación. El caso de la ética ambiental

Luca Valera

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

lualera@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-1693-396X>

Gabriel Vidal

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

gtvidal@uc.cl

Yuliana Leal

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

yleal1@uc.cl

Recibido: 17 – 11 – 2018.

Aceptado: 19 – 03 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Environmental ethics is often seen as a branch of applied ethics whose task is to offer solutions to emerging ethical dilemmas in the context of ecology. In this paper, we challenge this assumption, showing how the object of environmental ethics raises questions that go beyond that of applied ethics. We explore how the environmental issues bring up the need to inquire into the ontological status of Nature and the place of human beings in it, raising more general and far-reaching questions that do not get entrapped in the mere application. In this regard, it appears that “dwelling”, in its ontological sense, is at the bottom of these questions, creating a bridge between the ontological and the practical realm. Finally, we review classical environmental ethics’ paradigms highlighting the elements that go beyond applied ethics. And so, taking into account the different environmental ethics paradigms, we have two options: reducing the scope of the discipline and exclude the models that exceed it, or reconsidering it as an environmental philosophy tout court.

Keywords: environmental ethics; environmental philosophy; applied ethics; dwelling; nature; environmental ethics paradigms; Martin Heidegger.

Resumen

La ética ambiental es usualmente vista como una rama de la ética aplicada cuya tarea es ofrecer soluciones a los dilemas éticos emergentes en el contexto de la ecología. En este artículo cuestionamos esta suposición mostrando cómo el objeto de la ética ambiental suscita preguntas y cuestiones que van más allá de las consideraciones de la ética aplicada. Exploramos cómo las cuestiones ambientales reanudan la necesidad de preguntarse por el estatuto ontológico de la Naturaleza y el lugar de los seres humanos en ella, suscitando así preguntas más generales y de amplio alcance que no quedan atrapadas en la mera aplicación. Respecto a esto, el sentido ontológico del “habitar” aparece en el fondo de estas preguntas, estableciendo un puente entre lo ontológico y lo práctico. Finalmente, revisamos los paradigmas clásicos de la ética ambiental, destacando aquellos elementos que van más allá de las éticas aplicadas. Así, considerando los diferentes paradigmas éticos ambientales, tenemos dos opciones: reducir el alcance de la disciplina y excluir los modelos que la exceden, o bien, reconsiderar la disciplina como una filosofía ambiental tout court.

Palabras clave: ética ambiental; filosofía ambiental; ética aplicada; habitar; naturaleza; paradigmas de ética ambiental; Martin Heidegger.

1. Is Environmental Ethics Really (Only) Applied Ethics?¹

The aim of this paper is to raise questions about the epistemological status of environmental ethics after half a century of history, the emergence of its problems and new challenges, as well as the construction of a new ecological awareness and the consolidation of the “ethical-environmental” issue at the academic level and that of the general public (cfr. Singer, 1986, p. 6). Environmental ethics is usually defined as applied ethics focused on our responsibility for the environment (cfr. Bordeau, 2004, p. 13).² However, defining applied ethics is a complex task. We can begin to shed light on this if we understand it as one of the disciplines tasked with studying human actions in order to determine what is right in a given context.

It is probably a consensus that it is possible to divide ethics into three main areas: *meta-ethics*, *normative ethics* and *applied ethics* (cfr. Bordeau, 2004, p. 13). The first is concerned with purely theoretical reflection about the nature of morality itself or the possibility of its existence. The second one deals with the formulation of moral principles or the formulation of an ultimate moral principle. The last is concerned with how these principles are applied to concrete situations (cfr. Morscher, Neumaier, & Simons, 2012, p. IX).³ Concerning the latter, despite the different conceptions of “application,”⁴ there is a certain definition that

¹ Funding was provided by VRI/DPCC, Pontificia Universidad Católica de Chile (Grant No. 7690/DPCC2016).

² Others define it as “the branch of applied philosophy devoted to exploring values in and duties to nonhuman nature” (Minteer & Collins, 2008, p. 484). It is worth noticing that environmental ethics had its origin as “land ethics,” with the famous book by Aldo Leopold (1949), *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There*.

³ Although some recognize that “there is a potentially important distinction to be made between ‘applied’ and ‘practical’ ethics” (Minteer & Collins, 2008, p. 484). It is almost always preferable to use the adjective “applied” to define ethics, to place it in a semantic area well-recognized academically as that of *Applied Ethics*.

⁴ It has been questioned whether application consists of an engineering approach, for example, in which universal mathematical principles are applied. The relationship between theory and practice is also questionable. Cortina (2007,

seems acceptable for all applied ethics, namely, that they “seek to apply the ethical principles [...] to the different areas of daily life” (Cortina, 1996, p. 121).

One of the most critical issues that can help us elucidate the essence of applied ethics is the idea of “application,” which is often interpreted too hastily. In *Truth and Method*, Hans Georg Gadamer (2013, p. 350) offered a valuable interpretation of this concept, stating: “Application does not mean first understanding a given universal in itself and then afterward applying it to a concrete case. It is the very understanding of the universal [...] itself.” In this sense, application not only means “mechanical reproduction on to the particular,” but also implies knowledge of the universal and creativity to give an interpretation to the specific situation.

From this perspective, there are many “subdisciplines” under the term “applied ethics” as possible contexts of *application*. In contrast, if we understand “application” as a framework “in which justified conclusions are deduced from a preexisting theoretical structure of normative precepts that cover the judgment” (Beauchamp, 2007, p. 57),⁵ applied ethics is reduced to a mere logical-mathematical calculation.⁶

Following the “hermeneutic” model of application, we can affirm that each area of social life, as it presents problematic situations and ethical dilemmas, reveals the need to draw upon moral reflection that specializes in its problems and peculiarities, without losing awareness of what is “universal.” In this way, many specialties of applied ethics emerge, like business ethics, bioethics, communication ethics, engineering ethics, and others. Each kind of applied ethics consists in specialized reflections on a specific area of social life. For example, medical ethics is concerned with ethical dilemmas that can emerge in medical practice, such as euthanasia, abortion, high-risk procedures, organ transplantation, among others. Applied ethics provides the

pp. 167-169) questions why the application is merely inductive, deductive or casuistic, and proposes critical hermeneutics. Given this problem, LaFollette (2005, p. 8) preferred the term “ethical practice.”

⁵ The same Beauchamp (2007, p. 57), one of the fathers of principlism in bioethics, defines this research methodology as “*deductivism*.”

⁶ In Beauchamp’s words (2007, p. 57): “In short, the method of reasoning at work is the application of a valid general norm to a clear case falling under the norm, thereby reaching the correct conclusion.”

theoretical tools in these situations for professionals to interpret and take concrete decisions with regards to morally problematic situations.

A notable feature of applied ethics is that they do not generally question the factuality of the context of their application (cfr. Barry & Ohland, 2009, p. 388). What is problematic is, precisely, the *morality* of a situation whose factual or technical elements are already known.⁷ When we question the morality of a high-risk medical operation, we do not ask about the theoretical status of the operation itself, but rather we seek the principles that indicate the best course of action. Clearly, some situations raise significant ontological or anthropological questions—just think of the classic problem of abortion, where the ontological status of the fetus is under debate—. However, these questions go beyond the field of applied ethics and are the research objects of other disciplines like meta-ethics, or ontology, for example. This kind of question tends to be of secondary importance within applied ethics, while prevalence is attributed to a methodology for making decisions in concrete situations (cfr. Bosk, 1999, pp. 47-68). This is the beacon of applied ethics: not to address theoretical speculations about the elements that make up its application, but rather to put itself into practice. We could say that “applied ethics is that intellectual locale where theory meets praxis” (Ezra, 2006, p. IX).

Among the recently introduced subdisciplines in applied ethics is environmental ethics (Valera, 2016b, pp. 289-292). According to the ideas mentioned above, environmental ethics is specialized in resolving the ethical dilemmas of environmental issues, such as pollution, resource scarcity, biodiversity loss and others (cfr. Traer, 2013, pp. 13-54). However, although it may seem that the task of environmental ethics should be the same as that of any applied ethics, the paradigms of environmental ethics raise very general and far-reaching questions, without becoming entrapped in questions about the application.

As noted before, the task of applied ethics does not consist of theoretical speculation about its object, and even less in raising ontological or metaphysical questions about reality. However, this is what usually happens in environmental ethics, not because of any effort to arbitrarily betray the practical nature of its thought, but because its object of study arouses such considerations. In fact, the most critical

⁷ We can find an excellent example in the area of bioethics (cfr. Hedgcoe, 2004, pp. 122-123).

question of environmental ethics is usually about the ontological status of nature and the relationship of human beings to it (cfr. Bordeau, 2004, p. 10). Since environmental problems imply a responsibility towards the entire biosphere, which we intuitively identify with nature itself, they take up many of the issues of the philosophy of nature of yesteryear, a type of reflection that seems unusual in a post-metaphysical age (cfr. Habermas, 2001).

The reason that environmental problems raise this kind of question is that the object of environmental ethics is broader than those of other applied ethics. The spectra of issues addressed by legal, medical, engineering, journalist ethics can be determined with certain precision, while the spectrum of objects of the environmental area can be all-embracing. The mere distinction between natural regions and civilization, which is of paramount importance for many environmental problems, also raises the question of the place of humans in the natural world. It is inevitable that we wonder what the environment is and whether or not this term includes everything around us, including human beings and our cultures.⁸ Therefore, it is evident that since its inception, environmental ethics has been challenged to complex questions of an ontological character that push concrete decision-making into the background. This is evident in Arne Næss's *Ecosophy T* (Arne Næss, 1989a, p. 14), or in Jonas's *Imperative of Responsibility*, which stems from the necessity of a metaphysical question (cfr. Jonas, 1985, p. X).

Finally, it is clear the question that environmental problems pose goes far beyond that of providing a fix to concrete dilemmas that may appear in the field. Rather, they bring to our attention the fundamental issue of how human action relates to the totality of nature, and so they strike change into a much larger portion of our worldviews than we could prevent. The cosmological character of this inquiry leads to asking if environmental ethics is really (only) a form of applied ethics.

2. The Origin, the Crisis and the Questions

The beginnings of environmental ethics are necessarily associated with recent technological developments (cfr. Valera, 2016b, pp. 291-292; Valera, 2017, pp. 396-398). The origin of environmental ethics coincides,

⁸ A good answer to this problem may be found in Jakob von Uexküll (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*.

de facto, with a change in action (cfr. Jonas, 1985, p. 7) defined by the unpredictable possibilities that new technologies have brought with them. Humans now have the ability to transform the world in ways they have never had before in history (cfr. Attfield, 2018, p. 4), given that “before our time man’s inroads into nature [...] were essentially superficial and powerless to upset its appointed balance” (Jonas, 1985, p. 3). From there, reflections began to emerge on issues like resource depletion (cfr. Jonas, 1985, p. 163), the danger posed by pesticides (cfr. Carson, 1962), climate change and the destruction of the planet itself (cfr. Potter, 1988, pp. 31-35), and different apocalyptic scenarios, just to mention some problems related to the so-called “environmental/ecological issue.”

Thus emerges the idea of an “ecological crisis,” that is, a crisis that reflects the impossibility of *dwelling (on)* this planet. The crisis does not refer to already existing living conditions, but to the impossibility of dwelling itself: human beings see themselves as eradicated in their relations with the world, to the point they perceive their space, in other words, their existence in this world, as “impossible.” In this sense, Heidegger’s words clarify and give sense to this crisis:

The real plight of dwelling is indeed older than the world wars with their destruction, older also than the increase of the earth’s population and the condition of the industrial workers. The real dwelling plight lies in this, that mortals ever search anew for the nature of dwelling, that they must ever learn to dwell. [...] What if man’s homelessness consisted in this, that man still does not even think of the real plight of dwelling as the plight (1971a, p. 159)?

The ecological crisis is so more internal than external to the human being, given the fact that it is related to the possibilities of expressing its humanity, i.e., of living as a human being on this planet. The following statement affirms this: “The human world is not a separate entity or a self-dependent reality. Man lives in physical surroundings which constantly influence him and set their seal upon all the forms of his life” (Cassirer, 1953, p. 255). Consequently, we can correctly speak of an ecological crisis (without any contradiction), because the crisis is fundamentally existential as the “external” world constitutes an important part of our

human existence.⁹ Humans do not exist in isolation from their context, something the phenomenological speculation has strongly emphasized; indeed, the relationship between human beings and nature is “full of meaning” at both the symbolic and experiential levels. It is, therefore, possible to contemplate the ecological crisis, keeping in mind that humans are essentially ecological beings (Næss, 1989b), that is, situated beings.¹⁰

If the ecological crisis is definable as an existential dynamism in the context of possibilities offered by new technologies (cfr. Valera, 2016b, p. 291), including the dangers that they bring, the first objective of environmental ethics should be to interpret and give an answer to this crisis. Hence emerges the essential question we want to answer through this article: Is environmental ethics only a “practical response” to this crisis, or can we characterize it as “something more”? In other words, can we correctly affirm that “Environmental ethics may be understood to be but one among several new sorts of applied philosophies, the others of which also arose during the seventies, that is, it may be understood to be an application of well-established conventional philosophical categories to emergent practical environmental problems” (Callicott, 1984, p. 299)? If this is not the case, we have to justify the need for applied ethics beyond the requirement of quick responses to current ecological problems. We can also affirm that environmental changes generated by technological developments are contingencies that have raised the “environmental issue” again, evoking questions that were already present in human nature and history. In a few words, we affirm that environmental ethics goes beyond the simple solution of emerging problems. So, what we point to is not so much the application of a given paradigm, but the challenge of rethinking our way of inhabiting the world (cfr. Valera, 2013, pp. 42-44), which is a more complex task with more indefinite boundaries, and undoubtedly more stimulating.

⁹ For more detail on the concept of experience as used in this context, please see John Dewey (1958) and Russo & Valera (2015).

¹⁰ We take up again this expression from the Spanish philosopher Leonardo Polo (1996, pp. 50-51), which uses the adjective “situated” to define human freedom.

3. The Necessary Articulation Between Cosmology and Dwelling: The *Oikos*

Concerning this challenge, it is essential to identify the sources of difficulties in understanding our contemporary relation with nature. After the influence of the ideals of the modern age, technology and instrumental rationality have misrepresented and misunderstood the relationship between humans and their environment. This type of instrumental rationality has thus converted nature and its resources into simple means that should be exploited to meet human needs. This conception of nature is rooted in “extreme anthropocentrism”, in which *homo economicus* is considered the owner and lord of all that surrounds him:

Homo economicus is a one-dimensional creature, rational indeed, but with no conception of the ends of life, no idea that desires can be judged and found wanting, no ability to renounce what he wants for the sake of what he values (Scruton, 2012, pp. 243-244).

Keeping the above in mind, exacerbated industrialism and accelerated technological advances have radically fractured the relationship between humans and their surroundings (cfr. Stine & Tarr, 1998, pp. 601-640; Light, 2001, pp. 7-35; Anderberg, 1998, pp. 311-320). Based on this hiatus, we find “the cult of human competence, the pursuit of ‘mastery over nature’ and the belief that all our problems can be solved by more technology” (Scruton, 2012, pp. 243-244). Consequently, a serious study of environmental problems should consider this context, or at least consider Arne Næss’s (1989a, p. 87) fundamental question: “How are the ecologically destructive, but ‘firmly established ways of production and consumption’ to be changed?”

Environmental speculation has often demonized all technologies, viewing them as antithetical to a real “ecological conversion” (Brand & Fisher, 2013, pp. 235-254), without really understanding the role of technology in this conversion. Technologies form a significant part of our dwelling (cfr. Valera, 2013, pp. 193-199). Through a famous sentence, Næss explained how the problem is not with technology, but rather with how we relate to technology:

A central slogan of ecosophical lifestyle: “Simple in means, rich in ends”. It is not to be confounded with appeals to be Spartan, austere and self-denying. The ecosophical lifestyle appreciates opulence, richness, luxury, affluence. However, the joys are *defined in terms of quality of life, not standard of living* (Næss, 1989a, p. 88).

In this sense, our way of dwelling in the world requires rethinking our use of technology, and not assuming superficial technophobic or technophilic attitudes.

Both attitudes (*technophobia* and *technophilia*) lead to *oikophobia*, that is, to hostility to the home and dwelling, based on the mistaken understanding of our role in the world (and of the means we use) (cfr. Scruton, 2012, p. 246). In this sense, *oikophobia* is much more dangerous than moral and political indifference to environmental problems, given that it disconnects us not only from home, but also from the world we live in.

On the contrary, we seem to need an *oikophilia*, that is, a “love of home,” habitat and nature:

Human beings, in their settled condition, are animated by an attitude of *oikophilia*: the love of the *Oikos*, which means not only the home but the people contained in it, and the surrounding settlements that endow that home with lasting contours and an enduring smile. The *Oikos* is the place that is not just mine and yours, but ours. It is the stage-set for the first-person plural of politics, the locus, both real and imagined, where it all takes place (Scruton, 2012, p. 227).

How can we appreciate that *Oikos* is “our” place, that we all inhabit a “common” world? This “sense of belonging to the world” is the root of *oikophilia*, which is central in our relationship with everything that surrounds us, that is, “dwelling.” In the words of Mircea Eliade (1976, p. 27), who highlights the depth of the concept of house beyond the simple “home”: “The house [*oikos*] is not an object, a ‘machine to live in’; it is the universe that man constructs for himself by imitating the paradigmatic creation of the gods, the cosmogony.”

If our dwelling is the central dimension that defines our relationships with our surroundings, or in other words, is the expression of our way

of being (or of living) on Earth, it is unseemly not to refer to the famous conference by Martin Heidegger in 1951, *Building, Dwelling, Thinking*. Here it is shown with absolute clarity that “dwelling” conditions are not merely material, but also ontological, and that “dwelling” should not be configured as only one of many human activities. Quite the opposite, “the concept of dwelling indicates an attempt to think of ‘the event of space’” (Harrison, 2007, p. 627).

In this sense, Heidegger’s reflections on poetic dwelling are valuable, which is not about “beautifying” what we build through art or literature, but rather about the Greek sense of poetry (ποίησις), that refers to every act of creation or human action that gives sense to what is (cfr. Heidegger, 1971b, p. 214). This means that humans poetically dwell on the earth, because their mode of existence implies the ongoing creation of themselves, of meaning for their existence. At this point, it is necessary to make a distinction among dwelling and building: while dwelling expresses the way human beings are on the earth, building represents the modulations of the different ways that we live on the earth (cfr. Heidegger, 1971a, p. 147). It is important to clarify that the relationship between dwelling and building is not based on a means-ends relationship. Buildings are not means to be acquired, like the ultimate aim of dwelling (cfr. Heidegger, 1971a, p. 144). According to Heidegger, dwelling is an essential characteristic of human beings; humans build their dwellings and unfold their being through them. In other words, human beings build their homes because their previous existential condition is dwelling, and consequently, building is a “modulation” or “expression” of it. Building implies creating an opening to make human dwelling visible, and it is not the result of production, its essence instead lies in making human dwellings possible. It can be expressed on the one hand by housing, carving, buildings and other material implications of dwelling, and on the other hand, through the cultivation and care of nature and all the fruits that it brings us. Consequently, inhabiting implies stewardship given that taking care does not merely consist of not doing anything wrong. Genuine caring is something positive and happens beforehand when we leave something in its essence (cfr. Heidegger, 1971a, p. 147).

Thanks to this renewed conception, we discover something of vital importance in that dwelling is both doing (activity) and a way of being; it establishes, so, a bridge between the ontological dimension and practice (cfr. Young, 2000, pp. 190-194). In this way, reflections about dwelling

are both ontological and at the same time ethical, given that it does not circumscribe to local limitations and immediate actions, but rather is an activity that impels a world (*Welt*) unto unveiling itself. Thus, *Oikos* appears and reveals itself as what we called Nature, which we decide to build and take care of (Todres & Galvin, 2010).

This is the meeting point with the *Oikos* of ecology (*Oikos-logos*), understood in its full depth. What we call environment (*Umwelt*) no longer appears merely as a set of biotic and abiotic conditions, but also with its cosmological background, in which external and internal elements penetrate each other simultaneously (cfr. Harrison, 2007, p. 628). *Oikos* is precisely nature, which in our concrete instance we identify as a world composed of ecosystems and living beings: the planet Earth.¹¹ Focusing on *Oikos*, environmental ethics investigates what this place we inhabit is and what belongs to it. Consequently, this reflection proceeds to distinguish what belongs to nature and what does not, recognizing its limits, constituents, and properties.

As soon as that world, which in principle was only an abstraction, becomes an ontological dimension comprised of its concrete entities, it becomes cosmological, and through the “bridge” of inhabiting that dimension, is connected to the practical (Potter, 1971). The ecological crisis has shown us the consequences of turning a deaf ear to a profound conception of dwelling, to rediscover it reveals that the inhabited, the environment, is nature in its cosmological background. It is clear, thus, that the concern of environmental ethics cannot be limited merely to applied ethics, because it is not only about applying principles to concrete situations, but rather about elucidating the gap between nature and ethics. So, considerations of this discipline have to build the bridge from the practical to the cosmological, from the extensionally smaller, to the extensionally more encompassing.

¹¹ In a more personal sense, it would not be correct to speak of the “environment” of the human being, since, as Arnold Gehlen (1988, p. 71) points out, “the cultural world exists for man in the same way in which the environment exists for an animal. For this reason alone, it is wrong to speak of an environment, in a strictly biological sense, for man. His world-openness is directly related to his unspecialized nature [...]. The clearly defined, biologically precise concept of environment is thus not applicable to man, for what ‘environment’ is for animals, ‘the second nature’ or culture, is for man.”

4. Are We Talking About the Paradigms of Environmental Ethics?

To demonstrate that effectively the classical paradigms of environmental ethics are not merely paradigms of applied ethics (as this term is generally understood), we will briefly review the main ones and highlight the elements that are outside the realm of *Applied Ethics*.

a. *Deep Ecology*

Firstly, it is impossible not to mention Deep Ecology, whose intellectual leader is the Norwegian philosopher Arne Næss (cfr. Valera, 2015; Glasser and Drengson, 2005). In the famous manifesto of the movement, Næss proclaimed the centrality of the principle of the independence of nature's values from its utility to humans (Arne Næss, 1973, pp. 95-100):¹² "The well-being and flourishing of human and nonhuman life on earth have intrinsic value, inherent worth. This value is independent of the usefulness of the nonhuman world for narrow human purposes" (Næss, 2005, p. 18). Deep Ecology emerged around the idea that nature has its own moral status and value independent of human judgment, maintaining a maximum level of perfection, a concept inherited from Spinoza, according to Næss (1993). This paradigm, which today is no longer the most widely used, is probably the most complete and systematic. Based on a well-defined research methodology ("depth" as a method to perceive spontaneous experience—cfr. Næss, 1995, p. 210), it describes a coherent cosmology and ontology (*Gestalt Ontology*) (Næss, 1989b, pp. 134-137), and finally, some ethical guidelines directed at respecting the intrinsic value of every form of life, that is, the self-realization of every one of these forms (Næss, 1987, pp. 35-42).

b. *Ecofeminism*

Beginning with the critique (already elaborated by Deep Ecology) of the mechanistic reduction of nature inherited by the scientific revolution

¹² About the intrinsic value of nature, which is fundamental in the debate on environmental ethics, please see: Callicott (1985, pp. 257-275), Rolston (1988) and Sandler (2012).

(d'Eaubonne, 1974),¹³ ecofeminism considers the “mercification” brought by human beings, and more specifically humans of the male gender. Thus, women and nature share a condition of subjugation by men. This thesis, together with the famous critique of *androcentrism* (a subclass of anthropocentrism) (cfr. Marcos, 2001, p. 148), is the base of the social movement of ecofeminism,¹⁴ in which the most recognized thinkers are Val Plumwood (1995, pp. 155-164), Karen J. Warren (1987, pp. 3-20), Ariel Salleh (1984, pp. 335-341), Maria Mies and Vandana Shiva (1993).

c. *Environmental Virtue Ethics*

Among the most popular tendencies in current environment ethics, without any doubt, is environmental virtue ethics, which combines the idea of human flourishing with respect for nature: “It is the human excellence whose domain is environmental interactions and relationships” (Sandler, 2004, p. 481). Contrary to general expectation, this ethical theory also supports the existence of an intrinsic value of nature. However, the recovery of virtues in the environmental debate strips away the density and depth of Aristotelian concepts. A given human nature no longer exists, but rather just a set of human properties, as Cafaro and Sandler (2005) point out, to make space for the development of some of the characteristics that could improve the “cure” and “respect” for nature’s intrinsic value (Sandler, 2007). In this sense, it is an environmental ethic *tout court*. Consequently, it does not engage with metaphysical or cosmological issues but preserves a “prescriptive” or “normative” character (Sandler, 2004, p. 491).

d. *Environmental Pragmatism*

As environmental ethics was hugely influential in the United States, it is impossible not to mention environmental pragmatism, which remains as one of the most widespread trends in this area, despite the considerable theoretical difficulties that arise as it merges into an

¹³ In fact, ecofeminism “represents the union of the radical ecology movement, or what has been called ‘deep ecology’, and feminism” (Ruether, 1996, pp. 35-50).

¹⁴ This is a social phenomenon rather than a proper ethical theory. At the theoretical level, ecofeminism seems to use mostly clichés and is characterized mainly as a social movement. Eco-anarchism is among the social phenomena related to ecology, as represented by Murray Bookchin (1971).

essentially anti-anthropocentric tradition.¹⁵ The advantage of pragmatic environmental ethics is immediately visible in a context where there are more urgent problems to be solved than solutions to be found. In this sense, pragmatism offers an “ecology of values” (Weston, 1985, p. 322), totally dependent on the conditions to be dealt with, without needing to appeal to “thick concepts” about the nature of the value or the value of nature itself. In fact, Weston argues:

The problem is not to devise still more imaginative or exotic justifications for environmental values. We do not need to *ground* these values, pragmatists would say, but rather to situate them in their supporting contexts and to adjudicate their conflicts with others— a subtle enough difference at first glance, perhaps, but in fact a radical shift in philosophical perspective (1985, p. 322)

e. *Ethics of Responsibility*

It is probably the most challenging paradigm to define concerning authors, issues, scope, and limits, since it maintains a crosscutting and common perspective with different visions. If we use the classic categories, the ethics of responsibility is characterized as the most “anthropocentric” of the different paradigms of environmental ethics, focusing more on the responsibility (or cure) that human beings must develop for non-human entities, in place of the proclamation of the existence of their intrinsic value. In addition to Jonas, mentioned above, the most important thinker in this area is the Australian John Passmore (1974), author of the classic *Man's Responsibility for Nature*¹⁶ and creator

¹⁵ Most pragmatic proposals of environmental ethics, in fact, clash with the difficulty of justifying the existence of an intrinsic value of nature in the theoretical framework of pure pragmatism: “Pragmatism, it is alleged, would undermine the very possibility of an environmental ethic by arguing against its central and ultimate foundation, intrinsic value” (McDonald, 2004, p. xiv). On anti-anthropocentrism, see Norton (1995, pp. 341-358).

¹⁶ It is worth noticing that this text is considered to be the first and most complete philosophical reference on the issue, although it is controversial because it revives Western ethics and metaphysics, representing a minority view among reflections on environmental ethics (cfr. Katz, 1991, pp. 79-86).

of the idea of *Earth Stewardship*,¹⁷ which is aimed at perfecting nature itself (cfr. Sessions, 1987, pp. 105-125).

f. *Deontological Environmental Ethics*

Kantian philosophy is generally considered inadequate to underlie direct responsibilities for non-human beings, since the “ethical” is considered the exclusive domain of beings with free or rational will (in effect, human beings) (cfr. Svoboda, 2012, pp. 143-144). In this sense, the responsibilities to non-human beings are nothing more than indirect (cfr. Svoboda, 2012, pp. 143). Despite this apparent incompatibility, there is a directly Kantian deontological environmental tradition (cfr. Gillroy, 1998, pp. 131-155; Gillroy, 2001; Wood & O’Neill, 1998, pp. 189-228) that links respect for non-human beings with reaching human perfection (cfr. Svoboda, 2012, p. 157), and others that, while they do not identify as Kantian, used Kantian deontological concepts to consider responsibilities for non-human beings and the rights of these beings.¹⁸ Both currents deal with the same questions about the moral value of non-human beings and the environment, and whether non-human beings have an intrinsic value similar to that of human beings.

g. *Ecophenomenology*

This paradigm applies epistemological principles and phenomenological methodologies to environmental thought. The primary objective of this approach is to face nature putting aside naturalist metaphysics.

On the one hand, Husserlian-inspired eco-phenomenology plays into the possibility of *constituting* the environment¹⁹ through an experience that legitimately accounts for its phenomenological appearance (Embree, 2012). As well as giving an account of axiological elements in nature itself (good, intrinsic value, beauty, etc.), it distances itself from a focus on solely the causal links of the phenomena, that is, a search for “the moral sense of nature” (Kohák, 1987, p. 13).

¹⁷ In this context, we can also mention Paul Taylor’s classic (1986), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*.

¹⁸ For example, see Tom Regan’s works (1975, pp. 181-214; 2004, pp. 11-24), where Kantian philosophy is used to ground animal rights.

¹⁹ In the sense of Husserl’s constitutive phenomenology.

On the other, the eco-phenomenology of Heideggerian inspiration does not seek value in nature, but instead considers that this possibility remains the exclusive possession of the *Dasein*. In this sense, it seeks an ontological more than an axiological solution to anthropocentrism. The argument is basically that, “for something ‘to be’ means for it to manifest itself, in the sense of being interpreted, understood, or appropriated by human *Dasein*” (Zimmerman, 2012, p. 74). However, as soon as that same activity allows the *Dasein* to constitute itself as such. It is termed to “‘let beings be’, by allowing them to manifest themselves in their various kinds of intelligibility” (Zimmerman, 2012, p. 74). In this sense, of its powers it does not follow that it can do what it wants with other beings, but rather, “endowed with great disclosive capacities, *Dasein* is also burdened with unparalleled responsibilities to ‘care’ for beings” (Zimmerman, 2012, p. 91).

6. Towards an Environmental Philosophy: A Proposal

An initial observation of the different “classical” paradigms of environmental ethics yields at least one initial conclusion: that not all of these can be considered “applied” paradigms. The reasons for this statement vary according to the different paradigms (for example, the concept of applied ethics is related to “analytical” and not “continental” reflection). Finally, it makes sense to affirm that the so-called paradigms of environmental ethics are not just that. Specifically, the paradigms that are the least adapted to this latest consideration are deep ecology, ecofeminism and ecophenomenology, given that they highlight elements of environmental reflection that cannot be adequately defined as “ethical,” but rather ontological (deep ecology), political (ecofeminism) or methodological (ecophenomenology). Similarly, the ethics of responsibility also resists the connotation of applied ethics, since it emphasizes the conditions that make an environmental ethics possible, rather than the application of principles to specific environmental cases. In these regards, we have two options:

1. To restrict the scope of environmental ethics and note that only some of the paradigms (environmental virtue ethics, environmental pragmatism and deontological environmental ethics) are properly paradigms of environmental ethics, excluding models that for different reasons do not fit such a reductive definition.

2. To reconsider environmental ethics as an area of reflection that would be better renamed as “environmental philosophy” to include aspects that simple environmental ethics (like applied ethics) cannot explain, because some questions are beyond its scope of action.

In the context of these alternatives, it is essential, firstly, to emphasize that we cannot be satisfied with arbitrary solutions, but it is also essential to ask the question again, “What is the formal object of so-called environmental ethics?” Russo answered this question in the following way:

Philosophical environmentalism [...] does not question the scope of resources and their exploitation, the load capacity of the biosphere or calculating thresholds or the value of natural capital and accounting methods, but rather poses ecological questions in general and fundamental terms of *dwelling the Earth* with other living things (Russo, 2000, pp. 201-202).

If the primary ethical object of a serious environmental consideration is the way we live in the world, we need an environmental philosophy, which rightly raises the issue of dwelling from the different conditions that this expresses (ontological, methodological, normative, and axiological conditions, among others). From there, it is possible to detach the work of applying the reflections on the specific case, with the extreme creativity that this hermeneutic operation implies, until reaching the most concrete particulars.

This implies that environmental ethics, under the multiplicity of its paradigms and as it has been presented to date, is *not only not simply*, but *should not exclusively be* an applied ethics.

Bibliography

- Anderberg, S. (1998). Industrial Metabolism and the Linkages Between Economics, Ethics and the Environment. *Ecological Economics*, 24(2-3), 311-320.
- Attfield, R. (2018). *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Barry, B. E. & Ohland, M. W. (2009). Applied Ethics in the Engineering, Health, Business, and Law Professions: A Comparison. *Journal of Engineering Education*, 98(4), 377-388.

- Beauchamp, T. (2007). History and Theory in Applied Ethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 17(1), 55-64.
- Bookchin, M. (1971). *Post-Scarcity Anarchism*. Wildwood.
- Bordeau, P. (2004). The Man Nature Relationship and Environmental Ethics. *Journal of Environmental Radioactivity*, 72, 9-15.
- Bosk, C. (1999). Professional Ethicist Available: Logical, Secular, Friendly. *Daedalus*, 128(4), 47-68.
- Brand, R. & Fisher, I. (2013). Overcoming the Technophilia/Technophobia Split in Environmental Discourse. *Environmental Politics*, 22(2), 235-254.
- Cafaro, P. & Sandler, R. (2005). *Environmental Virtue Ethics*. Rowman & Littlefield.
- Callicott, J. B. (1984). Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21(4), 299-309.
- ____ (1985). Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 7(3), 257-275.
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Houghton Mifflin.
- Cassirer, E. (1953). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday.
- Cortina, A. (1996). El Estatuto de la Ética Aplicada. *Hermenéutica Crítica de Las Actividades Humanas. Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 13, 119-127.
- ____ (2007). *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos.
- d'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. P. Horay.
- Dewey, J. (1958). *Experience and Nature*. Dover Publications.
- Eliade, M. (1976). *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*. University of Chicago Press.
- Embree, L. (2012). The Possibility of Constitutive Phenomenology of the Environment. In T. Toadvine & C. S. Brown (eds.), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. (pp. 37-50). State University of New York Press.
- Ezra, O. (2006). *Moral Dilemmas in Real Life. Current Issues in Applied Ethics*. Springer.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Truth and Method*. Bloomsbury.
- Gehlen, A. (1988). *Man: His Nature and Place in the World*. Columbia University Press.

- Gillroy, J. M. (1998). Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Autonomy, Ecosystem Integrity, and Our Duties to Nature. *Ethics and the Environment*, 3(2), 131-155.
- (2001). *Justice and Nature: Kantian Philosophy, Environmental Policy and the Law*. Georgetown University Press.
- Glasser, H. & Drengson A. (2005). *The Selected Works of Arne Næss*, Springer.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp.
- Harrison, P. (2007). The Space between Us: Opening Remarks on the Concept of Dwelling. *Environment and Planning D: Society and Space*, 25(4), 625-647.
- Hedgecoe, A. (2004). Critical Bioethics: Beyond the Social Science Critique of Applied Ethics. *Bioethics*, 18(2), 120-143.
- Heidegger, M. (1971a). Building, Dwelling, Thinking. In M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. (pp. 143-161). Harper & Row.
- (1971b). ...Poetically Man Dwells... In M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. (pp. 213-229). Harper & Row.
- Jonas, H. (1985). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. University of Chicago Press.
- Katz, E. (1991). Ethics and Philosophy of the Environment: A Brief Review of the Major Literature. *Environmental History Review*, 15(2), 79-86.
- Kohák, E. (1987). *The Embers and the Stars*. University of Chicago Press.
- LaFollette, H. (2005). *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford University Press.
- Leopold, A. (1949). *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press.
- Light, A. (2001). The Urban Blind Spot in Environmental Ethics. *Environmental Politics*, 10(1), 7-35.
- Marcos, A. (2001). *Ética ambiental*. Universidad de Valladolid.
- McDonald, H. P. (2004). *John Dewey and Environmental Philosophy*. State University of New York Press.
- Morscher, E., Neumaier, O. & Simons, P. (2012). *Applied Ethics in a Troubled World*. Springer.
- Minteer, B. A. & Collins J. P. (2008). From Environmental to Ecological Ethics: Toward a Practical Ethics for Ecologists and Conservationists. *Science and Engineering Ethics*, 14(4), 483-501.
- Mies, M. & Shiva, V. (1993). *Ecofeminism*. Zed Books.

- Næss, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry*, 16(1-4), 95-100.
- ____ (1987). Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. *The Trumpeter*, 4(3), 35-42.
- ____ (1989a). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press.
- ____ (1989b). Ecosophy and Gestalt Ontology. *The Trumpeter*, 6(4), 134-137.
- ____ (1993). *Spinoza and the Deep Ecology Movement*. Eburon.
- ____ (1995). Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement. In G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*. (pp. 204-212). Shambhala.
- ____ (2005). The Basics of Deep Ecology. In H. Glasser, A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Næss*. Vol. X. (pp. 13-20). Springer.
- Norton, B. (1995). Why I Am Not Anthropocentrist. *Environmental Ethics*, 17, 341-358.
- Passmore, J. (1974). *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Charles Scribner's Sons.
- Plumwood, V. (1995). Nature, Self, and Gender. Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. In R. Elliot (ed.), *Environmental Ethics*. (pp. 155-164). Oxford University Press.
- Polo, L. (1996). *La persona humana y su crecimiento*. EUNSA.
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics. Bridge to the future*. Prentice Hall.
- ____ (1988). *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press.
- Regan, T. (1975). The Moral Basis of Vegetarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 5(2), 181-214.
- ____ (2004). The Day May Come: Legal Rights for Animals. *Animal Law*, 10, 11-24.
- Rolston, H. (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Temple University Press.
- Russo, M. T. & Valera, L. (2015). *Invito al ben-essere. Lineamenti di etica*. Aracne.
- Russo, N. (2000). *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulle prassi ecologiche*. Guida.
- Ruether, R. (1996). Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature. *Feminist Theology*, 3(9), 35-50.

- Salleh, A. (1984). Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection. *Environmental Ethics*, 6(4), 335-341.
- Sandler, R. (2004). Towards an Adequate Environmental Virtue Ethic. *Environmental Values*, 13(4), 477-495.
- ____ (2007). *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. Columbia University Press.
- ____ (2012). Intrinsic Value, Ecology, and Conservation. *Nature Education Knowledge*, 3(10), 4.
- Scruton, R. (2012). *How to Think Seriously About the Planet. The Case for an Environmental Conservatism*. Oxford University Press.
- Sessions, G. (1987). The Deep Ecology Movement: A Review. *Environmental Review*, 11(2), 105-125.
- Singer, P. (1986). *Applied Ethics*. Oxford University Press.
- Stine, J. K. & Tarr, J. A. (1998). At the Intersection of Histories: Technology and the Environment. *Technology and Culture*, 39(4), 601-640.
- Svoboda, T. (2012). Duties Regarding Nature: A Kantian Approach to Environmental Ethics. *Kant Yearbook*, 4(1), 143-144.
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.
- Todres, L. & Galvin, K. (2010). Dwelling-Mobility: An Existential Theory of Well-Being. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 5(3). DOI: <https://doi.org/10.3402/qhw.v5i3.5444>.
- Traer, R. (2013). *Doing Environmental Ethics*. Westview Press.
- Valera, L. (2013). *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*. Aracne.
- ____ (2015). *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*. ETS.
- ____ (2016a). El futuro de la ecología: la sabiduría como centro especulativo de la ética ambiental. *Cuadernos de bioética*, 27(3), 329-338.
- ____ (2016b). ¿Qué es la ética ambiental? Desde sus raíces hacia el futuro. *Cuadernos de bioética*, 27(3), 289-292.
- ____ (2017). La bioética de Potter: la búsqueda de la sabiduría en el origen de la bioética y de la ética ambiental. *Medicina y ética. Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, 28(2), 396-398.
- Von Uexküll, J. (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Springer.
- Warren, K. J. (1987). Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, 9(1), 3-20.
- Weston, A. (1985). Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 7, 321-339.

- Wood, A. & O'Neill, O. (1998). Kant on Duties Regarding Nonrational Nature. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, 189-228.
- Young, J. (2000). What is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World. In M. A. Wrathall & J. Malpas (eds.), *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus: Heidegger, Authenticity, and Modernity*. (pp. 187-204). The MIT Press.
- Zimmerman, M. (2012). Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism. In T. Toadvine & C. S. Brown (eds.), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. (pp. 73-102). State University of New York Press.

Reseñas

Estany, A. y Puyol, Á. (eds.) (2016). *Filosofía de la epidemiología social*. Plaza y Valdés-CSIC. Colección *Theoria cum Praxi*. 268 pp.

El título de este libro nos invita a reflexionar sobre la siguiente pregunta: ¿qué distingue a la epidemiología social de la propia epidemiología? A primera vista parecería extraña y redundante una epidemiología que no fuera social, en cuanto el objeto de estudio de la epidemiología es la salud y enfermedad de poblaciones. Con el fin de distinguir a la epidemiología social de la propia epidemiología, veamos antes algo de su historia.

Es bien sabido que la epidemiología surge como disciplina de estudio en la Inglaterra decimonónica con el descubrimiento de John Snow del modo de transmisión del cólera (Vinten-Johansen *et al.*, 2003). Como nos recuerda Segura en su capítulo *Breves notas contextuales acerca (del desarrollo) de la epidemiología*, la epidemiología surge cuando la concepción miasmática de la enfermedad se sustituye por la noción de infección por agentes patógenos (cfr. pp. 48-49), y el caso de Snow es paradigmático de lo que hoy consideramos el contagio de enfermedades infecciosas. Más recientemente, cuando otro tipo de agentes (como la nicotina y otros químicos del tabaco) son reconocidos como factores de riesgo de ciertas enfermedades (cáncer de pulmón), se comienza a hablar de factores ambientales y es cuando se consideran factores de riesgo estrictamente sociales, como lo muestran Estrach y Vallerdú en su texto *Epidemiología de las enfermedades mentales: ¿un caso aparte?* con respecto a la relación entre condiciones laborales precarias y la depresión. Es por estos casos de *determinantes sociales* que, para muchos estudiosos, la epidemiología social tiene lugar como una disciplina autónoma de investigación.

Pero la epidemiología social tiene antecedentes más antiguos en el siglo XIX con las observaciones de Villermé (1782-1863) y Virchow (1821-1902), quienes refinaron sus hallazgos incluyendo condiciones sociales y económicas como determinantes de la enfermedad. Villermé afirmó que el avance de la civilización era un factor importante para explicar las epidemias, como en el caso del cólera, que afectaba más a los pobres y en ciudades menos desarrolladas (Villermé, 1976). Por el otro lado, en su reporte de 1848 sobre el tifus en el norte de Silesia registró y destacó las condiciones de hábitat, higiene, dieta y salubridad como las principales causas de la enfermedad (Taylor y Rieger, 1984). En ese mismo siglo, adherentes a la teoría miasmática de la enfermedad como William Farr

y Edwin Chadwick enfatizaban la relación entre pobreza y enfermedad. Sin embargo, la epidemiología continuó interesándose principalmente por los determinantes biológicos o ambientales de la salud. Fue hasta las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX cuando epidemiólogos como John Cassels, Mervyn Susser, S. Leonard y otros desarrollaron una epidemiología centrada en el impacto que tienen las condiciones sociales en la salud. Así, si bien tanto la epidemiología general como la epidemiología social tienen sus antecedentes en investigaciones del siglo XIX, la primera se constituyó como tal mostrando estudios sistemáticos desde ese periodo, mientras que la segunda vio su conformación teórica y práctica apenas a mediados del siglo XX.

Los primeros estudios representativos de la epidemiología social son los estudios White Hall I y II, realizados en Inglaterra en los años setenta del siglo XX (Honjo, 2004). Dichos estudios analizaron la relación entre las tasas de prevalencia de enfermedades cardiovasculares y las condiciones sociales. Esto lo hicieron mediante un estudio de cohorte aplicado a servidores públicos. El equipo que realizó los estudios encontró una fuerte conexión entre las tasas de incidencia y mortalidad por enfermedades cardiovasculares, por un lado, y las tasas de desempleo y bajo ingreso de los servidores públicos, por el otro. Asimismo, los resultados arrojaron una relación entre estos mismos factores (desempleo y bajo ingreso) y otros factores de riesgo, como lo son el hábito de fumar, una mala dieta y falta de ejercicio (Krieger, 2001 y Van Rossum *et al.*, 2000).

En la actualidad, algunos de los estudios más importantes son los que analizan los determinantes sociales de la obesidad, como lo son aquellos que la relacionan con el espacio urbano y la inseguridad en una ciudad (Cutts *et al.*, 1982). Dichos estudios se distinguen de la epidemiología general, enfocada actualmente en encontrar causas genéticas, en las que observan las interacciones y condiciones sociales de una población para poder entender la distribución de los estados de salud de ésta.

En nuestra región latinoamericana, la epidemiología social ha sido también una herramienta muy útil para estudiar la obesidad, como lo muestran investigaciones realizadas sobre el entorno urbano con respecto al acceso a alimentos, distinguiendo entre los que son altos en grasas saturadas y aquéllos que no lo son (Dávila-Torres *et al.*, 2015). Asimismo, otros investigadores (Rodríguez-Torres y Casas-Patiño, 2018) identifican como determinantes sociales de la obesidad un salario mínimo insuficiente, la elevación del costo de la canasta básica y las

condiciones laborales. Finalmente, en Figueroa (2009) se consideran como explicaciones de la epidemia de obesidad en Latinoamérica cambios relevantes en los patrones de alimentación, en la reducción de la actividad física y en otros aspectos socioculturales.

Pasemos ahora a la descripción del libro sobre el cual trata esta reseña. En este libro se convoca a filósofos de la ciencia, la ética y la política, a epidemiólogos y a expertos en políticas sanitarias con el fin de abordar diversos aspectos filosóficos que atañen a la epidemiología social. Los editores han organizado la presentación de doce artículos en tres grandes rubros: el análisis de la epidemiología social como campo disciplinar, su pertinencia filosófica de cara a la epistemología y la ética principalmente, así como su estrecha relación con áreas de la esfera pública, como lo son el derecho y la política.

Con respecto al primer tópico, los autores de este libro van más allá de la discusión sobre la pertinencia de la epidemiología social. Por un lado, como bien lo indica Estany en su capítulo *Epidemiología ¿social? hacia un enfoque interdisciplinar*, la epidemiología social, al centrar su objeto de estudio en los determinantes sociales, pone en entredicho la forma en que se dividen los saberes, particularmente la relación entre las ciencias biológicas y las sociales. Por otro lado, Porta, en su texto *Si la epidemiología social existe, es integrativa. Y lo que importa es su influencia, teórica y práctica*, aboga por la tesis de la integración, según la cual “la mejor teoría y la mejor praxis de la epidemiología social son aquellas que integran conocimientos, técnicas y métodos sobre los factores, mecanismos y procesos políticos, filosóficos, culturales, económicos, biológicos, físico-ambientales...” (p. 31).

Con respecto al segundo tópico del libro, los ensayos que componen este rubro abordan problemas epistemológicos de conceptos clásicos de la filosofía de la ciencia y claves para la epidemiología (como lo es la causalidad), retos y problemas éticos con respecto a los datos de los estudios epidemiológicos, así como problemas relacionados con la noción misma de enfermedad. En primer lugar, Jordi Vallerdú, en su texto *Causalidad y epidemiología*, muestra cómo han cambiado las teorías causales en esta disciplina desde el modelo monocausal dominante a fines del siglo XIX hasta la eco-epidemiología del siglo XXI, donde los determinantes sociales de la salud cobran una importancia que no tenían previamente. Los problemas estudiados son cada vez más complejos; se puede apreciar una miríada de datos y los factores se conciben relacionados estrechamente en sistemas complejos, lo cual ha

implicado un cambio terminológico y metodológico para enfrentar los retos de la epidemiología en el siglo XXI. Muy ligado a este problema es el de la multifactorialidad: los estados de salud se deben a una multitud de factores. Como apunta David Casacuberta en su texto *Prolegómenos a toda epidemiología futura que quiera presentarse como ciencia*, los factores causales de un estado de salud interactúan entre sí de forma no lineal y se organizan de forma compleja. Esto trae consigo varios retos epistémicos y éticos, como lo es el problema de la distinción entre los factores causales y los de confusión. El ejemplo que muestra Casacuberta es la relación entre el cáncer y el café; algunos estudios sugerían una relación causal entre ellos cuando se trata más bien de un factor de confusión, ya que muchos fumadores son también adictos al café.

En segundo lugar, con respecto al manejo de los datos, la emergencia de las tecnologías digitales y el *big data* trae consigo tanto nuevos problemas como oportunidades. Por un lado, el exceso de información personal en la red requiere de controles más rigurosos para que ésta sea fiable a la vez que anónima, lo cual presenta retos éticos para la epidemiología de cara a cómo se maneja y se cuida dicha información. Por otro lado, como comenta el propio Casacuberta, la información obtenida de voluntarios podría ser más fiable y podría haber un mejor seguimiento. Estrach y Vallerdú, en su texto ya mencionado sobre enfermedades mentales, abogan por una epidemiología social basada en sistemas complejos como una solución a problemas de este tipo, así como al de la multifactorialidad causal en epidemiología. Como lo muestran estos autores, a veces los factores sociales son los que influyen en lo biológico.

En tercer lugar, queda al descubierto un problema epistémico con respecto a la definición de nuevas entidades mórbidas. Borrell y Estany, en su texto *Construcción y refutación de nuevas enfermedades. El debate entre esencialistas y pragmáticos desde la perspectiva de la epidemiología social*, ilustran muy bien el debate entre esencialistas y pragmáticos. Aun cuando la existencia de nuevas entidades, como lo es la fibromialgia, ha sido puesta en duda por muchos, su postulación cumple tanto una función social: “proporciona un diagnóstico al paciente, casi siempre con repercusiones morales y jurídicas” (p. 124), como una de agrupador epidemiológico: “permite agrupar a los pacientes con fines de observación y ensayos clínicos” (p. 124).

Con respecto al tercer tópico del libro, los ensayos que componen este rubro muestran cómo algunos problemas éticos y políticos se

desprenden del conocimiento científico que genera la epidemiología social. En primer lugar, Andreu Ballús y Éric Arnau, en su texto *La autonomía relativa de la epidemiología social con respecto a la ética*, se preguntan si existe independencia entre las consideraciones éticas en epidemiología social y la investigación en la misma disciplina. Los autores argumentan que, dado que la epidemiología es una ciencia de tipo *cluster*, orientada a objetivos prácticos y no necesariamente a la generación de conocimientos, es imposible separar las cuestiones éticas de la propia disciplina. Sin embargo, argumentan que los sistemas éticos son independientes de la metodología y la generación de datos y que los valores elegidos en una investigación deben hacerse explícitos. Puyol, en su texto *Ética y epidemiología social*, argumenta que los determinantes sociales de una cierta población inducen desigualdades en virtud de que son dependientes de factores sociales más que de hábitos voluntarios y de la propia biología. La epidemiología, en su relación con la política y el derecho, busca eliminar desigualdades mediante políticas públicas y legislaciones. Esto significa, de acuerdo con Puyol, que la epidemiología tiene una dimensión ética que es relevante en la aplicación de sus conocimientos. Por otra parte, Gamper, en su texto *Epidemiología y ley: de la cuarentena al litigio de la responsabilidad civil*, alude a dos aspectos de la relación con el derecho: por un lado, el uso —a veces coercitivo— de la ley para la vigilancia y cuidado de la salud pública, y, por otro lado, los juicios de responsabilidad civil. En estos dos aspectos están en constante tensión dos bienes fundamentales de toda sociedad, el público y el individual. Un ejemplo del primero son los programas de vacunación, los cuales, si bien buscan tutelar la salud y controlar posibles epidemias mediante programas inmunológicos, reconocen la objeción de conciencia, según la cual cualquier ciudadano puede desacatar la obligación de vacunarse apelando a razones religiosas, por ejemplo. El segundo aspecto resalta el papel de las pruebas epidemiológicas como evidencia en casos de litigio de responsabilidad civil, como la exposición a asbesto y su relación con el cáncer de pulmón, por ejemplo. La gran dificultad en este caso es la tensión entre la verdad científica, que usualmente postula una causa en términos probabilísticos, y la culpabilidad jurídica, que pretende conseguir pruebas suficientes para probar la culpabilidad que se reclama.

Así, la unión entre epidemiología y Estado para intervenir sobre los ciudadanos invita a algunos a estudiar los aspectos ideológicos y políticos de esta unión, como es el caso de Farrés Juste, quien, en su texto

Ideología y epidemiología, a partir de ideas de Hegel y de Kojève argumenta que el Estado universal y homogéneo es el sustento ideológico de la epidemiología, perspectiva desde la cual lo privado se vuelve público y objeto de intervención. Todo esto apunta a una relación estrecha entre el conocimiento epidemiológico y el poder ejercido por el Estado. En esta línea, Quintanas, en su texto *Epidemiología y biopolítica*, introduce el concepto foucaultiano de biopolítica y lo aplica al estudio de las relaciones de poder construidas desde la epidemiología social. La autora muestra cómo históricamente la salud pública se ha convertido en un instrumento de vigilancia y control sobre los cuerpos de los individuos y cómo —entre otras cosas— esto contribuye a la medicalización de la sociedad. Por lo tanto, es necesario estudiar las relaciones de poder relevantes al mismo tiempo que los estados de salud de la población.

En resumen, este libro ofrece, por una parte, un estudio sintético y erudito de la historia de la epidemiología —cubriendo incluso episodios de la propia España—, un análisis filosófico de las distintas nociones de causalidad que la han permeado, así como, por otra parte, una reflexión metodológica sobre el análisis de datos en la era del *big data*. Este libro ofrece una perspectiva muy crítica y completa de los retos tanto epistémicos como éticos, jurídicos y políticos que enfrenta la epidemiología social actualmente.

Antes de concluir, pasamos a ofrecer una breve reflexión sobre el impacto de la investigación vertida en este libro en los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), así como una comparación con investigaciones existentes en nuestra región latinoamericana. Sobre lo primero: los avances científicos y tecnológicos propios de nuestra época han permeado a la epidemiología social tanto en su materia de estudio como en su metodología. Progresos tecnológicos en la producción y acceso a alimentos repercuten directamente en las condiciones de salud relacionadas con la obesidad, por ejemplo. Asimismo, el estudio de las desigualdades sociales inducidas por los determinantes sociales es otro tema en el corazón de los estudios CTS y uno de los principales en algunos ensayos de este libro. Con respecto a la metodología, como bien se apunta en este libro, la emergencia de las tecnologías digitales y el *big data* abre posibilidades para analizar la información de una manera mucho más extensa y transversal que como se había hecho hasta ahora con otros métodos. Pero estas posibilidades traen consigo retos éticos y jurídicos en el manejo de los datos confidenciales de las personas. Así, el desarrollo de la epidemiología social no puede entenderse sin una

reflexión interdisciplinar, propia de los estudios CTS. De hecho, este libro es una muestra representativa y actual de la investigación sobre la filosofía de la salud pública llevada a cabo por miembros e interlocutores del Grupo de Estudios Humanísticos sobre la Ciencia y la Tecnología (GEHUCT), con sede en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Sobre el lugar que ocupa este libro con respecto a la investigación existente en nuestra región, podemos decir que, si bien en Latinoamérica no ha primado una reflexión filosófica sobre la epidemiología como la realizada por los autores del libro reseñado, desde luego que hay reflexiones en torno a la epidemiología social. Un enfoque digno de mención es el que se materializa en la *epidemiología sociocultural*, también llamada *epidemiología crítica* (Cabellos y Quitral, 2007; Hersch-Martinez, 2013; Menéndez, 2008). Este enfoque enfatiza los aspectos sociales y culturales que influyen en la salud de la población, y es, en este sentido, muy similar a la epidemiología social. Sin embargo, existen diferencias sustantivas. Por un lado, la epidemiología social resulta en una metodología muy clara sobre el tipo de determinantes sociales que se estudian. Su principal base teórica podría considerarse el modelo eco-social propuesto por Mervyn Susser (Susser y Stein, 2009; Susser, 1987), en el que los estados de salud son analizados a partir de diferentes niveles: genético, conductual y social, y donde los tres niveles interactúan entre sí. Por otro lado, la epidemiología sociocultural amplía el campo de la epidemiología social al considerar el tipo de intervenciones a realizar para mejorar el estado de salud de la población. A partir del concepto de daño evitable, la epidemiología sociocultural busca hacer explícitas las cuestiones sanitarias con el fin de intervenir social y culturalmente hacia la prevención de enfermedades. Se consideran dentro del campo de estudio las injusticias sociales, económicas, laborales y de género, así como temas relacionados con las poblaciones indígenas (Hersch-Martinez, 2013).

De igual modo, la epidemiología sociocultural es multicultural en la medida en que considera tanto la cultura del epidemiólogo como la de la población estudiada. Ésta es quizás la mayor aportación de esta nueva forma de hacer epidemiología. La consideración de los aspectos culturales obliga a pensar en una epidemiología que reconozca la cultura de la población y que busque conocimiento e intervenciones con ella y desde ella. De un modo similar, en Menéndez (2008) se entiende a la epidemiología sociocultural como un cruce entre la epidemiología y la antropología médica, tomando métodos y consideraciones teóricas

de ambas, pero constituida como una disciplina aparte. Finalmente, la epidemiología sociocultural afirma que tanto la forma de entender la enfermedad como las respuestas ante aquélla están determinadas por el conjunto de prácticas simbólicas del grupo cultural en el que existen (Cabellos y Quitral, 2007). Así, aquella propuesta resulta ser tanto un buen complemento como una comparación pertinente con el enfoque de la epidemiología social del presente libro. Es un buen complemento ya que promueve una reflexión sobre la epidemiología social desde la propia epidemiología; es una comparación pertinente ya que permite ver las diferencias y similitudes entre diversas preocupaciones teóricas sobre los aspectos sociales y culturales de la epidemiología en distintas regiones del planeta.

El análisis filosófico de los aspectos metodológicos, epistémicos, éticos, jurídicos y políticos que enfrenta la epidemiología social del siglo XXI, presentada en los ensayos que componen este libro, contribuye de manera considerable a la discusión actual, particularmente en los países de habla hispana, en donde no existe a la fecha otro texto sobre la filosofía de la epidemiología social. Recomendamos ampliamente su lectura.

A modo de conclusión, terminamos con una reflexión sobre la reciente pandemia causada por el SARS-CoV-2. Hoy día es claro que las pandemias por enfermedades infecciosas no se han erradicado, como inocentemente algunos creían. Ante esta situación, la epidemiología social tiene un papel importante que jugar al identificar los determinantes sociales de los estados de salud de las poblaciones afectadas, así como al recomendar intervenciones para mitigar la pandemia. Un ejemplo de esto ha sido un estudio sobre el índice de vulnerabilidad publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México.¹ Entre otras cosas, dicha investigación hace explícita la relación que hay entre el número de muertes y determinantes sociales como el acceso a los servicios de salud. El análisis filosófico de dichos problemas es de gran importancia en este tipo de situaciones, ya que pretende responder a preguntas como las siguientes: ¿Cómo debe entenderse la causa de una epidemia?, ¿cuáles son los límites de intervención del Estado durante una epidemia?, ¿cómo debe usarse la tecnología? Éstas son preguntas que de una u otra forma

¹ Puede consultarse en <https://www.gits.igg.unam.mx/iCOVID-19/home>.

el libro aquí reseñado analiza. En estos tiempos de incertidumbre, la filosofía puede ayudar a brindar un poco de claridad.

Bibliografía

- Cabellos, F. J. y Quitral, J. C. (2007). Epidemiología “clásica”, epidemiología sociocultural y etnoepidemiología. Bases para una epidemiología intercultural en el desarrollo de modelos interculturales de salud en la región de La Araucanía. *Actas del 6º Congreso Chileno de Antropología. Tomo I.* (pp. 134-149). Colegio de Antropólogos de Chile. URL: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/13>.
- Cutts, B., Darby, K., Christopher, B. y Brewis, A. (1982). City Structure, Obesity and Environmental Justice: An Integrated Analysis of Physical and Social Barriers to Walkable Streets and Park Access. *Social Science y Medicine*, 69, 1314-1322.
- Dávila-Torres, J., González-Izquierdo, J. y Barrera-Cruz, A. (2015). Panorama de la obesidad en México. *Revista médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, 53(2), 240-249.
- Figueroa, D. (2009). Obesidad y pobreza: marco conceptual para su análisis en Latinoamérica. *Saúde e Sociedade Sao Paulo*, 118(1), 103-117.
- Hersch-Martinez, P. (2013). Epidemiología sociocultural: una perspectiva necesaria. *Salud pública de México*, 512-518.
- Honjo, K. (2004). Social Epidemiology: Definition, History and Research Examples. *Environmental Health and Preventive Medicine*, 9, 193-199.
- Krieger, N. (2001). Historical Roots of Social Epidemiology: Socioeconomic Gradients in Health and Contextual Analysis. *International Journal of Epidemiology*, 30, 899-903.
- Menéndez, E. L. (2008). Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades. *Región y sociedad*, 2, 4-50.
- Rodríguez-Torres, A. y Casas-Patiño, D. (2018). Determinantes sociales de la obesidad en México. *Revista de enfermería del Instituto Mexicano del Seguro Social*, 26(4), 281-290.
- Suárez Lastra, M., Valdés González, C. y Galindo Pérez, M. C. (2020). *Vulnerabilidad ante covid-19 en México*. Visualizador de datos geográficos del iCOVID-19. Universidad Nacional Autónoma de México. URL: <https://www.gits.igg.unam.mx/iCOVID-19/home>.
- Susser, M. (1987). Epidemiology in the U.S. After World War II: The Evolution of Technique. *Epidemiologic Reviews*, 7(1), 144-177.

- Susser, M. y Stein, Z. (2009). *Eras in Epidemiology: The Evolution of Ideas*. Oxford University Press.
- Taylor, R. y Rieger, A. (1984). Rudolf Virchow and the Typhus Epidemic in Upper Silesia: An Introduction and Translation. *Sociology of Health and Illness*, 6, 201-217.
- Van Rossum, C., Shipley, M., Van de Mheen, H., Grobbee, D. y Marmot, M. (2000). Employment Grade Differences in Cause Specific Mortality. a 25 Year Follow up of Civil Servants from the First Whitehall Study. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 54, 178-184.
- Villermé, L. R. (1976). Des épidémies sous les rapports de l'hygiène publique. En *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*. Bibliothèque National de France. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k81426n.texteImage>.
- Vinten-Johansen, P., Brody, H., Paneth, N., Rachman, S. y Rip, M. (2003). *Cholera, Chloroform, and the Science of Medicine: A Life of John Snow*. Oxford University Press.

Rodrigo Itzamna Fuentes Reyes
itzamnahjf@hotmail.com

Atocha Aliseda
Universidad Nacional Autónoma de México.
atocha@filosoficas.unam.mx

Castilla Urbano, F. (ed). (2019). *Civilización y dominio. La mirada sobre el otro*. Universidad de Alcalá. 195 pp.

El presente libro, editado por el Dr. Francisco Castilla Urbano, reconocido especialista en la compleja temática del descubrimiento y conquista de América, reúne la reflexión de varios autores y autoras sobre diversos temas que conectan distintos momentos de la historia de España, México, Argentina, Perú, Estados Unidos o Francia, entre otros, en la medida en que se van relacionando los autores y las discusiones. En general son textos muy recomendables, bien documentados y desarrollados por los autores, que hacen evidente su conocimiento de las problemáticas expuestas; esto los vuelve muy especializados, a la vez que necesarios, para ubicar el estado de la cuestión de los diversos temas, labor necesaria para la investigación sobre la historia de las ideas políticas en la monarquía española, en el virreinato de la Nueva España y del Perú y la relación con las discusiones políticas que se dieron en Europa entre el siglo XVI y principios del XIX.

El libro se compone de trece ensayos de investigadores de varios países involucrados en dichos temas; se cuenta con la autoría de Francisco Castilla Urbano, José Miguel Delgado Barrado, Ignacio Díaz de la Serna, Juan Manuel Forte Monge, Gemma Gordo Piñar, Antonio Hermosa Andújar, John Christian Laursen, Paulina Numhauser, Fermín del Pino-Díaz, Leopoldo José Prieto López, Diego Ruíz de Assin Sintas, María Luisa Sánchez-Mejía y Julio Seoane Pinilla.

La obra puede ser dividida en bloques medianamente claros (a pesar de que hay matices entre los distintos textos y de que no hay un hilo conductor fijo para todo el libro, ni lo puede haber por la diversidad de temas y enfoques), que son los siguientes. Primero, el dedicado al siglo XVI, con tres ejes: el primero, providencialista sobre la Conquista; el segundo, la labor e influencia de los jesuitas en autores como Garcilaso de la Vega; este autor es el tercer eje de análisis. Dentro de este grupo, aunque aislado por ser el único texto de este tipo en el libro, Gemma Gordo plantea una relación entre Malinche y Eréndira (mucho menos conocida que la primera mujer estudiada), figuras del siglo XVI mexicano, por lo que el ensayo entra en el bloque por cuestión temporal más que por temática.

A este bloque podría integrarse, aunque desde la recepción contemporánea del siglo XVI, el artículo de Diego Ruíz de Assin, dedicado a Rafael Sánchez Ferlosio. En este texto se relacionan la

filosofía, la literatura y la historia en un debate sobre en qué medida debe considerarse la crítica de Ferlosio, que no pertenece al grupo de especialistas que han analizado el siglo XVI desde fuentes documentales originales ni con la precisión histórica y teórica de americanistas reconocidos. Esto abre una discusión sobre los enfoques para analizar las complejas discusiones del siglo XVI sobre la conquista de América, que ha contado con estudiosos muy importantes, de forma que el enfoque de Ferlosio, un tanto heterodoxo, puede provocar aceptación o cuestionamientos; más allá de eso, a este autor se le relaciona más con lecturas hechas de filosofía de la historia o la teoría literaria. Esto evidencia la actualidad de las discusiones del siglo XVI, que están lejos de quedar agotadas incluso con las aportaciones de sus múltiples estudiosos.

Como segundo bloque aparece el grupo que integra los textos sobre el siglo XVIII, que son por demás variados, pues abarcan desde la percepción ilustrada sobre las culturas americanas y africanas, el pactismo hispánico y las influencias políticas de las independencias americanas hasta un estudio sobre la Alta California. De este grupo de escritos considero, por interés personal, que el trabajo de Leopoldo José Prieto López sobre el pactismo hispánico es uno de los textos que más alcance teórico e histórico tienen en el libro, pues explica la recepción de la obra de Francisco Suárez en diversas partes de la monarquía española y el origen propio de varios de los postulados teóricos que sustentaron los discursos de emancipación más allá de una lectura superficial que centra todo en la influencia y recepción de las ideas ilustradas. Insisto en este escrito por mis propios intereses filosóficos. Sin embargo, el resto de los textos tienen otros alcances para diversos intereses filosóficos, como lo es una revisión de la Ilustración y su ensimismamiento teórico e histórico desde el cual, desde el discurso de la civilización, planteaba otros argumentos de dominio y colonialismo económico y cultural; para esto recomiendo los escritos de Francisco Castilla Urbano y María Luisa Sánchez-Mejía. Otro texto aislado, aunque dentro de ese periodo, es el de Julio Seoane Pinilla, que retoma la Ilustración escocesa, tema que se relaciona poco con los estudios sobre América, representando una novedad importante en este libro.

El tercer bloque del libro está dedicado a lo que podemos llamar “estudios sobre el norte de América”; contiene tres escritos: uno sobre la Alta California, otro sobre la democracia americana desde Tocqueville y otro sobre discursos de hagiografía. La importancia de

este grupo de textos radica en integrar a América como bloque, no sólo a Hispanoamérica sino también su parte anglosajona.

Esta división la planteamos para dar una explicación en conjunto de los ensayos; sin embargo, éstos también pueden verse de manera salteada o según el interés del lector, pues no domina una línea temporal o cronológica; la misma naturaleza de los textos y los intereses de los autores no conducen a ese orden sino a la lectura temática, que consideramos favorece más la comprensión de la obra, cuya riqueza radica en la pluralidad de enfoques y temas.

El libro, en su conjunto, merece una buena revisión tanto para acercarse a las siempre complejas discusiones sobre los temas analizados como para tener una visión general de las nuevas lecturas y aportaciones que se están dando de cara a los muchos problemas que se analizan en el libro, cuyas repercusiones implican diálogos multidisciplinarios e internacionales entre académicos e investigadores de diversas partes del mundo surgido del complejo siglo XVI. Sin duda se trata de un libro muy recomendable para las investigaciones por realizarse sobre estos temas.

Luis Aarón Patiño Palafox

Universidad Nacional Autónoma de México

l_ppalafox@hotmail.com

Espino Martín, J. y Cavalletti, G. (eds.) (2019). *Recepción y modernidad en el siglo XIX. La antigüedad clásica en la configuración del pensamiento liberal, romántico, decadentista e idealista*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos (61). 451 pp.

El libro cuya revisión ocupa estas páginas es fruto de la investigación que acometieron diez estudiosos, con formación en distintas disciplinas (filología, historia, derecho y filosofía), para integrar un volumen colectivo que tuviera, como criterio unificador, la recepción de autores clásicos grecolatinos en el pensamiento decimonónico desde la perspectiva de corrientes políticas, filosóficas y estéticas varias. Esta publicación es la segunda entrega de una serie de tres compilaciones de estudios sobre la recepción clásica: el primero sobre el siglo XVIII,¹ el segundo sobre el XIX y el tercero sobre el XX (en preparación).

Así pues, el volumen aquí reseñado, y prologado por el académico de la lengua española Carlos García Gual, está dividido en cinco secciones que manejan como fundamento metodológico la estética de la recepción y como guía temática un horizonte específico de la modernidad decimonónica, y que se presentan en bloques disciplinarios distintivos: filología e historiografía, filología y pensamiento político, filología y filosofía, filología y pensamiento literario, filología y estética literaria. La introducción que Javier Espino incluye para este volumen, la base metodológica a la que todos los investigadores se acoplaron para su escrito, demuestra la madurez y solidez de un método hermenéutico bien desarrollado en los últimos años, fundado en la fusión de teorías estéticas y literarias actuales y planteado bajo una óptica renovada y original: buscar la lectura específica que un autor moderno, siendo partícipe y consciente de su propia realidad y momento, tuvo de uno antiguo, rompiendo con ello la idea habitual de que los grecolatinos, en cuanto clásicos y pilares de la tradición occidental, constituyen un canon prácticamente insuperable (la “querelle des anciens et modernes”), y

¹ Espino Martín, J. y Cavalletti, G. (eds.) (2017). *Recepción y modernidad en el siglo XVIII. La antigüedad clásica en la configuración del pensamiento ilustrado*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos (58). Puede consultarse la correspondiente reseña redactada por Eduardo Charpenel (2019) en *Tópicos. Revista de Filosofía*, 58, 421-425.

prestando mayor atención, más bien, al porqué y cómo dichos escritores modernos abrevaron y se apropiaron del pensamiento antiguo.

Es en este marco que se propone una metodología, con base en importantes teóricos de la hermenéutica literaria, de la talla de Gadamer, Jauss, Iser, Hirsch, entre otros, para rastrear los mecanismos clave, presentes en el proceso de “reescrituración” —*palíngrafo*, como apropiadamente se acuñó en el capítulo sexto de este volumen—, con que el autor moderno escudriñó al antiguo. El proceso de estudio de la recepción se nutre a partir de la aplicación de ciertos conceptos fundamentales, como “horizonte de expectativas”, “fusión de horizontes”, “vacíos”, “concretización” y “correlatos oracionales”, que, con un análisis preciso y detallado, permiten hallar una superposición de lecturas en la interpretación que del antiguo hizo el moderno: éste es, pues, el complejo fenómeno filológico de la “recepción moderna de los antiguos”, y es esta introducción, en mi opinión, el manifiesto definitivo de los estudios de recepción de los clásicos en la modernidad.

Filología e historiografía

El primer capítulo, a cargo de Álvaro Moreno Leoni, titulado “Fustel de Coulanges, lector de Polibio: algunas observaciones sobre la historiografía del siglo XIX”, aborda, desde una perspectiva historiográfica, la manera en que Fustel de Coulanges, un erudito francés, vive una época de inflexión en que la historia se hace académica; de verla tan sólo como *magistra vitæ*, pasa a ser una ciencia. Así pues, Fustel de Coulanges, como expone el autor, aún es deudor, pese a su pretensión académica, de una tradición en que los sucesos del pasado son útiles para sustentar y explicar episodios traumáticos de la memoria de Francia, de manera que el escritor parisino se sirve de la imagen y actitud historicista pragmática de Polibio frente al poderío romano para relatar la historia en función de la propia narrativa que intenta moldear en torno al orden político, las luchas sociales y el estado nación francés que se está construyendo hacia finales del siglo XIX.

El segundo capítulo, redactado por Francisco García Jurado bajo la etiqueta “‘Como erudito es entusiasta de Niebuhr’. Alfredo Adolfo Camús, Shakespeare y la Ley de las Doce Tablas”, es un estudio filológico que rastrea paso a paso cómo le fue transmitida a Alfredo Adolfo Camús, catedrático de literatura latina de la Universidad de Madrid, la tradición histórica, jurídica y literaria de la Ley de las Doce Tablas mediante un erudito y complejo engranaje intertextual, por vía del filólogo B. G.

Niebuhr, pero, igualmente, gracias a un juego de tintes comparatistas con Shakespeare (*El mercader de Venecia*, de una trama que permitía la analogía con el documento jurídico). La abundante documentación que constituye la base para reconstruir la particular visión de Camús son testimonios del propio Camús, testimonios de sus alumnos, apuntes de clases y manuales de literatura, las obras de Niebuhr y de otros para entonces disponibles y las tesis doctorales que presentaran alumnos de la Facultad de Derecho sobre la Ley de las Doce Tablas.

Filología y pensamiento político

El tercer capítulo, de la autoría de Fernando Galindo Cruz, bautizado "*Cómo leer a los clásicos sin perder la razón: a propósito de las reflexiones de Benjamin Constant*", delibera sobre la dimensión práctica de índole política que puede aportar la lectura de los clásicos grecolatinos. Con una introducción que registra el nombre de economistas importantes que voltearon su mirada a los clásicos para enfrentar situaciones del mundo actual, el autor dirige su atención al contexto francés de los siglos XVIII y XIX, época en que las circunstancias sociales que detonaron la revolución francesa le permitieron a Benjamin Constant profundizar en el pensamiento político y ético de Platón y Aristóteles en busca de respuestas que le sirviesen como enmiendas intelectuales para superar los desafíos políticos, económicos y sociales de su tiempo, marcado fuertemente por un ideal liberalista en oposición a Napoleón III, de tal modo que fuera posible, siguiendo como paradigma la filosofía política de los antiguos clásicos, formular visiones genuinas de ciudadanía.

El cuarto capítulo, escrito por Carlos Alfonso Garduño Comparán, con el título "*Hannah Arendt y el problema de la recepción de la tradición clásica del pensamiento político en el siglo XIX*", busca exponer bajo qué presupuestos la filósofa alemana abordó el problema del totalitarismo, revisando las nociones políticas postuladas en la antigüedad griega (especialmente a partir de Platón y Aristóteles), de las que, durante el siglo XIX, otros pensadores intentaron apropiarse "*subvirtiéndolas*", como el fenómeno de una recepción que modificó el mensaje de los antiguos al servicio de una ideología preponderantemente imperialista y antisemita, y no, a mi entender, como una mera falla inconsciente, como se sentencia (p. 175), en el acto de apropiación de dicha tradición, de suerte que la particular asimilación que se hizo de tales nociones, para Arendt, permitió y propició en gran medida el surgimiento justificado de regímenes políticos totalitaristas.

Filología y filosofía

El quinto capítulo, debido a la pluma de Germán Sucar, rubricado “¿Wilamowitz *contra* Nietzsche? Polémica sobre el método filológico y la tragedia (ática)”, plantea de manera muy precisa el erudito enfrentamiento entre Wilamowitz y Nietzsche sobre la cuestión metodológica y filológica de tratar el origen de la tragedia, donde el primero propone un método filológico sin filosofía con el objetivo de asegurar un estudio más académico y objetivo, mientras que el segundo opta por seguir una interpretación más filosófica, de tintes más místicos y con base, por ejemplo, en la asociación de Dionisio con la embriaguez y la naturaleza como sustrato cultural y festivo de la tragedia ática. Queda claro en el texto, a partir del análisis y contraste de varios pasajes de ambos, en qué medida Wilamowitz paulatinamente, en sus obras posteriores, fue adhiriéndose en ciertos aspectos a las propuestas de Nietzsche, señalando las concesiones, las críticas y las coincidencias sobre el surgimiento de la tragedia como un espectáculo de purificación moral para el pueblo ateniense.

El sexto capítulo, compuesto en la prosa artística de Omar Álvarez Salas, con el título “Alfonso Reyes y la reescritura de la antigüedad: ‘Pitágoras’ y ‘Jenófanes’ en diálogo”, expone la recreación literaria del pensamiento de dos figuras de la filosofía griega, puestas en escena por el ateneísta en el capítulo “Los filósofos de las islas” de su libro *Junta de sombras*. Por medio de un complejo proceso intertextual y exegético en el que Reyes hace converger diversas fuentes biográficas, doxográficas y literarias de los “presocráticos”, gracias a “un acto de apropiación estética e ideológica para la cultura y letras mexicanas”, tiene lugar la reescritura del contenido doctrinal en otro formato discursivo —procedimiento para el que acuña el término *palíngrafo*. Como muestra el autor, Reyes consigue, mediante un recurso antiguo (el diálogo), componer un escrito, denominado “ensayística filológica”, de gran nivel filosófico, a la vez que crítico y filológico, enriquecido con documentación antigua, para mostrar los enfrentamientos doctrinales de dichos filósofos, en primer lugar, como *actual opponents* en su época y, luego, como antagonistas literarios en la erudita y filosófica dramatización del escritor regiomontano.

Filología y pensamiento literario

El séptimo capítulo, al estilo de Salvador Cuenca Almenar, intitulado “Falsas totalidades benjaminianas: de la forma platónica al fenómeno puro de Goethe”, problematiza el caso de una compleja recepción en secuencia triple que abarca tres concepciones de la filosofía, guiadas por una idea cardinal: en primer lugar, el autor realiza un repaso del estado de la cuestión sobre la teoría platónica de las “formas”, donde se pone especial énfasis en las apariencias como sucesos del mundo sensible; en segunda instancia, presenta la formulación de Goethe al respecto de dicha teoría, incluyendo el concepto de “fenómeno puro” (*Urphänomen*), con que el alemán rediseña, acorde con su genio romántico, las “formas”, para Platón eternas e inmutables, como “exigencias de una realidad mutante” dada su participación en la naturaleza sensible, donde “idea” y “fenómeno” constituyen una misma formación (*Bildung*); finalmente, desarticula esta visión romántica a partir de la denuncia de Benjamin de las falsas totalidades en la teoría de las “formas”, en la que desmonta la cosmovisión, tanto platónica como goetheana, de una universalidad y fenomenología de las ideas.

El octavo capítulo, a cura de Giuditta Cavalletti, con el tema “La recepción de la figura de M. J. Bruto a lo largo de la historia: de Apiano de Alejandría a Hegel”, presenta un amplio panorama de la transmisión literaria en torno al personaje de Bruto, uno de los conspiradores en el asesinato de Julio César, sobre quien, por medio de un completo recorrido desde los autores grecolatinos hasta diversos literatos y pensadores del siglo XVIII y XIX, se plantearon dos visiones esenciales: 1) Bruto como patriota en una lucha contra la tiranía, y 2) como traidor de su padre adoptivo. Shakespeare, Montesquieu, Voltaire y Vittorio Alfieri son algunos de los pensadores ilustrados que tuvieron una preocupación sobre la virtud política en la acción de Bruto, mientras que Hegel, un filósofo idealista decimonónico, en su obra “Tres en conciliábulo” (1785) exploró la virtud y la libertad republicana en la figura de Bruto como su principal estandarte. Este interesante repaso, no de una obra o un autor, sino de un personaje histórico, presenta, con gran detalle y análisis, la distorsión e interpretación que se hizo de Bruto según las tendencias políticas y sociales en diferentes épocas y conforme a un criterio ideológico específico que buscaba destacar aspectos muy particulares de la acción “divina” contra César.

Filología y estética literaria

El noveno capítulo, desarrollado por Javier Espino Martín, de título “Ovidio, símbolo del *spleen* romántico y decadente: de Pushkin a Verlaine”, presenta un interesante caso de encuentro transversal en el que un horizonte estético, el romántico, simbolista y decadente, marca fuertemente las diferentes visiones que de un autor se han tenido, transgrediendo así el canon literario; lo cual, como pregunta que queda en suspenso —surgida durante la lectura de este capítulo—, invita a discutir acerca de si este acto de violentar el canon establecido conlleva posicionar a otro autor como el ahora canónico o bien solamente se trata de una mera ruptura donde más bien se juega con el eclecticismo sin encumbrar a ningún escritor. En primer término, se fundamenta de manera muy clara la metodología literaria, la teoría de los polisistemas y de los encuentros complejos, con tal de poder, desde ellas, plasmar con toda claridad los fenómenos literarios involucrados. En segundo, entrando en materia, el autor describe el proceso de cambio contextual, de un bucolismo virgiliano a uno ovidiano, según la lectura de los *Tristes* y de las *Pónticas*, más nostálgico, decadente y en sintonía con el movimiento del *spleen*, inclinación estética representada por Huysmans, Verlaine, Baudelaire y Pushkin, entre otros; a partir de un imaginario en torno al tópico literario del exilio de Ovidio, de matriz simbolista, se produce una ficción narrativa de la que se desprende el motivo de la “máscara ovidiana”, que, en monólogo versificado, cada escritor redefinió y delineó de forma distinta. Se señaló, además, un fenómeno “transliterario” en que Verlaine es influenciado por dos representaciones pictóricas de Ovidio que fueron pinceladas por Delacroix, gracias a las cuales recoge aspectos de la visión impresionista de un Ovidio doliente por el exilio sufrido y moldea su propio espíritu de tristeza y melancolía.

El décimo y último capítulo, compuesto por Carlos Mariscal de Gante, con el lema “Virgilio y la literatura de *fin de siècle*: del vituperio a la alabanza del campo”, traza un recorrido de la valoración literaria del virgilianismo en el acercamiento de diferentes escritores románticos. Así, comenzando con Víctor Hugo se destaca un punto de quiebre y cambio de paradigma estético de la tradición de admirar el bucolismo de Virgilio, como poeta insuperable cuyo talante ha de ser imitado en su elogio al campo, a atender cánones distintos de poetas latinos; luego, se aducen varios autores que expresaron una opinión negativa

en torno a este carácter bucólico de Virgilio, a saber, Baudelaire, lord Byron y Huysmans, mientras que, por su parte, de acuerdo con otras coordenadas estéticas —las del dandismo—, D'Annunzio y Wilde propugnaron favorablemente por un *locus amœnus* (campo, jardín) virgiliano como remedio para la vida hedonista y decadente de sus personajes, o bien H. D. Thoreau, que demanda un regreso al campo desde una ciudad industrializada. Finalmente, en corrientes modernistas hispanoamericanas, cabe mencionar que se retrata la disposición estética de Darío, Eça de Queiroz, Miró, entre otros, quienes, divisando ya el siglo XX, también declararon tener gran interés en el tópico del bucolismo grecolatino al reconfigurar el mensaje original de conformidad con interpretaciones e ideologías contemporáneas para entonces en boga.

En definitiva, esta publicación, realizada desde muy diversas perspectivas disciplinares y temáticas, brinda una variada muestra de investigaciones originales y pioneras en el ámbito de los estudios clásicos gracias a la utilización de una metodología filológica rigurosa y, como la calificó García Gual en el prólogo, de una hermenéutica de amplios horizontes. Así pues, los estudios de recepción de autores grecolatinos, en este caso en el *Ottocento* —un siglo de gran impacto filosófico y estético, con ideologías marcadas por distintos movimientos revolucionarios, sociales, políticos y literarios—, representan una oportunidad idónea para observar la metodología propuesta en este volumen y aplicarla en trabajos propios, ya que puede adaptarse para la historia o para la filosofía, así como para otras ciencias humanísticas y sociales. Sin duda quedan por descubrir muchos textos y aún muchos temas, y multiformes son las recepciones por rescatar de la modernidad de raigambre grecolatina que ansiamos ya descifrar en próximas aportaciones de estos investigadores.

Genaro Valencia Constantino
Universidad Panamericana, México
gevalenc@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1226-1182>

SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any

internal reference that might help to identify its author. The contributions have to be uploaded on our website: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluation.** Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. **Submission procedures and requirements.** Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO

or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de filosofía y ciencias sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
mail: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of *Tópicos*, Journal of Philosophy ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.

PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo. Todas las colaboraciones deben enviarse a través de nuestra página web: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

Tópicos, Revista de Filosofía recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D. F.
Correo electrónico: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de Tópicos Revista de Filosofía cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.