

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Diciembre 2014

n° 50

Contenido

Artículos

Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad

Paula Cristina Mira Bohórquez

Atención, referencia e inescrutabilidad

Ignacio Ávila Cañamares

***Corporealismo* y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático**

Natacha Bustos

Deconstrucción y teología negativa.

El juego entre *différance* y diferencia ontológica

Diana María Muñoz González

El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797

Héctor Oscar Arrese Igor

El espacio controversial de los sistemas complejos

Leonardo G. Rodríguez Zoya

Paula G. Rodríguez Zoya

La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza

Sebastián Molina Betancur

Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)

José Ordóñez-García

Kurt Rüdinger

Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico

Juan Manuel Jaramillo Uribe

Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro.

Una lectura derrideana

Gabriela Balcarce

Contenido

Artículos

Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad Paula Cristina Mira Bohórquez	9
Atención, referencia e inescrutabilidad Ignacio Ávila Cañamares	31
Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático Natacha Bustos	53
Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica Diana María Muñoz González	67
El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797 Héctor Oscar Arrese Igor	87
El espacio controversial de los sistemas complejos Leonardo G. Rodríguez Zoya Paula G. Rodríguez Zoya	103
La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza Sebastián Molina Betancur	131
Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo) José Ordóñez-García Kurt Rüdinger	155
Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico Juan Manuel Jaramillo Uribe	171
Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana Gabriela Balcarce	195

Revista Estudios de Filosofía

Estudios de Filosofía es el nombre de la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación semestral de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990 esta Revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en Filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

Objetivos

La Revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de los trabajos, tanto de los investigadores vinculados al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (profesores y egresados), como de investigadores de otras universidades del país y de la comunidad filosófica internacional. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección de orientación a los colaboradores en esta misma revista, visitar la página electrónica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia: <http://filosofia.udea.edu.co>, o escribir a la dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias). COLOMBIA (Categoría A2)

ISI Citation Index SciELO

SciELO. COLOMBIA

Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). ESPAÑA

Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. ESTADOS UNIDOS

K. G. Saur Verlag GmbH. ALEMANIA

Ulrich's Periodicals Directory. ESTADOS UNIDOS

Dialnet. ESPAÑA

EBSCO-Fuente Académica

- © Instituto de Filosofía
- Universidad de Antioquia
- Versión impresa ISSN 0121 – 3628
- Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Diseño de cubierta: L.C.C. y Carlos A. Pérez

Diagramación: Erledy Arana Grajales, Imprenta. Universidad de Antioquia.

Revista Estudios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.

Apartado 1226. Medellín. Colombia

Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://institutodefilosofia.udea.edu.co>; http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia

Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

Fundador:

Mg. Jairo Alarcón Arteaga, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Director:

Dr. Carlos Vásquez Tamayo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editor:

Dr. Jorge Antonio Mejía Escobar, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Comité Editorial:

Dr. Javier Domínguez Hernández, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Jairo Iván Escobar Moncada, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Juan José Botero Cadavid, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. François Gagin, Universidad del Valle, Cali

Dr. Juan Guillermo Gómez García, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia

Dr. Alfonso Correa Motta, Universidad Nacional, Bogotá

Dra. María Isabel Santa Cruz, Universidad de Buenos Aires

Dr. José María Zamora, Universidad Autónoma de Madrid

Dr. Enrico Berti, Universidad de Padua

Dr. Rainer Forst, Universidad de Frankfurt

Comité Científico:

Dra. Lucy Carrillo Castillo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Francisco Cortés Rodas, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Liliana Molina González, Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. Germán Guerrero Pino, Universidad del Valle, Cali

Dr. Sergio Pérez Cortés, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México

Dr. Francisco Bravo, Universidad Central, Caracas

Dr. Heinrich Hüni, Universidad de Wuppertal

Dr. Pablo de Greiff. International Center of Transitional Justice, New York

Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid

Dr. Fabio Morales, Universidad Simón Bolívar, Caracas

Dr. Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Dr. José María González, C.S.I.C., Madrid

Dr. Axel Honneth, Universidad de Frankfurt

Asistente de dirección:

Carmen Elena Muñoz Preciado

Traducción y revisión de texto en inglés:

Juan David Gómez

Coordinador de corrección:**Diagramación:**

Erledy Arana Grajales. Imprenta. Universidad de Antioquia

Título: Estudios de Filosofía

Periodicidad: Dos números al año (junio-diciembre)

Tamaño: 16.4 cms. X 23.4 cms.

Precio ejemplar:

\$15.000 (pesos colombianos).

Suscripción anual:

\$27.000. (Sujetos a reajustes)

Impresión: Imprenta de la Universidad de Antioquia. Tel. (574) 219 53 30.

E-mail: imprensa@udea.edu.co

Canje: Biblioteca Central. Universidad de Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

Distribución: Editorial Universidad de Antioquia

Tels. 57 (4) 219 50 10 – 219 50 56. Medellín, Colombia

Dirección electrónica: mercadeo@editorialudea.com

Correspondencia y suscripciones:

Revista Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín Colombia

Fax: 57 (4) 219 56 81 – Teléfono: 57 (4) 219 56 80

<http://filosofia.udea.edu.co>

Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

**Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo para la publicación
de las revistas especializadas de la Universidad de Antioquia.**

Presentación

50 números de una revista de filosofía. Un gran reto. Un logro significativo. Esta celebración acompaña la historia de una comunidad académica convencida de la importancia de dar a conocer sus reflexiones. Comunicar el pensamiento, poner a circular las razones. Para que ellas alimenten la razón pública, escenario natural del hacer filosófico.

La revista Estudios de filosofía de la Universidad de Antioquia es el resultado de un ejercicio colectivo. Individuos con distintos intereses, que han aplicado durante años su acción académica a diversos tópicos de la filosofía, han ido a su vez evolucionando como comunidad académica. Creen en el valor del ejercicio individual de la filosofía. Cultivan la articulación entre la investigación y la enseñanza. Buscan sus pares a nivel nacional e internacional.

Por esos motivos, la revista que hoy llega al número 50 sintetiza el ideario de este grupo académico: la armonía entre los individuos y los grupos, lo personal y local y lo internacional, la sinergia entre investigadores jóvenes y experimentados. Así, la revista es un punto de encuentro, un foro público, un ágora.

Para llegar hasta aquí son varios los liderazgos, múltiples los compromisos, hondos y verdaderos los aportes. La revista es de todos, respeta la calidad, reverencia el rigor, impulsa la búsqueda de la verdad. Y profesa por sobre todo un espíritu pluralista, lo que cuenta es el rigor, el juego de los métodos, la apertura a corrientes diversas de pensamiento.

El punto central, el elemento que sostiene esta aventura espiritual, es la convicción inquebrantable en la pertinencia, la necesidad, del ejercicio filosófico: creemos en las apuestas de la razón, en su aporte, tejemos conceptos, propuestas de pensamiento. Seguros como estamos de que el mundo de la vida se teje en ejercicios abiertos y perfectibles de argumentación que apunten a la libertad de expresión, la búsqueda de la vida buena, el cultivo de la justicia y la fraternidad.

Carlos Vásquez
Director
Revista Estudios de Filosofía
Universidad de Antioquia

Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad*

Animals and environment: Problems of responsibility

Por: Paula Cristina Mira Bohórquez

G.I. Ética, Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: pemira@udea.edu.co

Fecha de recepción: 28 de abril de 2014

Fecha de aprobación: 16 de mayo de 2014

Resumen. *Este artículo pretende revisar el concepto de responsabilidad moral frente a los animales y el medio ambiente; para ello se toman en cuenta algunas revisiones necesarias del concepto de responsabilidad, a saber, la posibilidad de entender un concepto de responsabilidad parcial, así como la necesidad de poder hacer responsables moralmente tanto a individuos como a colectivos. Estos conceptos se estudian en un análisis diferenciado entre la responsabilidad moral frente a los animales y frente a la naturaleza.*

Palabras clave: *responsabilidad, animales, medio ambiente, naturaleza, ética*

Abstract. *This article aims to revise the concept of moral responsibility to animals and the environment. For this purpose, some necessary revisions to the concept of moral responsibility are taken up again, such as the possibility to understand a partial concept of responsibility and the necessity to be able to make individuals and collectives morally responsible. These concepts are accounted for in a differential analysis between the moral responsibility to animals and to nature.*

Keywords: *responsibility, animals, environment, nature, Ethics*

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación “Derechos de los animales. Una mirada crítica de la actual discusión”. Grupo de investigación Ética. Proyecto SUI, acta CODI 595, Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía. Fue realizado además en el marco de una beca de investigación del DAAD (Alemania) en la Universidad de Mannheim.

Durante los últimos años hemos asistido a la discusión sobre los efectos devastadores que los estilos de vida de millones de personas tienen sobre el medio ambiente y los animales no humanos. Por una parte, el alto consumo de las sociedades industrializadas, las costumbres alimenticias basadas en la explotación animal, el agotamiento de los recursos naturales no renovables, la sobrepoblación mundial, el desperdicio de alimentos mientras millones de personas mueren de hambre y otras tantas realidades del siglo XXI nos han puesto en una presión cada vez más alta de cambiar nuestras costumbres y encontrar formas de vida más sostenibles, menos dañinas para los demás seres que comparten el planeta con nosotros y, a la vez, más “amigables con la naturaleza”. Por otra parte, los crecientes requerimientos de la industria consumista, que ha basado buena parte de su desarrollo en la explotación de los animales,¹ nos confrontan cada vez más con el dilema de seguir o no explotando animales para usos como los de la alimentación, la vestimenta, los experimentos industriales y otros. Sin embargo, los grandes intereses económicos que están tras el devastamiento del medio ambiente y la explotación animal, el compromiso de muchos gobiernos con estos intereses, la falta de voluntad política para frenar fenómenos como el calentamiento global, siembran también dudas sobre el sentido que tiene cambiar las formas de vida, cuando la reparación de los grandes desastres ecológicos no parece estar en nuestras manos, sino depender de intereses que incluso parecen enfrentados a los de los habitantes de muchos países. El cambio de formas de vida parece además una exigencia exagerada e insoportable, ya que parece que faltan razones para justificarlo y claridad en lo que se espera de nosotros. ¿Es acaso volver a la edad de piedra y renunciar a todo aquello que disfrutamos en el siglo XXI? ¿O es un mínimo cambio como conducir menos y tomar más el transporte público?

El análisis de estos problemas se ha constituido para la ética filosófica también en un reto, pues nos encontramos frente a nuevos problemas éticos que debemos entender bajo conceptos pensados en realidades humanas distintas. La pregunta por si los conceptos de la llamada ética tradicional son suficientes para enfrentar estos nuevos problemas o si por el contrario tenemos que recurrir a una revolución y pensar una nueva ética, se ha constituido ya en un punto de pensamiento esencial para la filosofía del siglo XXI. Las respuestas a esta problemática nos han puesto en la situación de evaluar las estructuras de pensamiento de la ética en filosofía, así como realizar un análisis conceptual para entender cuáles problemas son posibles de pensar por parte de la filosofía y cuáles exceden sus propósitos y posibilidades.

1 En las siguientes páginas utilizaré la expresión abreviada “animales”.

La ética se ha tornado cada vez más compleja, en tanto el número de seres por cuya consideración moral se argumenta es cada vez mayor, y los problemas que se han de pensar involucran muchos más seres, lugares más amplios, tiempos más extensos. Dado el reto que significó la justificación filosófica de la ampliación de la moral a todos los seres humanos, el ir más allá de estos se ve ya como el nuevo reto de la filosofía. Una vez la filosofía ha vuelto al mundo (Midgley, 2002b), no puede evadir ya la necesidad de pensar el mundo de manera distinta y de pensarse a sí misma.

Requerimos entonces de un ejercicio metaético cuyos presupuestos deben ser a mi juicio dos para que se trate de un ejercicio de pensamiento filosófico. 1) Es necesario, por un lado, comprender que muchos de los problemas, para el caso tanto los referidos a los animales como los ecológicos, son problemas fundamentales y no coyunturales. Si bien se evidencian en realidades propias de las sociedades contemporáneas, la tarea de la filosofía ha de ser brindar herramientas morales para pensar estos problemas más allá de las distintas coyunturas. 2) Los conceptos que hemos heredado de la tradición, por otro lado, siguen siendo necesarios para pensar problemas que antes no se habían evidenciado para la filosofía. En este sentido, la discusión no debe ser orientada a un pensamiento “creacionista”, sino a uno “revisionista”, que nos ayude a entender cuáles de los conceptos que hemos heredado han de ser reorientados, cuáles se hace necesario conservar y cuáles ya no pueden tener lugar en el pensamiento filosófico.

Orientándome por estos presupuestos, realizaré a continuación un breve análisis sobre la relación de todos los problemas del trato actual a los animales y de los problemas ecológicos con un concepto central de la ética, a saber, el del criterio de la responsabilidad moral. No es fácil hablar de responsabilidad en el complejo entramado de acciones individuales, institucionales y estatales que hay detrás de nuestros problemas medio ambientales, tampoco lo es frente a la discusión que plantea que necesitamos el uso de los animales para sobrevivir, y en la que nos sentimos avalados por una especie de disyuntiva entendida como “o nosotros o los animales”.² Sin embargo, creo que es posible justificar filosóficamente el uso del concepto de responsabilidad moral en estos contextos, aunque de un modo extendido y con algunas variaciones relevantes frente a cómo se ha entendido el concepto tradicionalmente. Con esto no hago más que unirme a una larga discusión sobre la inclusión de este concepto en el análisis de los problemas frente a animales no humanos, seres vivos y a la llamada “Naturaleza” en general.

2 Para una mejor comprensión de los conflictos entre animales no humanos y seres humanos, véase Sapontzis (1987, capítulo 5); Francione (2000, capítulo 7); Midgley (1984, capítulo 2); Wolf (2012, Capítulo V).

Para dar cuenta de este problema en un primer paso analizaré qué significa ser moralmente responsable, en segundo lugar me ocuparé de la responsabilidad hacia los animales y, en tercer lugar, pasaré a considerar el problema de la responsabilidad ecológica.

¿Qué significa ser moralmente responsable?

Los conceptos esenciales en el tratamiento de la pregunta por a quién se le atribuye responsabilidad moral o no son: la voluntad y la coerción, las posibilidades alternativas, el conocimiento de todos los factores importantes para la acción y la acción intencional. La imputación de responsabilidad moral está guiada por preguntas como: ¿se ha tratado de una acción voluntaria o ha habido algún tipo de coerción? Lo que se traduce en las preguntas: ¿podiera el individuo haber actuado de otra manera? ¿Tenía alternativas, tanto para actuar como para no actuar o para elegir otros cursos de acción? Esto es, ¿contaba el individuo con posibilidades alternativas? Por otro lado, el factor del conocimiento resulta también decisivo para el problema de la atribución de responsabilidad moral, por tanto el desconocimiento de alguno de los factores del desarrollo de la acción o incluso de la posibilidad de que una acción tenga determinadas consecuencias puede resultar un factor de excusa en la atribución de la responsabilidad. Esto nos lleva a un último y central elemento en el problema de la atribución de responsabilidad, y este es, la intención al actuar. Tradicionalmente se ha entendido que, para que se considere que un individuo es responsable de una acción, no solo es necesario revisar si la acción tuvo consecuencias negativas para otros individuos o para un estado de cosas, sino que hay que preguntarse si era su intención generar esas consecuencias. Finalmente, atribuida la responsabilidad, queda abierta la pregunta de si esta debe generar culpa, si más bien genera la obligación de reparar a los afectados por la acción y, en general, qué obligaciones devienen a partir del ser responsable por algo.

Determinar los alcances y los límites de nuestras responsabilidades morales y la forma en cómo éstas generan o no obligaciones significa, como lo dice Samuel Scheffler (2001), definir el territorio de la moralidad. Cuando, más allá de la pregunta por la imputación de responsabilidades sobre la simple acción, nos preguntamos si somos responsables, por ejemplo, por la pobreza de millones de personas en el mundo, también nos estamos preguntando por el alcance de nuestros deberes y con ellos por la prioridad de estos en nuestras vidas. Si el resultado de un análisis sobre la responsabilidad determinara que solo existe responsabilidad moral sobre aquellas acciones que yo realizo solo, que tienen consecuencias claras para mí, que puedo predecir y evitar, y además que mi responsabilidad depende estrictamente de

mi intención en la acción, resultaría que, para el problema de la pobreza mundial, todos los individuos, salvo algunas excepciones, son excusables de responsabilidad. Que nadie se sienta culpable de las acciones, redes y estructuras sociales que llevan a que millones de personas en el mundo sufran hambre es sin duda un problema moral serio, pero, es un problema moral de mayor gravedad que nadie se sienta en la obligación de corregir esa situación por tanto no es responsable.

La revisión filosófica del concepto de responsabilidad moral pasa entonces, no solo por un análisis metaético, sino también por la comprensión de los cambios en las realidades humanas. Por un lado, es necesario tener en cuenta que estamos hace tiempo ya inmersos en lo que Jorge Riechmann entiende como la “época moral de largo alcance” en la que “nuestros actos llegan más lejos –en el tiempo y en el espacio– que en ninguna fase anterior de la historia humana” (2005a, p 99). Por otro lado, tenemos la ya reconocida capacidad de muchos animales de verse afectados por nuestras acciones³ y la realidad de que buena parte del llamado “bienestar” humano se basa en la utilización de animales (alimentación, seguridad en los productos del hogar y la industria, procesos científicos, vestimenta, diversión, entre otros). Cuando reconocemos que nuestras acciones afectan a los animales y no solo a nuestra especie, reconocemos que es difícil explicar por qué, si se causa el mismo daño tanto a humanos como a animales, la responsabilidad de nuestras acciones se ha de limitar a los seres humanos.

Dado lo anterior me interesa resaltar tres puntos. El primero trata de la posibilidad de argüir a favor de la atribución de responsabilidades allí donde incluso no hay posibilidades alternativas de la acción. El segundo considera la posibilidad de que las responsabilidades morales no sean siempre completas, sino que puedan ser parciales. Y el tercero apunta a la posibilidad de que haya responsabilidad aun cuando no haya intención de causar las consecuencias negativas de la acción. Miremos cortamente cómo se pueden entender estos puntos.

Harry Frankfurt (2006) ha mostrado las limitaciones que tiene el principio de posibilidades alternativas. Especialmente importante para él es reconocer que el caso de la coerción no es tan simple como se muestra en algunas discusiones. Para esto pone de relieve que una persona solo puede ser excusada de responsabilidad moral si es violentada su autonomía, pero, si alguien la obliga a hacer algo que de

3 Véase los resultados presentados en la Francis Crick Memorial Conference en julio de 2012 (<http://femconference.org>) en la que un grupo de neurólogos, liderados por Phillip Low, muestra que los mamíferos, las aves y los pulpos son seres conscientes; así como la discusión sobre por qué no han sido incluidos los peces en esta lista (<http://www.newscientist.com/article/mg21528836.200-animals-are-conscious-and-should-be-treated-as-such.html#.UxS3DON5Puo>).

todos modos quería hacer, no podemos decir que una persona no sea moralmente responsable, pues de todos modos ya había decidido el curso de acción que se le obliga a elegir. Para nuestro caso, podríamos entenderlo enfocados en la falta de posibilidades alternativas, así: millones de animales sufren cada año en las granjas de crianza masiva, si frente a esa realidad alguien argumenta que sigue consumiendo la carne proveniente de estas prácticas por falta de alternativas alimenticias, esta es una razón para excusarla; si, sin embargo, nunca estuvo en sus intenciones pasar a costumbres alimenticias que no involucren la crueldad animal, este no puede ser excusado, pues, la falta de alternativas no impidió aquello que nunca fue su intención hacer. Esto es, sentirme limitado por la falta de posibilidades alternativas y con ello obligado a tomar un solo curso de acción, solo excusa el daño causado con mis acciones, cuando realmente no puedo actuar de otra forma, no cuando, para decirlo simplemente, no puedo hacer aquello que de todos modos nunca quise hacer. Si bien las limitaciones económicas o físicas de una persona o una comunidad podrían contar como excusa, en tanto limitan sus posibilidades de acción y se entienden como una obligación a actuar de una determinada manera, esto no quiere decir que la obligación moral de, por ejemplo, evitar el daño de las acciones, no existe. Más bien muestra que la persona no está en capacidad de cumplirla y que en el caso, hipotético en muchas sociedades, de que sus condiciones mejoren, no hay excusa para la responsabilidad si se persiste en las mismas prácticas. Las excusas tienen entonces sus límites, pues la falta de posibilidades es excusa allí donde existe la intención y la preocupación por elegir distintos tipos de acciones; pero no excusa cuando es una justificación de lo que de todos modos no se tenía intención de hacer.

El mismo Frankfurt realiza un análisis crítico del concepto de responsabilidad moral completa, que reza que una persona es moralmente responsable de “todos aquellos acontecimientos o situaciones y solo de ellos, que ocurren como resultado de lo que hace y no ocurrirían si hiciera otra cosa” (Frankfurt, 2006, p. 144). Esto tiene como resultado que si una persona realiza una acción, de la cual resultan acontecimientos o situaciones que de todos modos sucederían si no hiciera la acción, entonces esta persona no es moralmente responsable. A la luz de las acciones de un mundo globalizado, el dejar de hacer muchas acciones que se consideran incorrectas no puede cambiar el curso de muchos acontecimientos, ya que estos de todos modos ocurren. Si yo dejo de desperdiciar alimentos, de todos modos habrá despilfarro y esto tendrá consecuencias nefastas para muchos pueblos en el mundo. ¿Quiere decir ello entonces que no podemos ser censurados por el despilfarro de alimentos porque no se puede decir que los acontecimientos que de ello resultan no ocurrirían si yo hiciera otra cosa? Volveré luego a este punto. Por ahora es importante decir que en el marco de acciones que no afectan solo a nuestro entorno cercano,

sino a muchos seres que ni conocemos, nunca se puede hablar de responsabilidad moral completa; pero esto no quiere decir que no se pueda hablar para nada de responsabilidad moral. Frankfurt lo manifiesta de la siguiente forma: “El hecho de que haya acontecimientos o situaciones que una persona no puede causar claramente no significa, en sí mismo, que la persona carezca de libre albedrío”.⁴ Para el punto que nos interesa, esto quiere decir que a pesar de que nuestras acciones no tengan efectividad por sí solas en generar efectos o prevenirlos, no por esto se puede decir que no teníamos la libertad de elegir acciones que contribuyan a generar efectos determinados o de dejar de hacerlas. Muchos factores de la responsabilidad moral tienen que ver con acciones en las que no se puede determinar si sus efectos no hubieran tenido lugar si solo una persona hubiera dejado de hacerlas.⁵

Dado el hecho de que el problema de la responsabilidad moral implica tanto un análisis retrospectivo de la acción, como un análisis de la posible prevención de efectos si se sigue realizando la acción, se puede estar de acuerdo con los autores que manifiestan que la responsabilidad moral se puede entender tanto de modo retrospectivo como prospectivo.⁶ Estas dos formas de comprensión están unidas en el análisis de muchos factores, pero pueden darse por separado. La responsabilidad moral prospectiva tiene que ver con acciones para las que opera o no completamente el factor de la ignorancia como excusa. La responsabilidad moral a futuro se da cuando tengo al menos un conocimiento en forma de previsión de aquellos efectos que mis acciones pueden causar. Aun si no puedo prever una cadena de acontecimientos exactos, tengo la información suficiente, proveniente también de las experiencias propias y ajenas del pasado, para saber que cierta acción o cierta omisión tienden a generar ciertos efectos. Así, se puede hablar de que tengo la responsabilidad de generar efectos positivos cuando se espera que la acción u omisión los genere, y de evitar efectos negativos cuando se espera lo contrario. La responsabilidad en retrospectiva tiene más el sentido de “el que la hace la paga”, es decir, en cuanto se hace un análisis narrativo de la acción y se determina que la cadena de la acción termina en mí y con esto se aclara que los acontecimientos no hubieran ocurrido de no ser por mi acción, o viceversa. Pero también se puede hablar del principio de “el que la hace la paga” cuando no hablamos de responsabilidad moral completa, y un análisis narrativo de la acción solo determina que mis acciones u omisiones hacen parte de una gran cadena que

4 Ibid., p. 150

5 Sobre este punto anota Frankfurt refiriéndose al ejemplo que sirve de base a su trabajo: “En mi opinión, la responsabilidad total no es una condición necesaria de la responsabilidad moral. Por tanto, creo que P puede ser moralmente responsable de no haber llamado a la policía aun cuando no hubiera podido evitar no haberlo hecho” (Frankfurt, 2006, p. 144).

6 Nihlén Fanquist (2008).

genera ciertos acontecimientos. Es probable que en esa gran cadena no se logre determinar quién exactamente origina el acontecimiento; también es posible que solo se logren determinar los grandes miembros de esa cadena; pero, lo cierto es que cuando determinamos que mis acciones u omisiones sí tienen que ver algo con la cadena de acontecimientos, se puede aclarar que, aunque no estaba en mis manos que los acontecimientos se dieran o no, sí estaba en mis manos actuar o no como lo hice. Y en ese caso puedo ser moralmente elogiado o censurado por aquello que dependía de mí mismo.

El tercer punto sobre el que quiero llamar la atención en este análisis es quizás uno de los más difíciles de este tema. Me refiero a lo que Mark Platts llama, en consonancia con la discusión jurídica, responsabilidad objetiva.⁷ Esta es una noción que:

ayuda a dar sentido a la idea de que los miembros de una sociedad pueden ser responsables por las consecuencias negativas no intencionadas e incluso imprevistas de políticas, instituciones, prácticas y estructuras sociales que esos miembros al menos mantienen, si no es que promueven activamente (2012, p. 189).

Como el mismo autor reconoce, este planteamiento deja abierto el problema de cómo se distribuyen los grados de responsabilidad en una sociedad. Sin embargo, nos abre la perspectiva a un problema muy propio de las sociedades de nuestra “época moral de largo alcance”, esto es, al hecho de que son muchas las acciones que generan daños en otros, pero que sin embargo nunca se hicieron con la intención de dañar. Probablemente ningún miembro de una sociedad, por ejemplo, consume para causar daño, sin embargo, sostener sus hábitos sistemáticos de consumo sumados con los de muchos otros, fundados en la idea de que el bienestar está en el poder adquirir más, ocasiona un uso desproporcionado de los recursos naturales que nos ha llevado a vivir en aquello que Riechmann llama “un mundo lleno”, en el que las demandas colectivas de la humanidad superaron las capacidades de la tierra (Ibid., p. 98). El hecho que nos ocupa es entonces que es posible dañar aunque no sea intencionadamente y la asignación de responsabilidad no se puede limitar al contexto en el que haya maldad moral. El problema es que, por un lado, la reclamación de no adjudicar responsabilidad en este caso es justificada, pues alguien se podría preguntar: ¿cómo puedo ser considerado responsable por aquello que no solo no era mi intención hacer, sino que además no sabía que estaba haciendo? Pero, por el otro lado, si solo es posible atribuir responsabilidad moral en los casos en los que haya intención de dañar, todas aquellas acciones que contribuyen a aumentar nuestra huella ecológica, así como todas las que sostienen las prácticas crueles con los animales, como las de las granjas de crianza masiva, no pueden ser cubiertas

⁷ Platts enmarca el concepto en la discusión sobre el problema de la pobreza.

por un concepto de responsabilidad. Esto implica el mismo problema que presenté antes, a saber, que nadie se sienta obligado a corregir el daño, a compensar a las víctimas de éste o a demandar de los demás acciones que no lo propicien más. La posibilidad en este caso sería la de pensar que la responsabilidad no se genera allí donde no hay ni intención ni conocimiento de que se está haciendo un daño, sino que se genera cuando, informados de los problemas que generan mis prácticas, de sus consecuencias negativas, de la contribución que hacen a empeorar el estado de la vida de muchos, esto no tiene como consecuencia ningún cambio o intención de cambio en las actividades. Basta con que se trate de un nivel de información general sobre las consecuencias de mis acciones sumadas a las de otros, o con que se trate de una alarma de peligro que me lleve a abstenerme de algunas acciones por un principio de previsión. Así, por ejemplo, ya no necesito saber cuál es el recorrido de cada bolsa plástica que consumo para entender los desastres medioambientales que ocasiona el consumo del plástico, pues, ¿se puede decir que alguien ignora en las sociedades consumistas el potencial contaminante del plástico?⁸

Creo que ya al final de este estudio el lector ha podido comprender que el análisis de la responsabilidad en el caso de los animales y el medio ambiente requiere de un paso fuerte y decisivo sobre este concepto. Un paso que permita no solo analizar acciones de efectos cercanos en el espacio y el tiempo, previsibles por el individuo mismo, sino además acciones lejanas, frente a seres desconocidos o aun no existentes, o acciones u omisiones cuyos efectos se pierden de vista para el individuo en una gran cadena del espacio y del tiempo. Pienso, sin embargo, que este paso se puede dar teniendo en cuenta algunos de los factores analizados y realizando en ellos cambios decisivos. Primero, la responsabilidad hacia el futuro depende de la determinación de la responsabilidad sobre el pasado, pues cuando esta queda clara, el individuo sabrá que sus acciones ya han logrado mostrar efectos que o bien deben ser evitados o bien promovidos a futuro. Segundo, la responsabilidad en el caso de los animales y el medio ambiente debe poder ser endilgada al menos a tres actores, los individuales, los colectivos y los institucionales. Tercero, el individuo debe entenderse no solo como actor individual, sino como actor colectivo cuyas acciones u omisiones pueden no dejar efectos inmediatos y rastreables para él, pero que se asocian con otras miles de acciones que parecen todas juntas sí tener efectos inmediatos. Cuarto, se hace en este caso más válido el principio de Harry Frankfurt que no por no poder evitar totalmente el curso de la acción, un individuo puede decir de sí mismo que no tiene la libertad para actuar. Siempre y cuando sea

8 Queda sin embargo abierta una posibilidad del planteamiento de Platts que parece insalvable y es el hecho que pueda haber responsabilidad por las consecuencias negativas imprevistas de las acciones.

dueño de sus movimientos y no sea víctima de coacción, se puede decir que tiene libertad para actuar o no. En muchos casos de la problemática es difícil hablar de responsabilidad moral completa, pero no de algún tipo de responsabilidad moral. En las dinámicas del siglo XXI son muchos los acontecimientos sobre los que no se puede culpar a nadie en concreto de manera total, pero sobre los que tampoco se puede decir que no haya nadie de ninguna forma responsable. De igual manera el replanteamiento del concepto pasa por la inclusión de la responsabilidad negativa, aquel que nos ayuda a comprender las acciones en las que las consecuencias negativas no estaban incluidas en las intenciones.

Pasaré ahora a intentar hacer un análisis de los factores de responsabilidad en el caso de las acciones que afectan a los animales y que originan problemas ecológicos.

Responsabilidad moral y animales

Existe en la literatura animalista una disputa acerca de la posibilidad de que el otorgamiento de derechos a los animales tenga consecuencias nefastas para ellos. Si algún día llegáramos, dicen muchos, a alcanzar el nivel de que todos los animales tuvieran derechos, tendrían que ser liberados de nuestras formas de tenencia y buscarse por sí mismos todo aquello que les está garantizado en granjas de crianza masiva o en laboratorios. Los animales perderían así todas sus posibilidades de vida, mientras que en las condiciones de tenencia actuales no sucede eso. Considero que buena parte de esta paradoja se resuelve con el principio de responsabilidad. En buena parte las condiciones de vida de los animales dependen de que nosotros, como especie más numerosa y factor desestabilizante, nos abstengamos de actuar y de monopolizar espacio y recursos.⁹ En otros casos debe haber un principio de “el que la hace la paga”, pues allí donde las condiciones de vida de otros seres se ven imposibilitadas por nuestro actuar, somos nosotros quienes debemos reparar este daño o asumir la responsabilidad de aquellos que ya no pueden vivir por sí solos. Estos casos raramente son casos de responsabilidad moral individual y tienen que ver con factores institucionales a gran escala, que normalmente deben ser potenciados por exigencias de los individuos reunidos en grupo.

Intentaré ejemplificar esos casos en tres grandes niveles de responsabilidad. Considero que estos niveles de responsabilidad se diferencian según nuestra relación con los animales en cuestión y nuestras posibilidades de responder a la corrección

⁹ “Y no encontramos ya centímetro cúbico de aire o agua, o gramo de materia viva, donde no podamos rastrear las trazas de nuestro sistemas de producción y consumo”. Riechman 2005a: 101.

del daño o a las obligaciones generadas por nuestras acciones. Así, habrá que moverse desde el nivel netamente individual, hasta aquel en el que las diferencias entre lo individual y lo político ya no son tan claras (Wolf, 2012: 156-162). Según lo anterior, estos niveles se diferencian también por el grado de respuesta que de nosotros se espera frente a la imputación de responsabilidades. Los niveles de responsabilidad que trataré son: el primero, la que se tiene frente a los animales domésticos con los cuales establecemos relaciones cercanas, el segundo se refiere los animales domésticos con los que no se tienen relaciones cercanas y el tercero a los llamados animales “de uso”.

Hay un primer nivel de responsabilidad que, a pesar de generar un gran debate filosófico, está, como afirma Scheffler, anclado en la moral del sentido común (2001). Este se refiere a que hay algunos tipos de relaciones que generan responsabilidades distintivas y con ello obligaciones especiales (Ibid, p. 36). Considero que hay razones para ampliar este nivel a los animales (Wolf, 2008: 177-178). Esta llamada moral del sentido común reconoce, con buenas razones, que tenemos responsabilidades especiales para con aquellos seres más cercanos con los que tenemos relaciones familiares o amistosas y que hemos acogido bajo nuestra protección. Estas responsabilidades generan los llamados deberes de cuidado o deberes especiales, que no son excluyentes con los deberes para con seres lejanos que no dependen directamente de nuestra protección. Pero son claramente los deberes sobre cuyo cumplimiento más influencia tenemos. Cuando tenemos hijos, adquirimos responsabilidades especiales de cuidado, manutención y protección. Por ejemplo, nadie me puede obligar a querer a mis hijos, aunque es de esperarse que así sea, pero sí se me puede obligar a ejercer mis deberes para con ellos, ya que su vida depende de la mía y su integridad de mi cuidado. Se puede decir entonces que tengo la responsabilidad de realizar acciones que protejan a ese ser y de no realizar acciones que lo dañen¹⁰. La protección de mis hijos no implica que me pueda ser indiferente la suerte de los demás niños, o que no haya

10 Con ello se llama la atención sobre la posibilidad de que el animal devenga, en términos de Benhabib, un “otro concreto”, entendiéndose que con los animales también se construyen relaciones de intimidad y confianza en la que se generan, por parte de los animales, expectativas que deben ser cumplidas. La mayoría de los animales domésticos están en capacidad de tener expectativas básicas, de recibir atención por ejemplo, cuidado o alimento, y están en capacidad de experimentar frustración cuando estas situaciones no se dan. Para este tipo de relaciones, siguiendo con los conceptos de Benhabib, las categorías son las de “responsabilidad, vínculo y deseos de compartir” (Benhabib, 1992). Mi punto es que, tanto como se puede argumentar (en contra de ciertas morales universalistas) que las relaciones con el “otro concreto” humano son también relaciones morales y no solo problemas del arbitrio personal, se puede argumentar también que las relaciones cercanas con los animales lo son y que estas generan responsabilidades morales y con ello deberes cuyo cumplimiento es susceptible de ser juzgado por los demás.

un problema moral en proveer a mis hijos de alimentos y ser indiferente ante el hambre de todos los demás. Quiere decir solo que mi deber más fuerte es para con mis seres más cercanos, en cuanto me es posible aplicar más mis recursos con ellos y puedo controlar más las acciones para con ellos. Este concepto de deber nos lleva a un concepto de responsabilidad que hasta ahora no hemos considerado del todo. La que podríamos llamar la responsabilidad positiva. Es decir, en tanto se puede mostrar que la vida e integridad de alguien depende de mí, yo soy el iniciador de la cadena de acciones que protegen y fomentan efectos positivos en dicho ser. En ese caso, se puede mostrar que, a no ser por coacción o falta de alternativas reales, puedo ser censurado por las acciones u omisiones que dependan de mí y generen acontecimientos negativos en aquellos que dependen de mi protección.

En el caso de los animales tenemos dos puntos claros. Bajo este principio somos responsables de los animales domésticos que están bajo nuestro cuidado. Soy responsable en el sentido de que de mí deben partir acciones que fomenten efectos positivos en su vida e integridad, y soy responsable en tanto puedo ser censurado por el descuido de su protección o los acontecimientos negativos en su vida que depende de mí no generar. El abandono de un animal que está bajo mi cuidado es una acción moralmente reprochable por la que debo ser censurado, al igual que el maltrato o la falta de medidas que protejan sus condiciones de vida. En este caso se puede decir que siempre está en mis manos el elegir tomar un animal en mi protección, pero que una vez tomado, debo asumir la responsabilidad tanto positiva frente a él, como de responder por todo daño que le haga. Que este ser sea un animal y no un ser humano no es excusa alguna, pues se trata de un ser que puede sentir y al que le importan (sobre todo para los animales que comúnmente son domésticos este es el caso) las experiencias positivas de cuidado y las negativas de abandono y dolor. Por supuesto que se puede decir que una planta está bajo mi responsabilidad, en tanto su vida depende de mi cuidado, pero no hay en este caso una gama de posibilidades tan compleja de acciones elogiadas y censurables, por, al parecer, no tratarse de seres que tienen alguna capacidad de importarse a sí mismos. Abandonar un animal doméstico o maltratarlo sería entonces una de esas acciones en las que es imputable la responsabilidad individual total, que debe generar culpa y censura, en tanto se trata de un daño moral intencionado.

Sin embargo, existe otro nivel de responsabilidad frente a los animales domésticos que va más allá de la responsabilidad individual. La condición de doméstico se aplica también a los animales que no viven en nuestras casas, pero que comparten nuestro espacio vital y dependen de nosotros para el alimento, la salud y la seguridad de su integridad. Dado el monopolio que ejercemos sobre el espacio y las posibilidades de alimentación, y dado el factor de protección que estos

animales necesitan (para protegerse entre otras cosas de las acciones humanas), estos animales se encuentran bajo nuestra responsabilidad positiva. Este es un rasgo de responsabilidad que va más allá de la responsabilidad individual y que solo se puede entender bajo el criterio de la responsabilidad colectiva. Es la responsabilidad que viene dada a través del hecho de que nuestras cadenas de acciones colectivas no permiten que ninguno de estos seres tenga un espacio vital propio y acceso al alimento.¹¹ Muchos de estos animales tienen hace miles de años una vida dependiente de la de los humanos, y el reconocimiento de esta dependencia puede ser entendida como generadora de responsabilidad. Esta dependencia inevitable en nuestras sociedades genera la imputación de responsabilidades a una sociedad y sus miembros, frente a la que el sentimiento de culpa no representa respuesta suficiente, sino que más bien genera obligaciones de asistencia. Para muchos esta responsabilidad tiene que ver con un asistencialismo que no es tarea de ninguna sociedad o Estado. No obstante, que un Estado no tenga funciones asistenciales es ya criticable en el caso de los humanos y se torna más crítico todavía en el caso tanto de humanos que no tienen o ya no tienen la capacidad de ejercer una vida autónoma e independiente, como de los animales para los que este nunca es el caso, ya que ningún animal que habita en una ciudad tiene la posibilidad de acceder al alimento y al abrigo si no es a partir de la ayuda de un humano.

Así, la responsabilidad institucional y colectiva tiene que ver con el hecho de que nuestras acciones son el origen de acontecimientos negativos como el hambre o efectos nefastos para la salud. En este caso se trata tanto de la responsabilidad que viene dada a través del aprendizaje de la experiencia de los acontecimientos negativos que la falta de acción positiva frente a estos seres ha podido crear, como de la responsabilidad a futuro de evitar generar estos acontecimientos. Dos cuestiones saltan a la vista en este argumento. La primera cuestión tiene que ver con que esta responsabilidad es un caso imposible de individualizar, pues aunque muchos individuos la asuman, no es posible exigirla a cada individuo. Cualquier individuo puede alegar en su favor que la protección de una gran cantidad de animales en estado de calle, por ejemplo, exige de recursos que él no posee, y esto sin duda lo excusará de la omisión de la acción. No obstante, la responsabilidad puede ser dada a través de exigencias a aquellos que sí tienen los recursos y que no pueden excusarse (no siempre) de esa forma, es decir, a las instituciones políticas y sociales. Los casos de responsabilidad individual política también pueden estar

¹¹ No discutiré en este punto el problema de si los animales tienen derechos medioambientales. La discusión acerca de la monopolización de todos los espacios terrestres y la necesidad de concederle espacio a los animales es urgente. Al respecto propone Riechman el “principio de mitad y mitad”, mitad de la tierra para la humanidad, mitad para los seres vivos no humanos (Riechman, 2005b, capítulo 6).

bajo el análisis de las condiciones que excusan o no de realizar o no acciones. Sin duda, es posible analizar si las comunidades tienen posibilidades reales de actuar en estos casos. En muchos casos la respuesta será positiva, en algunos otros las condiciones socioeconómicas demostrarán que no siempre es posible actuar de modo que se evite efectos nefastos para los animales domésticos que comparten nuestro espacio. El análisis para determinar que en el caso de ciertas comunidades puede haber excusa frente a esta responsabilidad exige que se establezca que hay intención de actuar y de asumir la responsabilidad, pero que no hay posibilidades reales de hacerlo. Porque, cuando no hay una mínima intención de actuar responsablemente, las condiciones socioeconómicas no son más que un factor que motiva la no actuación. La segunda cuestión que salta a la vista es que este caso puede ser una vertiente de la responsabilidad objetiva, pues las acciones que nos llevaron a apoderarnos de todos los espacios, así como de las fuentes de alimentos o de agua, podían no tener la intención de dañar a los animales y llevarlos al estado de indefensión en el que ahora se encuentran; empero esas fueron sus consecuencias y la responsabilidad tiene que ser asumida. Lo mismo es válido para los casos que analizaré a continuación.

Dado lo anterior, volvamos al problema de que los animales usados para el consumo humano fuesen liberados algún día, que es el tercer nivel de responsabilidad en este análisis. De nuevo tenemos el problema de la imposibilidad de determinar responsabilidades individuales completas, si bien cabe la posibilidad de determinar responsabilidades colectivas e institucionales. La responsabilidad colectiva se da a través de la suma de las responsabilidades parciales individuales. Seguro muchos de estos animales necesariamente comparten el mismo entorno humano y dependen, libres o no, de los humanos para acceder al alimento (este es el caso de todos los animales “de uso”). Sin embargo, existen cuestiones de su existencia que han cambiado debido a la acción humana. El monopolio humano de acceso al alimento y al agua, que dificulta su acceso incluso para los seres humanos, la monopolización del espacio vital, la explotación de buena parte del planeta, todo esto puede ser analizado como producto de un entramado de acciones impulsadas sobre todo por intereses económicos, que han tenido su base en el consumo individual.¹² Estos actos de consumo han tenido consecuencias desastrosas en las condiciones de vida de millones de animales. Si liberásemos algún día a los animales que usamos para el consumo, y se da el caso de que estos no tienen sin la ayuda humana condiciones de vida reales, vale la pena analizar si la falta de esas condiciones tiene que ver

¹² Esto sin contar con que la sobrepoblación de estos animales se debe a las necesidades de consumo y a que nunca han tenido espacios vitales propios.

con acciones que llegan de alguna forma a nosotros (como seguro es el caso), y si vale la pena implementar el principio de “el que lo daña lo paga”, en el sentido de la determinación de una responsabilidad en forma retrospectiva para determinar la necesidad de tomar acciones a futuro.

¿Qué pasa con los animales que hoy en día están siendo usados para beneficios humanos? La única forma de ser responsable *completamente* del sufrimiento de un animal es cuando toda la cadena de acciones de su sufrimiento llega a mí y se descubre que la acción estaba en mis manos. Pero, como ya lo hemos determinado con Frankfurt, y reiterado en estas páginas, no es esta la única forma de ser responsable. Ningún consumidor de carne, por ejemplo, puede ser considerado responsable directo de la mutilación o el hacinamiento o el sufrimiento del animal para producir carne, pero, de nuevo, tenemos el caso de que los actos de consumo en conjunto tienen como resultado acontecimientos negativos para muchos seres. La omisión de un individuo de estas acciones de consumo no cambiará el curso de estos acontecimientos; pero aun así, sin duda, podemos ser censurados o no, si nuestro consumo se une a una cadena de acciones que propician o justifican acciones que generen acontecimientos crueles para algunos seres sintientes. La abstención de ciertas acciones de consumo puede generar desligarse de la cadena de acciones que llevan a esos acontecimientos. En este punto existen dos dificultades. La primera es desde luego la larga cadena que hay del consumo individual a los actos de crueldad en la crianza masiva de animales. Para hablar de responsabilidad debemos establecer al menos una contribución mínima a esa cadena, no fácil de determinar pues debe dirigirse al caso de un animal en concreto. Es por eso que en este caso el concepto de responsabilidad se refiere a la contribución a condiciones generales de crueldad a las que son sometidos muchos seres sintientes. Siempre tenemos la libertad de participar en este tipo de cadenas de acciones o no, y de contribuir o no a condiciones generales de crueldad, que sin embargo son sentidas por animales individuales sobre los que, al fin de cuentas, tienen efecto nuestras acciones. Este es un caso de responsabilidad retrospectiva que determina también una responsabilidad a futuro. En tanto las acciones han mostrado que generan acontecimientos por los cuales puedo ser censurado, seré además responsable de seguir haciéndolo a pesar de que se sé que a partir de mis acciones particulares estos acontecimientos continuarán¹³. Esta responsabilidad no determina una carga imposible para los individuos, más bien presenta la posibilidad de revisar las acciones, en este caso de consumo, en las que

13 Frente a la posible excusa por ignorancia en este caso, el problema de “yo no sé cuál es la situación de los animales de consumo”, resulta injustificable dadas las muchas denuncias públicas frente a estos tipos de tenencia y la facilidad de acceder a la información sobre esta problemática.

otros pueden ser implicados y dañados y de buscar así alternativas posibles a estas acciones. Se trata de una responsabilidad que de todos modos se hace necesaria en buena parte de nuestros actos de consumo del siglo XXI. En este caso, de nuevo, la imputación de la responsabilidad exige menos un señalamiento de la culpa que una obligación de decidirse por las posibilidades alternativas de acción.

En estos casos, como en los que trataré a continuación de responsabilidad y ecología, se debe decir que está en manos del individuo decidir si asume las consecuencias de la responsabilidad moral o no. Si un individuo asume la censura de los demás y esto no lo lleva a consideraciones posteriores, el concepto de responsabilidad moral solo ayuda a determinar que este sujeto sí puede ser objeto de censura, y a determinar que para no seguirlo siendo sus acciones deberían cambiar, sin que por ello haya un factor obligante de por medio. La responsabilidad moral puede funcionar tanto como un factor de análisis para dar lugar a sentimientos morales propios y colectivos, como un factor motivacional de cambio. Sobre todo en casos relacionados con animales y ecología, la censura y el elogio se muestran hasta ahora limitados, debido a que solo lentamente entran a hacer parte de la moral colectiva.

Responsabilidad moral y ecología.

La responsabilidad moral ecológica es en última instancia una responsabilidad referida. Cuando hablamos de acciones censurables o elogiables nos referimos a acciones u omisiones que tienen efectos positivos o negativos sobre seres capaces de sentir esos efectos, ya en el presente, ya en el futuro. Esto no quiere decir que sea una responsabilidad débil o secundaria, sino que es una responsabilidad establecida para proteger a seres que puedan tener experiencias negativas y positivas a partir de acciones u omisiones. Las experiencias negativas o positivas pueden tener también que ver en este caso con experiencias estéticas, necesidades culturales, religiosas, ecológicas o experiencias que tienen que ver con los procesos vitales de los individuos, tanto de los que habitan ahora el planeta como de aquellos que terminarán heredando los acontecimientos generados por nuestras acciones.

La responsabilidad ecológica tiene la misma dificultad de encontrarse en una red difusa de acciones u omisiones colectivas que generan acontecimientos positivos o negativos a gran escala y cuyos afectados son millones de individuos en sus posibilidades de vida y en sus intereses simples o complejos. De manera que se hace difícil determinar la situación individual en esta línea que parece sobrepasar todas nuestras capacidades y parece motivarnos a sentir que no tenemos

capacidad alguna de cambiar ningún factor en la cadena de acciones cuando generan acontecimientos negativos. Claramente se da además el problema de que es una cadena en la que cada cual se puede sentir como víctima de efectos negativos y puede esperar que actores más poderosos asuman la responsabilidad frente a ellos.

Sin embargo, lo que muchos en filosofía acusan como la obsesión por el medioambiente, no es más que la obsesión por las posibilidades vitales de humanos y animales no humanos. Es necesario entonces resaltar que las acciones u omisiones que tienen que ver con la responsabilidad moral ecológica, tienen al final de la cadena a individuos. Esta responsabilidad no tiene solo que ver con el cuidado de la naturaleza como fuente de recursos; los intereses humanos no pueden ser simplificados a intereses en tener recursos naturales. Los seres humanos poseen intereses complejos relacionados con la naturaleza como el de respirar aire que no afecte la salud, el de poder disfrutar de aguas limpias, el del placer estético de los paisajes, el del desarrollo de culturas que tienen su origen en alguna forma de relación con la tierra, etc. Los seres humanos tienen muchos intereses relacionados con la naturaleza que pueden ser siempre dignos competidores de los intereses económicos que dominan la explotación natural. Estos intereses hacen que sea posible argumentar a favor de una responsabilidad, aun si no existe la amenaza del desastre ecológico. De ahí que pueda existir la responsabilidad positiva de generar acontecimientos positivos para diversos intereses de este tipo, y ser elogiados por estas acciones. Pero, como la amenaza del desastre ecológico sí existe, y con este la afectación negativa sobre todo tipo de intereses de humanos y de animales no humanos, como de sus generaciones futuras, podemos ver lo difícil que es hablar de responsabilidad en este caso.

La responsabilidad ecológica, llamémosla así, tiene también claramente actores individuales, como colectivos, políticos, institucionales y empresariales. Como en el caso de los animales, son muchos los casos en los que el responsable es aquel que tiene alternativas reales de acción, y esto quiere decir que el que tiene el poder de cambiar muchos cursos de acción es raramente el individuo. Esto no significa que los individuos queden exentos de responsabilidad alguna, pues, como se demostró, si bien su lugar en las múltiples cadenas puede ser mínimo, dicho lugar existe al fin y al cabo. Las acciones u omisiones ecológicamente elogiadas pueden ser aquellas que contribuyan a beneficiar la conservación de las posibilidades vitales de los seres humanos y los animales no humanos, así como de las generaciones futuras de todos ellos, que se esperan requieran de las mismas condiciones para su supervivencia. También pueden ser aquellas que generan el fomento de intereses diversos de seres humanos y animales y que no tienen que ver solo con las condiciones de las posibilidades vitales, sino además con la diversidad de intereses

que nos unen a la llamada naturaleza. Las acciones u omisiones censurables serían las que van en contra de todo esto.

La responsabilidad moral ecológica depende de las alternativas posibles reales que una persona tenga para salir de la cadena de acciones u omisiones que a corto y largo plazo generan efectos negativos, para así instaurarse en una cadena de acciones u omisiones de las cuales se espera que tengan un efecto positivo. Estas condiciones varían según las condiciones socioeconómicas, el acceso a recursos y las condiciones de urgencia de la satisfacción de ciertas necesidades que impiden la posibilidad de realizar acciones orientadas a futuro. Por supuesto, no podemos decir que todo ser humano del planeta tenga individualmente responsabilidad en retrospectiva frente al desastre ambiental y, por lo tanto, a futuro de cambiar el curso de este desastre. Sin duda aquellos millones de personas que mueren de hambre tienen poca o menor responsabilidad, posibilidades reducidas de distintos tipos de acciones, pocos conocimientos relevantes y menos posibilidades alternativas. La responsabilidad se muestra como matizada en casos de comunidades que luchan por conservar sus espacios vitales y sus formas tradicionales de supervivencia frente a los cambios interpuestos por racionalidades foráneas. En este caso un análisis narrativo de la acción podría llevarnos más bien a la conclusión de que todas estas personas no *solo* son actores ecológicamente responsables, sino *además* víctimas de estos actores, y el análisis nos llevaría en último lugar a los actores colectivos, como empresas y actores políticos, que sí tienen posibilidades alternativas en forma de poder de acción que no tienen estos grupos, esto es, poderes económicos y políticos, y el conocimiento del desarrollo y de los efectos previsibles de sus acciones. Debe ser posible atribuirles responsabilidad moral a actores colectivos y exigir de ellos el cambio a partir de la experiencia y el aprendizaje de acciones u omisiones con efectos negativos. El problema claro es que son nuevos actores de responsabilidad que no es posible individualizar y que deben ser tratados, a pesar de ser un conglomerado de seres humanos, como un gran individuo colectivo de acción.¹⁴ Una compañía o un gobierno puede ser fuente de acción y ser llamado individuo responsable, aunque sea un conglomerado de individuos y sea imposible determinar de cuál de ellos partió la acción. Y esto significa que aun en los casos en los que los seres humanos tienen más posibilidades de acción y pueden pensar acciones a futuro y plantearse cambios en el curso de las acciones, los individuos políticos, empresariales o institucionales siguen siendo actores éticos a los que se les puede endilgar responsabilidad. Puede ser demostrado que el curso de acciones que

14 Sobre el problema de las responsabilidades colectivas y las responsabilidades empresariales cfr. Kreide, 2007.

generan acontecimientos negativos tiene como actor final en la cadena a cualquiera de estos actores o a varios al tiempo, que estaba en las manos de estos su acción y que no hay factor coercitivo alguno que pueda excusar esta responsabilidad. Además se puede llegar a mostrar que si bien no es posible para cada individuo acceder a la información necesaria para entender el efecto de sus acciones, sí lo es para este tipo de grandes actores. Es posible que la acción u omisión de uno de estos grandes individuos no cambie el curso de acontecimientos desastrosos como el calentamiento global, por ejemplo, pues para esto se necesita el consorcio de actores de todo tipo, pero con seguridad puede cambiar el curso de acontecimientos como la pérdida de espacios vitales para animales o humanos o propiciar la protección de los mismos.

Lo anterior no deja fuera del análisis a los individuos implicados en las cadenas de acción. Pero es de notarse que se trata sobre todo de individuos con acceso a algún nivel de información sobre las problemáticas en cuestión, con posibilidades alternativas de acción y para los que hay pocos factores coercitivos, que son tan comunes en los casos de los problemas ecológicos; se puede decir que, con diversos tipos de amenazas de por medio, muchas comunidades son obligadas a aceptar actividades con efectos ecológicamente negativos en sus territorios. La posibilidad de información, es por otra parte, siempre necesaria para evaluar las posibles excusas por ignorancia. No obstante, para ser un factor de excusa real se debe considerar no solo si la persona tiene acceso a la información, sino además si estaba en sus manos informarse y prefirió no hacerlo, así como si fue informado e ignoró esta información, esto es, si los individuos eligen la ignorancia a pesar de que pueden ser informados sobre los posibles efectos de sus acciones. El factor de excusa de los efectos negativos y las posibilidades de no ser censurados decrece en este caso considerablemente.

En cuanto a las posibilidades alternativas de acción podemos decir que del hecho de que un individuo piense que no tiene posibilidades alternativas, no se deriva que no las tenga. Un individuo puede considerar que no tiene posibilidades alternativas de acción solo porque, aunque existen, exigen cambios en su vida que no está dispuesto a asumir. Pero, podemos decir, según nuestro principio de responsabilidad, que si existen posibilidades alternativas reales, existe también la responsabilidad moral por no haberlas explorado y por no haberlas hecho parte de la deliberación sobre las acciones a elegir. Todo individuo de sociedades altamente consumistas, por ejemplo, tiene la posibilidad de elegir entre una gama de acciones que sabe que junto con las acciones de muchos otros puede traer mejores y peores efectos sobre la vida de seres humanos, animales no humanos y sus generaciones futuras. El entramado de las acciones nunca acabará en un solo individuo en estos

casos, ni el curso de acción cambiará por la acción u omisión de un individuo, pero cada individuo que tenga las condiciones necesarias puede elegir si es parte o no de una cadena de acciones negativas o positivas, ya que de él dependen las acciones que lo califican como persona censurable o laudable, aunque no siempre depende de él el cambio o los efectos positivos de las acciones.

La responsabilidad en estos casos va además de la mano con el problema de que no se trata solo de acciones concretas en el tiempo, sino de tipos de vida que generan tipos de acciones. Aun así, no podemos decir que no esté en nuestras manos elegir formas de vida que generen tipos de acciones positivos y eviten, en la medida de lo posible, los negativos. Es posible que la aceptación de la responsabilidad retrospectiva y la de la responsabilidad a futuro, que implica cambiar cursos de acciones con efectos negativos y propiciar los efectos positivos, requiera de la educación en las llamadas virtudes ecológicas, como lo afirma Jamieson (2005). Para que nos importe que nuestras acciones sean calificadas como censurables o elogiadas, necesitamos que nuestros caracteres estén formados para que esto importe, esto es, que nuestros caracteres sean virtuosos. Pero esto solo muestra que necesitamos educación en virtudes que nos ayuden a asumir nuestra responsabilidad, no que se dependa de virtudes para determinar que la tenemos.

La responsabilidad ecológica tiene tanto actores colectivos como individuales, y depende de entramados de acciones tan extensos y con efectos tan generales, que puede resultar más fácil en este caso ser excusado de toda responsabilidad, dada la imposibilidad de mostrar que el curso de las acciones está en manos de alguien. Empero, así se mostró, es necesario determinarla en un nivel mínimo como en el caso de muchos individuos, o en un nivel decisivo como en el caso de compañías o gobiernos. Frente a la pregunta “¿por qué nos debe importar considerarnos moralmente responsables?”, la respuesta requiere ya un análisis de fondo que excede este texto. Podemos decir a la luz de la teoría de John Stuart Mill (1984) que las pruebas en teoría moral tienen su límite y que a veces es difícil mostrar por qué algo que tiene efectos positivos es bueno. O podemos resaltar, como la hace Simon Blackburn, que en todo caso al final de todo análisis lo que podemos decir es que “la felicidad es preferible a la miseria, la dignidad mejor que la humillación. Es malo que la gente sufra y peor aun si una cultura se torna ciega frente al sufrimiento. La muerte es peor que la vida, el intento por encontrar un punto de vista común es mejor que manipularlo” (Blackburn, 2001: 134)¹⁵. En definitiva, y siguiendo con Blackburn, que el espejo de la moral no nos muestre como moralmente santos, no quiere decir que nos tenga que mostrar como monstruos morales.

¹⁵ La traducción es mía.

Bibliografía

- Bekoff, M. (2012, Septiembre). Animals are conscious and should be treated as such. *New Scientist*. Recuperado de <http://www.newscientist.com/article/mg21528836.200-animals-are-conscious-and-should-be-treated-as-such.html#.UxS3DON5Puo>
- Benhabib, S. (1992). *Situating the self: Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge.
- Blackburn, S. (2001). *Being Good. A Short Introduction to ethics*. Oxford, New York, Athens: Oxford University Press.
- Francione, G. L. (2000). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Frankfurt, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa. Filosóficos*. Buenos Aires: Katz.
- Jamieson, D. (2005). Cuándo deberían los utilitaristas ser teóricos de la virtud. *Isegoría* 32, pp. 9-34.
- Kreide, R. (2007). Justicia global, pobreza y responsabilidad: ¿tienen obligaciones las empresas transnacionales? En: Cortés, R. F., Giusti, M., *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre - Universidad de Antioquía - Universidad Católica del Perú.
- Midgley, M. (1984a). *Animals and why they matter*. Athens: University of Georgia Press.
- Midgley, M., & Izquierdo, J. (2002b). *Delfines, sexo y utopías: Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*. Madrid: Turner.
- Mill, J. S. (2002). *The basic writings of John Stuart Mill*. New York: Modern Library.
- Nihlén Fahlquist, J. (2008, November 22). Moral Responsibility for Environmental Problems -Individual or Institutional? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 22(2), 109-124. doi:10.1007/s10806-008-9134-5.
- Platts, M. (2012). *Ser responsable. Exploraciones filosóficas*. México D.F.: UNAM.
- Riechmann, J. (2005a). ¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomimesis y autolimitación. *Isegoría* 32, pp. 95-117.

- _____ (2005b). *Trilogía de la autocontención. Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Scheffler, S. (2001). *Boundaries and allegiances: Problems of justice and responsibility in liberal thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, U. (2008). Die Mensch-Tier-Beziehung und ihre Ethik. En: Wolf, U. (Ed.), *Texte zur Tierethik*. (pp. 170-192). Stuttgart: Reclam.
- _____ (2012). *Die Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Frankfurt am Main: Klostermann, Vittorio.

Atención, referencia e inescrutabilidad*

Attention, reference, and inscrutability

Por: Ignacio Ávila Cañamares
G.I. Relativismo y racionalidad
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia
E-mail: iavilac@unal.edu.co

Fecha de recepción: 28 de abril de 2014
Fecha de aprobación: 3 de junio de 2014

Resumen. *En este ensayo discuto la crítica de John Campbell a la tesis de la inescrutabilidad de la referencia de Quine. Primero defiendo que los argumentos de Campbell no dan en el blanco, pues él pasa por alto la conexión que Quine traza entre referencia, cuantificación, y ontología. Luego discuto otra línea de argumentación contra la inescrutabilidad que invoca la concepción relacional de la atención de Campbell. Finalmente, sugiero que esta línea –aunque insuficiente y necesitada de complemento– pone de manifiesto que tras las posturas de ambos autores sobre la referencia hay importantes ideales filosóficos hacia los cuales debe dirigirse la discusión.*

Palabras clave: *Quine, Campbell, inescrutabilidad de la referencia, teoría relacional de la atención.*

Abstract. *In this paper I discuss John Campbell's criticism of the Quinean thesis of the inscrutability of reference. First I claim that Campbell's arguments miss the point because he overlooks the link Quine draws between reference, quantification, and ontology. Then I discuss another line of thought against inscrutability that appeals to Campbell's relational view on attention. Finally, I suggest that this line –though insufficient and in need of a complement– brings out the fact that behind the views held by these authors on the topic of reference there are important philosophical ideals which should be discussed.*

Keywords: *Quine, Campbell, inscrutability of reference, relational theory of attention.*

* El artículo forma parte de una investigación sobre la filosofía de W.V. Quine y se realiza dentro del grupo de investigación *Relativismo y racionalidad* de la Universidad Nacional de Colombia avalado por Colciencias.

En *Reference and Consciousness* John Campbell propone una sugestiva teoría sobre el rol de la atención perceptual para nuestro pensamiento demostrativo sobre el mundo circundante. La tesis central de Campbell es que la atención perceptual nos proporciona el conocimiento de la referencia de un término demostrativo y, de esta forma, ella juega un rol crucial en la justificación de los patrones de inferencia que usamos en proposiciones que contienen demostrativos. Desde la introducción a su libro, Campbell anuncia que su propuesta es una reivindicación de una intuición de sentido común según la cual nuestro patrón de uso de un término está determinado por nuestro conocimiento de su referencia. Campbell afirma que esta intuición ha sido cuestionada por filósofos como Quine y el segundo Wittgenstein, para quienes sólo parece haber patrones de uso que, en última instancia, no están controlados por un conocimiento de la referencia. En el caso de Quine, Campbell cree que su tesis de la indeterminación de la traducción es una expresión de esta actitud: “Cuando sólo tenemos el patrón de uso a considerar –dice Campbell pensando en Quine– encontramos que parece quedar indeterminada la adscripción de significado a los términos del lenguaje” (Campbell, 2002a: 4)

Pero el asunto va más lejos. Campbell considera que su defensa de la primacía del conocimiento de la referencia sobre nuestro patrón de uso de un término no sólo intenta rescatar una intuición de sentido común, sino que en realidad implica un modelo general del lenguaje en el que el punto fundamental de contacto entre lenguaje y mundo está dado por el conocimiento que nos proporciona la atención perceptual sobre la referencia de un demostrativo (*cf.* Campbell, 2002a: 228). Este modelo contrasta con un modelo como el propuesto por Quine, en el cual el punto básico de contacto entre el lenguaje y el mundo está dado más bien por una asociación entre patrones de estimulación y todos oracionales que es previa al nivel de la referencia.¹ En este sentido, no es extraño que Campbell dedique buena parte del capítulo once de *Reference and Consciousness* a discutir con Quine. Si él quiere tener éxito en su defensa de un modelo del lenguaje en el que el conocimiento de la referencia ocupa un lugar central, entonces debe mostrar que la tesis quineana de la inescrutabilidad de la referencia está desenfocada. Más aún, Campbell debe mostrar también que los hechos sobre el significado y la referencia que Quine considera inescrutables en realidad se hallan disponibles gracias a la atención perceptual.

El propósito de este ensayo es examinar una buena parte de la crítica de Campbell a Quine. En la primera sección, haré una presentación breve del argumento

¹ En la filosofía de Quine, las oraciones observacionales en su cara holofrástica son precisamente el eslabón donde se conectan la teoría y los estímulos. Al respecto véase, por ejemplo, Quine, 1992: §2–3, y Quine, 1993.

que Campbell esgrime contra la tesis de la inescrutabilidad de la referencia. En la segunda sección, señalaré las razones por las que considero que este argumento no logra dar en el blanco. En líneas muy generales, mi punto será que el fallo de Campbell radica en que, al no tener en cuenta la estrecha conexión que traza Quine entre referencia, cuantificación y ontología, pasa por alto el nivel donde se sitúa la tesis de la inescrutabilidad. En la tercera sección, exploraré otra línea de argumentación de Campbell contra la inescrutabilidad que invoca su concepción relacional de la atención perceptual. Argumentaré que esta línea en últimas también es insuficiente y requiere complementos importantes. Finalmente, en la última sección, me valdré de dicha línea de argumentación para poner de manifiesto que a la base de las propuestas de Quine y Campbell se hallan significativos ideales filosóficos que determinan sus respectivas concepciones de la referencia. Mi impresión entonces es que el debate sobre la referencia debe dirigirse hacia el escrutinio teórico de dichos ideales.

1. El argumento de Campbell

La noción de significado estímulo es un tópico recurrente en muchos escritos de Quine. Dicho brevemente, el significado estímulo de una oración observacional es el conjunto de receptores sensoriales activados que provoca el asentimiento o el disentimiento de un hablante a la oración en una ocasión dada (*cf.* Quine, 1960: 32–33). Quine sostiene que el significado estímulo constituye toda la realidad objetiva –el *fact of the matter*, por usar su propia expresión– sobre el significado. La tesis de la inescrutabilidad de la referencia es entonces la idea de que los hechos objetivos sobre el significado estímulo no determinan de modo unívoco la referencia de los términos de un lenguaje extranjero y, por consiguiente, podemos confeccionar manuales de traducción que sean mutuamente incompatibles en la asignación de entidades a dichos términos y, sin embargo, sean compatibles con toda la evidencia disponible. El punto clave de la tesis de la inescrutabilidad de la referencia es entonces que *no* existen hechos objetivos más allá del ámbito del significado estímulo que determinen cuál de las asignaciones alternativas de entidades a un término es la correcta. La referencia de un término es por eso inescrutable o –como también dice Quine en sus últimos escritos– indeterminada. Su famoso ejemplo del término ‘gavagai’ proporciona una ilustración al respecto. De acuerdo con Quine, podemos traducir indistintamente este término como ‘conejo’, ‘instancia de conejidad’, ‘parte no separada de conejo’, ‘estadio de conejo’, etc. Y en todos estos casos la evidencia empírica es insuficiente para decidir entre estas traducciones alternativas, y no hay hechos objetivos más allá del ámbito del

significado estímulo que nos permitan zanjar la cuestión acerca de a qué tipo de entidad refiere ‘gavagai’. Pero el asunto no termina aquí. Si el significado estímulo por sí mismo no determina la referencia de los términos de un lenguaje extranjero, entonces por la misma razón la referencia de los términos de nuestro propio lenguaje tampoco estará determinada por los hechos objetivos del significado estímulo. La inescrutabilidad de la referencia –concluye entonces Quine– “empieza por casa”.²

Campbell señala que el supuesto subyacente a la tesis de la inescrutabilidad de la referencia es la idea de que “los hechos duros sobre el significado –los hechos sobre el significado estímulo– pueden caracterizarse de modo previo a una consideración de los hechos acerca de qué refiere a qué” (Campbell, 2002a: 219). Él trata entonces de socavar este supuesto con dos jugadas básicas. Primero, argumenta que una caracterización apropiada del significado estímulo de una oración requiere inevitablemente que acudamos a la atención perceptual y, segundo, sostiene que la atención a un objeto en la experiencia nos da por sí misma el conocimiento de la referencia. El resultado general es que si una caracterización apropiada del significado estímulo requiere que apelemos a la atención perceptual y, a su vez, ésta nos da por sí misma un conocimiento de la referencia, entonces no sólo los hechos duros sobre el significado no pueden explicarse sin considerar los hechos sobre la referencia, sino que además estos últimos están claramente disponibles en la atención. En consecuencia, no hay lugar para la inescrutabilidad de la referencia.

De acuerdo con Campbell, una caracterización apropiada del significado estímulo de una oración observacional requiere del concurso de la atención perceptual porque los meros patrones estimulativos son insuficientes para provocar el asentimiento o el disentimiento a la oración. Campbell parece tener buenas razones empíricas aquí. La así llamada ceguera inatencional o *inattentional blindness* es un fenómeno perceptual en el que un objeto produce un patrón adecuado de estimulación en un sujeto y, sin embargo, el objeto no es notado por el sujeto. También están los casos de variación atencional encubierta o *covert attention* en los que el foco de atención consciente varía sin que haya alteración alguna en el estímulo sensorial. En los dos casos, el sujeto puede recibir un patrón estimulativo apropiado y, sin embargo, no asentir ni disentir a una oración observacional simplemente porque en ese momento su atención está dirigida a otro sector de la escena perceptual. De esta forma, el asentimiento o el disentimiento a una oración observacional no es provocado únicamente por la recepción de patrones apropiados de estimulación, sino que también se requiere que el sujeto atienda conscientemente

2 Para una exposición más detallada de la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, véase, por ejemplo, Quine 1960: cap. 2; Quine 1969; y Quine 1992: cap. 2.

al sector relevante de la escena perceptual. Así, Campbell concluye que el significado estímulo de una oración observacional no puede caracterizarse al modo de Quine en términos de mera estimulación. Se necesita además el concurso de la atención perceptual.

El paso siguiente de Campbell es argumentar que la atención perceptual nos da por sí misma el conocimiento de la referencia de un término. Como hemos visto, Quine sostiene que la información perceptual por sí misma no nos permite decidir si el término ‘gavagai’ refiere a conejos, estadios de conejo, partes no separadas de conejo, instancias de conejidad, etc. La razón de Quine aquí es que al señalar un conejo “se ha señalado también un estadio de conejo, una fusión de conejo, y el lugar donde se manifiesta la conejidad”, y “al señalar una parte integral de conejo se señala también a los otros cuatro tipos de cosas y así sucesivamente” (Quine, 1960: 52–3). Campbell rechaza este argumento sobre la base de que no tiene en cuenta el rol de la atención perceptual. En su opinión, la clave está en que estos tipos diferentes de entidades *demandan* formas distintas de atención perceptual que son empíricamente detectables en la experiencia. En sus palabras:

El sujeto que atiende a un estadio temporal simplemente dejará de atender en un cierto punto, cuando el estadio haya alcanzado su fin. En cambio, el sujeto que atiende a un conejo continuará, incluso después de que el estadio haya terminado [...] El sujeto que atiende visualmente sólo a una parte no separada de conejo, e ignora el resto del conejo, notará la sangre sólo en la parte de conejo y no notará la sangre en otros sitios del conejo; el sujeto que atiende a todo el conejo notará una cantidad suficiente de sangre en muchos lugares de la cosa. (Campbell, 2002a: 223)

Así las cosas, si –como afirma Campbell– la atención perceptual nos permite realmente distinguir entre los conejos y sus esotéricas alternativas ontológicas, entonces los hechos sobre la referencia que para Quine resultan inescrutables en realidad se hayan enteramente disponibles en nuestra experiencia perceptual y, por consiguiente, no hay lugar para la tesis de la inescrutabilidad de la referencia. El argumento de Campbell puede resumirse entonces en los siguientes términos:

1. La atención perceptual es necesaria para una caracterización apropiada del significado estímulo.
2. La atención perceptual nos permite distinguir entre distintos tipos de alternativas ontológicas.
3. Los hechos sobre la referencia que Quine considera inescrutables se hallan disponibles al nivel de la experiencia gracias a la atención perceptual (por premisa 2).
4. No hay inescrutabilidad de la referencia.

En la siguiente sección discuto este argumento.

2. Atención e inescrutabilidad

La crítica de Campbell está dirigida básicamente a la posición que Quine adopta en *Word and Object* y, en este sentido, me parece que la reflexión que anima a la primera premisa de su argumento va por buen camino. Sin embargo, esta premisa pierde cierta fuerza cuando se la considera a la luz de algunos trabajos posteriores de Quine. En particular, en ellos hay al menos dos aspectos que resultan pertinentes para la presente discusión. El primero es que Campbell no considera algunos pasajes en los que Quine invoca la noción de prominencia.

Por ejemplo, en *The Roots of Reference* dice:

La prominencia facilita mucho el aprendizaje de palabras observacionales. Aquí es donde el *señalar* ofrece sus beneficios. La escena es selectivamente animada (*enlivened*) por la conspicua intrusión de un dedo ante el objeto elegido, o por el movimiento del dedo resaltando la región elegida.

Y unas líneas después:

El señalar contribuye acentuando la prominencia de una porción del campo visual. Primariamente esta prominencia se le concede indiscriminadamente al dedo que señala y a su trasfondo y vecindad inmediatas, a través de la acción familiar del movimiento y el contraste. Incluso en este efecto primitivo hay una ganancia: la mayoría de los sectores irrelevantes de la escena se eliminan de la atención (Quine, 1974: 45; véase también Quine, 1995a: 19)

La importancia de estos pasajes radica en que –como lo deja claro la última línea citada– con ellos Quine sí parece estar dejando un espacio importante para la atención perceptual en su reflexión sobre la comunicación y el aprendizaje lingüístico. De hecho, resulta difícil no trazar una conexión entre el tipo de atención perceptual exigido por Campbell y la descripción quineana de la prominencia y la ostensión en estos pasajes. En ambos casos, lo que se quiere resaltar es precisamente la manera como el sujeto dirige su mirada a un sector de la escena y deja otros en el trasfondo, y cómo esto contribuye inequívocamente al intercambio lingüístico.

El segundo aspecto que aparece en los últimos trabajos de Quine tiene que ver con un ajuste en su posición sobre las oraciones observacionales. En parte como resultado de su discusión con Davidson, Quine finalmente abandona la noción de significado estímulo de su caracterización del significado de tales oraciones. Él dice:

Davidson llama a su posición una teoría distal del significado y a la mía una teoría proximal. En realidad, mi posición en semántica es tan distal como la suya. Mis oraciones observacionales tratan sobre el mundo distal [...] La expresión ‘significado estímulo’ en

otros de mis escritos es claramente el villano de la película. Ella no es parte alguna del asunto intersubjetivo de la semántica. (Quine, 1993: 114 n. 1)³

Si juntamos estos dos aspectos del pensamiento de Quine después de *Word and Object*, las preocupaciones de Campbell con respecto a la imposibilidad de caracterizar el significado estímulo de una oración observacional en términos de mera estimulación pierden parte de su relevancia. Quine no sólo parece estarle dando un lugar a la atención perceptual en su reflexión sobre el lenguaje, sino que además nos dice que en su postura el significado de la oración observacional está relacionado –a la manera de Davidson– con los rasgos distales del entorno y no con la activación proximal de receptores asociada a su antigua noción de significado estímulo. Incluso podríamos pensar que ambos aspectos están conectados en el siguiente sentido: es justamente porque podemos dirigir la atención perceptual a distintos objetos del mundo circundante que el significado de las oraciones observacionales está relacionado con los rasgos distales del entorno. Y, vista desde esta perspectiva, la preocupación de Campbell sobre el significado estímulo no parece muy inquietante.

Ahora bien, puede pensarse que aun si la primera premisa del argumento de Campbell pierde relevancia a la luz de los ajustes que introduce Quine en su postura tardía, en realidad estos ajustes traen muy buenas noticias para Campbell. Después de todo, alejados de la activación proximal de receptores, Campbell puede sostener que la razón por la cual la atención perceptual a los rasgos distales del entorno es crucial para una caracterización del significado de las oraciones observacionales es precisamente que –como reza la segunda premisa de su argumento– ella nos permite conocer el tipo relevante de objeto del que trata la oración. De este modo, la tesis de la inescrutabilidad de la referencia se iría por la borda y Campbell alcanzaría su tesis capital de que el significado depende del conocimiento de la referencia que nos proporciona la atención perceptual. Que esto sea así depende, claro está, de la fuerza que tenga la segunda premisa de su argumento. En realidad, es allí donde está el punto medular de la argumentación de Campbell. Si es verdad que la atención

3 En otro texto, refiriéndose también a las inquietudes de Davidson sobre las oraciones observacionales, Quine explica: “Mi equivocado término ‘significado estímulo’ estuvo sin duda a la raíz del problema, y debería parafrasearse neutralmente en términos de la activación de receptores sensoriales, como hago ahora [...] *Significado* es lo que pueda ser, y puede mejor irse sin decirlo” (Quine, 1999: 74). Y aún en otro lugar, Quine afirma tajantemente: “Viejos lectores recordarán que el rango de entradas neuronales con las que una oración observacional está asociada es lo que en años pasados he llamado el significado estímulo afirmativo de la oración. Pero Føllesdal ha notado que la palabra ‘significado’ aquí es equivocada, puesto que el significado lingüístico debería ser el mismo para toda la comunidad lingüística, mientras que las entradas sensoriales no son comparables claramente de persona a persona. Por eso abandono dicho término” (Quine, 1995b: 349–50).

perceptual nos permite distinguir entre conejos y sus alternativas ontológicas y esto es todo lo que necesitamos para fijar la referencia, entonces tendremos un poderoso antídoto contra la inescrutabilidad de Quine. Si, por el contrario, las condiciones para hacer referencia y distinguir varias alternativas ontológicas van más allá de lo que la atención puede darnos, el argumento de Campbell no logrará alcanzar su objetivo. Supondré, por tanto, que el eje central del argumento de Campbell se mantiene incluso si tomamos en consideración los ajustes que Quine introduce en su postura después de *Word and Object*.

¿Nos da entonces la atención perceptual por sí misma el conocimiento de la referencia? ¿Nos permite por sí sola distinguir entre conejos y sus alternativas ontológicas? Al abordar estas cuestiones no debemos pasar por alto el vínculo que establece Quine entre referencia, cuantificación y compromiso ontológico en su teoría. Su famoso estribillo de que “ser es ser el valor de una variable” es una expresión muy condensada de este vínculo. Con este estribillo Quine quiere indicar, por un lado, que los compromisos ontológicos de una teoría están codificados en su aparato de cuantificación y no en los nombres propios o, para el caso de la presente discusión, en los términos demostrativos. Por otro lado, y en plena consonancia con esto, con su estribillo Quine quiere indicar que las expresiones genuinamente referenciales son las variables ligadas de la cuantificación y sus contrapartes vernáculos del lenguaje cotidiano. En efecto, si los compromisos ontológicos de una teoría sólo están codificados en tales variables, no es extraño que ellas sean también los vehículos de la referencia. Las entidades a las que nos refiramos serán precisamente los valores de dichas variables. El resultado de esta concepción es entonces que la referencia es un logro que requiere un dominio adecuado del aparato lingüístico de la cuantificación y sus elementos auxiliares, tales como los pronombres relativos o las terminaciones plurales. Así, en la propuesta de Quine la referencia a entidades sólo tiene lugar en el contexto teórico de la cuantificación. La diferencia entre la referencia a conejos y la referencia a sus contrapartes conejiles será entonces una diferencia al nivel teórico de los valores de las variables ligadas a la cuantificación.

Pienso que una insuficiencia importante de la crítica de Campbell a Quine es que no hay nada en ella que vaya contra esta concepción –por lo demás polémica– del vínculo entre referencia, cuantificación y compromiso ontológico. Quizá Campbell piense que en la medida en que la atención perceptual nos permita distinguir entre conejos y sus contrapartes ontológicas resulta innecesario argumentar en contra del vínculo que he reseñado. Si –como él cree– la determinación de la referencia ya se alcanza al nivel más bajo de la atención perceptual, puede parecer ocioso argumentar

contra la idea de que la referencia es un logro teórico ligado a la cuantificación para neutralizar la tesis de la inescrutabilidad de la referencia.

Sin embargo, a mi modo de ver esta impresión es equivocada. Al no haber un argumento contra la concepción quineana del vínculo entre cuantificación y referencia se abre un boquete en el intento de Campbell por bloquear la inescrutabilidad. Esto se debe a que una de las consecuencias de la tesis quineana del estatuto puramente teórico de la referencia es que la capacidad perceptual – cualquiera que sea– de discriminación de entidades en el entorno es insuficiente para fijar la referencia a objetos, y lo es justamente porque a nivel perceptual falta toda la estructura teórica ligada a la cuantificación. En esta dirección, el propio Quine explica:

Como dice Donald Campbell, la reificación es innata en el hombre y otros animales superiores. Yo concuerdo, sujeto a un adjetivo calificador: la reificación *perceptual*. Reservo ‘reificación plena’ [*full*] y ‘referencia plena’ para el sofisticado estadio donde se puede preguntar y afirmar o conjeturar la identidad de un objeto de un tiempo a otro con independencia del parecido exacto. Tales identificaciones dependen de nuestra elaborada teoría sobre el espacio, el tiempo, y las trayectorias inobservadas de los cuerpos entre las observaciones [...] Hasta que no se le dé sentido a la distinción entre ser la misma pelota y ser otra idéntica, la reificación de la pelota es perceptual más que plena. (Quine, 1995b: 350).⁴

En mi opinión, este pasaje debilita mucho el razonamiento de Campbell a favor de su segunda premisa. Campbell necesita que diferentes modos de atender perceptualmente al entorno estén ligados a diferentes tipos de reificación perceptual del hablante, y que estas diferencias determinen por sí mismas la referencia de sus términos. El punto de Campbell es precisamente que hay una diferencia atencional importante y fácilmente detectable entre quien atiende a un estadio de conejo, quien atiende a una parte no separada de conejo, y quien atiende a un conejo. Pero si –como sugiere Quine en el pasaje anterior– la reificación perceptual es innata, entonces las diferentes formas de atender a una presencia en el entorno tendrán lugar sobre la base de un trasfondo de reificación perceptual común. Diferentes modos de atención por sí mismos no marcarán entonces diferencias en el tipo de reificación perceptual que realiza el hablante. Y esto abre la puerta a un tipo de indeterminación como el que Campbell quiere evitar. Sobre el trasfondo común de

4 Este pasaje en particular no está tomado de los textos más centrales de Quine, sino que aparece en una sección de réplicas a sus críticos. Sin embargo, la idea expresada en él sí es recurrente en su planteamiento filosófico (al respecto, véase Quine, 1974: 54 y 81–2; o Quine, 1983 por mencionar solo dos casos). La razón por la que he decidido citar este pasaje en lugar de otros radica en que en él Quine hace uso de una terminología que me resulta expositivamente muy conveniente para señalar algunas de las debilidades que encuentro en la crítica de Campbell.

la reificación perceptual innatamente compartida, dos hablantes pueden atender de igual modo a una presencia del entorno y, sin embargo, diferir en su concepción ontológica sobre ella. Por ejemplo, un sujeto que contempla el despliegue de una secuencia ordenada de fugaces estadios de conejo puede atender al entorno de la misma forma y por el mismo lapso de tiempo que alguien que más bien disfruta observando la persistencia obstinada de un mismo conejo a través del tiempo. Y, a la inversa, dos hablantes que por alguna razón difieren claramente en su modo de atender a una presencia del entorno pueden compartir los mismos compromisos ontológicos respecto a ella. Por ejemplo, alguien que atiende pertinazmente a una parte no separada de conejo porque está interesado en sus movimientos anatómicos puede compartir la misma concepción ontológica con alguien que más bien atiende al perfil total del conejo, aun si el foco atencional es distinto en cada caso. Así, estos dos tipos de situaciones parecen romper la estrecha conexión que quiere Campbell entre variaciones atencionales y variaciones en la referencia de los términos de los hablantes. Y, dadas estas situaciones posibles, parece claro que para saber si las variaciones en el modo de atención perceptual realmente corresponden a divergencias en la referencia, tendríamos que preguntar a los hablantes cosas como “¿diriges tu atención a conejos, a partes no separadas de conejos, o a estadios de conejos?”, o “¿por qué diriges tu atención del modo en que lo haces?”. Pero la dificultad que genera este procedimiento para el argumento de Campbell salta a la vista. Con él no sólo se está reconociendo de entrada que la atención perceptual por sí misma no determina la referencia, sino que además el procedimiento mismo de la pregunta cae bajo el alcance de la tesis de la inescrutabilidad.

El pasaje anterior de Quine también socava el argumento de Campbell en otro sentido. Supongamos –en contra de lo que he sostenido– que diferentes formas de atención *sí* marcan diferencias en el tipo de reificación perceptual del hablante. Desde una perspectiva como la de Quine, estas diferencias a nivel de la reificación perceptual sólo indicarían diferencias respecto a las circunstancias de asentimiento y disentimiento de las oraciones observacionales relevantes. Y el punto es que estas diferencias, aunque fueran detectables empíricamente por medio de una observación cuidadosa, no nos darían por sí mismas los hechos objetivos sobre la referencia que Campbell está buscando. Supongamos, por ejemplo, que en el lenguaje nativo la oración observacional ‘Gavagai’ está asociada a la cabeza perceptualmente reificada del conejo y no al todo conejil perceptualmente reificado al que nosotros asociamos ‘Conejo’. Podría pensarse entonces que al detectarse esta divergencia también logramos establecer que el término nativo ‘gavagai’ refiere a la cabeza de conejo más que al conejo en su totalidad. Sin embargo, aun si descubrimos que los nativos sólo aplican el término ‘gavagai’ a las cabezas conejiles perceptualmente reificadas,

esto no basta para sostener que hemos alcanzado los hechos sobre la referencia que busca Campbell. La inescrutabilidad de la referencia se reproducirá respecto a la cabeza conejil perceptualmente reificada del mismo modo que lo hace respecto al todo conejil perceptualmente reificado. Después de todo, el término ‘gavagai’ puede referir a cabezas de conejo, a estadios de cabeza–de–conejo, a partes no separadas de cabeza–de–conejo, etc. En consecuencia, incluso si se concede que diferentes modos de atención marcan diferencias en la reificación perceptual del hablante, todavía no se sigue que –como sostiene Campbell en la tercera premisa de su argumento– los hechos duros sobre la referencia están disponibles al nivel de la atención perceptual. La distinción quineana entre reificación perceptual y referencia plena nos bloquea este paso. Para obtener la conclusión que busca Campbell tendríamos entonces que o bien rechazar también esta distinción, o bien trazar un nexo constitutivo entre reificación perceptual y referencia plena. El problema es que –como he señalado antes– al no discutir el vínculo entre referencia, cuantificación y compromiso ontológico que está a la base de dicha distinción, el argumento de Campbell no nos da ninguna razón para adoptar alguna de estas alternativas.

Si esta reflexión es correcta, creo que podemos aclarar el sentido en el que Quine afirma que al señalar un conejo también señalamos un estadio de conejo, una parte no separada de conejo, una instancia de conejidad, etc. Esta afirmación no debe leerse –como parece hacerlo Campbell– como una afirmación sobre la ambigüedad inherente a la ostensión que –se supone– podría eliminarse discriminando varios modos de atención. El ejemplo de Quine no busca expresar el tipo de preocupaciones que tenía Wittgenstein con respecto a la ostensión.⁵ Su punto es más bien que la diferencia entre referirse a conejos y referirse a sus contrapartidas ontológicas es una diferencia en el valor de las variables ligadas de la cuantificación que, como tal, no es detectable en el nivel más bajo de la experiencia perceptual. De ahí precisamente que Quine piense que con apelar a la ostensión no resolvemos el asunto. En este sentido, una forma de expresar el punto de Quine es diciendo que su ejemplo es una ilustración del modo en que la reificación perceptual deja indeterminada la referencia plena. Aun si se superaran las perplejidades de Wittgenstein sobre la ostensión –y Quine piensa que estas dificultades son tratables–, el eje central de su ejemplo seguiría en pie. A mi modo de ver, el error central de la crítica de Campbell radica entonces en que al no considerar el vínculo que traza Quine entre referencia, cuantificación y compromiso ontológico, también pasa por alto el nivel mismo en el que se articula la tesis de la inescrutabilidad de la referencia. En efecto, una vez que se aprecia

5 Quine deja esto claro en Quine, 1969: 31, y Quine, 1974: §11.

este nivel en su justa dimensión, también se observa que no hay caso en acudir a la atención perceptual o a su posible rol en la ostensión para socavar dicha tesis. Al menos en lo que respecta a la crítica de Campbell, podemos concluir entonces que la tesis quineana de la inescrutabilidad de la referencia sigue en pie.

3. La teoría relacional de la atención y la referencia

Una manera alternativa en la que podría intentarse resistir la tesis de la inescrutabilidad de la referencia desde la perspectiva de Campbell es apelando a una concepción de la atención que esté en sintonía con la teoría relacional de la experiencia que él propone en el capítulo seis de *Reference and Consciousness* (cf. también Campbell, 2002b y Campbell, 2009). De acuerdo con esta concepción, la percepción es un *estado relacional* que involucra al objeto mismo como un constituyente de la experiencia. Cambiar dicho objeto por uno cualitativamente idéntico altera entonces la naturaleza del episodio perceptual, aún si ambos episodios resultan indistinguibles en términos fenoménicos para el sujeto. La teoría relacional de la experiencia es actualmente objeto de una intensa discusión filosófica que aquí no podemos seguir. Para nuestros propósitos actuales, simplemente basta tener presente que –al ser el objeto un constituyente de la experiencia– no podremos caracterizar la experiencia de un sujeto con independencia de su objeto. En este orden de ideas, una manera de bloquear la reflexión de la sección anterior es justamente suscribiendo una teoría relacional de la atención perceptual en la que el estado atencional tenga como constituyente al propio objeto de atención. Así, el estado atencional de un sujeto que atiende a un conejo y el estado atencional de un sujeto que atiende un estadio de conejo serán por naturaleza distintos en tanto que sus constituyentes ontológicos son distintos. De este modo, contrario a lo que parece sugerir la reflexión quineana sobre la reificación perceptual, no habrá aquí lugar para una caracterización del episodio atencional que sea previa e independiente de la caracterización del objeto mismo de atención.⁶ Esto, a su vez, lleva a que la referencia esté completamente determinada por la atención. Si –como sostiene Campbell– la atención nos provee del conocimiento de la referencia y si, además, el objeto de atención es en sí mismo un componente del episodio atencional, entonces la referencia de los términos de un hablante que atiende a un objeto en el entorno estará fijada completamente por el hecho de que dicho objeto forma parte de la naturaleza misma de tal episodio atencional. Atender a un conejo anclará la

6 El propio Campbell me sugirió esta línea de argumentación en un breve intercambio por correo electrónico.

referencia de los términos que usa el hablante al conejo que es objeto de atención en ese momento, y atender a un estadio de conejo anclará la referencia de dichos términos a tal estadio.

Sin embargo, considero que—independientemente de los atractivos que tiene la concepción relacional de la atención—ella por sí misma tampoco logra socavar del todo la reflexión de Quine. El problema básico radica en que no hay nada en esta concepción que haga que la atención perceptual fije por sí misma los compromisos ontológicos del hablante al nivel de la cuantificación y, en este sentido, deja abierto el tipo de resquicio que Quine necesita para su tesis de la inescrutabilidad. Hay al menos dos razones por las que la concepción relacional de la atención no logra fijar tales compromisos ontológicos del hablante. De un lado, el hecho de que el objeto sea un constituyente del episodio atencional no determina una única manera de atender a él. Vimos en la sección anterior que dos hablantes pueden atender del mismo modo a un objeto circundante y diferir en sus compromisos ontológicos; y, a la inversa, pueden atender de formas diferentes a un objeto y compartir una misma comprensión ontológica sobre él. Esta diversidad en los modos de dirigir la atención no cambia por el hecho de que el objeto como tal sea un constituyente del episodio atencional. De este modo, caracterizar el estado atencional del hablante en términos de su objeto constituyente o determinar la manera como dirige su atención al objeto circundante no nos revelará por sí mismo su comprensión ontológica de dicho objeto. De otro lado—y quizá más importante—, en la perspectiva de Quine los compromisos ontológicos de un hablante están ligados a su dominio de las pautas de reidentificación que le permiten reconocer un objeto como numéricamente el mismo en distintos momentos de observación y trazar sus trayectorias hipotéticas cuando no lo percibe. Y esto es algo que excede con mucho el ámbito en el que opera la atención perceptual. En este sentido, el hecho de que el objeto sea un componente del episodio atencional por sí mismo no nos dirá nada sobre el modo como el hablante concibe las trayectorias hipotéticas del objeto cuando no está en observación. Mi impresión entonces es que la concepción relacional de la atención por sí sola no nos proporciona los elementos para determinar unívocamente los compromisos ontológicos del hablante cifrados en la cuantificación. Dada esta situación, Quine podría sostener entonces que dos traductores podrían atribuir unos compromisos ontológicos distintos a los hablantes de un lenguaje sin violentar la evidencia disponible. Y en tal caso, incluso teniendo una caracterización de los objetos constituyentes de los episodios atencionales de los hablantes, no contaríamos por ello con una base de hechos objetivos que determine cuál de las traducciones alternativas es la correcta.

Podría objetarse que aun si los compromisos ontológicos del hablante siguen indeterminados a nivel de la cuantificación, la adopción de una concepción relacional de la atención sí consigue fijar la referencia al concebir al objeto como un constituyente del episodio atencional. Y esto –podría pensarse– es todo lo que Campbell necesita para neutralizar la inescrutabilidad de la referencia y darle vía libre a su tesis de que el conocimiento de la referencia determina nuestro patrón de uso de los demostrativos. Creo que en cierto sentido es plausible pensar esto. Sin embargo, debemos ser conscientes del alcance restringido de esta jugada. En primer lugar, debe notarse que la determinación de la referencia que se obtiene aquí se da porque se ha reemplazado la concepción de la referencia que tiene Quine por una comprensión alternativa. Básicamente, se ha pasado de una concepción en la que la referencia es inseparable de los compromisos ontológicos que tiene el hablante en virtud de su dominio de una teoría a una concepción en la que la referencia se da primariamente en el nivel de la relación entre atención perceptual y pensamiento demostrativo. Esto, a su vez, pone de relieve que en el punto en el que nos encontramos la discusión de fondo entre Campbell y Quine no sería –como parece pensar el primero– un desacuerdo ontológico sobre si existen o no los hechos objetivos que fijan la referencia. Se trataría más bien de un desacuerdo substantivo sobre el modo en que debe entenderse la referencia y sobre lo que debe proporcionarnos una teoría sobre ella. En la sección siguiente volveré sobre este punto.

En segundo lugar, la determinación de la referencia que se alcanza con la concepción relacional de la atención es una determinación que se obtiene al precio de que se suelten las amarras entre la referencia y los compromisos ontológicos cifrados en la cuantificación. Justamente, hemos visto que la idea de que los objetos mismos son constituyentes del episodio atencional no logra por sí sola que los compromisos ontológicos de los hablantes queden fijados unívocamente a nivel cuantificacional. Nos encontramos entonces en el siguiente impase: si mantenemos con Quine los vínculos entre compromiso ontológico y referencia a nivel de la cuantificación, entonces –como argumenté en la sección anterior– los argumentos de Campbell no logran contrarrestar la tesis de la inescrutabilidad de la referencia; y si, por otra parte, insistimos en el tipo de determinación de la referencia que nos da la concepción relacional de la atención, entonces se nos sueltan las amarras entre compromiso ontológico y referencia a nivel de la cuantificación. Es claro, por supuesto, que esta segunda movida tampoco impresionaría a Quine, en tanto que seguiríamos con la indeterminación con respecto al compromiso ontológico.

En este punto necesitamos entonces complementar la determinación de la referencia que nos ofrece la teoría relacional de la atención de Campbell con algo que impida que se suelten las amarras entre referencia y compromiso ontológico. En principio tenemos algunas opciones. Una de ellas es concederle a Quine –como hemos hecho hasta ahora– que los compromisos ontológicos de los hablantes están cifrados a nivel de la cuantificación y ofrecer una teoría en la que la referencia demostrativa determine también tales compromisos a ese nivel. Otra posibilidad es romper el vínculo quineano entre compromiso ontológico y cuantificación para proponer candidatos semánticos alternativos como depositarios de este compromiso, y luego complementar la concepción relacional de la atención de Campbell con una teoría en la que la referencia demostrativa determine también el nivel semántico donde ahora se cifran los compromisos ontológicos. Podría pensarse que una alternativa adicional y más sencilla es simplemente decir que estos compromisos se hallan cifrados en el nivel de la referencia demostrativa. Con esto no necesitaríamos una conexión adicional entre pensamientos demostrativos y modos de pensamiento no demostrativo, ni habría lugar para algún tipo de indeterminación quineana. Esta propuesta, sin embargo, carece de viabilidad puesto que nuestro discurso cotidiano sobre objetos macroscópicos claramente desborda el ámbito del pensamiento demostrativo y, de este modo, nuestro compromiso ontológico con tales objetos abarca por fuerza otro tipo de estructuras semánticas.

Debemos entonces decantarnos por alguna de las dos primeras alternativas arriba mencionadas. Y ambas –a pesar de las diferencias semánticas que puedan tener– apuntan a un mismo lugar: si queremos un antídoto fuerte contra la inescrutabilidad quineana, necesitamos que la determinación de la referencia que se logra al nivel del pensamiento demostrativo con la teoría relacional de la atención consiga fijar también los compromisos ontológicos del hablante más allá de este nivel. O, para decirlo de otro modo, necesitamos que la referencia demostrativa determine la referencia no demostrativa en cualesquiera que sea el lugar donde se codifican los compromisos ontológicos del hablante. Esto, a su vez, nos permitirá establecer con precisión el alcance del proyecto de Campbell. Hemos visto que él busca defender una concepción en la que el conocimiento de la referencia es lo que justifica los patrones de uso de los términos de nuestro lenguaje. La cuestión es entonces si la determinación de la referencia que nos brinda la teoría relacional de la atención sólo justifica nuestros patrones de uso de términos demostrativos y deja indeterminados los compromisos ontológicos de los hablantes a nivel no demostrativo (en cuyo caso el proyecto de Campbell tendría un alcance limitado); o si, por el contrario, irradia también a estos niveles eliminando cualquier vestigio

de indeterminación quineana (en cuyo caso dicho proyecto tendría un alcance mucho más global).

Ignoro si podemos contar con una teoría en la que la referencia demostrativa consiga fijar también los compromisos ontológicos de los hablantes a nivel no demostrativo o si, por el contrario, al no haber una determinación sustantiva en este sentido, tengamos que resignarnos a convivir con un remanente ineludible de indeterminación quineana. Pero, sea lo que fuere al respecto, es importante notar que la búsqueda de una teoría de este tipo de entrada marca un importante distanciamiento de la concepción quineana de la referencia que, a mi modo de ver, es filosóficamente digno de exploración. Quisiera entonces finalizar este ensayo con una breve consideración sobre este punto. Con ello espero ilustrar también mi afirmación de párrafos atrás según la cual en el punto al que hemos llegado el eje central del desacuerdo entre Campbell y Quine es una profunda divergencia sobre el modo de entender la referencia y sobre lo que debe proporcionarnos una teoría sobre ella.

4. Teorías de la referencia y sus ideales

Hemos visto que en la filosofía de Quine los vehículos de la referencia son las variables ligadas de la cuantificación. También hemos visto que en su teoría la referencia es un logro altamente teórico que se consume cuando el hablante domina el aparato de individuación de su lenguaje. Quisiera ahora insistir en algunos aspectos adicionales de esta concepción de la referencia que en este punto me interesa resaltar.

Para empezar, debe notarse que en ella la *relación evidencial* entre el lenguaje y el mundo está separada de la *dimensión referencial* del lenguaje. Para Quine, la relación evidencial está dada por la asociación entre oraciones observacionales entendidas holofrásticamente y estímulos, y es una relación que en sí misma no tiene valor referencial. Por su parte, la relación referencial codificada en la cuantificación no es de suyo una relación evidencial. No sólo podemos cuantificar sobre objetos acerca de los cuales no tenemos evidencia observacional directa –como las clases, los objetos abstractos, o las partículas subatómicas–sino que incluso en el caso de los objetos macroscópicos la referencia no exige que tengamos una relación evidencial directa con ellos.

Nótese también que el hecho de que en la filosofía de Quine la relación evidencial y la relación referencial vayan por separado es lo que está a la base de su tesis de la inescrutabilidad de la referencia. Al ser ambas relaciones distintas,

podemos permutar libremente los valores de las variables de la teoría sin afectar sus vínculos con la observación. Y, en este sentido, diferentes traductores pueden atribuir compromisos ontológicos distintos a los hablantes sin violentar las relaciones evidenciales del lenguaje que están traduciendo.

Finalmente, es importante observar que en la filosofía de Quine los términos demostrativos son prescindibles en una teoría de la referencia apropiada para la ciencia. Esto no significa, por supuesto, que él abogue porque dejemos de emplear este tipo de recursos lingüísticos en el habla cotidiana. Su punto es más bien que los demostrativos –junto con los nombres propios, las actitudes proposicionales *de re*, los deícticos, y las oraciones ocasionales en general– son meros “escultas de la empresa científica” (Quine, 1995a: 98), de los que puede prescindirse sin pérdida referencial cuando buscamos la estructura referencial mínima necesaria para la ciencia. Para Quine, cuando se trata de la referencia en el discurso científico las variables ligadas a la cuantificación hacen todo el trabajo que necesitamos.

Estos aspectos de la concepción de Quine sobre la referencia ponen de relieve, a su vez, dos ideales con los que él está firmemente comprometido. Como es bien sabido, Quine está interesado en la búsqueda de una notación canónica para la ciencia. En su opinión, esta notación sólo ha de contener variables ligadas y cuantificadores, predicados, y el signo de identidad (*cf.* Quine, 1960: cap. 5 para todo esto). Y, en un pasaje muy célebre de *Word and Object*, él incluso señala que “la búsqueda de un patrón global de notación canónica que sea lo más simple y claro no debe distinguirse de la búsqueda de las categorías últimas, de un retrato de los rasgos más generales de la realidad” (Quine, 1960: 161). Así, al pensar que dentro del estricto marco de la notación canónica los demostrativos y los deícticos son por completo prescindibles, Quine suscribe la idea de que una teoría de la referencia para el discurso científico debe prescindir de la *dimensión perspectival* que está necesariamente asociada a estos mecanismos lingüísticos.⁷ Para él, una descripción de las categorías últimas de la realidad es así una descripción en la que no cabe la idea de perspectiva que traen consigo los demostrativos y deícticos. En este sentido, con su notación canónica Quine se compromete con el ideal de que la ciencia ha de proporcionarnos lo que Thomas Nagel (1986) gráficamente ha llamado una

7 Es bien sabido que el valor de verdad de oraciones que contienen demostrativos o deícticos depende inevitablemente del punto de vista, el emisor, y la posición espacial o temporal de quien las profiere. Así, por ejemplo, la taza de café que está a la izquierda de un hablante puede estar perfectamente a la derecha de otro, en cuyo caso el valor de verdad de la oración “esta taza de café está a mi izquierda” variará dependiendo de quién la dice. Los demostrativos y deícticos son, en este sentido, recursos lingüísticos perspectivales.

perspectiva desde ningún lugar (*a view from nowhere*) o lo que Bernard Williams (1978) denomina una concepción absoluta de la realidad. Mi punto es entonces que la teoría quineana de la referencia en la que sólo la cuantificación tiene cabida y los demostrativos y deícticos son prescindibles es una expresión clara y muy refinada de este ideal de una comprensión del mundo que hace abstracción de la perspectiva que exigen los demostrativos y deícticos.

El segundo ideal subyacente a la teoría de la referencia de Quine es el ideal de generalidad. La teoría está diseñada para aplicarse indistintamente a cualquier tipo de entidades a las que queramos hacer referencia con independencia de sus rasgos ontológicos específicos y, en este sentido, se trata de una teoría con una inocultable pretensión de generalidad. Así, los valores de las variables ligadas pueden ser igualmente objetos macroscópicos, clases, entidades abstractas, partículas subatómicas, e incluso el tipo de *entia non grata* que Quine expulsa de su concepción ontológica por su resistencia a la extensionalidad. Dado este ideal de generalidad, es de esperar también que los demostrativos no ocupen un lugar en la teoría quineana de la referencia, puesto que ellos restringirían el alcance de la teoría a objetos macroscópicos singulares con los cuales podamos entablar relaciones perceptuales.

Supongamos ahora que aceptamos con Campbell que los demostrativos son ineliminables de una teoría de la referencia, y nos embarcamos en el proyecto de complementar la concepción relacional de la atención con una teoría en la que la referencia demostrativa fije también los compromisos ontológicos de los hablantes a nivel no demostrativo, de tal modo que eventualmente logremos eludir la inescrutabilidad quineana. Independientemente de si este proyecto llega a feliz término o no, es claro que él implica desde el principio un fuerte distanciamiento de los ideales que inspiran la concepción de la referencia de Quine. De un lado, al sostener que los demostrativos son ineliminables en una teoría de la referencia se está suscribiendo también la idea de que la dimensión perspectival que ellos imponen es ineludible para la comprensión del lenguaje y el pensamiento. La aceptación de los demostrativos está así en contravía del ideal de la ausencia de perspectiva que prescribe la notación canónica de Quine.

De otro lado, con la inclusión de los demostrativos el ideal de generalidad también debe abandonarse. Con ellos la teoría de la referencia que se diseñe no será aplicable indistintamente a cualquier tipo de entidades, sino que –al menos primariamente– la teoría habrá de restringirse a objetos con los que podemos tener el tipo de relaciones cognitivas que soportan el pensamiento demostrativo. En este

sentido, los objetos macroscópicos singulares tendrán la primacía en una teoría de la referencia que vaya en esta dirección.

Finalmente, en una teoría de este tipo la relación evidencial y la dimensión referencial serán inseparables al menos para el caso de los demostrativos. Esto es patente en Campbell. Siguiendo una tradición que pasa por Strawson, Evans y McDowell y se remonta al menos hasta Russell, él considera que nuestro uso de términos demostrativos debe satisfacer el *'know-which requirement'* o Principio de Russell.⁸ De acuerdo con este principio, para poder referirse a un objeto es necesario que el sujeto sepa a cuál objeto hace referencia. El uso de demostrativos requiere así un conocimiento individualizador que le permita al sujeto distinguir el objeto de su pensamiento de los demás objetos. Y, en este sentido, para Campbell —a diferencia de Quine— hay al menos un punto en el que la dimensión referencial del lenguaje es inseparable de su relación evidencial con el mundo. De ahí que él insista precisamente en el rol de la atención perceptual para el pensamiento demostrativo. Ella es la llamada a proporcionarnos el conocimiento individualizador que ancla nuestro pensamiento a sus objetos de referencia.

Visto desde este contexto general, no es extraño entonces que Campbell haya buscado los hechos objetivos sobre la referencia en el ámbito de la atención perceptual y el pensamiento demostrativo. Si en este ámbito la relación evidencial es inseparable de la dimensión referencial, entonces en principio se podría bloquear la idea de Quine de que podemos variar la referencia manteniendo intacto el vínculo evidencial entre el lenguaje y el mundo y, de este modo, la tesis de la inescrutabilidad quedaría sin piso. Sin embargo, ya he señalado en este trabajo porqué considero que esta estrategia por sí sola es insuficiente y no logra su objetivo. Visto desde el anterior contexto general, tampoco es extraño que en nuestro recorrido hayamos llegado a que un antídoto completo contra la inescrutabilidad requiere complementar la teoría relacional de la atención de Campbell con una teoría en la que la referencia demostrativa fije también los compromisos ontológicos de los hablantes a nivel del pensamiento no demostrativo. Pero sea que una teoría de este tipo sea viable o no, espero que en el punto que hemos alcanzado quede claro que tras las posturas de Quine y Campbell en torno a la tesis de la inescrutabilidad de la referencia se esconden asuntos mucho más profundos sobre el modo en que debe entenderse la referencia misma y sobre los ideales que animan sus teorías al respecto.

8 Para una iluminadora exposición de las maneras antagónicas como Russell y Quine conciben la referencia, véase Hylton 2000 y Hylton 2004. El contraste gana incluso más interés si se prescinde de los datos sensoriales russellianos y, en su lugar, se adopta una comprensión relacional de la atención en la línea de Campbell.

Mi impresión entonces es que, una vez que nos situamos en el terreno de la discusión sobre los ideales que deben animar a una teoría sobre la referencia, el debate sobre la inescrutabilidad se vuelve secundario. De entrada, cabe la pregunta de si la inescrutabilidad es una consecuencia ineludible de los ideales específicos en los que Quine enmarca su teoría de la referencia o si, por el contrario, se trata de un fenómeno lingüístico que debe encarar cualquier teoría de la referencia que podamos tener. Una respuesta a esta cuestión debe determinar entonces si en una teoría de la referencia no comprometida con los ideales de Quine hay lugar también para algún tipo de inescrutabilidad. En el contexto particular de este trabajo, esta pregunta ha tomado la forma específica de si podemos complementar la concepción relacional de la atención de Campbell con una teoría en la que la referencia demostrativa fije los compromisos ontológicos de los hablantes a nivel del pensamiento no demostrativo. Pero, independientemente de si es posible dicha teoría o no, hemos visto que al renunciar a los ideales que enmarcan la teoría de la referencia de Quine al menos podemos asegurar la determinación de la referencia a nivel del pensamiento demostrativo a través de la concepción relacional de la atención. Esto, a su vez, nos permite una reivindicación del modelo de Campbell según el cual el conocimiento de la referencia determina nuestro uso de los términos demostrativos del lenguaje. E incluso si resulta que no podemos extender el modelo de Campbell más allá del ámbito del pensamiento demostrativo, la discusión precedente pone de relieve que el abandono de los ideales que animan la teoría de la referencia de Quine nos permite al menos aceptar el modelo campbelliano en este ámbito. En este sentido, no es del todo cierto –como parece creer Campbell– que la aceptación de su modelo requiera la superación de la inescrutabilidad quineana de la referencia. Y no lo es porque –como argumenté en la segunda sección– esta tesis se mueve al nivel de la cuantificación y no al nivel de la relación entre atención perceptual y pensamiento demostrativo. Lo que sí resulta cierto es que la aceptación –así sea parcial– del modelo de Campbell requiere que abandonemos los ideales en los que Quine enmarca su teoría de la referencia. De ahí precisamente mi insistencia en que dirijamos la discusión a este punto.

Bibliografía

- Campbell, J. (2002a). *Reference and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2002b). Berkeley's Puzzle. En T.S. Gendler, & J. Hawthorne (Eds.), *Conceivability and Possibility*, (pp. 127–143). Oxford: Oxford University Press.

- _____. (2009). Consciousness and Reference. En B. McLaughlin, A. Beckermann & S. Walter (Eds.), *Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, (pp. 648–662). Oxford: Oxford University Press.
- Hylton, P. (2000). Reference, Ontological Relativity, and Realism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volumen suplementario 74, 281–299.
- _____. (2004). Quine on Reference and Ontology. En R.F. Gibson (ed.), *The Cambridge Companion to Quine*, (pp. 115–150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W.V. (1960). *Word and Object*. Cambridge Mass: MIT Press.
- _____. (1969). Ontological Relativity. En *Ontological Relativity and Other Essays*, (pp. 26–68). New York: Columbia University Press.
- _____. (1974). *The Roots of Reference*. La Salle: Open Court.
- _____. (1983). Ontology and Ideology Revisited. *Journal of Philosophy* 80, 499–502.
- _____. (1992). *Pursuit of Truth*. Revised Edition. Cambridge Mass. / London: Harvard University Press.
- _____. (1993). In Praise of Observation Sentences. *Journal of Philosophy* 90, 107–116.
- _____. (1995a). *From Stimulus to Science*. Cambridge Mass. / London: Harvard University Press.
- _____. (1995b). Reactions. En P. Leonard & M. Santambrogio (Eds.), *On Quine: New Essays* (pp. 347–61). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1999). Where do we disagree? En L.E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, (pp. 73–80). Chicago y La Salle: Open Court.
- Williams, B. (1978). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.

Corporealismo* y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático

Corporealism and causality in the Ancient Stoa: an approach from a not-mathematical model

Por: Natacha Bustos

CONICET

Centro de Estudios de Filosofía Antigua

“Ángel J. Cappelletti”

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Santa Fe, Argentina

Fecha de recepción: 13 de marzo de 2014

Fecha de aprobación: 10 de junio de 2014

Resumen. *El trabajo se propone evaluar en qué sentido la concepción que la Estoa antigua ha sostenido sobre lo corpóreo no privilegia la dimensión espacial. Es decir, analizaremos el argumento estoico según el cual el lugar o la extensión de un cuerpo no se determina por su posición respecto de otro cuerpo, sino por su actividad o fuerza; más específicamente, por su tensión interna. Por tanto, será nuestro objetivo inicial analizar cuáles son los fundamentos que permitirían dar cuenta de la concepción estoica de lo corpóreo desde un principio biológico y no desde un modelo matemático. Luego, en una segunda instancia, evaluaremos la definición en cuestión en sus articulaciones con la teoría de la causalidad y el determinismo.*

Palabras clave: *Stoa, cuerpo, tensión, incorpóreo, causa*

Abstract. *The present paper proposes to evaluate in which sense the conception of the corporeal held by Ancient Stoa doesn't favour the spatial dimension. That is to say, we will analyse the Stoic argument according to which the place or the extension of a body isn't determined by its position with regard to another body, but by its activity or power; more specifically, by its inner tension. Therefore, our initial objective will be to analyse the foundations that will allow us to account for the Stoic conception of a body from a biological principle and not from a mathematical model. And then, we will evaluate the definition in question in its articulations with the theory of causality and determinism.*

Keywords: *Stoa, body, tension, incorporeal, cause*

* El artículo está vinculado al Proyecto de Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes con mención en Filosofía, radicado en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (desde septiembre de 2009 y continúa), el cual tiene por tema: “La dimensión paidética del sabio estoico en el marco de una metafísica determinista”. Dirección: Dra. Silvana Filippi. Co-Dirección: Dr. Rodrigo S. Braicovich. La formación doctoral es financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), mediante el otorgamiento de dos Becas de Posgrado (Tipo I y Tipo II, desde marzo de 2009 hasta julio de 2014).

I. Introducción

El presente trabajo se propone evaluar en qué sentido la concepción que la Estoa antigua¹ ha sostenido sobre lo corpóreo no privilegia la dimensión espacial. Es decir, analizaremos el argumento estoico según el cual el lugar o la extensión de un cuerpo no se determina por su posición respecto de otro cuerpo, sino por su actividad o fuerza; más específicamente, por su tensión interna. Al respecto, tendremos presente la información brindada por las fuentes donde hallamos dos definiciones sobre el cuerpo: *i*) lo extendido en tres dimensiones con resistencia; *ii*) lo que es capaz de producir o de recibir una acción. Partiendo de estas dos concepciones, afirmamos que la primera definición (*i*) no expresa fielmente la concepción estoica, dado que los filósofos del Pórtico no señalan que aquello que carece de dimensiones refiere a un ser incorpóreo.² Esto es, definir a lo incorpóreo como aquello que carece de dimensiones sería incorrecto desde el enfoque estoico (a excepción de los *lektá*). En efecto, lo que caracteriza a los incorpóreos (a saber: vacío, tiempo, lugar y *lektón*) es su incapacidad para producir o recibir una acción. Por tanto, será nuestro objetivo inicial analizar cuáles son los fundamentos que permitirían dar cuenta del carácter fuertemente biológico (y no matemático) que porta la concepción estoica de lo corpóreo. Luego, en una segunda instancia, evaluaremos la definición en cuestión en su vínculo con la teoría de la causalidad y el determinismo.

II. Los principios cosmológicos y el corporealismo

La cosmología estoica admite dos principios (*archás*) en el universo, el pasivo y el activo; y cuatro elementos (*stoicheía*): fuego, agua, aire y tierra.³ Según el testimonio de Diógenes Laercio, los principios son inengendrados e incorruptibles; mientras que los elementos se corrompen con la conflagración universal.⁴ El principio pasivo (*páschon*; compuesto por los elementos tierra y agua) lo constituye la materia (*tèn hýlen*), la sustancia sin cualidad; el principio activo (*poioûn*; mezcla de fuego y

-
- 1 En lo sucesivo siempre que hagamos referencia al estoicismo, nos estaremos ocupando exclusivamente de la Estoa antigua. No obstante, utilizaremos algunas fuentes del estoicismo medio y/o romano en aquellos casos en los que las fuentes de la Estoa antigua no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.
 - 2 Entre los autores que avalan esta interpretación, destacamos: Bréhier (1928); Gourinat (2009); Hahn (1977).
 - 3 Asimismo, cada uno de los elementos se encuentra asociado con una cualidad. De este modo, se asocia: el fuego con el calor; el agua con lo húmedo; el aire con lo frío y la tierra con lo seco. Cf. Diógenes Laercio, *Vitae* VII 137 (SVF II 580; LS 47B).
 - 4 Cf. DL VII 134 (SVF II 300; LS 44B).

aire) es la razón que se encuentra en la materia: dios, la naturaleza, el *lógos*.⁵ Ambos principios son corpóreos y no existen de forma independiente, sino que de manera conjunta componen todo lo existente (*i. e.*, sólo es posible realizar una distinción de tipo conceptual o analítica). A partir de estas concepciones la Estoa afirma que lo corpóreo constituye la marca distintiva de la existencia,⁶ es decir, la condición para que algo sea real, es que sea corpóreo. De este modo, los filósofos del Pórtico establecen una ruptura respecto de la tradición platónica y aristotélica donde lo inteligible se ubicaba en la cúspide de la jerarquía ontológica.

Teniendo presente las distintas posiciones que existen en la crítica especializada sobre si cabría en la Estoa referir a un *materialismo*⁷ o a un *corporealismo*,⁸ nos inclinamos por esta última opción. Al respecto, Hahm (1977: 3) comienza su estudio señalando que lo que podría denominarse como el *corporealismo* estoico se fundamenta en la convicción de que todo lo real es corpóreo. Sin embargo, tal como lo advierte Gourinat (2009: 47), Hahm seguidamente afirma que los estoicos concebían que sólo los cuerpos *materiales* contaban con existencia real. En este sentido, Gourinat (2009: 48)⁹ agrega que la teoría estoica de la materia no se expresa a modo de un estricto *materialismo*, ya que las cosas (los objetos que configuran lo real) no se explican mediante el movimiento y la combinación de la materia pasiva. Esta apreciación realizada por el autor encuentra su respaldo, principalmente, en dos modos de definir el cuerpo. El primero es reportado por Laercio según lo afirmado por Apolodoro en su *Física*: (i) “cuerpo (*sôma*) es lo triplemente dimensionable (*tò trichê diastatón*) en longitud, anchura y profundidad, y por esto el cuerpo también es llamado sólido.” (VII 135; SVF III Apolodoro 6; LS 45E) La segunda definición, señala que (ii) cuerpo es lo que es capaz de actuar o de recibir una acción. Si bien esta segunda definición no aparece explícitamente en las fuentes, está presupuesta y puede reconstruirse a partir de una serie de fragmentos que describen los aspectos

5 De acuerdo con la identificación detallada por Laercio: “Una sola cosa son dios (*theón*), la inteligencia (*noûn*), el destino (*heimarméne*) y Zeus (*Dia*), que es nombrado con muchos otros nombres.” (VII 135; SVF I 102; LS 46B) Utilizamos el original griego editado por Von Arnim (SVF) (1903-1905). Asimismo, hacemos uso de la edición inglesa de Long-Sedley (LS) (1987).

6 Cf. Alejandro de Afrodisia, *In Arist. Topica* 301, 19-25 (SVF II 329; LS 27 B).

7 Cf. Brun (1977); Furley (2008); Hankinson (2008).

8 Hallamos asimismo la referencia al *fiscalismo* estoico, que es definido por Annas (1992: 3-4) como la teoría que afirma que todo lo existente es algo físico; es decir, lo existente es aquello que está sometido a las leyes de la física, aquello que forma parte de la constitución y estructura del universo.

9 Aunque no sea nuestro presente objetivo ocuparnos de los detalles del tema, señalamos que el propósito de Gourinat es dar cuenta de cómo la doctrina estoica de la materia constituye una reinterpretación de la doctrina platónica de la materia (tal como se expresa en *Timeo*), y de la teoría aristotélica de la materia. Al arribar a las conclusiones de su texto, Gourinat dirá que los estoicos fueron *vitalistas* y no *materialistas*. Una apreciación similar es realizada por Long (1984: 154).

del cuerpo.¹⁰ En este sentido, el testimonio de Sexto Empírico (*Adv. math.* VIII 263; SVF II 363; LS 45B) indica que lo incorpóreo (*tò asómaton*) –opuesto a lo corpóreo– carece naturalmente de actividad interior; por ende, es incapaz de producir o experimentar algún cambio.¹¹ El reporte de Séneca señala: “nada puede suceder sin contacto; lo que toca [un cuerpo], es cuerpo.” (*Epistulae*, 117, 7)

Si nos detenemos en la primera definición, observamos algunas dificultades para valorarla como una concepción propia del cuerpo: en primer lugar, se trata de una definición que aparece en una lista de definiciones matemáticas (donde también se encuentran definidas la superficie, la línea y el punto). La segunda dificultad radica en que algunos de los incorpóreos concebidos por los estoicos (tales como el lugar y el vacío) tienen dimensiones.¹² En este sentido, el contar con tres dimensiones puede considerarse como una propiedad de los cuerpos sólo cuando ésta se aplica a cuerpos sólidos, en contraste con otras entidades geométricas que sólo cuentan con dos dimensiones.¹³ Asimismo, en línea con la primera definición, hallamos un reporte de Galeno (*De qualit. incorp.* XIX 464.10-14; SVF II 502; LS 49E) según el cual los estoicos concebían un cuerpo como aquello que cuenta con tres dimensiones y con resistencia (*tò trichê diastatón metà antitypiás*). Coincidiendo con la interpretación de Hahm (1977: 10-11), la definición estoica del cuerpo (compartida por los epicúreos) es tomada de las matemáticas y, precisamente, concibe el cuerpo formando parte de una serie de entidades matemáticas. No obstante, lo problemático de tal concepción es que deja sin resolver la cuestión acerca de su materialidad o corporeidad. En este sentido, el agregado “con resistencia” se orienta a sugerir que un cuerpo no es sólo aquello que se expande espacialmente en tres direcciones, sino aquello que puede ejercer una actividad opuesta a una fuerza que actúa sobre él. En efecto, esta última aclaración se asemeja mucho más a la segunda definición brindada que indica que un cuerpo es lo que es capaz de actuar o de recibir una acción. Desde esta perspectiva, que el cuerpo sea lo tridimensional con

10 Cf. Cicerón, *Acad. Posteriora* I 39 (SVF I 90; LS 45A). Asimismo, Hahm (1977: 12) señala que la definición de lo que existe como aquello capaz de actuar o de padecer tiene su origen en Platón (*Sofista* 247d-e), y que tanto la Estoa como el epicureísmo la han retomando con la finalidad de revertir el sentido platónico: la utilizan para negar la existencia de las entidades incorpóreas.

11 Al respecto, cabe aclarar que si bien los incorpóreos son incapaces de producir o padecer una acción y, en rigor, no existen, sí podríamos decir que *subsisten* (*hyphistámenon*). De hecho, comparten su pertenencia con los cuerpos a la categoría ontológica denominada por los estoicos como *algo* (*ti*). Cf. Alejandro de Afrodisia, *In Arist. Topica* 301,19-25 (SVF II 329; LS 27B); Estobeo, *Eclogae* I 106.5-23 (SVF II 509; LS 51B).

12 Cf. Galeno, *De qualit. incorp.* XIX 464.10-14 (SVF II 502; LS 49E).

13 Cf. Gourinat (2009: 55-56). Al respecto, Besnier agrega: “il faut conserve présent à l’esprit que dans la tradition géométrique, «solide» ne veut pas seulement dire «ce qui est étendu selon trois dimensions», mais ce qui est *délimité* selon trois dimensions...” (2003: 63)

resistencia difícilmente podría constituir una definición general del cuerpo ya que su contrario no supone una definición de los incorpóreos. Por tanto, y aun cuando otras definiciones de cuerpo puedan reconstruirse o presuponerse a partir de algunos fragmentos, sería posible concluir que la concepción más precisa (atribuida a Zenón) es, como señalamos anteriormente, la capacidad de actuar o de recibir una acción.

III. El modelo biológico y su articulación con la teoría de la causalidad

De acuerdo con lo señalado recientemente, la Estoa combina una concepción matemática con un agregado (a saber: “con resistencia”) que indica la existencia física y el poder de interactuar. Por otra parte, esta definición del cuerpo supone una concepción biológica de la materia que se vincula íntimamente con los principios cosmológicos estoicos, donde el principio activo –valga la redundancia– actúa en la materia de modo inmanente. En este sentido, lo divino, dios, *permea* la materia operando como un artesano (*demiourgeîn*)¹⁴ desde el interior de la misma. Al parecer, el paradigma platónico de las *Formas* es reemplazado por un *lógos* inmanente:

“los estoicos [opinan] que dios (*deum*) es, sin duda, lo que es la materia (*silva*) o también que dios es una cualidad inseparable de la materia y que él mismo transita a través de la materia (*eundemque per silvam meare*) como el semen a través de los órganos genitales.” (Calcidio, *In Timaeum*, 294; SVF I 87).¹⁵

Respecto del modo en el cual el principio activo trabaja como un artesano del mundo *desde* la materia, cabe realizar algunas breves aclaraciones. Partiendo del enfoque de Gourinat (2009: 50) esta figura del *demiurgo* está propuesta en Platón (en particular, en *Timeo*) a modo de un modelo tecnológico que supone un artesano que crea, configura y ordena el mundo; sin embargo, ese modelo convive con un modelo biológico de animalidad, en tanto el mundo es considerado un ser vivo dotado de alma¹⁶. En efecto, la hipótesis que postula Gourinat (2009: 51) es que la Estoa –partiendo de la propuesta platónica– toma el modelo tecnológico en un sentido *metafórico* y el modelo biológico en un sentido *literal*. Por su parte, también Bréhier (1951: 149-150) refiere a la influencia del *Timeo* en los estoicos, quienes toman la idea del mundo-animal: el mundo es un animal que posee en sí toda la sustancia posible¹⁷. Esta impronta es registrada por Calcidio del siguiente modo:

14 Cf. DL VII 134 (SVF I 85; II 300; LS 44B); VII 137 (SVF II 256; LS 44F); Cicerón, *De natura deorum* II 58 (SVF I 172).

15 Seguimos la traducción de Cappelletti (1996), aunque la modificamos eventualmente.

16 Cf. Platón, *Timeo* 30b.

17 Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* IX 107 (SVF I 110). Cf. asimismo Platón, *Timeo* 34b. Según lo señalado por Bréhier (1951: 147-148), la concepción estoica en torno a la generación del mundo no en términos de un desarrollo gradual, sino como una suerte de generación inmediata y espontánea, se acerca a una idea completamente ajena al pensamiento helénico: la idea de creación.

“Aquel espíritu (*spiritum*) motriz no será naturaleza sino alma, y racional por cierto, la cual, al vivificar el mundo sensible (*quae vivificans sensilem mundum*), lo habrá ordenado con esta hermosura (*venustatem*) que ahora lo hace resplandecer. A este [mundo] lo llaman, por eso, animal feliz y dios (*beatum animal et deum*).” (*In Timaeum*, 294; SVF I 88).¹⁸

Ahora bien, ¿en qué sentido nos interesa retomar la hipótesis –propuesta por Gourinat– según la cual la Estoa se apropia *literalmente* del modelo biológico? En primer lugar, esta idea resulta un eje central a la hora de plantear cómo el principio activo (dios, *lógos*) opera en los cuerpos, más específicamente, cómo los cuerpos se caracterizan por contar con una actividad propia, con una *vitalidad* interior. Precisamente, esta característica es la que les permite interactuar con otros cuerpos; es decir, poder formar parte de un proceso de cambio o movimiento. Luego, la *apropiación* del modelo biológico será asimismo relevante (como lo observaremos a continuación) al momento de analizar la teoría de la causalidad estoica, estrechamente vinculada con la noción de cuerpo. Por tanto, lo que resulta interesante en este caso es indicar que cuando el estoicismo afirma que el principio activo *permea* la materia, le asigna una actividad *interior*. En efecto, tal como lo señala Bréhier (1928: 4), el ser será ahora considerado en sí mismo no como parte de una unidad más alta y superior, sino como siendo la unidad y el centro de todas las partes que constituyen su sustancia y de todos los acontecimientos que constituyen su vida.

Finalmente, la suerte de lema metafísico que afirma ‘todo lo real es corpóreo’ resume de algún modo el *corporealismo* estoico en tanto indica que lo real, lo que existe, es aquello capaz de producir o de padecer un cambio, pero que la posibilidad de tal actividad o pasividad no es dada a un cuerpo *desde afuera* (por algún agente externo) sino que esa potencialidad es la que reside y se produce desde el interior de sí. En este sentido, cuando el testimonio de Séneca anteriormente citado señala “lo que toca [un cuerpo], es cuerpo” no deberíamos pensar en un contacto de tipo *superficial*, sino en un contacto que se establece *por todas partes*.¹⁹ Por tales

18 Cf. el siguiente testimonio de Sexto Empírico: “[Platón] expresó en potencia la misma doctrina que Zenón. Éste, en efecto, dice que el Todo (*tò pân*) es la obra más hermosa (*kálliston*) construida de acuerdo con la naturaleza, y mediante un razonamiento probable (*katà tòn eikóta lógon*), que es un animal dotado de alma, inteligente y racional (*dsóon émphychon, noerón te kai logikón*).” (*Adv. math.* IX 107; SVF I 110). Tal como lo destaca Cappelletti (1996: 88), la expresión *katà tòn eikóta lógon* es de origen platónico. Cf. Platón, *Timeo* 30b.

19 Cabe aclarar que, según el reporte de Alejandro de Afrodisia (*De mixtione*, 216, 14-17; SVF II 473; LS 48C), Crisipo distingue tres tipos de mezcla: *i*) por *yuxtaposición* (*parathéseis míxeis*), donde dos o más sustancias son yuxtapuestas pero cada una preserva su propia cualidad y sustancia, dado que se trata de un contacto superficial; *ii*) por *completa fusión* (*sygchýsei di’ hólon*), donde las sustancias y sus cualidades intrínsecas se pierden en la mezcla para dar lugar a un nuevo compuesto; *iii*) por un

motivos, consideramos que el *corporealismo* se expresa con mayor fidelidad desde una imagen biológica que desde un paradigma tecnológico-matemático.

Nos preguntamos a continuación: ¿cuán *literal* ha sido la apropiación por parte de la Estoa del modelo biológico a la hora de formular una noción de cuerpo y, en consecuencia, una teoría de la causalidad? Si nos referimos a la noción de causalidad ofrecida por los estoicos, debemos referir asimismo (al menos, sintéticamente) a la noción de destino. Es decir, la teoría de la causalidad ofrecida por la Estoa constituye la clave para comprender el concepto de destino. En este sentido, resulta pertinente aclarar que el determinismo estoico, es un determinismo de tipo *causal*. Sin embargo, dada la serie de dificultades que implica una reconstrucción precisa respecto de las diferenciaciones que se establecen entre causas y factores causales, consideramos apropiado distinguir dos niveles de explicación y análisis²⁰. Desde una perspectiva *cósmica* o *divina*, los filósofos del Pórtico postulan la existencia de una única causa que se identifica con el principio activo o *pneûma*. Mientras que desde una perspectiva *intracósmica* o *humana* se adjudican diversas funciones a diferentes condicionamientos en una cierta cadena causal.

IV. El determinismo causal

Respecto de la problemática del determinismo causal a nivel *cósmico* mencionamos, inicialmente, el testimonio de Cicerón (*De fato*) quien critica el argumento de Crisipo que señala que el principio que afirma que nada sucede sin causas precedentes conduce por sí mismo a la idea de destino. En este sentido, el reporte señala: “quienes introducen una serie eterna de causas (*causarum seriem sempiternam*) sujetan el alma del hombre a la necesidad del destino y lo despojan del libre albedrío (*voluntate libera*).” (Cicerón, *De fato*, 20; SVF II 954) Al parecer, Zenón y Crisipo coinciden en definir al destino (*heimarméne*) como “la causa (*aitía*) entrelazadora de los entes o la razón (*lógos*) en virtud de la cual se rige el cosmos.” (DL VII 149; SVF II 915) Es decir, a nivel cósmico la Estoa habría introducido como elemento novedoso la definición del destino en términos causales: todo lo que ocurre, ocurre por una causa dado que no existen movimientos *incausados*. Específicamente, Crisipo afirma que nada sucede sin causas antecedentes (*proegouménas aitías*).²¹ Más aún,

tipo de *mezcla* o *unión* (*tón míxeon krâsin*) donde las sustancias y sus cualidades son preservadas en la mezcla, e inclusive pueden volver a ser separadas del compuesto. De este último tipo es la mezcla que, según los estoicos, caracteriza al compuesto alma-cuerpo.

20 La distinción entre niveles de análisis constituye un recurso metodológico utilizado con frecuencia por la crítica especializada. Cf. Bobzien (1998); Frede (2006); Long (1996).

21 Cf. Ps. Plutarco, *De fato*, 11 (SVF II 912); Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1045c (SVF II 973).

según el reporte de Alejandro de Afrodisia (*De fato*, 192.12; SVF II 945; LS 55N), los estoicos afirman que si algún movimiento *incausado* tuviese lugar (*ei anaítiós tis eiságoito kínisis*), el mundo se dispersaría de manera violenta, poniendo fin a la cohesión que lo caracteriza. Al respecto, observamos que la concepción estoica restringe el significado de causa sólo a un cuerpo que se encuentra activamente involucrado en algún proceso o es responsable de cierto estado. De hecho, tal restricción es clave a la hora de comprender la distinción que la Estoa establece entre causa (*áition*) y efecto (*apotélesma*).²² Si retomamos lo señalado en torno a los principios cosmológicos estoicos, hemos afirmado que todo lo que existe es corpóreo. La causa, desde una perspectiva cósmica, se identifica con el *lógos* en tanto principio activo.

“Dicen, como sabes, nuestros estoicos que en la naturaleza de todos los seres hay dos cosas, la causa y la materia (*causam et materiam*), de las que se hace todo. La materia yace inerte, preparada para todo, que ha de permanecer quieta, si no la mueve nadie; mas la causa, esto es, la razón (*ratio*), da forma a la materia y la dirige hacia donde quiere, y produce de ella varias obras (*ex illa varia opera producit*). Por tanto, una cosa debe estar creada desde (*unde*) algo y por (*a quo*) algo: éste es la causa; aquello la materia.” (Séneca, *Epistulae*, 65. 2; SVF II 303; LS 55E).²³

Sin embargo, desde una perspectiva *intracósmica* las causas (corpóreas) que forman parte de una cadena causal son capaces de interactuar entre sí, ya que constituyen porciones de *pneûma*; están permeadas por el principio activo²⁴. En cambio, la materia sobre la cual se ejerce una actividad es pasiva, incapaz de ser causa, sólo es condición indispensable para que la causa suceda. Estobeo esboza la teoría estoica de la causalidad del siguiente modo:

“Causa (*áition*) llama Zenón a aquello por lo cual (*di'hó*) [algo existe], y a aquello de lo cual es causa, atributo (*symbebekós*). La causa es un cuerpo; lo causado, un predicado. Es imposible que la causa esté presente y lo causado no comience a ser. Lo dicho tiene este sentido: causa es aquello por lo cual algo se genera, como por la prudencia (*tèn phrónesin*) se genera el ser prudente (*tò phroneîn*) y por el alma se genera el vivir (*tò dsên*) y por la templanza (*tèn sophrosýnen*) se genera el ser templado (*tò sophroneîn*). Imposible es, en efecto, que al existir en alguien la templanza, éste no sea templado, o que, existiendo

22 Tal como lo señala Bobzien (2004: 198), el término *apotélesma* es una expresión posterior; la Estoa antigua parece no haber contado con un término específico para la palabra ‘efecto’.

23 Seguimos la traducción de López Soto (2006), aunque la modificamos eventualmente. Con posterioridad, agrega Séneca: “Los estoicos opinan que existe una sola causa, aquello que hace (*Stoicis placet unam causam esse id quod facit*).” (*Epistulae*, 65.4; SVF II 346a) Realizando una comparación con la teoría de la causalidad aristotélica, Hahm (1977: 44) interpreta que la Estoa distribuye las cuatro causas distinguidas por Aristóteles en dos entidades; más específicamente, en los dos principios cosmológicos. Si bien el autor aclara que no contamos con fuentes que respalden estrictamente esta interpretación sería posible suponer lo siguiente: la causa material estaría asignada al principio pasivo y las otras tres causas (motriz, formal y final) serían asignadas al principio activo.

24 Cf. Aecio, *Placita* I, 11, 5 (SVF II 340; LS 55G).

[en él] el alma, no viva o que, habiendo [en él] prudencia, no sea prudente.” (*Eclogae* I 138.14; SVF I 89; LS 55A).

Respecto de la posición de Crisipo, el testimonio continúa:

“Crisipo establece que una causa es aquello por lo cual (*di'hó*) [algo existe]; y que la causa es un existente y un cuerpo (*aition òn kai sóma*), [mientras que de lo cual es causa no es ni existente ni un cuerpo] y que la causa es «porque» (*hóti*), mientras de lo que es causa es «¿por qué?» (*diá ti*).” (*Eclogae* I 138.23-139.2; SVF II 336; LS 55A, trad. nuestra).

La causa se distingue del efecto en tanto éste es calificado como incorpóreo ya que es incapaz de actuar como causa de cambio en otro cuerpo; el efecto refiere a algún cambio de estado en el cuerpo afectado. No obstante, tal diferenciación expresa asimismo la intimidad del vínculo que existe entre causa y efecto, ya que el fenómeno causal es un “relativo” (*prós ti*),²⁵ y lo es en un doble sentido: es causa *de algo* y *para algo*. La causa y el efecto se refieren mutuamente y son inseparables,²⁶ como lo observamos en el ejemplo brindado por Sexto Empírico: el bisturí es causa *de algo* en el corte (y) *para algo* en la carne.

Los estoicos establecen que toda causa es un cuerpo que se vuelve una causa (*tinòs aition ginesthai*) para un cuerpo, de algo incorpóreo; tal como un bisturí, que es un cuerpo, se vuelve una causa para la carne, que es un cuerpo, del predicado (*kategorématos*) incorpóreo «ser cortada». (*Adv. math.* IX, 211; SVF II 341; LS 55B, trad. nuestra).²⁷

Es decir, la posición estoica toma distancia de una teoría de la causalidad que se plantee sólo como una relación entre dos términos, del tipo: ‘*A* es la causa de *B*’. Retomando el ejemplo de Sexto, diríamos en tal caso que: ‘El bisturí (*A*) causa la carne cortada (*B*)’. En cambio, el estoicismo afirma: ‘*A* es la causa del efecto *e* causado en *B*’. De acuerdo con esta fórmula diríamos: ‘El bisturí (*A*) causa la carne cortada (*e*) en la carne (*B*)’.

25 Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* IX, 207; IX, 237-240. En líneas generales, la categoría de “relativa” permite analizar el grado de dependencia ontológica que puede decirse que una cosa tiene sobre otra. De este modo, los géneros (*gène*) estoicos confirman su pertenencia mucho más a la dimensión física-metafísica que al ámbito de la lógica. Siguiendo a Bréhier (1951: 133-134) agregamos que las cuatro categorías estoicas o *géneros del ser* (*hupokeímenon, poiòn, pôs echon, prós ti*) podrían dividirse en dos grupos: el primero de ellos estaría comprendido por las cosas reales o corpóreas (sustancia y cualidad); el segundo, estaría comprendido por las cosas irreales o incorpóreas (disposición relativa, o disposición, y relativa). Estas dos últimas categorías constituyen, en tanto incorpóreas, aspectos exteriores de la realidad. En este sentido, las categorías estoicas se asemejarían más a constituir puntos de vista sobre lo real que a propiedades que conjuntamente conforman el ser concreto. Cf. asimismo Long (1984: 162).

26 En palabras de Boeri: “dado que lo que causa y lo causado se encuentran en conexión mutua, resultará que la acción causal es resultado de la interacción de ambos factores, lo activo y lo pasivo. En efecto, no hay acción causal si falta uno de estos ingredientes...” (2009: 18)

27 Cf. Clemente, *Stromat.* VIII, 9.30.1-3 (SVF II 349; LS 55 D). Cf. asimismo Sexto Empírico, *Adv. math.* IX, 207; IX, 237-240 (LS 72N).

Por tanto, si seguimos la explicación de Sambursky (1959: 53), la relación causal se constituye como una tríada compuesta por dos cuerpos (*A*, *B*) y un incorpóreo (un predicado, *e*). El efecto es concebido como un proceso que se origina en un cuerpo *A* y produce un cambio en un cuerpo *B*. El curso y la dirección que toma ese proceso de *A* hacia *B*, expresa una especial característica de la causalidad: la precedencia o anterioridad²⁸.

Por su parte, desde la perspectiva de Bobzien (1998: 19-21) es posible ampliar la interpretación de Sambursky. La autora afirma que la distinción principal entre las interacciones de los cuerpos se establece entre sustento (*estar siendo/ser sostenido por algo*) y cambio (*estar siendo/ser cambiado por algo*). En correspondencia con tal diferenciación y dentro de la actividad que es inherente a las causas, Bobzien señala que es posible establecer una distinción central entre: causas de estados cualitativos (*schéseis*) y causas de cambios o movimientos (*kinéseis*).²⁹ De este modo se expresa cómo, en el nivel de la explicación causal, la Estoa no sólo ha presentado la preocupación en torno a por qué algo cambia, sino que ha investigado asimismo por qué algo continúa siendo lo que es y estando en el estado en el que está. Ahora bien, la principal característica de la causa de estado cualitativo es que ésta se da en simultáneo con su efecto. Este proceso causal involucra una causa cohesiva (*sunektikòn aítion*),³⁰ dada por la porción de *pneûma* presente en un objeto que es responsable de que tal objeto sea lo que es. Es decir, esta causa es condición necesaria para que el objeto continúe existiendo como tal. En cambio, la principal característica de la causa de cambio en el universo requiere de la cooperación

28 Asimismo, Sambursky (1959: 53), quien tiende a distinguir la concepción estoica de causa de la concepción aristotélica, afirma que *contigüidad* (*i. e.*, la interacción de las causas en tanto mediadas por el *pneûma*) y *precedencia* constituyen las condiciones de posibilidad de la estructura espacio-temporal de la causalidad. Por otra parte, también el análisis que realiza Annas (1992: 42) se propone diferenciar la teoría de la causalidad estoica de la concepción aristotélica. En este sentido, la autora señala que, mientras Aristóteles asocia la causa con la posibilidad de brindar una explicación, los estoicos consideran que lo central de la noción en cuestión se vincula con aquello que mueve algo o logra que algo se mueva. Esta última definición, de acuerdo con el enfoque de Annas, es mucho más cercana a la interpretación moderna, que a la definición aristotélica. Si bien consideramos que –en líneas generales– esta idea puede ser acertada, creemos pertinente asimismo tener cierta prudencia al respecto, a fin de no confundir la concepción mecanicista de la modernidad (que supone un vínculo de tipo superficial entre la causa y lo causado), con la causalidad estoica donde la noción de *continuidad* constituye uno de los principales supuestos metafísicos.

29 Es válido aclarar que tanto la causa de los movimientos como la causa de los estados cualitativos dependen del principio activo: en el primer caso, los produce; en el segundo, los conserva o sustenta. Cf. Plutarco, *De Stoic repugn.*, 1054a (SVF II 449; LS 47M).

30 Long-Sedley (1987: 341) señalan que en tanto la causa cohesiva es condición suficiente para el efecto, ha sido también denominada como *causa completa* (*autotelés*). Cf. Clemente, *Stromat.* VIII 9, 33, 1-9 (SVF II 351; LS 55 I).

entre dos causas o factores causales, donde uno de ellos debe ser antecedente de su efecto. En este sentido, y lejos de proponernos profundizar el análisis respecto de las múltiples problemáticas que se desprenden de las distinciones mencionadas, nos interesa destacar lo siguiente: el cuerpo es causa antecedente si y sólo si contribuye activamente con su efecto. Esto es, aun cuando diversas causas y factores causales sean condiciones necesarias para que un efecto acontezca, sólo son causas propiamente dichas aquellas que contribuyen activamente para que tal efecto se produzca. Al respecto, el testimonio de Clemente de Alejandría permite señalar que dado un efecto podemos trazar una larga serie de condiciones que lo anteceden, aunque sólo habrá una única condición suficiente y necesaria:

“Medea no habría matado a sus hijos si no se hubiese enfurecido (*orgisthe*); ni se habría enfurecido si no hubiese estado celosa (*èdsélosen*); ni habría estado celosa si no se hubiese enamorado (*erásthe*), y eso no habría ocurrido si Jasón no hubiese navegado hacia Colco; ni habría ocurrido eso si el Argo no hubiese estado dispuesto para la expedición; y esto último no habría sucedido si las maderas para la nave no hubiesen sido extraídas de Pelión. Todas esas condiciones son «por las cuales» (*di' hò*), pero hay una sola causa en sentido estricto del asesinato de los niños: Medea (*ou pánta tês teknohtonías aítia tunchánei, mónè dè he Médeia*).” (*Stromat.* VIII 9, 27, 3-5; SVF II 347).³¹

Finalmente, y precisando la noción de causalidad respecto de los cambios o movimientos, señalamos que la misma no se define sólo en términos de *anterioridad* sino que tal anterioridad indica asimismo que el cuerpo (causa) contribuye activamente en la obtención del efecto. De este modo, y a partir de la serie de aclaraciones que han sido detalladas a lo largo del presente apartado, es posible destacar que el estoicismo, al definir el destino en términos causales, indica –valga la redundancia– que el mismo está constituido por una cadena de causas, y no por una cadena de causas y efectos; de hecho, causa y efecto pertenecen a dos categorías ontológicas distintas.

V. Consideraciones finales

En la primera parte de nuestro trabajo nos hemos propuesto dar cuenta de cómo los estoicos logran distanciarse de un modelo matemático-geométrico a la hora de definir una noción de cuerpo. Al respecto, la noción de lo corpóreo ya no será estrictamente concebida en función de las dimensiones espaciales que dicho cuerpo ocupe, sino por su potencia interior. Esto es, lo que caracteriza a un cuerpo es su fuerza vital la cual le permite interactuar con otros cuerpos, formando parte de diversos procesos causales. En efecto, en la segunda parte de nuestro trabajo

³¹ Seguimos la traducción de Boeri (2009).

expresamos cómo la *apropiación* literal del modelo biológico cobra relevancia en la teoría de la causalidad formulada por el estoicismo, ya que sólo los cuerpos cuentan con poder causal. Por el contrario, los incorpóreos son incapaces de participar activamente de alguna cadena causal (y, en el caso de los *lektá*, se expresan en forma de predicados). En suma, hemos advertido cómo las nociones de cuerpo y causalidad se refieren recíprocamente y, en ambos casos, toman distancia de un paradigma matemático que supone una dinámica de tipo superficial o meramente mecánica respecto de la interacción de los cuerpos.

En la segunda parte del presente trabajo advertimos asimismo cómo el modelo biológico de lo corpóreo se expresa también en la formulación del determinismo estoico. En este caso, y partiendo de la teoría de la causalidad, observamos –mediante la distinción de dos tipos de perspectivas sobre el tema– en qué sentido el destino es definido por la Estoa en términos causales. El determinismo casual se formula, precisamente, a partir de la teoría de la causalidad que supone, a su vez, la vitalidad interior de los cuerpos. De este modo, cobra relevancia la diferencia ontológica entre causa (cuerpo) y efecto (incorpóreo); distinción que permite al estoicismo afirmar que el destino está compuesto por una cadena de causas –establecidas desde toda la eternidad–, y no por una cadena de causas y efectos (los cuales carecen de vinculación con el principio activo).

Bibliografía

- Annas, J. (1992) *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley, University of California Press.
- Besnier, B. (2003) La conception stoïcienne de la matière, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1), pp. 51-64.
- Bobzien, S. (2004) Chrysippus' Theory of Causes. En Ierodiakonou, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 196-242.
- _____ (1998) *Determinism and freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Boeri, M. (2009) Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos, *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol 35 (1), pp. 5-34.
- Bréhier, É. (1951) *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F.
- _____ (1928) *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin.

Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo...

Brun, J. (1977) *El estoicismo*, Trad. de T. Moro Simpson, Buenos Aires, Eudeba.

Cappelletti, Á. J. (1996) *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos.

Gourinat, J-B. (2009) The Stoics on Matter an Prime Matter. 'Corporealism' and the Imprint of Plato's *Timaeus*. En: Salles, R. (ed). *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 46-70.

Frede, D. (2006) Stoic Determinism. En: Inwood, B. (ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 179-205.

Furley, D. (2008) Cosmology. En: Algra, K. *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 412-451.

Hahm, D. (1977) *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio Estate Univesity Press.

Hankinson, R. J. (2008) Determinism and indeterminism. En: Algra, K. *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 513-541.

Long, A. (1984) *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Trad. de P. Jordan de Urries, Madrid, Alianza.

_____. (1996) *Stoic Studies*, Berkeley, University of California Press.

_____. D. Sedley, (LS) (1987) *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.

Platón (2007) Sofista, en *Diálogos V*. Trad. de Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Barcelona, Gredos.

_____. (2005) *Timeo*. Trad. de C. Eggers Lan, Buenos Aires, Colihue.

Sambursky, S. (1959) *Physics of the Stoics*, London, Routledge and Kegan Paul.

Séneca (2006) *Cartas a Lucilio*, Trad. de V. López Soto, Barcelona, Juventud.

Von Arnim, I. (SVF) (1903-1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 4 vols.

Deconstrucción y teología negativa. El juego entre *différance* y diferencia ontológica*

Deconstruction and Negative Theology. The Play between *Différance* and Ontological Difference

Por: Diana María Muñoz González
G.I. DEVENIR
Facultad de Filosofía
Universidad San Buenaventura
Bogotá, Colombia
E-mail: dmunoz@usbog.edu.co

Fecha de recepción: 21 de marzo de 2014
Fecha de aprobación: 21 de mayo de 2014

Resumen. *Pese a las recurrentes advertencias de Derrida acerca de no pasar por alto la frontera que separa la deconstrucción de la teología negativa, malentendido que, según él, desvirtuaría el radical alcance crítico pretendido por la primera, su intento por distinguirlas no siempre pareció convincente dadas las evidentes similitudes entre sus recursos retóricos y los empleados por el discurso teológico negativo, en especial, su empleo constante de la vía negativa. Este artículo busca iluminar la distinción que existe entre ambas operaciones discursivas apelando para ello a la noción de juego, de manera que la negatividad del discurso derridiano aparezca, a diferencia del discurso teológico, como un juego de escritura que, en cuanto tal, le hace realmente juego a la negatividad del «ser».*

Palabras clave: *Derrida, deconstrucción, teología negativa, différence, diferencia ontológica, juego.*

Abstract. *Despite the frequent remarks made by Derrida about the serious mistake that it would be to take deconstruction as some kind of negative theology, his efforts to clearly distinguish them were not always very convincing. The important similarities between the rhetorical resources commonly used by both discourses, namely their employment of the via negationis, made it difficult to prove the distance. This paper tries to shed some light on the question by appealing to the notion of play, in the sense that negativity ruling deconstructive discourse might be seen, in contrast to the negativity of theological discourse, as a playfulness of writing that really matches the negativity of Being.*

Keywords: *Derrida, deconstruction, negative theology, différence, ontological difference, play.*

* El artículo está vinculado al proyecto de investigación titulado: “El concepto de interpretación en la «hermenéutica de la sospecha»”, el cual fue desarrollado en la Facultad de Filosofía de la Universidad con el auspicio de la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá (Proyecto No. FIL006-003). Investigadora principal: Diana Muñoz G., Ph.D.

Introducción

No son pocas las ocasiones en las que Jacques Derrida advierte sobre lo equivocado de entender la empresa de la deconstrucción como una suerte de teología negativa, mostrándose por momentos enfático sobre la necesidad de salirle al paso a tal lectura: “lo que señalo no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa” (Derrida, 2003: 42). Otras veces, sin embargo, deja planear una sombra de duda sobre el tema. Así, por ejemplo, en la breve *Carta al amigo japonés* se lee lo siguiente: “Se ha afirmado precipitadamente que [la deconstrucción] era una especie de la teología negativa. Esto no es verdadero, ni tampoco es falso, pero dejo aquí este debate”. (Derrida, 1997a: 25) A propósito de esta carta, en la que el filósofo trata de dar respuesta a la difícil pregunta del Profesor Izutsu acerca de cómo traducir el término «déconstruction» a la lengua japonesa, llama la atención el gesto, bastante usual en Derrida, de abordar la cuestión dando un rodeo. Paradójicamente, dice el francés, es ésta la manera más directa de dar en el blanco. De hecho, este modo de proceder que, como bien saben sus lectores, lo caracteriza con frecuencia, da seguramente un buen motivo para que gane fuerza la lectura de la deconstrucción como emparentada a la teología negativa. Así, pues, ante la pregunta Derrida responde a Izutsu que lo conveniente es comenzar por descartar aquello que debe evitar al hacer la traducción del término, en lugar de lanzarse de entrada por la vía de establecer de manera positiva cómo sí debería ser traducido. Por esta razón, advierte a su corresponsal, su respuesta será sobre todo acerca de lo que *no* es la deconstrucción, o más bien “¿qué *debería* no ser?” (Derrida, 1997a : 23).

En el mismo texto Derrida confiesa a su lejano amigo lo sorprendido que quedó con la inusitada popularidad alcanzada por el término, efecto que, según dice, no calculó ni menos aún esperaba. Explica cómo se le impuso el vocablo cuando quiso adaptar a su propio discurso los términos heideggerianos de «Destruktion» o de «Abbau». En efecto, no parece posible entender lo que Derrida se propone, al menos en sus inicios, sin verlo a la luz del proyecto filosófico de Heidegger; él mismo afirma entonces que su trabajo no habría sido posible sin el horizonte de problemas abierto por la analítica del Dasein. Así pues, la deconstrucción se pretendería una suerte de prolongación –si acaso no de intento de «superación»– de lo iniciado por el filósofo de Meßkirch: la destrucción de la onto-teo-logía. Derrida explica lo inconveniente que en ese momento le pareció emplear la palabra «destruction» para traducir las expresiones heideggerianas

—lo que sin duda habría resultado más fácil que acudir a una expresión tan poco familiar en francés—, y esto porque su connotación eminentemente negativa resonaba demasiado en ella, vinculándola más con la idea nietzscheana de demolición que con la noción heideggeriana que él buscaba subrayar, de desestructuración o des-monte de estructuras conceptuales. Explica así el porqué preferió la palabra «dé-construction», término que pese a su rareza no era un neologismo, ya que estaba plenamente reconocido en la lengua francesa. De hecho, el canónico Diccionario *Litttré* le asignaba significaciones próximas a lo que Derrida buscaba expresar y por eso, según dice, lo escogió.

Es cierto que antes de que el término quedara impregnado por el valor inédito que adoptó en el discurso derridiano, la deconstrucción era ya entendida como el trabajo de deshacer, descomponer o desedimentar algo construido, lo cual suponía, claro está, tomar como punto de partida para la tarea deconstructiva un cierto concepto de «estructura». Y es que si algo contribuyó de manera decisiva al éxito del término, reconoce Derrida, fue el hecho de haber aparecido en un contexto donde el movimiento estructuralista estaba en pleno auge: «Deconstruir fue [visto como] *un gesto estructuralista* o, en cualquier caso, un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también *un gesto antiestructuralista*; y su éxito se debe en parte a este equívoco» (Derrida, 1997a: 25). En efecto, la deconstrucción apareció a muchos como siendo una consecuencia del movimiento estructuralista y a la vez como desarrollando una crítica al mismo. Pero si bien el término estaba acuñado y reconocido previamente, sus distintas acepciones eran apenas parciales en la medida en que lo que se definía por deconstrucción estaba circunscrito a «regiones de sentido» específicas: lingüística, gramática, mecánica, etc., faltándole entonces la ambición más radical que Derrida quería conferirle a la deconstrucción, como era la de desmontar la *totalidad* de las estructuras de sentido. De allí que él buscara imprimirle ese nuevo valor al término.

No obstante, en la medida en que con el término «deconstrucción» no logró conjurar por completo el peligro que quería evitar, puesto que el prefijo «des-» lleva a retener únicamente su acento negativo, Derrida no duda en manifestar su sinsabor frente el término. En realidad, a diferencia de lo que sugiere el término de «destrucción», la operación de de-construir comporta, junto al momento negativo, un momento positivo de base, por así decir, que implica reconstruir de algún modo las estructuras para entonces sí poder desmantelarlas estratégicamente. Por esto advierte al traductor japonés que no puede simplemente soltar la palabra «deconstrucción»

para que se valga por sí misma, pues la acechan muchos equívocos. Hay que rodearla de un discurso, y no de cualquiera, sino de uno negativo. En efecto, resulta bastante revelador el hecho de que sea por esta vía indirecta como puede, a juicio de Derrida, quedar mejor cercada o ser mejor aprehendida lo que sí sería la deconstrucción. En lugar de ser un recurso meramente formal, tal parece que en el rodeo se estaría jugando algo propio al modo de ser de aquello que con el término mismo se busca definir.

Así pues, no es de extrañar que siendo esta estrategia tan habitual en Derrida, esto alimente la impresión acerca de que la deconstrucción no está lejos de una teología negativa, o cuando menos, de que retóricamente procede de manera muy semejante a ésta.¹ Ciertamente, aunque el francés rechaza en varias ocasiones una definición semejante de su trabajo, reconoce hasta qué punto puede ser difícil evitar suscitar esta impresión. En *Salvo el nombre*, por ejemplo, parece mostrarse algo dubitativo sobre la posibilidad de deslindarlas de manera tajante cuando pregunta: “¿Se dispone acaso de criterios *seguros* para decidir sobre la pertenencia, virtual o actual, de un discurso a la teología negativa?”² Con todo, el filósofo no esconde su malestar por lo que él mismo denuncia sin descanso como una lectura equivocada de su proyecto filosófico.³

Por supuesto, el hecho de que multiplique sus advertencias nos lleva a formular la pregunta por aquello que para él está en peligro en esta distinción, o, en otras palabras, por la gravedad que él presiente en afirmar esta equivalencia entre deconstrucción y teología negativa. ¿En qué se vería desvirtuada la deconstrucción al entenderla de esta forma? ¿Qué tanto de su valor le sería arrebatado? ¿Por qué, en últimas, no se le haría justicia? En lo que sigue trataremos de abordar la cuestión.

1 “This strategy of negation raises the question of whether deconstruction, in effect, is a negative theology, securing by denials an essentially theological ground which cannot be outstripped or undermined”. (Rayment-Pickard, 2003: 123).

2 (Derrida, 1993) Traducción y cursiva mías.

3 “Hasta ahora ante la cuestión o la objeción, mi respuesta ha sido siempre breve, elíptica y dilatoria” (Derrida, 1997b: 16) De este modo se refiere Derrida, en su conferencia de 1986 titulada “Cómo no hablar. Denegaciones”, a la manera elusiva como hasta entonces había enfrentado el cuestionamiento acerca de su relación con la teología negativa. Con este escrito afirma querer cumplir la que él mismo califica de “promesa” acerca de esclarecer por fin dicha relación. Valga anotar que en el presente texto nos limitamos a lo que en sus primeras obras Derrida expusiera sobre el punto, es decir, operamos sobre la ambivalencia bajo la cual el filósofo mantiene la relación entre deconstrucción y teología negativa.

II. La negatividad en la teología negativa

De manera sin duda algo laxa pero ilustrativa, cabe decir que la teología negativa⁴ se distingue por su renuncia a la posibilidad de conocer la esencia de Dios, renuncia que obedece a la amenaza que al parecer acecha tal intento: la positivización de la trascendencia divina. Efectivamente, en la medida en que se admite que la esencia de Dios excede de modo inexorable las categorías del pensamiento humano, predicar algo de Él nos lleva a incurrir necesariamente en el grave error de su reificación, de su objetivación o incluso, de su cosificación. Es por esto por lo que, en su afirmación radical de la trascendencia absoluta de Dios, la teología negativa declara la casi completa incapacidad del lenguaje humano para referirse adecuadamente a lo divino. Nada, absolutamente nada, puede ser dicho a propósito suyo de modo positivo, sin que de inmediato se lo pierda en el intento. Al haber sido tallado a la medida de los entes/criaturas con los que los hombres trabajamos trato diario, no importa cuán elocuente pueda llegar a ser en su ensalzamiento de Dios, nuestro lenguaje no será, respecto a la absoluta trascendencia de Dios, más que un balbuceo sin sentido. El gran reto entonces, para el pensamiento y el lenguaje humanos, es poder de algún modo dar cuenta del ser de Dios sin, al instante mismo de intentarlo, echarlo a perder, asimilándolo al modo de ser de los entes. Por supuesto, el empeño parece condenado a un imposible, pues: ¿cómo presentar lo que es absolutamente impresentable? No obstante, la vía negativa parece dar una respuesta a este dilema por cuanto cabría contentarse con decir *de* Dios tan sólo lo que Dios *no* es. Decir algo distinto supondría sucumbir, enseguida, a la estrategia de reificación por la cual su trascendencia se vuelve ineluctablemente positividad.

Si bien todo discurso, en tanto forjado por y para la experiencia humana, se revela esencialmente inadecuado para hablar de Dios, un recurso se antoja posible para intentar no fallar el blanco de este ser “tan otro”. Antes de caer en el mutismo, contamos en efecto con la vía negativa para tratar de dar cuenta de esta trascendencia

4 Derrida advierte sobre la imposibilidad de definir de un modo unificado y homogéneo los distintos discursos tenidos a lo largo de la historia como representativos de la teología negativa: “Bajo el título muy laxo de <teología negativa>, se designa frecuentemente una cierta forma de lenguaje, con su puesta en escena, sus modos retóricos, gramaticales, lógicos, sus procedimientos demostrativos, en una palabra, una práctica textual atestiguada o situada en la <historia> (...) ¿Hay una teología negativa, la teología negativa? En todo caso, la unidad de su archivo sigue siendo difícil de delimitar. Se la podría intentar organizar en torno de ciertas tentativas que pasan por ejemplares o explícitas, como la de *Los nombres divinos* de Dionisio Aeropagita (llamado el Pseudo-Dionisio). Pero no cabe estar seguro nunca, y por razones esenciales, como se verá, de poder atribuir a quienquiera que sea un proyecto de teología negativa como tal”. (Derrida, 1997b: 13)

inefable. A pesar de la inadecuación profunda del discurso humano a propósito de Dios, existe una opción que parece más o menos eficaz: mostrar por medio del discurso mismo, cuán profundamente inadecuado es él en relación con lo que quiere presentar. Si bien ningún discurso puede, por su propia inadecuación, decir nada acertado sobre Dios de forma positiva, ya que toda representación humana de Él es necesariamente fallida, el lenguaje puede, paradójicamente, retorcerse en una difícil torsión contra sí y *decir* su propia impotencia frente a Dios. Al decir *que* no puede decir nada de Él, el discurso humano sobre lo divino llega de algún modo a expresar eso que lo desborda inevitable e infinitamente. Dicho de otra manera, exhibiendo su propia miseria en relación con lo divino es como el discurso del hombre da el testimonio más sublime de la esencia divina de Dios. Se puede hablar aquí de cierta contradicción performativa que, no obstante, resulta bastante productiva, ya que al obrar como lo hace, esto es, diciendo su *impotencia*, el lenguaje *puede decir* lo que en realidad no puede decir.

No hay duda acerca de que entre las tentativas de decir lo que, sin embargo, no se deja decir, de nombrar lo que no admite nombre, en fin, de mostrar lo que no se presenta jamás, el discurso de la teología negativa tiene un gran poder. Y, sin embargo, no es de esto de lo que se trata en la deconstrucción, pues, según insiste Derrida: “uno de los rasgos esenciales de toda teología negativa [es]: el tránsito hacia el límite, y después el traspaso de la frontera” (Derrida, 1993: 18)⁵. En otras palabras, la negatividad a la que responde este discurso estaría llamada, según el filósofo, a ser recuperada por algo finalmente no negativo. El momento negativo del discurso sobre Dios no sería, en realidad, sino una fase de la onto-teología positiva. De modo que todo intento por aprehender la negatividad en los términos de una teología negativa conduciría, según el francés, a perder inevitablemente en radicalidad respecto a ella. En principio, es cierto, al llegar incluso a prohibir que se pronuncie su nombre, el discurso de la teología negativa aparece muy radical. Pero a pesar de esto, tal discurso, por más negativo que se pretenda, permanece, *en tanto discurso*, prisionero de una sintaxis que se revela completamente extraña a la trascendencia divina. Así pues, al buscar determinar el ser de Dios a partir de lo que Él no es, la teología negativa lograría precisamente lo contrario de lo que pretende:

(...) la teología negativa siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de la existencia, es para reconocerle un modo de *ser* superior, inconcebible e inefable. (Derrida, 2003: 42).

5 La traducción es mía.

El problema, según parece, es que la trascendencia divina, lo totalmente otro de ese ser superior, su estatuto radicalmente diferente respecto de todo cuanto decimos que “es”, es pensado por la teología negativa como una especie de acabamiento o de perfeccionamiento de este ser ontológicamente inferior del que, sin embargo, aquél se supone se distingue absolutamente. Así pues, la trascendencia absoluta de Dios resulta a menudo pensada como el estatuto ontológico excepcional de lo que es completamente *contrario* a nuestro modo de ser o, dicho de otro modo, el no ser de Dios está pensado a fin de cuentas como un no ser-(a la medida de lo)-humano. Por consiguiente, lo que es de un modo absoluto, el ser divino, sigue siendo pensado a partir del ente, aun si tan sólo lo es para inmediatamente atribuirle un estatuto superior al de todo ente: “un ser más allá del ser”.

Para Derrida resulta entonces evidente que por el camino de la teología negativa se termina, tarde o temprano, por pensar lo que no se deja pensar como una “presencia” última, todavía más fundamental y, finalmente, absolutamente más presente que lo presente. Aunque extraña, por principio, a toda categoría de ser, la supremacía de Dios se ve entonces reducida a una función, si bien superior, en todo caso función de la categoría de ser por excelencia: la presencia; es una tentativa todavía situada en el terreno de la onto-teo-logía. Es por esta razón que Derrida sale al paso frente a la tentación de pensar la deconstrucción como una suerte de teología negativa y de pensar, por ende, la *différance* como un cierto no-ser. Es claro para él que a pesar de la aparente radicalidad de la teología negativa, con su pretensión de llegar a un cierto “grado cero” del lenguaje, una aproximación semejante a la trascendencia se mantiene atenazada por los resortes del pensamiento metafísico de los que la deconstrucción, sin embargo, desea liberarse.

En resumen, lo que se revela esencial a la teología negativa, a saber: no decir de Dios nada de manera positiva, constituye, según Derrida, un momento apenas provisional y sobre todo necesario de un decir positivo que, en realidad, no está sino como agazapado, retardado, y, por tanto, un momento que en la negación ya está obrando por la recuperación de su negatividad. En el fondo, el problema que Derrida parece señalar a propósito de la teología negativa es la manera como ésta concibe la negatividad misma de la trascendencia divina, a saber: como un cierto no ser *algo* o, en últimas, un *no-ser*. Pensar como corresponde tal negatividad precisa salir del horizonte del ser, es decir, abandonar la metafísica de la presencia. Es necesario, entonces, si se la quiere pensar radicalmente, “atacarla” según una estrategia diferente. Una estrategia completamente aparte de la que sigue la teología negativa.

III. Différance y Diferencia Ontológica

Quizás sería necesario, siguiendo un gesto más nietzscheano que heideggeriano, y llevando hasta sus últimas consecuencias este pensamiento de la verdad del ser, abrirse a una *différance* que no está todavía determinada en la lengua de Occidente como diferencia entre el ser y el ente (Derrida, 1972a: 19)⁶.

Pese a la afinidad que lo une a Heidegger y a su gran deuda hacia él, Derrida se cuida de marcar sus distancias. Advierte así que la *différance* no debe ser vista como una simple reedición de la diferencia ontológica. En efecto, con todo y que reconoce la estrecha complicidad entre las dos nociones, subraya que su comunicación en ningún caso es exhaustiva; para él la relación entre ambas es de continuidad, pero a la vez está atravesada por una profunda discontinuidad. En la célebre conferencia de 1968, titulada “La *différance*” –texto gracias al cual ese curioso neologismo inicia la vertiginosa carrera que desde entonces lo mantiene asociado a su nombre– Derrida escribe :

La *différance* puede, sin embargo, ser pensada en su más cercana proximidad consigo misma solamente con una condición: que uno comience por determinarla como la diferencia óntico-ontológica antes de borrar tal determinación. (Derrida, 2003:)

Efectivamente, si según Heidegger el ser no ha sido realmente pensado, si la historia del pensamiento occidental es, contrariamente a lo que usualmente se ha creído, la del total olvido del ser, esto se debe a que la diferencia entre el ser y los entes ha sido completamente desatendida. Para Heidegger, el ser “es” ocultándose, eclipsándose en los entes, de tal modo que al pensar los entes en su carácter de desocultos, la metafísica no ha llegado a pensar el ser en cuanto tal, es decir, en su ocultamiento. Se trata entonces, para el filósofo alemán, de pensar lo que ha quedado impensado en la metafísica: la diferencia *en cuanto* diferencia ontológica entre ser y ente. Sin embargo, Derrida critica a Heidegger el haber quedado atrapado en el horizonte de la metafísica que intentaba superar, en la medida en que formula su propio pensamiento en relación con y siempre en comparación con la metafísica. Lo que Derrida cuestiona a esta forma de determinar la diferencia, esto es, como diferencia entre presencia y presente, es que a la postre ésta sigue siendo pensada metafísicamente. Por su parte, en su afán de dar una verdadera “salida” a la metafísica de la presencia, Derrida sostiene entonces que la diferencia óntico-ontológica heideggeriana es un efecto “intra-metafísico” de una diferencia que se sitúa “más allá” del pensamiento del ser, una diferencia que, redoblando la cautela, él llama *différance*.

6 La traducción es mía.

Es verdad que no son del todo distintas, pero tampoco son equivalentes, pues al mismo tiempo que se afirma como diferencia ontológica, la *différance* se “tacha” a sí misma como *tal* diferencia. En tanto es en el horizonte de la pregunta por el ser que la diferencia ontológica aparece, Derrida hace ver que esta pregunta sólo se hace formulable gracias a un juego de diferencias ya iniciado desde siempre, el diferenciarse mismo o *différance*. La diferencia ontológica es antecedida por ésta, siendo tan sólo un efecto secundario:

Más “vieja” que el ser mismo, una tal diferencia no tiene ningún nombre en nuestra lengua [...]: es porque no hay nombre para esto, ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de *différance*, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren. [...] Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres (Derrida, 2003: 61).

En efecto, queriendo dar un paso aún más atrás del dado por Heidegger, o al querer darlo otra vez con fuerza renovada, Derrida concibe la *différance* como datando “de antes” de la diferencia ontológica, como más vieja que ella, lo que evidentemente no debe ser tomado en un sentido cronológico. La *différance* no comienza nunca, en ninguna parte. Su antes es de “antes” incluso del tiempo, es decir, de antes de la concepción misma del tiempo como movimiento que avanza de un antes hacia un después y que se aleja linealmente de la presencia. En suma, es de antes del tiempo *de la metafísica*. Heidegger habría terminado así por traicionar la negatividad radical del ser, recayendo a pesar de sí mismo en el lenguaje de los entes que tan desesperadamente buscaba abandonar, por el simple hecho de *nombrar* la diferencia como ontológica. A ojos de Derrida, entonces, las audacias lingüísticas de Heidegger no habrían sido suficientes para escapar a la tendencia objetivante que, como él mismo alertaba, domina desde siempre nuestro lenguaje, y por la cual éste es inherentemente incapaz de hablar sobre el no ser (ni ente ni ser) del ser.

Al subrayar la distancia, en apariencia tenue pero decisiva, entre la diferencia ontológica y la *différance*, se tiene efectivamente la impresión de que en el fondo Derrida está reprochando a Heidegger el haber, pese a todo, dado nombre a lo que debe permanecer absolutamente innombrable. Su propio intento, en cambio, se vería hasta cierto punto precavido ante este error, en tanto abunda en advertencias acerca de cómo no pensar y cómo no referirse a ese no ser del ser: “no hay nombre para esto, ni siquiera el de *différance*”. Su manera de hablar es siempre *ex negativo*: la *différance* no es ni origen, ni causa primera, ni sustancia, ni siquiera nada. Su negatividad debe ser pensada de manera radical, más allá de las oposiciones binarias gobernadas por la matriz metafísica de presencia-ausencia. La *différance*, escribe Derrida sin cesar, no es, ni tampoco “no es”, no tiene sentido, ni no-sentido. En

relación suya el verbo “es” debe ser puesto bajo tachadura (es), artificio de la escritura para tratar de mostrar, sin hacerlo, que la manera de ser de la *différance* es, precisamente, no ser ser. No de no ser esto o aquello, es decir, una sustancia cualquiera, sino de no ser absolutamente nada. Sin embargo, el artificio se revela precario frente a la negatividad de la *différance*. Tan radical es ésta que a fin de cuentas nada parece poder ser afirmado a propósito suyo, en especial que no “es”, sin traicionarla inmediatamente. Esto explica la impresión que suscitan las acrobacias de Derrida –nunca directo/recto en su manera de formular las cosas–, acerca de que en verdad procede de la misma forma como lo hace la teología negativa. “Y sin embargo, insiste sin pausa Derrida, lo que se señala así de la *différance* no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa” (Derrida, 2003: 42).

Ahora bien, como Heidegger también lo señalara, la “metafísica de la presencia”, o lo que para Derrida es su equivalente: el “fonologocentrismo” (el privilegio de *phoné* (voz) sobre *grammé* (escritura)), no es fruto de una negligencia en el pensamiento humano que habría pasado por alto algo tan fundamental como la diferencia ontológica, sino que es un efecto necesario a la economía del ser; en otras palabras, no era posible que la historia hubiera sido diferente de lo que ha sido, no habría podido ocurrir que la diferencia ontológica no se hubiera disfrazado tras el brillo de los entes y que, por ende, el no ser del ser no hubiera quedado forzosamente impensado. El camino del pensamiento occidental no hubiera podido tomar un rumbo distinto del que inauguralmente siguió:

Estos disfraces [de la escritura] no son contingencias históricas a las que se podría admirar o deplorar. Su movimiento fue absolutamente necesario, de una necesidad que no puede comparecer para ser juzgada delante de ninguna otra instancia. El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que había podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la “vida”, de la “historia” o del “ser como relación consigo mismo”). (Derrida, 2005: 13)

¿Por qué entonces calificar, como lo hace Derrida, de “violenta” a la metafísica? ¿Por qué hablar de violencia respecto de algo que no podía ser evitado, que parece absolutamente necesario? ¿Por qué, si es inaugural (*archi-violencia*) y se revela en cierto modo irreversible, denunciarla como violencia? ¿Conviene, en efecto, hablar de ese modo respecto a lo que no obedece a decisión alguna y, por ende, no se deja corregir de nosotros, puesto que pensamos como no podemos sino hacerlo? Todavía más, ¿por qué calificar de violencia la respuesta de la deconstrucción a esta violencia inaugural? “Esta violencia necesaria, escribe Derrida, responde a una violencia que no fue menos necesaria” (Derrida, 2005: 25)

Vista con atención, parece que la violencia de la metafísica contra la cual la deconstrucción se levanta tan resueltamente,⁷ y de la cual Heidegger no se habría eximido del todo, tiene que ver con el modo de pensar lo impensado del ser: su negatividad. En el caso del filósofo alemán, tal violencia habría estado en pensar que la diferencia ontológica fue *olvidada*. No porque el francés ponga en cuestión el olvido del ser que sostiene Heidegger, sino porque cuestiona el hecho mismo de pensar este olvido “como olvido”, o, más exactamente, pensar que el olvido del ser haya sido un *total* olvido. Ahí habría una violencia por cuanto hablar de lo *completamente* olvidado es hacerlo desaparecer incluso como desaparición:

Lo que Heidegger quiere, pues, señalar es esto: la diferencia del ser y el existente, lo *olvidado* de la metafísica, ha desaparecido *sin dejar huella*. La huella misma de la diferencia se ha perdido [...] tratándose del olvido de la diferencia (del ser y el existente), de una desaparición de la huella de la huella. (Derrida, 2003: 58).⁸

Si la negatividad del ser no se deja reconducir a la forma de un olvido, esto es, bajo la determinación de lo que no está más presente a la memoria, es porque si bien le corresponde el desaparecer como “modo de ser”, le corresponde sobre todo, y más decisivamente, continuar apareciendo como desaparición, es decir, como huella o marca: “El texto metafísico debe haber guardado la huella de lo que ha perdido o reservado, dejado de lado” (Derrida, 2003: 59).⁹

Para Derrida, la violencia metafísica de la que Heidegger a su pesar no lograría evadirse,¹⁰ reside entonces en pensar todavía la negatividad del ser como pura ausencia, es decir, en últimas, como función de la presencia. Lo que se dice totalmente olvidado se dice puramente ausente, es decir, absolutamente no presente. Así parece que cuando la deconstrucción habla de violencia, lo que denuncia es que la negatividad [del ser] continúe sin ser pensada radicalmente. Pensarla en el horizonte del ser, esto es, como no-ser, como ausencia, como no-presencia, o, como

7 Cf. Derrida, 1989

8 Cursiva mía.

9 Alan Bass recuerda la descripción que Derrida hace de su propio trabajo como siendo “una unión inconcebible entre Heidegger y Freud”. La radicalización del pensamiento heideggeriano de la diferencia –lo impensado de la metafísica– se traduciría entonces en el pensamiento de Derrida en una puesta en cuestión de la concepción de la diferencia como no-presencia, influenciado en esta crítica por la idea de Freud según la cual lo no-presente a la conciencia –lo olvidado– no desaparece realmente, sino que opera como un registro, a manera de huellas inconcientes en la memoria. (Cf. Bass, 2006: xiii) Evidentemente, sin embargo, el motivo de la “huella” en Derrida no se deja pensar sin hacer sobre todo referencia a Lévinas, cuyo concepto de huella pone en cuestión la posibilidad de una relación con el pasado vivido bajo cualquier forma de presencia. (Cf. Derrida, 2005: 90-91).

10 “Hay, sin duda, un cierto fonologismo heideggeriano, un privilegio no criticado que él acuerda, como lo hace todo Occidente, a la voz, a una “sustancia de expresión determinada”.” (Cf. Derrida, 1972a: 19). La traducción es mía.

lo hace Heidegger, como olvido, es para Derrida no pensarla como se debe; no pensarla en lo absoluto. Mientras se la siga pensando en el marco de la metafísica de la presencia no se la piensa verdaderamente. De allí su afirmación aparentemente paradójica a propósito de que el pensar “más” que persigue la deconstrucción, es decir, pensar lo que no ha sido pensado aún, consiste en realidad en no pensar “nada”. Hacer justicia a esta negatividad parece así requerir un trabajo de anamnesis, un trabajo de rememoración, no, evidentemente, para hacer *presente* lo que permaneció oculto u olvidado, sino para hacer justicia a su obligada desaparición.

Frente a esta crítica –que sin duda parecerá injusta a quienes conocen los desmesurados esfuerzos que sobre todo el último Heidegger realiza para romper con el lenguaje de la presencia–, la *différance* puede ser leída como una suerte de exacerbación de la diferencia ontológica. En otras palabras, como una tentativa de preservar en el grado más radical posible la negatividad de la que la diferencia ontológica da testimonio, pero que a la postre deja escapar, a propósito del no ser del ser. Derrida evita entonces la menor formulación que pudiera imponer de nuevo el primado de la presencia, que borrara el borrarse que constituye la *différance*. De allí la proximidad incesante, y sin duda peligrosa, de su proceder con el de la teología negativa, la cual a su juicio no logra preservar lo innombrable de la violencia del nombre. ¿Cómo entonces pensar esta negatividad? ¿Cómo hacerle justicia?

¿Cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía, inscribir en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, aquello que excede sin embargo las oposiciones de conceptos dominadas por esta lógica común? (Derrida, 1989b: 346).

Sobre todo, replica Derrida, no llamándola «negatividad». Efectivamente, determinarla como tal supone de inmediato pensarla en oposición a una positividad, lo que, por supuesto, según el filósofo francés, impide pensarla radicalmente como una negatividad irrecuperable. Sería preciso pensar una negatividad *sin negatividad*. Evidentemente, se trata para él, como hemos insistido, de pensar la negatividad de una manera completamente inédita, es decir, fuera del pensamiento del ser.

La negatividad no es, en realidad, sino “la otra cara reconfortante de lo positivo” amonesta Derrida, en referencia a Hegel, cuya intuición filosófica fundamental, así como para Heidegger, fue la de concebir el ser como no ser. Ahora bien, lo que también a aquél le reprocha Derrida es la manera de pensar esta negatividad, en tanto lo hace en términos de “trabajo”, es decir, como negatividad llamada a producir positivities. Por esta razón, sostiene el filósofo francés, Hegel no llega a pensar el sinsentido (*non-sens*) sino como participando en la producción de sentido; es decir, sólo en la medida en que tiene vocación a colaborar en un proceso teleológico de la constitución de la conciencia. Al concebir la negatividad

de esta manera, dialécticamente, lo negativo se ve domesticado, reducido a actuar como recurso de la conciencia para consumir mejor, y, por ende, para negar mejor, lo que la excede. La negación es pensada bajo la forma de la “contradicción”, como negación suprimida por la conciencia de tal forma que conserva lo que suprime. Por consiguiente, concluye Derrida, si se quiere pensar radicalmente la negatividad, lo que se debe poner en cuestión, antes que nada, es el movimiento interiorizante de la “Aufhebung”.

En realidad, este movimiento de aparente expropiación que sufre la conciencia se produce, dice Derrida, al interior de un cálculo. Se puede decir que la conciencia organiza su propio raptó para poder liberarse mejor enseguida, pues el intercambio entre conciencia y negatividad obedece siempre a la ley del sentido: la conciencia *se gana* al perderse. Al dejarse, en apariencia, conducir por lo negativo, en realidad es ella misma la que conduce siempre el movimiento de apropiación. La conciencia gana en extensión y en potencia al interiorizar todo límite como siendo su “propio” límite. Pero la negatividad de la *différance* es extraña a toda dialéctica. La *différance*, escribe Derrida, “no es ni apropiación, ni expropiación, sino lo otro” (Derrida, 2003: 60),¹¹ lo otro que como tal otro absoluto no se anuncia sino en la disimulación, nunca en la contradicción directa.

No obstante, Hegel habría llegado a entrever el anuncio de una negatividad radical, sin reservas esta vez, absolutamente exterior al pensamiento del sentido. Una negatividad absolutamente irrecuperable por el movimiento de la *Aufhebung*. Hegel la habría llamado “negatividad abstracta” en oposición a la negación de la conciencia. Esta negatividad no puede aparecer a la conciencia, no se presenta nunca a ella, porque si lo hiciera, previene Derrida, “relanzaría el trabajo” de la superación (*relève*). Pero Hegel, se lamenta Derrida, habría reulado ante ella, por una suerte de angustia, quizás, frente a una negatividad tan «negativa», tan sin sentido, tomando finalmente partido por la seguridad del discurso de sentido, de la historia, y, al hacerlo, agrega Derrida, “apostó en contra del juego” (Derrida, 1989b: 346).

En efecto, al trabajo de lo negativo, o mejor, a lo negativo como trabajo, Derrida *opone* el juego de lo negativo, o, mejor aún, lo negativo como juego. Se trata allí de pensar una negatividad que no solamente no se vierte en lo serio del sentido, sino que se divierte en producir lo serio solamente para poder reirse de ello enseguida. Igual que con respecto a Heidegger, Derrida reprocha a Hegel el haber tomado una fase del juego como el juego mismo. Reduciendo el juego al sentido,

¹¹ Remitirse a la nota a pie de página de Derrida.

Hegel suspendió el juego en tanto juego, cuando en realidad el sentido no es más que un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie, si se quiere, de un juego más amplio. Lo positivo no es sino un momento de lo negativo y no al revés. Al optar por el sentido, dice Derrida, Hegel optó por jugar un juego *menor* carente de riesgo.

Esta negatividad juguetona que excede a la *Aufhebung* es, por supuesto, la *différance*. De hecho, afirma Derrida, si se cediera a la tentación de “definir”-la, se diría que es precisamente lo que hace imposible a la *Aufhebung* hegeliana:

Si hubiera una definición de la *différance*, sería justamente la de límite, la de interrupción, la destrucción de la superación [*relève*] hegeliana en todas partes en donde opera. Lo que está en juego es enorme. (Derrida, 1972a: 55)¹²

En otra parte, añade con igual énfasis:

La *différance* debe señalar el punto de ruptura con el sistema de la *Aufhebung* y de la dialéctica especulativa. Este carácter conflictivo de la *différance*, que sólo se puede llamar contradicción a condición de deslindarla, mediante un largo trabajo, de la de Hegel, no se deja nunca superar (*relever*), marca sus efectos en lo que yo llamo el texto en general (Derrida, 1972a: 60).¹³

Es por esto por lo que el proceder de la deconstrucción consiste en desmontar los mecanismos de recuperación dialéctica que operan en toda construcción de sentido. Mecanismos puestos en marcha con el fin de preservar lo serio del sentido de la amenaza que supone ese sinsentido absoluto y siempre residual que abisma al pensamiento. No se trata, claro está, de mostrar esta negatividad en cuanto tal, pues ella es absolutamente impresentable. Tampoco de desocultar su ocultamiento, ya que él es necesario y constitutivo de la negatividad. Es cuestión, en cambio, de perseguir la huella que este ocultamiento ha dejado inexorablemente en lo que se presenta como ser, de restituir el juego al juego del sentido; es así como, se puede decir, la deconstrucción intenta atacar esta negatividad radical de la *différance*.

Llama mucho la atención que la única formulación a propósito de la *différance* con la cual Derrida se muestra más o menos cómodo, es cuando afirma que se trata de un juego. Como si el hecho de concebirla así le restituyera esa especie de plasticidad y de movilidad que la metafísica no logra (justamente a causa de su pesadez, o lo que Nietzsche denunciaba como “la seriedad” del pensamiento) dominar completamente. Ahora bien, para el filósofo francés, pensar tal negatividad exige que uno se libere enteramente al juego de la escritura, sin angustia y sin reservas: “aquello de lo que se ríe la risa es, ante todo, de la angustia” (Derrida, 1989b: 346) escribe Derrida

12 La traducción es mía.

13 La traducción es mía.

en un tono nietzscheano. Jugar, sí, pero sin temor al riesgo de perderse en el juego, jugar “à corps perdu”, para retomar una de sus expresiones favoritas. Recogiendo el espíritu de Nietzsche, en efecto, no es sino en la alegría y en la risa del juego de la escritura, en tanto que puro juego, que la deconstrucción dice “sí” y acoge, de manera realmente hospitalaria, sin positivizarla, la negatividad radical del sinsentido. Es así como pretende hacer justicia a lo totalmente otro de la différence.

IV. La negatividad pensada al hilo del juego

Es innegable que el juego constituye un leitmotiv en las primeras obras de Derrida. Aparece ligado a su proyecto de pensar la escritura de manera completamente nueva. En *De la Gramatología*, por ejemplo, una frase que habla claramente del carácter indisociable de ambos retiene de inmediato la atención: “el advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego” (Derrida, 1985: 12). Esta sentencia describe con contundencia un movimiento que reúne a escritura y juego en un único y mismo fenómeno. Es como si la rehabilitación de la escritura emprendida por Derrida contra el fonologocentrismo –que como se sabe relega a la escritura a un lugar secundario, exterior y accesorio *vis-à-vis* del habla–, no fuera posible si no se pasa primero por una profunda revaloración del juego. Para Derrida el juego no ha sido pensado de manera que se le haga justicia a su naturaleza.

Y, ciertamente, a juicio del filósofo francés, ha primado en la filosofía la que él califica como una actitud oscurantista frente al juego:

Sería posible mostrar que, cada vez que una filosofía o una ciencia ha pretendido, en cierta forma, constituir su propia coherencia, pues bien, cada vez ellas se han vistas llevadas a reducir elemento del juego, o a comprenderlo asignándole un lugar, limitando el juego de alguna manera. (Derrida, 1982: 95).¹⁴

La estrategia más recurrente, y la más eficaz, sin duda, ha consistido en atrapar al juego en la oposición clásica entre lo serio y lo divertido. Decimos atrapar, ya que de entrada, dice Derrida, una tal oposición pone al juego bajo vigilancia ética o epistemológica, siéndole anulado su verdadero valor y productividad: “La misma necesidad, la misma esterilidad de lo “no serio” vs. lo “serio” [...] al signo [del juego] debe atribuírsele el sistema de todos sus poderes. (Derrida, 1972a: 80)¹⁵.

Ciertamente, restituir su valor al juego exige, antes que nada, despojarse de cualquier visión que lo reduzca a la condición secundaria de estar subordinado a algo distinto al juego mismo, algo a lo que éste supuestamente deba servir de alguna

14 La traducción es mía.

15 La traducción es mía.

forma. Es preciso, dice Derrida, suspender la “suspensión metafísica” del juego, suspensión por la cual el juego es negado en nombre de una verdad que lo trasciende. Bien pensado, entonces, el juego puro rechaza la oposición entre exterioridad e interioridad, entre adentro y afuera, oposición que Derrida califica de “matricial”, en la medida en que todas las otras oposiciones que estructuran el pensamiento metafísico (verdadero/falso, esencia/apariencia, bien/mal, etc.) derivarían de ésta. En realidad, cuando se trata de dar justa cuenta del modo “de ser” del juego, el pensamiento metafísico claudica, se encuentra constantemente en problemas, ya que “el concepto de juego se sitúa más allá de toda oposición” (Derrida, 2003: 42).

En cuanto puro juego, el juego no se juega con vistas a un no-juego, no es un juego que “trabaje” por mor de algo más serio, más verdadero, más durable o más fundamental; es un juego, podríamos decir, que encuentra en su eterno retorno su sola razón de ser jugado. En realidad, el juego parece guardar en sí lo que lo empuja al movimiento permanente y le impide encontrar un reposo cualquiera. Se tiene de hecho la impresión de que el juego reclama siempre “más” juego, y nada más que juego. Si no fuera por la fatiga de los jugadores, uno pensaría que el juego podría seguir indefinidamente, como si su modo de funcionar fuera el de un auto-propulsarse sin cesar, inducido por una especie de energía (*energeia*) que lo difiere sin fin, surgida no desde una meta exterior que lo llamara a continuar en pos suyo, sino desde “el interior”. Tal movimiento espontáneo de auto-inducción aparece como el efecto inevitable del juego jugándose a sí mismo, efecto de su propio exceso. De suerte que no pudiendo coincidir plenamente con una cierta totalidad que lo resumiría en una unidad, su movimiento está destinado a perpetuarse infinitamente. De hecho, hablar con relación al juego de cierto “auto-” movimiento es estrictamente inapropiado, ya que si el juego prosigue sin fin, es precisamente porque nunca es un “sí mismo” idéntico. El juego no admite identidad, unidad, presencia, por muy vagamente que se las quiera pensar. Su modo de ser es el de la apertura, que lejos de serle reprochable, es la razón de ser de su carácter gozoso. Es un juego puro y absoluto, sin un afuera de él y, por ende, sin un adentro tampoco. De ahí que la afirmación “no hay un fuera-del-juego” (“il n’y a pas de hors-jeu”) se haya convertido en la divisa visible de la deconstrucción.

Subvertido el límite entre el adentro y el afuera, el juego permanece completamente abierto. Es así que, en tanto juego puro, la escritura no admite totalización. No será sino liberándola de esta oposición que la sitúa siempre en un rango secundario frente a la presencia de la voz, afirmando su juego como *nada más* que juego o como juego desnudo, que Derrida estará en condición de cuestionar el concepto de signo, es decir, la idea de un “significado trascendental” que gobernaría desde afuera el juego de remisión entre los significantes:

Se podría llamar juego a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del *juego*, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia. (Derrida, 2005: 65)

De manera que si nuestras palabras revelan más que nunca su torpeza cuando se trata de dar cuenta de este juego libre, si el juego no puede ser objeto de nuestra conceptualidad, es porque el juego, específicamente el de la escritura, es antes bien la condición de posibilidad de toda conceptualidad y con ello de todo nombrar algo. Como decía atrás: “Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres” (Derrida, 2003: 61). Respecto de él no hay tampoco ni un “antes” ni un “después”, sino solamente un estar “de entrada en el juego” de las diferencias. La desaparición de la diferencia entre significante y significado, ese límite reconfortante por cuenta del cual la estructura del signo se mantiene en pie y que Derrida desmonta, va, pues, de la mano con el desbordamiento de la oposición entre juego y fuera-del-juego:

La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la apertura del juego (*d'entrée de jeu*). No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el juego. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de “signo” y toda su lógica. (Derrida, 2005: 12).

Así pues, aunque para pensar la escritura Derrida se inspira muy de cerca de la idea saussuriana del lenguaje como “juego de diferencias”, su enfoque se distingue del desarrollado por el lingüista suizo por el hecho fundamental de que él piensa el juego *qua* juego, es decir, como un juego puro e infundado. El francés no concibe la escritura como subordinada al principio de la presencia y, por ende, se trata para él de un juego que no admite centro alguno. En realidad, la afirmación de un centro sólo es posible si se acepta la oposición metafísica por excelencia entre adentro y afuera del juego. Por el contrario, al concebir, como lo hace Saussure, la lengua como una estructura, esto anula o suspende el juego de los signos. Derrida pone en evidencia la tensión que atraviesa la idea estructuralista según la cual la estructura gira en torno a un centro fijo que, en cuanto centro, está él mismo sustraído al movimiento de la estructura. La *estructuralidad* de la estructura entraña una tensión insoluble:

Indudablemente el centro de una estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total. [...] Sin embargo, el centro cierra el juego que él mismo abre y hace posible. (Derrida, 1989c: 384)

El centro se encuentra *a la vez* dentro y fuera de la estructura. Tal contradicción, que parece resolverse al privilegiar tácitamente el afuera respecto al adentro, lo fijo respecto al movimiento, lo idéntico respecto a lo que difiere, el significado respecto al significante, el habla respecto a la escritura, etc., no se explica sino por el *deseo* de escapar, gracias a la imposición de tal centro, a la angustia que produce el hecho de estar de entrada en un juego de diferencias sin poder controlar su curso:

A partir de esta certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego. (Derrida, 1989c: 385).

Pensar el juego de este modo, es decir, como centrado, responde entonces a un deseo de apaciguamiento y de control de cara al vértigo que produce estar en el juego puro de las diferencias sin fin. Es este juego el que a la vez produce y disuelve el sentido. El ser, entendido como presencia, no es, efectivamente, sino una jugada de ese juego “anterior” en el que de entrada ya siempre estamos cogidos y en el que la presencia y la ausencia, más exactamente, su diferencia, es apenas un efecto secundario. El error de la metafísica ha sido tomar por el juego mismo lo que en realidad no es más que una movida dentro de él: el nombre de “ser”, y su diferencia respecto del “ente”, es un efecto o jugada de la inefable *différance*.

Por su parte, en lugar de pensarla como una estructura tranquilizadora y cerrada, tal como lo hace la metafísica, la deconstrucción piensa la escritura, en cuanto juego puro, como un movimiento sin centro pero, sorprendentemente, no caótico, si con esto queremos decir, sin propósito. Ciertamente, tal juego no deja de obedecer a una necesidad. Aunque no esté ordenado desde el exterior por un centro al que se llama sentido, presencia o significado trascendental, es decir, aunque esté llevado por una suerte de espontaneidad, no por ello este juego de significación carece de cierta “lógica” o “ley”. Es verdad que al admitir que no está orientado por un no-significante que determine desde el exterior el juego de remisión entre los significantes, se estaría tentado a concluir fácilmente que es un movimiento azaroso.¹⁶ Sin embargo, no es así. Debe liberársela, por supuesto, de su vocación fonética forzada, y reconocerla como un movimiento de vaivén incesante, de reenvío infinito de un significante a otro, pero es preciso saber que el movimiento de la escritura responde a un silencioso e imperioso llamado.

16 Hay que ser muy prudentes en este punto y no recaer en la trampa de las oposiciones en las que se ha encerrado y subvalorado el juego, en este caso, la oposición entre azar y necesidad. El juego puro de la escritura no admite ni una ni otra de estas calificaciones, sino que al contrario, las anula: “il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l’unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin”. (Derrida, 2003: 42)

Derrida recuerda a menudo que la escritura se trata de un “juego reglado”, incluso emplea a veces la expresión de “juego sistemático”. No es, claro está, que al decir así Derrida sucumba de nuevo a la idea de que hay un espacio que le es “propio” al juego, un espacio delimitado “al interior” del cual éste se despliega en conformidad con unas reglas que no rigen fuera de él; no está erigiendo otra vez el límite que desde fuera domina y suspende al juego. Es verdad que hablar de reglas podría hacer emerger inmediatamente el supuesto de que el juego posee una cierta identidad que lo clausura, pero no es de esto, creo, de lo que se trata. Si el juego no es azaroso, por así decir, es porque tiene una vocación por cumplir, que no es la decir un sentido o una presencia sino precisamente la de “no querer decir”, (*ne pas vouloir dire*), la de no significar. En tanto juego puro, la escritura juega a ser ilegible:

Arriesgarse a no querer decir nada es entrar en el juego, y ante todo, en el juego de la *différance* que hace que ninguna palabra, ningún concepto, ningún enunciado mayor venga a resumir o a comandar, desde la presencia teológica de un centro, el movimiento de espaciamento textual de las diferencias. (Derrida, 1972a: 23).

La ilegibilidad de la escritura, es decir, la imposibilidad de clausura definitiva de su juego en torno a un centro de sentido fuera de él, no delata, pues, una falla accidental (y corregible) de la técnica de escritura de quien escribe. No es susceptible de ser evitada o corregida con un buen método que domine el juego de la significación unívoca. El impulso vital del juego de la escritura proviene de “eso de más” que impide fijarlo de manera alguna, de “eso otro” que “dentro” del juego es un exceso “suyo”, de eso que Derrida “llama” *différance*. En suma, es *lo que de juego puro hay en la escritura*. Eso escapa necesariamente a la nominación y se hunde en la noche sin nombre. Tímidamente dicho, es lo que gobierna el juego de la escritura sin, no obstante, gobernarlo en el sentido de constituir su principio rector o *arché*: “[La *différance*] no gobierna nada, no reina sobre nada, no ejerce ninguna autoridad” (Derrida, 2003: 22). Es la necesidad del juego mismo de mantenerse abierto, esto es, de jugar en contra del principio [hermenéutico] del sentido que desde el fuera-del juego desea clausurarlo violentamente.

Así, pues, si incurrimos en error cediendo demasiado pronto a la tentación de afirmar que la deconstrucción es una forma de teología negativa, basándonos para ello en su estrategia aparentemente común de limitarse a decir lo que *no* es el ser, podemos decir que quizás este error tiene que ver con que no hemos entendido la reivindicación que aquélla hace del juego como puro juego. Si es verdad que una y otra optan por un no querer decir, lo cierto es que no se trataría en ambos casos del mismo no querer decir. La escritura derridiana no renuncia a decir lo que es ser, no renuncia a significar o a tener sentido, por la imposibilidad de hacerlo, como sí le ocurre al discurso de la teología negativa, sino que, si cabe decir, lo hace por un desenfadado desinterés en ello. La permeable línea fronteriza que se levanta

entre las dos y que, sin embargo, las aparta abismalmente, está trazada entonces por su muy distinta valoración del juego. Mientras la teología negativa prolonga la suspensión metafísica del juego, en la medida en que lo pone al servicio de algo que desde su trascendencia niega al lenguaje, la deconstrucción, por su parte, responde al llamado de la trascendencia, a su negatividad absoluta, entendiéndola como juego de escritura que desea seguir siendo jugado y, por ende, que no desea ser fijado en un sentido. La deconstrucción juega sin escrúpulo alguno a deshacer las jugadas del juego del sentido para relanzar el juego puro de lo ilegible.

Bibliografía

- Bass, A. (2006) *Interpretation and Difference. The strangeness of Care*, Stanford University Press.
- Derrida, J. (1972a) *Positions*, Paris : Minuit.
- _____ (1972b) *La Dissémination*, Paris, Seuil («Tel Quel»)
- _____ (1982) *L'oreille de l'autre. Textes et débats*. Cl. Levesque et Ch. McDonald (Éds.) Montréal, VLB.
- _____ (1989a) «Violencia y metafísica». En : *La escritura y la diferencia*. Barcelona : Anthropos.
- _____ (1989b) «De la economía restringida a la economía general». En : *La escritura y la diferencia*, Barcelona : Anthropos.
- _____ (1989c) « La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas ». En : *La escritura y la diferencia*, Barcelona : Anthropos.
- _____ (1993) *Sauf le nom*, Paris : Galilée.
- _____, (1997a) « Carta a un amigo japonés » En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona : Ediciones Proyecto A.
- _____ (1997b) *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona : Ediciones Proyecto A.
- _____. (2003) « La Différance ». En : *Márgenes de la filosofía*. Madrid : Cátedra.
- _____ (2005) *De la gramatología*, México : Ed. Siglo XXI.
- De Rayment-Pickard, H. (2003) En: *Impossible God. Derrida's Theology*. England : Ashgate.

El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797*

The body as interface between theoretical and practical law in Fichte's theory of 1796/1797

Por: Héctor Oscar Arrese Igor

Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas-CONICET
Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires
Buenos Aires, República Argentina
E-mail: harreseigor@gmail.com

Fecha de recepción: 17 de febrero de 2014

Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2014

Resumen. *En este trabajo intento poner a prueba la consistencia de la teoría fichteana del derecho natural, comparando la forma de intersubjetividad que implica el cuerpo y la que se deduce de la teoría del Estado, fundada sobre el supuesto psicológico-moral del egoísmo universal.*

Palabras clave: *Fichte, cuerpo, reconocimiento, alteridad, derecho, estado, egoísmo*

Abstract. *In this paper, I try to test the consistency of the fichtean theory of the natural right. I do this by comparing the kind of intersubjectivity that the body implies to that which can be deduced from the theory of the state, as it is based on the moral-psychological presupposition of the universal egoism.*

Keywords: *Fichte, Body, Recognition, Otherness, Right, State, Egoism*

* Este artículo ha sido elaborado en el contexto del Proyecto de Investigación titulado “El rol de las emociones en la política y la economía” de la Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires. Código del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica Orientado N° 0072. Aprobado por Resolución ANPCYT N° 247/2013. Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires.

1. La autoconciencia y el reconocimiento del otro

La obra *Grundlage des Naturrechts*, publicada por Fichte en los años 1796 y 1797, intenta resolver el problema de las condiciones de posibilidad de la autoconciencia, la principal de las cuales es el derecho. El camino deductivo que lleva a Fichte a esta conclusión parte del concepto mismo de autoconciencia del yo, entendida como la atribución a sí mismo de la capacidad de ejercer una cierta eficacia en el mundo sensible, es decir de conocer objetos.¹

Cuando Fichte se pregunta por las condiciones de posibilidad de la autoconciencia, analiza un momento previo a la acción de conocer un objeto en el mundo. En esta primera instancia, el yo se propone el objetivo de realizar esta acción. Es decir que construye una representación con este contenido. Ahora bien, en esta representación está incluida tanto la noción del yo como un sujeto que ejerce libremente su capacidad de poner un objeto, como la de un objeto que limita la libertad del yo y la sujeta a las leyes de la naturaleza.

Es decir que el yo pone el objeto de conocimiento de modo absolutamente espontáneo y a partir de sí mismo. Sin embargo, no se trata de una libertad anárquica, porque el yo no puede conocer un objeto si no se somete a las leyes que rigen esta actividad. Esto implica que el yo debe ceder voluntariamente su libertad, para poder tener conciencia de algo. Dado que el yo es finito, no puede tomar conciencia más que de contenidos determinados, que le exigen deponer su libertad.

Volvamos a la situación que analiza Fichte, en la que el yo se pone el objetivo de conocer un objeto en el mundo sensible. Este análisis no le permite a Fichte buscar las condiciones de la autoconciencia, porque no puede utilizar ninguno de estos elementos para explicar el otro. Si parte del yo e intenta explicar el objeto en tanto que es puesto por aquél, cae en un problema, porque el yo también se explica por el objeto, en cuanto que la conciencia sólo es posible si se aplica a un determinado objeto, dado que el yo es finito. Si parte del objeto, tampoco se tendrá mucha suerte, porque éste no puede explicarse sin la libertad del yo, en tanto que es el producto de su actividad.

1 Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796/1797. La obra se citará según las dos siguientes ediciones. *Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1962ff. (se cita con indicación del volumen y de la paginación). De aquí en adelante se indicará esta edición con la abreviatura GA. *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke* (1845 ss). Editado por. Immanuel Hermann Fichte. Leipzig. Reeditado en: Berlín, Walter de Gruyter, 1971 (se cita con indicación del volumen y de la paginación). En adelante bajo la abreviatura SW. Aquí: Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 1; SW, III, p. 17; GA, I, 3, p. 329.

Por lo tanto, la autoconciencia no puede ser explicada a partir de la actividad de conocer un objeto, porque de este modo se presupone que la autoconciencia ya está en actividad, que es aquello que se quiere demostrar. De este modo, Fichte arriba a la conclusión de que debe modificarse el esquema interpretativo sujeto-objeto y dar lugar a una explicación desde el ámbito de la intersubjetividad.²

De acuerdo con el argumento fichteano, la autoconciencia es posible únicamente cuando el yo es exhortado por el otro a actuar libremente.³ La exhortación (*Aufforderung*) es necesaria porque se trata de una acción que tiene dos características fundamentales para explicar la autoconciencia. Por un lado, el otro le exige al yo el cumplimiento de un deber, pero también lo deja libre para responder o no a la exhortación. El elemento central de la exhortación consiste en que el otro, por intermedio de esta acción, reconoce al yo como un ser racional y libre. Esto es, el otro le transmite al yo la idea de que es un ser racional y libre, en la medida en que esta idea está presupuesta en la acción. Si el otro exhorta al yo a autodeterminarse a la acción, entonces le está diciendo que él tiene la capacidad de llevar esto a cabo.

Esto excluye la posibilidad de que el otro coaccione al yo para que responda de tal o cual manera, porque en este caso lo trataría como un objeto y no lo reconocería como un sujeto. Por lo tanto, es necesario que el otro le deje abierta al yo una esfera de acciones libres para que pueda elegir una de entre las alternativas. A su vez el yo también debe tratar al otro que lo reconoce como un ser racional y libre porque, en caso contrario, el otro no podría también acceder a la autoconciencia. De allí la necesidad de establecer el principio del derecho, que exige a cada individuo que delimite para sí mismo una esfera de acciones libres y que respete una esfera igual en los demás.⁴

Ahora bien, la relación legal permite explicar la constitución del sujeto en un individuo, o sea, el pasaje desde un yo aislado y cerrado en sí mismo a un yo en interacción permanente con los demás. Para explicar la transición desde el mero concepto de un sujeto que establece una relación intersubjetiva con los demás a un yo que actúa de tal modo determinado, es necesario demostrar la condición de posibilidad de la acción individual.

2 Stolzenberg, Jürgen, "Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins", en: Hogrebe, Wolfram., *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 80.

3 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 3; SW, III, p. 33; GA, I, 3, p. 342.

4 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 4; SW, III, p. 52; GA, I, 3, p. 358.

Esta condición de posibilidad es el cuerpo propio, es decir el cuerpo que el yo se atribuye a sí mismo, entendido como la esfera de acciones entre las que puede elegir para autodeterminarse. El cuerpo es entonces el momento en el que el derecho supera su carácter formal y adquiere una materialidad concreta. Dicho de otra manera, se trata de la instancia en que el principio del derecho puede adquirir la configuración necesaria para poder ser aplicado en el ámbito del Estado, donde adquirirá su concretización definitiva.

En lo que sigue intentaré reconstruir la deducción del cuerpo en la teoría fichteana de 1796, para mostrar que mantiene la misma estructura de relación intersubjetiva de reconocimiento recíproco propia del principio del derecho. En la segunda sección de este trabajo daré un paso más en dirección a la aplicación del principio del derecho en el diseño del Estado y el sistema legal. En este punto, intentaré mostrar que la relación intersubjetiva propia del derecho aplicado es muy diferente de la postulada para la estructura del cuerpo.

A la hora de aplicar el principio del derecho al Estado, Fichte se ve obligado a presuponer que todos los ciudadanos son egoístas, en razón de la incertidumbre en la que se hallan los sujetos en la situación de exhortación. Es decir que, dado que los sujetos pueden elegir respetar o no el derecho del otro, Fichte opta por imaginar el peor escenario posible, en el que todos los ciudadanos son egoístas. Como veremos en la segunda sección, la argumentación de Fichte resulta en una concepción de la intersubjetividad en la que ya no hay lugar para relaciones de reconocimiento recíproco, con lo que la deducción del cuerpo quedaría desacoplada del resto del derecho aplicado.

Veamos en primer lugar la deducción del cuerpo en el § 5 del *Grundlage des Naturrechts*.

2. El cuerpo propio a partir de la alteridad

La primera condición de una acción individual es la constitución de la persona, esto es, de un sujeto que actúa de esta o de aquella manera concreta. La persona se pone a sí misma al atribuirse una esfera exclusiva de acción o sea, un conjunto de acciones alternativas, de la que excluye a todas las demás. Una vez definido el concepto de persona, es necesario analizar la estructura misma de la acción que realiza.⁵ El yo meramente formal se convierte en una persona por medio de

5 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts ...*, § 5; SW, III, pp. 56-57; GA, I, 3, p. 361.

la atribución a sí mismo de una esfera concreta de acción, porque de esta manera limita y determina su libertad.

Se trata de una atribución en el sentido de la posición de la esfera de acciones posibles para la persona, como si existiera independientemente de esta actividad misma de posición porque, en caso contrario, no podría restringir su libertad para llevar a cabo sus fines. Si la esfera de acciones posibles fuera puesta como dependiente de la actividad de posición de la persona, se trataría de una esfera de acciones indeterminada y sin existencia objetiva.

Dicho de otra manera: si la persona pudiera crear arbitrariamente su esfera de acciones, entonces no dispondría en realidad de esta esfera de acciones, sino que más bien creería o imaginaría que dispone de ella. Pero aquello que el yo pone como existiendo independientemente de sus acciones, esto es, con validez objetiva, es justamente el “mundo”, según el § 2. Por tanto, la persona pone su esfera de acciones posibles como una parte del mundo.

El yo es una actividad pura (sin mezcla alguna de pasividad), que vuelve a sí misma cuando puede atribuirse la actividad de la posición del objeto, según el § 1. La actividad de la posición de un objeto se puede definir como la intuición del objeto. Pero para entender el modo en que funciona la intuición de un objeto, debe prescindirse de la concepción del entendimiento humano común, que es el blanco de las críticas de Fichte en el § 2.

El entendimiento humano común explica la intuición como una forma de conocimiento que se dirige a un objeto que existe realmente fuera del sujeto. En contraposición con la concepción del entendimiento humano común, Fichte sostiene que la intuición del objeto es un proceso dinámico explicable sólo por la actividad del yo. El ejemplo del trazado de una línea (*ein Linienziehen*), de la cosecha del propio Fichte, puede servir como ilustración de su punto de vista. Cuando trazamos una línea, dice Fichte, estamos realizando ante todo una acción, y es en función de esta acción que luego ponemos el tiempo y la extensión.

El tiempo y la extensión son condiciones del trazado de la línea, y son puestos por el yo simplemente con el objeto de realizar la acción. Por lo tanto, el tiempo y la extensión no preexisten a la acción, sino que son una parte suya.⁶

⁶ Acerca de la utilización por Fichte del ejemplo del trazado de una línea en la *Wissenschaftslehre nova Methodo* (GA, IV, 2, pp. 110 ss), Cf. Siep, Ludwig, “Leiblichkeit bei Fichte”; en: Held, Klaus, Hennigfeld, Jochem, (eds.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, p. 113.

Otro ejemplo de Fichte es la actividad del pintor, que ve, por así decirlo, la pintura antes de plasmarla en la tela.⁷ Cuando intuyo un objeto, estoy llevando a cabo una acción que, en realidad, se deriva de otra acción previa, en la que me propuse el fin de intuir este objeto. En el concepto del fin de la acción de intuir este objeto, yo he debido incluir también el tiempo y la extensión, porque son los medios indispensables para intuir cualquier objeto. La razón es imaginación productiva (*productive Einbildungskraft*) porque tiene la estructura del yo volente, o sea que actúa en vista de determinados fines. Intuir es, según Fichte, *Hinschauen*, es decir, ver el producto de la acción antes de llevarlo a cabo.⁸

Análogamente, la persona pone su esfera de acciones posibles como algo determinado en la extensión. Un objeto determinado debe tener sus límites, por lo que el entendimiento fija y establece la esfera de acciones posibles como un todo completo y delimitado respecto de lo demás. Si la persona viene definida por su esfera de acciones posibles, y se pone como idéntica a sí misma para todo tiempo futuro, esto implica que su esfera de acciones es puesta como algo que no puede ser modificado.

Una extensión que no puede ser alterada y que es puesta como permanente es aquello que Fichte denomina como una extensión en el espacio (*Ausdehnung im Raume*).⁹ Pero el cuerpo es la esfera de acciones que la persona pone como posibles de ser realizadas en el mundo sensible, esto es en la extensión en el espacio.¹⁰ De allí se sigue que: “*el cuerpo material deducido es puesto como el ámbito de todas las acciones libres de la persona y nada más. En esto únicamente consiste su esencia*”.¹¹

7 § 5; SW, III, pp. 57-58; GA, I, 3, p. 362.

8 Zöller puntualiza en este respecto: “Según la teoría trascendental del objeto de Fichte, la intuición no es algo receptivo frente a un objeto dado de antemano, sino que produce antes de todo este objeto suyo. De este modo, intuir es en realidad *Hinschauen*” (“Nach Fichtes transzendentaler Gegenstandstheorie ist die Anschauung nicht etwa rezeptiv gegenüber einem vorgegebenen Gegenstand sondern produziert diesen ihren Gegenstand allererst. Anschauen ist so eigentlich *Hinschauen*”; Zöller, Günter, “Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5-7)”, en: Merle, Jean Christophe, (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Berlín: Akademie Verlag, 2001, p. 98).

9 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts ...*, § 5; SW, III, p. 59; GA, I, 3, p. 363.

10 Cf. Siep, Ludwig, “Leiblichkeit bei Fichte”, p. 108; Zöller, Günter, “Die Individualität des Ich in Fichtes Zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-99)”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, Volume 52, N° 206, 4/1998, p. 649; Zöller, (2001), *op. cit.*, pp. 98-100.

En esta misma línea puede verse Zöller, Günter, “Fichte’s *Foundations of Natural Right* and the Mind-Body Problem”, en: Rockmore, Tom, Breazale, Daniel, *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Aldershot / Burlington, Ashgate, 2006, p. 104.

11 Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Traducción española de José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 149; “Der abgeleitete materielle Körper

El yo es voluntad, como dice el § 1; esto es, consiste en la posibilidad de proponerse fines y de ponerlos en práctica. Por lo tanto el yo es la causa de los objetos en el mundo sensible que corresponden a sus fines. Pero la persona puede ejercer su causalidad en el mundo sensible sólo por medio del cuerpo, según lo argumentado hasta aquí. Por tanto, la voluntad debe tener una influencia directa sobre el cuerpo, por esto todo cambio en la voluntad debe tener su correspondiente en el cuerpo. Lo querido se produce en el cuerpo y sólo por su medio. El concepto de persona, al igual que el de su cuerpo, se agota en las acciones que se propone y lleva a cabo la voluntad.¹² Como señala acertadamente Virginia López-Domínguez, el cuerpo en realidad no es un mero instrumento al servicio de la voluntad, sino que es más bien su “símbolo”, es decir que es su expresión y su manifestación.¹³ Al decir de Angélica Nuzzo, el cuerpo es el “representante” del yo en el mundo sensible y, en este sentido, es idéntico al yo.¹⁴

Pero parece que la voluntad está en contradicción consigo misma, dado que debe poner el cuerpo, como se dijo más arriba, como algo invariable y permanente y, sin embargo, modificable al infinito por sus diferentes acciones. El carácter invariable del cuerpo es la “materia”; la posibilidad de transformar el cuerpo, es, por otro lado, su “forma”.

Fichte sostiene que todo objeto sensible en general tiene una forma, esto es, que puede sufrir modificaciones al infinito, porque es puesto siempre por el yo, que es libre y tiene un movimiento indeterminado. Es decir que el cuerpo, al igual que todo objeto sensible, puede sufrir infinidad de alteraciones, porque la voluntad también puede modificarse al infinito. Las partes deben permanecer en tanto que cumplen una función en un plexo de relaciones cambiantes. La materia, entonces, es el conjunto de partes que integran el cuerpo, mientras que la forma está constituida por las relaciones que la persona establece entre ellas al ponerlas en movimiento para realizar el concepto del fin que se ha propuesto.¹⁵

ist gesetzt, als *Umfang aller möglichen Handlungen der Person*; und nichts weiter. Darin besteht sein Wesen“ (Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts ...*, § 5; SW, III, p. 59; GA, I, 3, p. 363).

12 Zöller, Günter, “Die Individualität des Ich in Fichtes Zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-99)”, 1998, p. 647.

13 López-Domínguez, Virginia, “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en sistema de Jena”, en: López Domínguez, Virginia, (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 135. Angélica Nuzzo sostiene que esta idea de “expresión” es de cuño leibniziano (Nuzzo, Angélica, “The Role of the Human Body in Fichte’s *Grundlage des Naturrechts*“ (1796/1797), Rockmore, Tom, Breazale, Daniel, *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Aldershot / Burlington, Ahsgate, 2006, p. 82).

14 Nuzzo, Angélica, “The Role of the Human Body in Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797)“, p. 72.

15 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts ...*, § 5; SW, III; pp. 60-61; GA, I, 3, p. 364.

Las partes que integran la materia son denominadas por Fichte como los “miembros” (*Glieder*) del cuerpo. El concepto del fin que se ha propuesto la persona se expresa por medio del cambio de la posición recíproca de los miembros. Pero los fines propuestos pueden ser infinitos y, como ya se dijo, no deben ser impedidos por el cuerpo, sino más bien realizados por su medio, en la medida en que el cuerpo contiene la esfera de sus acciones posibles. Por eso cada miembro debe poder siempre cambiar su posición respecto de la posición de las demás, con un movimiento que sea propio sólo de él. La persona establece relaciones entre los miembros (mayor y menor, etc.) y los vincula a una totalidad, cuya unidad se corresponde con la unidad del concepto del fin a realizar en ese caso.

La totalidad conseguida de este modo puede, a su vez, concebirse como miembro de una totalidad mayor, etc. Y viceversa, la persona puede entender a cada miembro de la unidad como otra unidad que, a su vez, está compuesta por otros miembros. Esto es:

El cuerpo debería estar dispuesto de tal manera que cada vez dependiera de la libertad pensar la parte como mayor o menor, más compuesta o más simple; y de nuevo pensar cada conjunto de partes como un todo, y por tanto a éste como una parte de un todo mayor; y en este respecto volver a dividir todo lo pensado como una unidad desde este punto de vista.¹⁶

A los fines del análisis, distingue Fichte entre el movimiento de cada miembro en particular y el del todo. Pero en realidad, cada miembro se mueve sólo cuando los demás lo hacen coordinadamente, dentro de la unidad que les confiere el concepto del fin que expresan. Esta propiedad del cuerpo es lo que Fichte denomina como la “*articulación*”.

El paso siguiente está constituido por el 5° Teorema (§ 6) que dice: “*La persona no puede atribuirse un cuerpo sin ponerlo como estando bajo el influjo de una persona fuera de ella, y sin determinarlo ulteriormente de este modo*”.¹⁷ Es decir, la siguiente argumentación apunta a demostrar que la atribución del propio cuerpo a sí mismo tiene como condición necesaria la acción de otra persona sobre el propio cuerpo. El punto de partida es el 2° Teorema (§ 3), según el cual el sujeto

16 Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento del derecho natural* ..., p. 151; “Der Körper müsste so eingerichtet seyn, dass es jedesmal von der Freiheit abhinge, den teil grösser oder kleiner, zusammengesetzter oder einfacher zu denken: hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als Ein Theil in Beziehung auf das grössere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eins gedachte wieder zu theilen“ (Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 5; SW, III; pp. 60-61; GA, I, 3, p. 364).

17 Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento del derecho natural*, p. 151; “Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person ausser ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen” (Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 6; SW, III, p. 61; GA, I, 3, p. 365).

se vuelve autoconciente si es exhortado por otro ser racional a la acción libre. Pero los Teoremas 3° y 4° (§§ 4 y 5, respectivamente) han dejado sentado que el otro sujeto no actúa sobre un ser racional en abstracto, sino más bien sobre una persona, esto es, un individuo que se realiza por medio de acciones concretas. Según el 4° Teorema (§ 5), el individuo se constituye como tal en virtud de la determinación de una esfera de acciones posibles, cuya totalidad existe como un *cuerpo* propio.

La exhortación de la otra persona conlleva una restricción de la propia libertad, en tanto que es puesta como una operación que viene causada por otro sujeto que existe fuera del yo. La razón de esto es que el yo no puede poner ningún objeto como existiendo fuera de él mismo, sin restringir su libertad para adecuarla a las características del objeto puesto. De este modo, la posición del otro sujeto encauza y limita la libertad del yo. Dicho de otro modo, exige que el yo ponga su libertad como parcialmente suprimida, porque se reserva una porción de libertad ilimitada y absoluta para poder dar origen a la actividad de la posición del otro sujeto. Al menos una acción, de entre las que integran la esfera de acciones posibles de la persona, debe ser puesta como impedida. Pero el cuerpo es la esfera de las acciones posibles, por lo cual el cuerpo mismo debe ser puesto como influenciado por la acción de la otra persona.

Es decir que al menos uno de los movimientos posibles del cuerpo debe ser frustrado, para hacer posible la relación entre el yo y el otro. La influencia de la otra persona sobre el yo debería ser atribuida, en buena lógica, a esta otra persona. Pero, si adoptamos el punto de vista de la filosofía trascendental, la situación parece ser otra. La influencia de la otra persona sobre el yo se origina en la otra persona, pero la conciencia de esta influencia tiene lugar en el yo; es decir, es una actividad más de la autoconciencia. Por tanto, debe ser puesta por el yo mismo, como todos los objetos que se presentan a su conciencia.

Dicho de otro modo, la influencia de la otra persona sobre el cuerpo del yo es una influencia sobre su esfera de acciones posibles, toda vez que impide que el yo elija una de ellas. Si la esfera de acciones posibles es puesta exclusivamente por el yo, puede concluirse que la influencia de la otra persona sobre el yo también es puesta exclusivamente por el yo mismo.

Fichte no quiere decir que la autoconciencia, en primer lugar, se constituye como tal y, luego, toma conocimiento de que uno de sus cursos posibles de acción ha sido suprimido. Por el contrario, la actividad de la constitución de la autoconciencia tiene como rasgo central la limitación de una alternativa posible de acción. De lo cual se desprende que “[...] *la misma actividad determinada de la persona tiene*

que ser suprimida y no suprimida al mismo tiempo y en el mismo momento indiviso, si ha de ser posible una conciencia”.¹⁸

Es decir que una determinación imposible del cuerpo debe ser puesta como si esta acción fuera posible, como si perteneciera a su esfera de acción. La acción imposible es producida por la voluntad y al mismo tiempo es suprimida por la influencia externa de otra persona.

De lo argumentado por Fichte hasta aquí puede concluirse que el cuerpo propio, en tanto que es la mediación para la realización del principio del derecho, tiene una estructura tal que implica una relación intersubjetiva de mutuo reconocimiento en que el cuerpo del yo se ve influenciado por otra persona. Es decir que el yo puede atribuirse a sí mismo un cuerpo en la medida en que tiene un alter ego con su esfera propia de acciones libres, respecto de la cual delimita la propia esfera de acción.

Por tanto, el cuerpo no es un resultado de la mera posición del yo, sino que exige que una de sus acciones posibles sea puesta por el yo como impedida u obstruida, para que la otra persona pueda invitar al yo a autodeterminarse. El paso siguiente de concretización del principio del derecho está dado por la construcción del Estado, por medio del contrato de ciudadanía, para poder proteger efectivamente los derechos de todos. A continuación intentaré reconstruir la fundamentación del Estado y el derecho en el tratado de 1796/1797. Prestaré especial atención al tipo de intersubjetividad que allí se instaura, en razón del presupuesto del egoísmo universal, que es la base de toda la argumentación.

Finalmente consideraré si existe una continuidad y una profundización o una ruptura entre el tipo de intersubjetividad que constituye al cuerpo y aquella que entreteje las relaciones propias del Estado. Esto es, pondré a prueba la pretensión de Fichte de que el Estado es la realización plena del principio del derecho.

3. La aplicación del principio del derecho en el Estado

La teoría del derecho natural publicada por Johann G. Fichte entre 1796 y 1797 culmina en su teoría del Estado, que fue objeto de las críticas de Georg W. F. Hegel

18 Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento del derecho natural* ..., p. 152; “Es muss sonach dieselbe bestimmte Tätigkeit der Person zugleich, in demselben ungetheilten Momente, *aufgehoben seyn, und nicht aufgehoben seyn*, wenn ein Bewusstsein möglich seyn soll“ (Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 6; SW, III, p. 63; GA, I, 3, p. 366).

en su famoso escrito del derecho natural de 1802/1803.¹⁹ Como es sabido, Hegel dirigió su crítica al supuesto del egoísmo universal, sobre el que se asienta todo el sistema estatal diseñado por Fichte.

Fichte recurre a la postulación del autointerés como motivación moral a partir de un análisis de la situación en la que se da un conflicto de derechos. En este contexto, nadie tiene la garantía de que el otro respetará su derecho, porque la libertad inherente a cada uno dejará abierta la posibilidad de que el otro deje de cumplir con la ley. Este espacio de indeterminación lleva a Fichte a plantear su teoría a partir del peor escenario posible, que es una sociedad en la que todos los ciudadanos son egoístas. De allí que el principio que sostiene el sistema legal fichteano puede formularse del siguiente modo: “ámate a ti mismo por sobre todas las cosas, y a tus conciudadanos en razón de ti mismo” (“*liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen*”).²⁰

Por esa razón los ciudadanos decidirán unirse para formar una potencia superior a la de cada uno tomado por separado, que será utilizada para proteger la propiedad y la libertad de cada uno. Pero esto no alcanza para superar la desconfianza producida por el estado inicial de incertidumbre que reina entre los individuos, porque todavía no se ha formado una comunidad política gobernada por una autoridad que no esté involucrada en los conflictos de derechos, de modo tal de que pueda juzgar con imparcialidad.²¹

El presupuesto de que todos los ciudadanos se orientarán por el autointerés (*Eigenliebe*) implica que todos los ciudadanos deben ceder su libertad al gobernante, a fin de evitar el estado de guerra de todos contra todos. Este contrato de transferencia (*Übertragungscontract*) permite al gobierno hacerse del poder necesario para castigar a aquellos que no respeten la ley.²² A fin de asegurar la aplicación eficiente de la ley, Fichte postula la necesidad de concentrar las facultades ejecutivas, legislativas y judiciales en las manos del gobernante. La separación de poderes no tiene sentido en esta teoría del Estado, porque simplemente retardaría

19 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*; en: *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 2, [November/Dezember] 1802, und Stück 3, [Mai/Juni] 1803. Citado según la paginación de la edición: G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*; Suhrkamp Verlag 1970, Band 2.

20 Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento del derecho natural* ..., p. 326; Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 20; SW, III, p. 273; GA, I, 4, p. 69.

21 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 16; SW, III, p. 157; GA, I, 3, pp. 437-438.

22 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 16; SW, III, p. 177; GA, I, 3, p. 453.

la toma de decisiones y, sobre todo, conllevaría el peligro del caos, ocasionado por las pujas y presiones entre los ciudadanos egoístas.

Esto deja abierto a su vez el problema de la motivación de los ciudadanos a la hora de cumplir con la ley. Estos ciudadanos han pactado el contrato de transferencia por miedo a perder su propiedad y su libertad pero, a la hora de respetar el derecho, deberán encontrar alguna razón, compatible con su egoísmo, para hacerlo. El Estado debe tener un mecanismo punitivo, que haga más económico cumplir con la ley que dejar de hacerlo. Para ello, debe castigar con la pérdida de la libertad y la propiedad a quien atente contra la ley. Este sistema, que funciona gracias al cálculo utilitario de sus ciudadanos, recibe el nombre de “derecho de coacción”. De este modo, quienes respeten el derecho lo harán por miedo a las consecuencias que acarrearía para su libertad y su propiedad la transgresión del mismo.²³

Hegel atacó esta idea en el escrito mencionado anteriormente, argumentando que en este contexto los ciudadanos no serían libres, porque participarían en el Estado a pesar suyo, pero no se verían representados por las normas y las costumbres de la comunidad en la que están integrados.²⁴ Dicho de otro modo, el derecho se convertiría de este modo en un mal necesario, pero de ninguna manera en un momento constitutivo de la subjetividad de cada uno.

El Estado fichteano centraliza no sólo el poder de coacción, sino también la producción y distribución de las mercancías, así como la regulación de los diferentes servicios que se brindan. En primer lugar, el Estado coordina las tareas del grupo de los productores, quienes obtienen la materia prima de la naturaleza, que luego será elaborada por los artesanos y distribuida e intercambiada por el grupo de los comerciantes.²⁵

Fichte opta por la planificación centralizada de la economía porque desconfía de la economía de libre mercado, dado que considera que contiene un componente importante de azar y, por lo tanto, pone en peligro la propiedad de los ciudadanos. Por otro lado, Fichte sostiene que el egoísmo de los ciudadanos sólo puede ser controlado por un sistema estrictamente regulado y no puede ser dejado al azar de la mano invisible del mercado o mediaciones de ese tipo.

El Estado no puede fallar sobre todo a la hora de proveer los medios para la subsistencia de los ciudadanos, porque la autoconservación es la condición

23 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts ...*, § 14; SW, III, p. 141; GA, I, 3, p. 426.

24 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts ...*, p. 507.

25 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts ...*, § 19; SW, III, pp. 215 ss.; GA, I, 4, pp. 24 ss.

fundamental para la realización de toda acción y, por lo tanto, para el ejercicio mismo de la libertad.²⁶ Por tanto, si un ciudadano considera que el Estado ha dejado de proveer a su supervivencia material, está legitimado para romper el contrato social y dejar de cumplir con la ley. Pero no se trata de una forma de asistencialismo, según la cual el ciudadano es un mero recipiente pasivo de los bienes que le otorga el Estado. Esto entraría en contradicción con el fundamento del derecho mismo, que consiste en la necesidad de preservar la capacidad de acción libre del ser humano.

Por el contrario, el Estado debe garantizar a cada ciudadano el derecho a poder vivir de su trabajo, lo que trae aparejada la obligación consecuente de trabajar y no caer en la holgazanería o el vagabundeo.²⁷ Esto implica un compromiso importante por parte de las autoridades porque si, por ejemplo, el Estado le garantiza a un sastre que podrá vivir de su trabajo, entonces deberá asegurarle un número determinado de compradores para sus productos.²⁸

Los ciudadanos se incorporan al Estado entonces para proteger su propiedad y su libertad, por lo que difícilmente reconocerán la libertad de los demás como un fin en sí mismo, dado que en realidad es un medio para la realización de la propia libertad. Es decir que el derecho aplicado no tiene ya la función pedagógica de despertar a los sujetos a la toma de conciencia de su propia libertad y racionalidad, sino que tiene la función meramente instrumental de maximizar las ventajas de cada uno. De hecho, si alguno de los ciudadanos no cumple con la ley, no será encarcelado para rehabilitarlo moralmente, sino para que recupere su egoísmo racional, de modo tal de que vuelva a cumplir con la ley por autointerés y se convierta en un ciudadano confiable.²⁹

Por otro lado, a pesar de que los ciudadanos acuerdan el contrato de transferencia, deben reservarse alguna instancia de control de los actos de gobierno, la que está corporizada en la institución del eforato. Se trata de un cuerpo integrado por ciudadanos reconocidos por su honorabilidad.³⁰ Es decir que en este momento se cuele la idea de virtud en la teoría de Fichte, dejando a un lado la motivación autointeresada. Sin embargo los ciudadanos eligen a los éforos motivados por la protección egoísta de su libertad y su propiedad.

Los éforos no tienen poder alguno para coaccionar al gobierno, porque en este caso este último perdería el monopolio de la fuerza y se caería en un estado

26 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 18; SW, III, p. 212; GA, I, 4, p. 22

27 Idem.

28 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 18; SW, III, p. 213; AA, I, 4, p. 23.

29 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 14; SW, III, p. 274; GA, I, 4, p. 69.

30 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 16; SW, III, p. 181; GA, I, 3, p. 456.

de guerra de todos contra todos.³¹ Por el contrario, el eforato tiene la función de denunciar los actos gubernamentales que atenten contra la Constitución. En este caso, el eforato deberá dictar un interdicto, que implica la suspensión de la legalidad de los actos de gobierno y, acto seguido, la convocatoria a una asamblea popular, para que se expida respecto de la acusación del eforato.³²

El egoísmo del pueblo es la garantía de que el eforato no se va a corromper o a dejar intimidar por el gobierno, porque los ciudadanos se van a cuidar mucho de elegir a los éforos más virtuosos, dado que sólo así podrán garantizarse sus derechos. De este modo, el egoísmo universal es el reaseguro para el funcionamiento del sistema fichteano.

Sin embargo, este reaseguro es falible, porque los éforos efectivamente pueden traicionar su mandato, por soborno o bajo extorsión del gobierno. En este caso, el egoísmo del pueblo puede provocar la aparición de éforos naturales, es decir ciudadanos que se rebelan contra el gobierno en nombre del derecho. En última instancia, los éforos naturales arriesgan su vida para proteger su libertad y su propiedad de los actos criminales del gobierno y de sus cómplices, que son los éforos que han sido electos. Si no fuera por el arrojo de estos éforos naturales, caería toda esta construcción legal y política, porque nadie podría controlar a quien controla al pueblo.³³

Ahora bien, Fichte se pregunta qué ocurriría si el pueblo no apoyara la rebelión de los éforos naturales. En este caso, según esta teoría, el pueblo mismo estaría tan desprovisto de autointerés que ni siquiera estaría en condiciones de acordar respecto de las condiciones mínimas que debe cumplir un sistema legal. De nuevo el egoísmo racional parece estar a la base del sistema fichteano.

4. Conclusiones

La teoría del Estado desarrollada por Fichte se funda sobre una comunidad de ciudadanos que establecen una relación intersubjetiva bastante limitada, porque simplemente ceden su libertad al gobierno para que garantice a todos iguales esferas de acción. Los ciudadanos en realidad se ven mutuamente como extraños y como potenciales agresores, en razón del supuesto del egoísmo universal. Es decir que no existe una relación de mutuo reconocimiento entre ellos que resulte de la mutua exhortación a la acción libre.

31 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 16; SW, III, p. 171; GA, I, 3, p. 449.

32 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 16; SW, III, p. 177; GA, I, 3, p. 452.

33 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* ..., § 16; SW, III, p. 184; GA, I, 3, p. 458.

Por el contrario, los ciudadanos se constituyen en comunidad únicamente con ocasión del llamado a una asamblea popular para juzgar al gobierno, bajo acusación del eforato. Una vez resuelto el juicio político, los ciudadanos vuelven a ocupar el rol que les corresponde en la división social del trabajo y a cumplir con la ley únicamente por miedo a perder su propiedad y su libertad.

Como se argumentó más arriba, la intersubjetividad que establece el cuerpo es muy diferente, porque implica que cada persona se ve influenciada por los demás, en la medida en que la reconocen como tal y le dejan abierta una esfera de acciones posibles. Es decir que el cuerpo es la realización concreta del principio del derecho porque presupone el mismo tipo de vínculo de mutuo reconocimiento entre iguales.

Al efectuar la transición desde el ámbito de la corporalidad a un ámbito de mayor concretización del derecho se produce un quiebre en la teoría, porque Fichte pasa a postular una forma de intersubjetividad totalmente diferente, donde los sujetos no se relacionan ya directamente entre ellos como iguales, sino que lo hacen a través del eje del gobierno, quien es la única persona que puede reconocer o negar el reconocimiento del derecho de cada uno de los ciudadanos. Considero que la razón de este quiebre es la asunción del supuesto del egoísmo universal, que rompe la relación íntima de mutuo reconocimiento que estableció previamente la exhortación del otro al yo para que se autodetermine a la acción. Fichte mismo se encargará de revisar este presupuesto psicológico-moral en sus escritos posteriores.

Bibliografía

Fichte, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1962ff.. Se indicará esta edición con la abreviatura **GA**.

_____. *Sämmtliche Werke* (1845 ss). Editado por. Immanuel Hermann Fichte. Leipzig. Reeditado en: Berlín, Walter de Gruyter, 1971. Se indicará esta edición bajo la abreviatura **SW**.

_____. *Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*. La obra se citará según las dos siguientes ediciones: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. *Op. cit.* *Sämmtliche Werke*. *Op. cit.*

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*; en: *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 2, [November/Dezember] 1802, und Stück 3, [Mai/Juni] 1803. Citado según la paginación de la edición: G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*; Suhrkamp Verlag 1970, Band 2
- López-Domínguez, Virginia. (1996)“El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en sistema de Jena“, en: López Domínguez, Virginia, (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense.
- Nuzzo, Angelica. (2006)“The Role of the Human Body in Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797). Rockmore, Tom, Breazale, Daniel, *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Aldershot / Burlington, Ahsgate.
- Siep, Ludwig, (1993). “Leiblichkeit bei Fichte“; en: Held, Klaus, Hennigfeld, Joachem, (eds.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Würzburg: Könighausen & Neumann,
- Stolzenberg, Jürgen, “Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins“, en: Hogrebe, Wolfram., *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- Zöller, Günter, (2001). “Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5-7)“, en: Merle, Jean Christophe, (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Berlin: Akademie Verlag.

El espacio controversial de los sistemas complejos*

The Controversial space of complex systems

Por: Leonardo G. Rodríguez Zoya

G.I. Grupo de Estudios Interdisciplinario sobre Complejidad y Ciencias Sociales(GEICCS)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Mar del Plata
Buenos Aires, Argentina
E-mail: leonardo.rzoya@gmail.com

Por: Paula G. Rodríguez Zoya

G.I. Grupo de Estudios Interdisciplinario sobre Complejidad y Ciencias Sociales(GEICCS)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
E-mail: paula.rzoya@gmail.com

Fecha de recepción: 11 de septiembre de 2013

Fecha de aprobación: 5 de mayo de 2014

Resumen. *El objetivo de este trabajo está orientado a aplicar el modelo de espacios controversiales propuesto por Oscar Nudler al campo de estudios filosóficos y científicos vinculados con la problemática de la complejidad. El análisis se centra en tres enfoques en particular: la ciencia de la complejidad, el pensamiento complejo y la teoría constructivista de los sistemas complejos. La estructura argumental del artículo está organizada en tres partes, en la primera se realiza una introducción conceptual al modelo de espacios controversiales; en la segunda se analiza el espacio controversial de los sistemas complejos; finalmente, se presentan las conclusiones del trabajo.*

Palabras clave: *espacios controversiales, sistemas complejos, ciencias de la complejidad, pensamiento complejo*

Abstract. *The goal of this paper is to apply the model of controversial spaces, as developed by Oscar Nudler, to the philosophical and scientific fields connected with complexity. Our analysis relies on three approaches: the science of complexity, the constructivist theory of complex systems, and complex thought. The argumentative structure of the article is organized in three parts. First, we develop a conceptual introduction to the model of controversial spaces; second, we analyze the controversial space of complex systems; finally, we present our conclusions.*

Keywords: *controversial spaces, complex systems, science of complexity, complex thought*

* El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación “Complejidad y Ciencias Sociales: marco epistémico e investigación interdisciplinaria en América Latina”, Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Proyecto: R10-273, Programación 2010-2012, dirigido por el Dr. Leonardo G. Rodríguez Zoya. La investigación fue posible gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina.

1. Introducción

El objetivo de este trabajo está orientado a aplicar el modelo de espacios controversiales propuesto por Oscar Nudler (2002, 2004, 2009) al campo de estudios filosóficos y científicos vinculados con la problemática de la complejidad. El análisis se centra en tres enfoques en particular: la ciencia de la complejidad (Waldrop, 1992), el pensamiento complejo (Morin, 1990) y la teoría constructivista de los sistemas complejos (García, 2006).

El interés de esta propuesta radica, en primer lugar, en delinear una nueva instancia de testeo del modelo de cambio teórico y conceptual asociado al análisis de los espacios controversiales. Si bien el modelo de Nudler se encuentra suficientemente probado, producto de una serie de aplicaciones exitosas a diferentes problemáticas de la historia de la ciencia y de la filosofía (Nudler, 2009); resulta de interés su empleo para el análisis de la cuestión de la complejidad, por ser éste un tema raramente abordado por disciplinas con interés epistemológico, como puede ser la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia y la sociología del conocimiento científico. Más aún, dado que la complejidad ha sido, por lo menos en los últimos treinta años, objeto de debates filosóficos y científicos, este estudio podría constituir un modo de evaluar una de las pretensiones más fuertes del modelo de espacios controversiales, a saber, la de constituir una propuesta pertinente para el estudio de las continuidades y rupturas del conocimiento científico y filosófico.

En segundo término, se pretende contribuir a clarificar el campo de conocimiento asociado con el estudio de los sistemas complejos, en la medida en que su análisis -en términos de los elementos teóricos que propone el modelo de espacios controversiales-, puede ayudar a comprender la estructura del campo. Si esta comprensión es fecunda, entonces, investigaciones futuras podrían orientarse a formular una estrategia de refocalización (concepto que será aclarado más adelante) que permita desbloquear algunos de los problemas que parecen haberse instaurado de modo estéril en algunos de los debates en torno a la idea de complejidad.

La estrategia argumental del trabajo está organizada de la siguiente manera. En primer lugar, se realiza una introducción conceptual al modelo de espacios controversiales (sección 2). Luego, se examina el espacio controversial de los sistemas complejos (sección 3), cuyo análisis articula cuatro momentos reflexivos: se analizan las disputas controversiales en torno al sentido y alcance del concepto complejidad (3.1); se explora la controversia en torno al pensamiento complejo y las ciencias de los sistemas complejos (3.2); lo que permite precisar una red de controversias interrelacionadas (3.3); y finalmente, se emplean herramientas del

análisis de redes sociales para representar gráficamente el espacio controversial analizado (3.4). El artículo concluye con una síntesis del trabajo realizado y con un señalamiento de algunos desafíos y pistas de trabajo futuro (sección 4).

2. Introducción conceptual al modelo de espacios controversiales

El objetivo central del modelo desarrollado por Oscar Nudler (2002, 2004, 2009) es construir un marco analítico que permita dar cuenta del cambio teórico y conceptual en ciencia y filosofía. De este modo, la teorización de Nudler intenta dar respuesta a un problema epistemológico fundamental, vinculado con la cuestión relativa a la “continuidad y cambio del conocimiento”. La preocupación de Nudler se aparta de algunos interrogantes clásicos en el terreno de la gnoseología, por ejemplo ¿qué es el conocimiento? y ¿en qué consiste el conocimiento válido?, con el objeto de dirigir la atención hacia la problemática relativa a ¿cómo se construye el conocimiento? o, para emplear una formulación más precisa: ¿cuál es la dinámica del conocimiento a lo largo del tiempo?

El modelo propuesto por Nudler constituye un esfuerzo para pensar simultáneamente la continuidad y el cambio del conocimiento. Es por esta razón que podemos afirmar que el modelo de espacios controversiales es una propuesta epistemológica de carácter dialéctico. En efecto, se trata de un modelo que intenta dar cuenta de la complejidad histórica de los procesos cognoscitivos. La riqueza del modelo puede sintetizarse en una premisa, la continuidad y el cambio son fenómenos irreductibles. Resulta imposible reducir el conocimiento a un proceso meramente continuista e inversamente. Continuidad y cambio constituyen, en la perspectiva de Nudler, una unidad compleja irreductible.

Los dos conceptos centrales en el modelo de Nudler son el de controversia y el de espacio controversial. El vínculo entre ambos conceptos radica en que ninguna controversia se desarrolla como tal de manera aislada. Por el contrario, una controversia adquiere sentido sólo en la medida en que se relaciona con otras cuestiones problemáticas constituyendo una especie de tejido o red. Por esta razón, la unidad de análisis del modelo de Nudler es una unidad de segundo orden, no se trata de una entidad individual aislada -la controversia-, sino de una entidad colectiva de carácter relacional: el espacio controversial.

Una controversia puede ser pensada como una cuestión problemática en torno a la cual se genera una discusión, desacuerdo o disenso entre dos o más posiciones. El objeto de la controversia puede ser de distinta naturaleza, por ejemplo teorías,

doctrinas, metodologías, problemas, programas y tradiciones de investigación e, incluso, temas pueden devenir en una cuestión controversial.

Los espacios controversiales presentan dos propiedades estructurales de suma importancia para comprender su proceso de formación y cambio. Sendas propiedades reciben el nombre de “foco” y de “*common ground*”. Para clarificar ambos conceptos podemos pensar metafóricamente un espacio controversial como si fuese un iceberg, presentando dos regiones claramente distinguibles, por un lado, una región visible, aquélla que se encuentra en la superficie; y, por el otro, una región invisible que se encuentra sumergida. El “foco” de un espacio controversial constituye su región visible. Esta región está integrada por el conjunto de cuestiones problemáticas interrelacionadas que son objeto de controversia. Los problemas que integran el foco son objeto de discusión y desacuerdo.

Análogamente, el “*common ground*” de un espacio controversial constituye la región invisible para los participantes involucrados en una controversia. La comprensión de esta región “sumergida” requiere distinguir el concepto de “controversia” de otros términos tales como “conflicto”, “violencia” o “indiferencia”. Nudler argumenta que una controversia implica una argumentación y contraposición racional. Seguidamente, nuestro autor señala que tal proceso de argumentación controversial sólo es posible si existe una “zona de acuerdo”, es decir, un terreno común que involucra un conjunto de elementos que no están sometidos a discusión. El concepto de “*common ground*” sintetiza, entonces, el conjunto de elementos compartidos y no problematizados en un momento dado. En conclusión, el *common ground* entraña una importancia estructural en la medida que es la condición de posibilidad para el desarrollo de una controversia. Para expresarlo en una fórmula sintética: para que haya controversia tiene que haber una zona de acuerdo.

Indiquemos ahora los dos elementos centrales que integran el *common ground*. El primero de ellos está representado por el conjunto de valores y estándares de racionalidad que, bajo la forma de acuerdos implícitos, fijan las reglas de juego. Nudler asimila estos valores y estándares a lo que Habermas conceptualizó como “racionalidad comunicativa”, es decir, un tipo de racionalidad cuya pretensión de validez es la comprensión o el entendimiento. En otros términos, el desarrollo de una controversia requiere alguna forma de acuerdo sobre ciertas reglas procedimentales que regulen la argumentación. Estas reglas podrían entenderse como una respuesta implícita a la pregunta ¿cómo vamos a proceder? ¿Bajo qué condiciones un argumento será aceptado?

En segundo lugar, el *common ground* está integrado por un conjunto de presupuestos compartidos por los actores involucrados en la controversia. Estos supuestos pueden ser explícitos o implícitos. Además, el *common ground* puede abarcar presupuestos de distinta naturaleza, entre los cuales Nudler destaca: presupuestos metafísicos, epistemológicos, metodológicos, axiológicos, ontológicos e, incluso, teóricos.

Hasta aquí hemos clarificado lo que consideramos son los conceptos centrales que definen la estructura de un espacio controversial. Ahora, precisaremos algunas observaciones relativas al componente dinámico del modelo, destinado a dar cuenta de la evolución y cambio de los espacios controversiales. El análisis de la dinámica de un espacio controversial está orientado a dar cuenta de los procesos y mecanismos por los cuales se modifica la estructura de dicho espacio. Por consiguiente, la evolución dinámica de un espacio controversial implica un cambio estructural.

Ahora bien, el cambio estructural puede asumir diversas formas. Entre estas formas posibles, Nudler afirma que la refocalización constituye la “pauta regular” de cambio de los espacios controversiales. La refocalización implica la modificación de unos de los componentes estructurales, a saber el foco. En otros términos, se habla de un proceso de refocalización cuando elementos que anteriormente no revestían un carácter problemático ingresan al foco de la disputa. Nudler considera que este proceso se produce cuando ciertos presupuestos básicos son desplazados desde el *common ground* hacia el foco. No obstante, Olimpia Lombardi (2009) ha mostrado claramente que dicho mecanismo es tan sólo uno entre las múltiples formas posibles que puede asumir la refocalización. En otros casos, los nuevos elementos del foco pueden provenir de otro campo científico cercano o, incluso, del contexto socio-histórico.

Adicionalmente, la segunda forma que puede asumir el cambio estructural teorizado por Nudler consiste en lo que él denomina sustitución. Este concepto apunta a señalar aquellos procesos en los cuales un espacio controversial (y por consiguiente su foco y *common ground*) es reemplazado por otro nuevo. La sustitución sería un caso excepcional en la historia de la ciencia e incluso, cuando ésta se produce, siempre hay tramas de continuidad bajo el cambio.

3. El espacio controversial de los sistemas complejos

La hipótesis de trabajo afirma que sólo es posible hablar de un “espacio controversial de los sistemas complejos” a partir de algunos debates generados en la última

década. El foco principal de la controversia gira en torno al sentido y alcance del concepto de complejidad. Este espacio controversial se encuentra integrado por tres enfoques teórico-metodológicos primordiales: (1) la propuesta del pensamiento complejo formulada por Edgar Morin, (2) la teoría de los sistemas complejos elaborada por Rolando García y (3) el enfoque de las así llamadas “ciencias de la complejidad” o “ciencias de los sistemas complejos”, términos que en este trabajo son empleados como sinónimos. Estos tres modos de entender la complejidad han sido elaborados, con diferencias variables entre uno y otro, a partir de los años ‘70 y ‘80 del siglo XX.

No obstante, durante casi tres décadas la comunicación entre estos tres enfoques ha sido prácticamente nula. Este hecho habilita a plantear, en términos históricos, una situación más próxima a la ignorancia mutua que a la controversia argumental. Sólo recientemente se ha iniciado un debate y problematización acerca del concepto complejidad, su significación y alcance. Las controversias suscitadas en este debate han girado en torno a los aspectos epistemológicos y metodológicos de la complejidad; pero también, y más interesante aún, acerca del rol de los valores (sociales, éticos y políticos) en la investigación de los sistemas complejos.

El primer “fuego cruzado” entre estas tres perspectivas comenzó, en lo fundamental, a partir de debates planteados por algunos investigadores de América Latina y el Caribe, entre los que cabe destacar a Pedro Sotolongo (Sotolongo y Delgado Díaz, 2006), Carlos Eduardo Maldonado (2001, 2007), Carlos Reynoso (2006, 2009), Rafael Pérez-Taylor (2002, 2006) y el propio Rolando García (2006). En esta trama controversial también se insertó la toma de posición de Edgar Morin (2007) y más recientemente, del antropólogo español José Luis Solana Ruiz (2011). El punto crucial a destacar es que la trama de debates generados desde “el sur” ha seguido un curso un tanto diferente a las preocupaciones e inquietudes que animan las controversias de las redes nord-atlánticas (anglosajonas y europeas continentales) en torno a la complejidad, en donde, en buena medida, se ignoraron los debates nacidos en estas latitudes.

3.1. Disputas controversiales en torno al sentido y alcance del concepto complejidad: el problema de la demarcación

El primer autor en elaborar una lectura crítica del campo de la complejidad fue el filósofo de la ciencia colombiano Carlos Eduardo Maldonado (1999) quien planteó con elegancia y claridad la existencia de tres caminos en la comprensión de la complejidad: (1) la complejidad como método, (2) la complejidad como

cosmovisión y (3) la complejidad como ciencia o ciencias de la complejidad. El filósofo colombiano identificó el primer camino con la obra de Edgar Morin y su propuesta del pensamiento complejo. Según Maldonado, la propuesta moriniana se reduce más bien a una “hermenéutica”, una “filosofía del sujeto” y, en el límite, “una filosofía de la conciencia”. Más que un método, el pensamiento complejo, consiste en una “actitud general hacia el mundo, la naturaleza, la vida, en fin, también hacia el propio conocimiento” (Maldonado, 2001: 16). Seguidamente, la complejidad como cosmovisión se ajusta, para Maldonado, con el pensamiento sistémico, en la línea desarrollada por el físico Capra, Bateson y la Escuela de Palo Alto. Finalmente, en relación con las ciencias de la complejidad, Maldonado trató de mostrar que para esa época ya existía un verdadero trabajo en red en torno a los sistemas complejos no lineales. La fortaleza de este enfoque, según Maldonado, consiste, por un lado, en el gran número de instituciones involucradas en su estudio y, por el otro, en la clase de fenómenos abordados desde una óptica de complejidad: los sistemas dinámicos no-lineales.

No obstante, será recién en un libro publicado en 2007 bajo el título *Complejidad: ciencia, pensamiento y aplicación*, en donde Maldonado se posicionó más claramente en el campo y propuso elaborar un “criterio de demarcación entre las dos formas básicas de entender el término complejidad” (Maldonado, 2007: 19). Estas dos formas básicas son, en este caso, el pensamiento complejo de Edgar Morin por un lado, y las ciencias de la complejidad, como expresión sinónima de lo que más rigurosamente puede llamarse el estudio de los sistemas complejos adaptativos, por el otro. El punto crucial para fundamentar este criterio está relacionado con las “dinámicas evolutivas” y la “dinámica no-lineal”. Mientras estas últimas constituyen una preocupación implícita o explícita en las ciencias de la complejidad; en la obra de Morin, por el contrario, son marginales.

El problema de la “demarcación” aparece, bajo otro nombre, en las reflexiones del antropólogo argentino Carlos Reynoso, quien propuso dos grandes categorías como criterio ordenador del campo: los paradigmas globales de la complejidad y los algoritmos de la complejidad. Por un lado, los “paradigmas globales de la complejidad” constituyen una categoría bajo la cual se agrupan “grandes construcciones filosóficas sin demasiado sustento experimental” (Reynoso, 2006: 15). Y más adelante agrega: “Por lo común se manifiestan como colecciones más o menos heterogéneas de principios genéricos aglutinados en cada caso en torno a un conjunto relativamente pequeño de ideas-fuerza” (Reynoso, 2006: 23). A lo largo de su obra, Reynoso emplea las denominaciones “paradigma discursivo de la complejidad”, “las grandes teorías”, expresiones con matices que apuntan a un

mismo núcleo. Por otro lado, los “algoritmos de la complejidad” están vinculados con “formalismos que, si bien responden también a grandes principios epistémicos, tienden a materializarse en modelos de simulación antes que en el lenguaje natural” (Reynoso, 2006: 193).

El principio de demarcación de Reynoso es más expresivo que el de Maldonado, puesto que permite clasificar un conjunto de desarrollos teóricos en estas dos categorías. Así, “la complejidad como método”, señalada por el filósofo colombiano, pasa a ser una instancia o caso de los “paradigmas globales de la complejidad”. Bajo esta categoría, Reynoso ubica, además de la propia obra de Morin, a la teoría de la información, la teoría general de los sistemas, la cibernética, la teoría de las catástrofes, la teoría de las estructuras disipativas, la autopoiesis, entre otras.

En relación con el otro grupo, la categoría de “algoritmos de la complejidad” permite agrupar a un conjunto relativamente amplio de formalismos e implementaciones técnicas orientadas al estudio de los sistemas complejos, entre las que se destacan los autómatas celulares, las redes booleanas aleatorias, los modelos basados en agentes, el algoritmo genético entre otras técnicas de modelización.

A primera vista, el principio que sustenta el criterio de demarcación propuesto por Reynoso reside en lo que puede llamarse el dualismo teórico–empírico. En efecto, las teorías del primer grupo reciben la cualificación de ser “globales”, “generales” o “grandes”. El núcleo duro que define a estas formulaciones teóricas reside en que el alto nivel de generalidad y abstracción entraña, correlativamente, una carencia: la falta de instancias metodológicas que permitan hacer operativos los principios teóricos en un diseño de investigación empírico concreto. En resumen, se trata de formulaciones alejadas del terreno empírico o, para resumirlo en una fórmula, de teorías sin capacidad operativa. Por el otro lado, los algoritmos de la complejidad se manifiestan sobre todo como instrumentos concretos, habitualmente cristalizados en un modelo de simulación con soporte informático que definen una “capacidad operativa”, un “poder hacer”, en suma “una herramienta”. Las formulaciones de este grupo se encuentran, en principio, más cerca del terreno empírico que de la teoría. Esto no significa que los algoritmos de la complejidad carezcan de fundamentación teórica ni mucho menos que no permitan la construcción y el testeado de teorías.

Ahora bien, si se analiza con detalle el principio que sustenta la tipología de Reynoso, se observa que su propuesta no se sostiene desde el punto de vista epistemológico ni de la historia de la ciencia. Más aún, y ésta es la conclusión de la argumentación que sigue, el foco controversial que instaura Reynoso no se halla, de

hecho, en el dualismo teórico–empírico, sino en intentar esclarecer lo que constituye, a su juicio, una mirada “genuina”, “correcta” y “científica” de la complejidad.

En primer lugar, podemos suponer que la pretensión de la tipología clasificatoria de Reynoso es de orden puramente descriptivo. Por consiguiente, la tipología busca dar cuenta del estado real del campo de la complejidad en los últimos 60 años. Si esta afirmación es correcta, entonces, el principio organizador de la clasificación de Reynoso asume la forma de una hipótesis empírica que debe ser sometida al testeado de la historia de la ciencia. En otros términos, afirmar que la clasificación de Reynoso tiene pretensión descriptiva equivale a decir que la historia de la ciencia vinculada a la complejidad ha seguido un patrón organizativo en el cual, por un lado, han surgido teorías generales con escaso interés práctico y por el otro, formalismos técnicos sin gran interés teórico.

En segundo lugar, si la distinción entre “grandes teorías” y “algoritmos” es efectivamente tal, es decir, si la historia de la ciencia siguió tal patrón de desarrollo, entonces, la tipología de Reynoso tiene un gran valor pedagógico; no obstante, deja intacto un problema epistemológico fundamental. La propuesta de Reynoso no brinda una alternativa para superar el dualismo teórico–empírico. Esta superación implicaría avanzar en la elaboración de teorías robustas en lugar de teorías generales con alto nivel de abstracción y de colecciones de algoritmos sin teoría. Una teoría robusta sería aquélla que integre marcos conceptuales rigurosos con herramientas metodológicas operativas, algo cercano a lo que Merton llamó teorías de alcance medio.

Más aún, Reynoso no sólo no brinda una alternativa epistemológica y metodológica al dualismo teórico–empírico, sino que profundiza tal escisión al punto de propiciar una disyunción entre los dos modos de abordar el estudio de la complejidad. Esta disyunción radica en que la división entre los dos grupos descansa en un segundo principio fundamental: el tipo de lenguaje en el que están formuladas. Las “grandes teorías” se encuentran, mayoritariamente, formuladas en lenguaje natural, por lo que en algunos casos, reciben el apelativo de “teorías discursivas de la complejidad”. Por otro lado, los “algoritmos” se encuentran implementados en modelos desarrollados en lenguaje formal, sea éste matemático o computacional. Así, la distinción entre “grandes teorías” y “algoritmos” cede lugar a la oposición entre “metáforas” y “modelos”, categorías a las que subyace la distinción entre lenguaje natural / lenguaje formal.

Ahora bien, si en la obra de Reynoso no encontramos una propuesta que permita resolver el dualismo teórico–empírico y si tampoco hay un análisis de la

historia de la ciencia orientado a testear el principio que sostiene su criterio de demarcación, conviene entonces preguntarse a qué principio obedece realmente su tipología. Responder a esta pregunta equivale a identificar el foco de la controversia que inaugura el análisis de Reynoso. El dualismo teórico–empírico tiene un valor accesorio en la argumentación de Reynoso, constituye tan sólo el punto de arranque que le permite expresar una preocupación mayor, a saber: el uso laxo y poco riguroso de los conceptos caos y complejidad por parte de las ciencias sociales y las humanidades. Agreguemos, en especial la crítica de Reynoso está orientada a la apropiación y redefinición de dichos conceptos por parte de vertientes posmodernas que alimentaron variadas formas de relativismo y constructivismo radical,¹ entre otras posiciones anti-científicas o irracionalistas.

El problema que aborda el análisis de Reynoso está vinculado con el rigor argumental, una cuestión que no es privativa del campo de la complejidad y que concierne tanto a la ciencia como a la filosofía. Podemos discutir si la distinción entre “teorías discursivas y algoritmos”, “modelos y metáforas” es la más útil y pertinente para criticar y deslindar el campo del pensamiento laxo de toda reflexión de rigor que se precie de tal. Lo que no podemos ignorar son los riesgos a los que conduce tal práctica. El científico argentino Rolando García ha expresado este problema con gran claridad a propósito de las teorías del caos y la complejidad:

Pocas veces en la historia de la ciencia se ha hecho tanta utilización abusiva de términos que se introdujeron en la ciencia de una manera muy precisa, pero cuya extrapolación ha dado lugar a mitos y sofismas de todo tipo (García, 2005).

Efectivamente, en las últimas décadas ha proliferado una enorme cantidad de literatura de desigual calidad que apela a los términos complejidad y caos para expresar ideas de rigor discutible y de escaso valor teórico y práctico. Reynoso, identifica una larga lista de lo que llama “irracionalismos pseudocomplejos” en torno a ideas tales como:

El universo autoorganizado, Maya-Gaia, la matriz electromagnética, la ecosofía, el trance creativo, el cerebro global, la búsqueda rizomática, el biocampo telepático, el campo psi (*y*), la resonancia mórfica, la sincronicidad, el universo reflexivo, el universo espiritual, el *self* cuántico, la cognición cuántica, la conciencia cuántica, el despertar cuántico, la Obra del Cielo (*SkyWork*), el holomundo, la holonómica, la ciencia holonómica alquímica, la hiperesfera, la conciencia expandida, el Ultra-Ser, el camino más allá del vacío, la trascendencia

¹ Véase en especial el capítulo “Teorías del caos y posmodernismo” (Reynoso, 2006: 318-328), un verdadero manifiesto de rigor contra la interpretación posmoderna del caos y la complejidad, en donde Reynoso hace gala de su exquisita erudición, siempre respaldada por un cuerpo bibliográfico bien documentado, combinada con un estilo narrativo de sintaxis prolija en el que no faltan frases de acidez contundente que aseguran al lector la posición del antropólogo.

neotánica, la coincidencia significativa, el cuerpo etéreo, el registro akáshico, los colores del pensamiento, el algoritmo de la reencarnación y el campo morfogenético (Reynoso, 2009: 108).

Se trata efectivamente de una verdadera literatura *new-age* en torno a la complejidad que no excluye textos de auto-ayuda, *management* y consultoría organizacional. Cabe preguntarse ¿cuál es el problema o riesgo de la libre interpretación de conceptos, de la yuxtaposición de términos, de la expansión infinita de significados? Creemos que el corazón del problema reside en la siguiente observación. Se trata de discursos en los que opera un cierto “juego del lenguaje” que no permite que dichos discursos evolucionen o se transformen en función de las críticas que le son dirigidas desde una posición contraria, sea ésta de orden argumental, lógico o empírico. En efecto, son discursos resistentes al cambio e inmunes a la crítica ya que no se modifican en función de los argumentos o pruebas que los desmienten, confrontan o falsean. Si no podemos revisar y cambiar los juicios que sostenemos o las proposiciones que afirma un discurso, entonces, el verdadero riesgo consiste en mantener de manera dogmática dichos juicios y proposiciones.² En consecuencia, este tipo de discursos pueden devenir fácilmente en doctrinas más o menos dogmáticas.

A la luz de los argumentos expuestos es preciso considerar el problema de la “demarcación”. La preocupación de Maldonado y Reynoso reviven la vieja inquietud positivista acerca de un criterio de demarcación entre la ciencia y la metafísica. En este sentido, ambos autores se esfuerzan por señalar los fundamentos que permitan precisar en qué consiste una manera “genuina” y “correcta” de abordar el estudio científico de la complejidad. Maldonado aboga por un principio centrado en el tema de la “dinámica no-lineal”; por su parte, Reynoso se centra en la distinción entre los “paradigmas globales” y los “algoritmos”, cuyo verdadero principio subyacente es la oposición entre lenguaje natural y lenguaje formal. No obstante sus esfuerzos, ni Maldonado ni Reynoso problematizan de lleno el meollo de la cuestión: el sentido del concepto ciencia. Para expresarlo de modo sintético: ¿el problema de la complejidad se restringe sólo a un problema de conocimiento? ¿Este problema de conocimiento relativo a la complejidad sólo es abordable desde una óptica científica? ¿En qué medida el tratamiento de la complejidad involucra sólo elementos “epistémicos” o, por el contrario, trae aparejado también una

2 La idea de este argumento proviene de la epistemóloga feminista Elizabeth Anderson quien argumenta en torno a los usos legítimos e ilegítimos de los juicios de valor en ciencia. Para ella, un juicio de valor legítimo es aquél que funciona como hipótesis empírica y que, por lo tanto, puede ser cambiado en virtud de la evidencia. Por el contrario, un juicio que no puede ser cambiado es equivalente a una afirmación dogmática de los juicios de valor (Anderson, 2004).

discusión sobre aspectos éticos, sociales y políticos? Estos interrogantes permiten articular la controversia de la demarcación como punto central articulador del espacio controversial, con una serie de controversias relacionadas. Exploraremos algunas de estas controversias a partir de los enfoques del pensamiento complejo y de las ciencias de la complejidad.

3.2. La controversia en torno al pensamiento complejo y la ciencia de los sistemas complejos

La controversia que separa al pensamiento complejo de Edgar Morin de las así llamadas “ciencias de la complejidad” está vinculada con el alcance del término complejidad, no por sus límites sino por la clase de problemas que abarca. Estas dos formas de abordar la complejidad se ignoran mutuamente. En *El Método*, la obra mayor de Edgar Morin, son nulas las referencias al trabajo en sistemas complejos. Fue recién en el coloquio de Cerisy celebrado en el año 2005, que el filósofo francés se pronunció respecto a las ciencias de los sistemas complejos. Allí introdujo su célebre distinción entre la complejidad “restringida” y la complejidad “general”; la primera alcanza a las “ciencias de la complejidad”, la segunda al “pensamiento complejo” (Morin, 2007).

Para la “complejidad restringida”, el problema de la complejidad se “restringe” al estudio de las propiedades y comportamientos de un conjunto de fenómenos: los sistemas complejos, los sistemas adaptativos, los sistemas no-lineales. Según Morin, este enfoque no interroga nunca la complejidad a nivel epistemológico. Agreguemos, se trata de una complejidad que se despliega sobre todo en un nivel técnico, procedimental e instrumental. Morin sostiene que las ciencias de la complejidad reducen la complejidad a una dimensión operativa tratable por medio de modelos formales y herramientas de simulación computacional. Como consecuencia, el enfoque de las ciencias de la complejidad tiende a soslayar los problemas epistemológicos y a relegar los aspectos no cuantificables y no formalizables de los fenómenos complejos (Morin, 2007).

La complejidad “general” para Morin se sitúa en un nivel epistemológico vinculado a los principios de organización del pensamiento y del conocimiento, al que alude su concepto de paradigma.³ Morin identifica una forma paradigmática

3 El concepto de paradigma en Morin tiene un sentido específico. Un paradigma contiene “los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de inteligibilidad al mismo tiempo que el tipo de relaciones lógicas de atracción / repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre esos conceptos o categorías” (Morin, 1998: 218).

dominante en la historia de occidente, específicamente a partir del desarrollo de la ciencia moderna, que él denomina “paradigma de la simplificación”. Este paradigma puede entenderse como una forma de racionalidad en la que predominan dos operaciones cognitivas rectoras, la disyunción (separar para conocer) y la reducción (búsqueda de lo elemental).

La propuesta epistemológica moriniana está orientada a construir un paradigma de la complejidad, es decir, una forma de pensamiento que brinde una alternativa a los principios de simplificación, reducción y disyunción. El pensamiento complejo teorizado por Morin no constituye *sensu stricto* una teoría de la complejidad, sino un método de pensamiento. En efecto, el método que propone Morin requiere de una práctica de pensamiento, un ejercicio del pensar, un entrenamiento del pensamiento. En este sentido, la propuesta moriniana no busca explícitamente codificar un método en un conjunto de herramientas y modelos, sino que se halla en otro nivel, está orientada a señalar un conjunto de principios de conocimiento que permitan desarrollar una práctica compleja del pensamiento. La pregunta, entonces, es cómo se aprende y se estimula esa práctica, porque si bien puede haber elementos conceptuales que ayuden a su comprensión, creemos que ése es un aprendizaje de otro tipo ya que consiste menos en aprender un sistema de conceptos que un hábito de interrogación.

La cuestión del “método” de la complejidad constituye entonces, una controversia entre el “pensamiento” y las “ciencias de la complejidad”. En efecto, en tanto el pensamiento complejo no es un método científico -sino un método de pensamiento- no hay ni puede haber una aplicación del método del pensamiento complejo tal como se aplican los “algoritmos de la complejidad” o se ejecuta un modelo de simulación en una computadora.

La distinción entre método de pensamiento y método científico parece una cuestión crucial porque tan pronto como la hacemos a un lado, la controversia en torno al “método de la complejidad” se bloquea, se torna una disputa estéril. En resumen, la noción de método de pensamiento permite arribar a la categoría de “ejercicio / práctica / acción del pensamiento complejo”, allí reside el verdadero estatuto de la obra moriniana. Ahora bien, comprender que el pensamiento complejo requiere de un determinado tipo de práctica, no implica de suyo que ya estemos practicando ese pensamiento. En otros términos, el desarrollo del pensamiento complejo requiere de una práctica de pensamiento y no sólo de una teoría (sistema conceptual) de la complejidad. En conclusión, podemos comprender la(s) teoría(s) de la complejidad y dominar sus algoritmos y modelos de simulación y practicar un pensamiento simplificador. Aquí estriba la distinción fundamental entre la

complejidad restringida y la general. La primera no se interroga necesariamente sobre la forma del pensar, la segunda hace de esa forma, del pensamiento en acto, el objeto central de su reflexión.

3.3. Red de controversias relacionadas

En el debate en torno a la cuestión del “criterio de demarcación” de la complejidad han emergido dos posiciones predominantes, por un lado, la mirada de las “ciencias de la complejidad” y por el otro, “el pensamiento complejo”. Ahora bien, este debate permite poner en evidencia una red de controversias relacionadas que describiremos a continuación.

Complejidad y método. La controversia entre el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad expresa una disputa metodológica acerca de cuál es la vía adecuada para abordar el estudio de los fenómenos complejos. En esta línea problemática se inserta también la propuesta de Rolando García, quien asume una posición crítica respecto de la propuesta de Edgar Morin y de las ciencias de la complejidad. En relación con el primero, García señala:

Edgar Morin contribuyó a demoler las bases del racionalismo tradicional que había penetrado tan profundamente en el sistema educativo francés. [...] Sin embargo, su crítica no ofrece una formulación precisa de los problemas que enuncia [...] como para conducir a una metodología de trabajo aplicable a las situaciones concretas que él considera como ‘complejas’ (García, 2006: 21).

Respecto a las segundas, García se muestra crítico frente a lo que llama “el fetichismo de la computadora” (García, 2005), es decir, una cierta práctica científica que pretende auto-legitimarse a partir del empleo de ciertas herramientas: las matemáticas y la computación. García llega incluso a criticar en términos epistemológicos la expresión “ciencias de la complejidad”, además de señalar que no todos los problemas fundamentales (degradación ambiental, pobreza, etcétera) son matematizables y formalizables.

En relación con los aspectos propositivos, la teoría de los sistemas complejos desarrollada por Rolando García (2000, 2006) comprende tres elementos. En primer lugar, brinda un marco teórico-conceptual para el estudio de sistemas complejos; en segundo lugar, ofrece una metodología de investigación interdisciplinaria para el abordaje de tales sistemas; y, finalmente, brinda la fundamentación epistemológica del enfoque teórico y metodológico enunciado anteriormente (García, 2006: 39). Los sistemas complejos refieren a un tipo de problemáticas en la que los elementos componentes se determinan mutuamente y, por tanto, no son aislables y no

pueden estudiarse de modo separado. Más aún, la definición y construcción de un sistema complejo no puede ser realizada por una única disciplina, puesto que los elementos que integran el sistema pertenecen a distintos dominios disciplinares. Por esta razón, García afirma que “la investigación interdisciplinaria es el tipo de estudio que requiere un sistema complejo” (García, 1994). Para García, la interdisciplinariedad es un proceso que implica la coordinación y articulación de saberes disciplinares desde el comienzo mismo de la investigación. Por consiguiente, la interdisciplinariedad no consiste en una mera yuxtaposición de resultados, es decir, en la integración *a posteriori* de los productos de distintas investigaciones especializadas.

El rol de los valores en la investigación. La discusión sobre el lugar de los valores sociales (éticos, políticos, contextuales) en la investigación de sistemas complejos continúa siendo un aspecto no tematizado por gran parte de los enfoques de complejidad.

Uno de los aspectos críticos que pueden señalarse en la obra de Morin radica en que su reflexión sobre la ética (Morin, 2006) se encuentra débilmente articulada con su reflexión epistemológica. Ciertamente, el pensamiento complejo comporta una eticidad del conocimiento puesto que intenta respetar “el tejido multidimensional de lo real” evitando el conocimiento simplificador y mutilante de los fenómenos. No obstante, la epistemología en la obra de Morin está en buena medida desconectada de la ética, fundamentalmente porque el conocimiento sigue siendo tratado en términos fuertemente epistémicos. Incluso, podemos afirmar que en Morin los valores éticos (sociales, políticos, contextuales) no tienen ningún rol epistémico, es decir, los valores no tienen consecuencias ni para la metodología ni para la epistemología.

Uno de los aspectos más sobresalientes de la propuesta metodología elaborada por Rolando García (2006), consiste en reconocer el componente social, ético, valorativo y político como una pieza clave de la orientación de la investigación. El rol epistemológico-metodológico de los valores del investigador se encuentra condensando en la categoría de marco epistémico (Piaget y García, 2008), el cual “representa un sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos del conocimiento” (García, 2000: 157). La trama de factores sociales (incluyendo aquí aspectos políticos, económicos, filosóficos, religiosos e ideológicos) influye en la organización de una cosmovisión o concepción del mundo, de la sociedad y de la naturaleza. El marco epistémico es la resultante de la unión compleja de estos factores y condiciona, no el contenido,

sino la orientación más general del desarrollo científico, las conceptualizaciones y las preguntas rectoras de las investigaciones.

En el plano metodológico, el marco epistémico representa no sólo una concepción del mundo sino también la jerarquía de valores del investigador (García, 2006: 35). Además, García afirma que una de las condiciones de posibilidad para el desarrollo de una investigación interdisciplinaria en sistemas complejos es que los miembros del equipo compartan un marco epistémico en el sentido definido. Esta tarea es previa, incluso, a la conceptualización y definición del objeto de estudio. Por consiguiente, podemos afirmar que los aspectos ético-valorativos tienen un rol metodológico central en la propuesta de García.

La implicancia política del estudio de los sistemas complejos. Ninguna de las tres perspectivas de complejidad analizadas se ha interrogado sobre los factores sociales e históricos que han permitido la emergencia del estudio de los sistemas complejos. Tampoco han problematizado las implicancias sociales (políticas, económicas) del conocimiento derivado de tal estudio. A este respecto se destacan los aportes de Pablo González Casanova (2005) quien considera a las ciencias de los sistemas complejos como objeto de indagación socio-histórico y político, vinculándolas con la tradición crítica de las ciencias sociales. Para Casanova las nuevas ciencias están redefiniendo el rol de las fuerzas dominantes y produciendo la formación de un capitalismo complejo.

Controversia ontológica. Existen dos posiciones opuestas respecto de si la complejidad puede considerarse como un atributo ontológico o no. Para Edgar Morin la complejidad tiene estatuto ontológico, puesto que es la realidad misma la que es compleja. El trabajo de Morin está orientado a elaborar una ontología de la complejidad que integra el nivel físico, biológico y antropo-social, donde cada instancia se enraíza en la precedente pero no puede reducirse a ella. En este sentido, la formulación de una “epistemología compleja” es la contracara epistemológica de dicho presupuesto ontológico. En otros términos, el fin del pensamiento complejo es elaborar un modo de organizar los conocimientos que respete la complejidad de lo real.

La segunda posición, contraria a la que venimos de presentar, no considera que la complejidad pueda ser concebida como un rasgo ontológico de la realidad o de los objetos de estudios. Más bien, la complejidad se manifiesta a través de ciertas propiedades o formas de comportamiento (la no-linealidad, la emergencia, por ejemplo) resultante de una forma particular de abordar el estudio de un determinado fenómeno. Para expresarlo en otros términos, la complejidad no es algo dado *a priori* sino algo que podemos detectar, observar y, eventualmente,

medir como consecuencia de haber empleado una determinada escala de análisis. Reynoso expresa este punto de vista en los siguientes términos: “la complejidad no es en sentido estricto un atributo ontológico propio del fenómeno que se estudia, sino una escala inherente al punto de vista que se adopta y a los conceptos que se usan” (Reynoso, 2006: 31).

El significado de la complejidad en la historia de la ciencia. Una de las controversias más ricas en torno a la noción de complejidad es aquella vinculada con la significación que reviste dicha noción en una perspectiva histórica. En términos analíticos podemos distinguir dos grupos. Uno de ellos tiende a poner el acento en que la complejidad implica una discontinuidad respecto de una forma de pensamiento o racionalidad heredada de la Modernidad. Desde esta perspectiva se señala que la complejidad ha sido una cuestión marginal para el pensamiento científico clásico. El paradigma científico newtoniano entraña una concepción mecanicista y determinista del mundo y la naturaleza (García, 2000: 164-167; Piaget y García, 2008: 231). Todos los fenómenos aparecen regidos y pueden ser explicados por leyes simples (la ley de inercia –Galileo- la ley de gravitación –Newton-). La imagen paradigmática de ciencia clásica, la física newtoniana, es fundamentalmente una ciencia del orden que concibe un mundo regido mecánicamente por leyes deterministas. Para el pensamiento científico clásico, la complejidad (el desorden, la multiplicidad, el devenir) se sitúa en el nivel de las apariencias, lo complejo no puede ser sino un epifenómeno de la realidad, detrás de esa complejidad aparente se erige el orden simple e implacable de la naturaleza. Así, la ciencia clásica se erige sobre un postulado ontológico de simplicidad: la naturaleza aparece como una colección de objetos y eventos separados susceptibles de ser medidos y controlados (Moscovici, 2000: 124); esta ontología del mundo natural implica necesariamente una naturaleza muerta y pasiva (Prigogine y Stengers, 1983: 33), independiente y separada del sujeto que la describe.

Ahora bien, conviene destacar que dentro de este grupo pueden diferenciarse dos interpretaciones que podemos denominar los “extremos” y los “moderados”. Para el grupo “extremo”, la complejidad implica una ruptura “cuasi radical” en relación con la racionalidad científica moderna. Las interpretaciones radicales de la complejidad, generalmente, son realizadas por teóricos posmodernos y carecen de sustento desde el punto de vista de la historia de la ciencia.⁴

4 En términos no exhaustivos podría indicarse aquí la interpretación de Lyotard respecto a la teoría del caos y de las catástrofes en *La condición posmoderna* y las interpretaciones de filósofos como Baudrillard, Kristeva, Deleuze y Guattari. Para un examen crítico de esta perspectiva véase (Reynoso, 2006: 318-328).

Para los “moderados”, la complejidad implica un cambio en la racionalidad científica pero más que una ruptura radical, la complejidad tiende a ser vista como una ampliación y un enriquecimiento del pensamiento científico. Este enriquecimiento radica en el reconocimiento de una nueva clase de problemas desconocidos e intratables por el marco científico moderno: la irreversibilidad, la no-linealidad, la emergencia, la auto-organización, la sensibilidad a las condiciones iniciales, la indeterminación, entre otros. Además, este enriquecimiento no se limita simplemente a reconocer un nuevo tipo de problemas sino que también provee nuevas herramientas e instrumentos para abordar el estudio de los mismos. Para los moderados, la complejidad no impugna las formas científicas clásicas. Así como la teoría de la relatividad restringió el ámbito de aplicación de la física newtoniana sin anularla, análogamente los enfoques de la complejidad muestran las limitaciones de la racionalidad científica clásica y la complementan.

El segundo grupo tiende, en general, a guardar silencio sobre la significación de la complejidad en la perspectiva de la historia de la ciencia y es proclive a pensar la complejidad como un conjunto de herramientas, técnicas y métodos para abordar cierta clase de problemas y fenómenos. En esta línea, las teorías y los métodos de la complejidad constituyen puntos de vista tan válidos como otros. Una de las consecuencias de este modo de pensar la complejidad es la tendencia a acentuar los aspectos técnicos e instrumentales en el estudio de fenómenos complejos.

3.4. Representación gráfica del espacio controversial

Para concluir el análisis propuesto introduciremos una representación gráfica del espacio controversial que hemos reconstruido en términos teóricos y conceptuales en las secciones precedentes. La elaboración de esta representación gráfica tiene la finalidad de mostrar la estructura reticular del espacio controversial de los sistemas complejos. Por esta razón, se han diseñado dos redes inspirándonos en los conceptos del Análisis de Redes Sociales (ARS) con apoyo del software UCINET y NetDraw⁵. La primera red (figura 1) tiene como objetivo representar el sistema de relaciones entre los autores y los tres enfoques que hemos examinado: el pensamiento complejo, las ciencias de la complejidad y la teoría constructivista de los sistemas complejos. La segunda red (figura 2) pretende modelizar gráficamente las controversias interrelacionadas que hemos conceptualizado en nuestro análisis precedente a lo largo de la sección 3.1, 3.2 y 3.3.

5 UCINET y NetDraw son dos programas informáticos especializados en el análisis de redes sociales. Ver <http://www.analytictech.com/ucinet/>

En términos metodológicos, cabe destacar que en la perspectiva del ARS una red está compuesta por tres elementos: los nodos, las relaciones y los límites de la red. A continuación examinamos brevemente estos tres elementos. Los nodos son los elementos individuales o colectivos que componen la red. En la red de la Figura 1 los nodos representan los autores y los enfoques teóricos analizados que integran el espacio controversial.

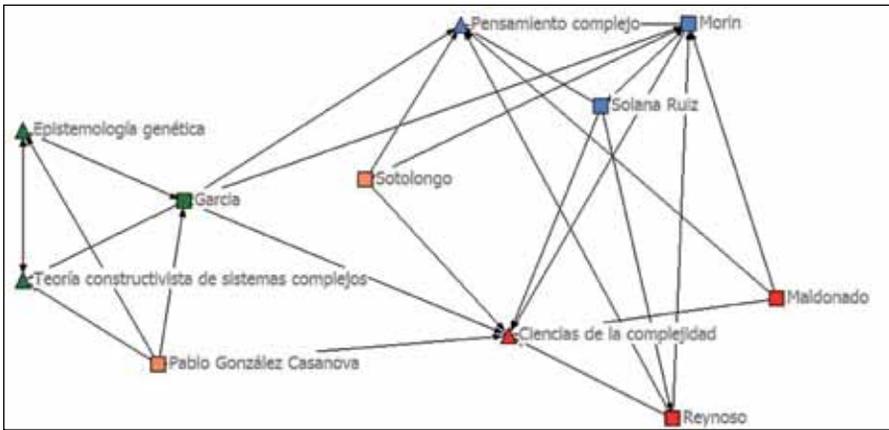


Figura 1. Red de actores y enfoques que integran el espacio controversial de la complejidad

Como puede apreciarse los nodos con forma de triángulo refieren a teorías, enfoques o corrientes. De este modo, se representan al “pensamiento complejo”, las “ciencias de la complejidad” y la “teoría constructivista de los sistemas complejos”, además de la “epistemología genética” que constituye el principal antecedente y fundamento de la teoría constructivista desarrollada por Rolando García. Por otro lado, los nodos con forma de cuadrado refieren a autores. En color azul se presentan los nodos vinculados con la perspectiva del pensamiento complejo. En color rojo, los relacionados con las ciencias de la complejidad. En color verde, los vinculados a la teoría constructivista de los sistemas complejos. En color naranja se incluyen nodos que intentan articular distintas posiciones, tal como es el caso de las contribuciones de Pedro Sotolongo y Pablo González Casanova, según se ha puesto de relieve en los análisis precedentes.

Por su parte, en la red de la figura 2, los nodos representan las distintas controversias analizadas. Todas las controversias se representan con una figura con forma de cuadrado.

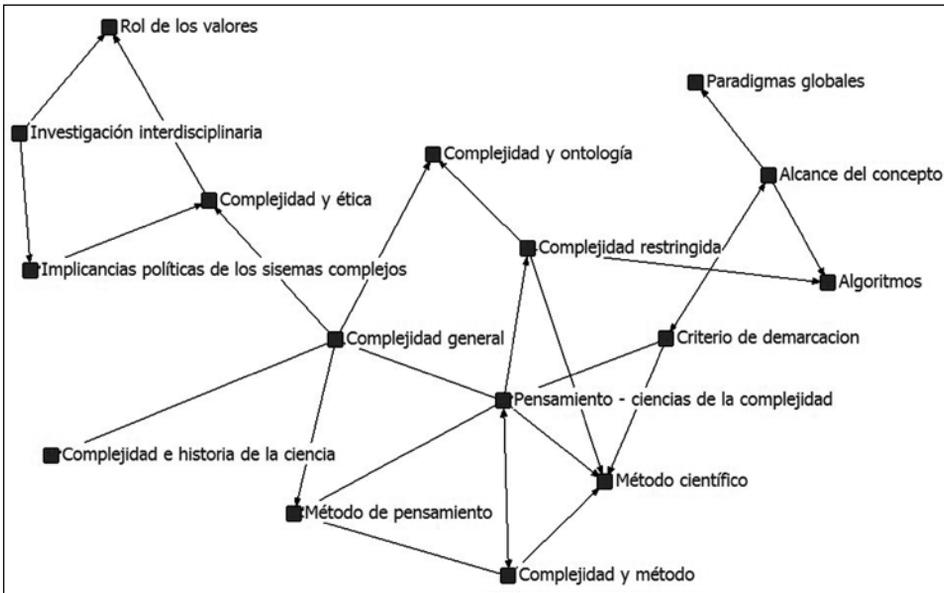


Figura 2. Red de controversias que integran el espacio controversial de la complejidad

El segundo elemento que compone una red son las relaciones que “representan una conexión diádica entre un par de nodos” (Aguirre, 2011: 11). Según su direccionalidad,⁶ las relaciones pueden ser transitivas, cuando el vínculo entre dos nodos es recíproco; o directa, cuando el vínculo es unidireccional. Las relaciones transitivas aparecen graficadas como una línea con doble flecha; las relaciones directas con una sola flecha.

Así, por ejemplo, el nodo “pensamiento complejo” en la Figura 1 tiene seis relaciones directas con otros nodos. En efecto, se relaciona con los nodos “Maldonado” y “Reynoso”, ambos autores pertenecientes al campo de las ciencias de la complejidad, en virtud de las críticas que estos autores le dirigen a la propuesta de Morin, según ha sido examinado. También el nodo “pensamiento complejo” se encuentra relacionado con el nodo “García” en virtud de las objeciones metodológicas que el autor de la teoría constructivista de los sistemas complejos le plantea a la propuesta paradigmática de Morin. Adicionalmente, el nodo “pensamiento complejo” se relaciona con el nodo “Sotolongo”, en la medida en

6 En este trabajo sólo se ha considerado la propiedad de direccionalidad para el diseño de la red. Otra propiedad que pueden asumir las relaciones es la *densidad*, la cual permite cuantificar el flujo entre un nodo y otro. Para una presentación sintética y clara véase (Aguirre, 2011).

que este autor ha desarrollado un esfuerzo sistemático por articular el pensamiento de Morin con las contribuciones provenientes de las ciencias de la complejidad. Finalmente, el nodo “pensamiento complejo” se relaciona de modo directo con el nodo “Morin” por ser éste el autor que lo ha propuesto y desarrollado y con el nodo “Solana Ruiz” en virtud de las contribuciones del antropólogo español a este campo en su contrapunto crítico con Carlos Reynoso.

En relación con la Figura 2, podemos realizar una descripción análoga de las relaciones en las que se inserta, por ejemplo, la controversia “pensamiento complejo - ciencias de la complejidad”, la cual se conecta con seis nodos. En efecto, este nodo se vincula con la controversia en torno al “problema de demarcación” destacada por Maldonado y Reynoso; también se relaciona con la oposición entre “complejidad general” y “complejidad restringida” desarrollada por Morin; y con la controversia en torno a la relación entre “método y complejidad” y las dos formas de comprender al método, como “método de pensamiento” y como “método científico”.

Como puede observarse, las redes construidas constituyen una modelización gráfica y visual de las relaciones entre autores y enfoques (figura 1) y entre las controversias del campo de la complejidad (figura 2) analizadas teóricamente en el desarrollado sustantivo de este trabajo.

Finalmente, nos queda examinar el último elemento que compone una red: los límites de la misma. En términos teóricos y metodológicos los límites de la red están fijados por un principio de selección/exclusión que especifica el criterio mediante el cual se determina qué elementos se integrarán en la red y cuáles se dejarán a un lado. En otros términos, el límite de una red está sustentado en un criterio teórico-metodológico, necesariamente ligado a los objetivos del análisis, que establece las condiciones que debe satisfacer un elemento para ser incorporado a la red y representado como nodo.

En este sentido, es preciso indicar que la red de la Figura 1 constituye un recorte parcial en relación con el universo de autores y enfoques que trabajan en complejidad. El criterio de selección de los elementos que componen la red obedece a los objetivos del análisis efectuado en este trabajo, en el cual se ha puesto énfasis en los debates generados desde América Latina en torno a la noción de complejidad. Los dos únicos autores no latinoamericanos son Edgar Morin y José Luis Solana Ruiz. La inclusión de Morin está justificada por ser él quien formuló el pensamiento complejo, objeto de debate y controversia por parte de varios autores latinoamericanos. Por otro lado, José Luis Solana Ruiz ha sido incluido por haber sido el único académico (al menos hasta el relevamiento bibliográfico que hemos

realizado) en elaborar una respuesta crítica a las objeciones que Carlos Reynoso planteó a la teoría moriniana. Correlativamente, la red de la figura 2 representa las relaciones entre las controversias analizadas pero no agota el espacio controversial de la complejidad, el cual puede ser desarrollado mediante análisis posteriores que complementen la línea de investigación iniciada en esta propuesta.

4. Síntesis y conclusiones

Este trabajo pretendió contribuir a la comprensión del campo de estudios de la complejidad a partir de una aplicación del modelo de espacios controversiales propuesto por Oscar Nudler. El análisis desarrollado comenzó con algunas observaciones metodológicas vinculadas a la construcción del objeto de estudio, es decir, el espacio controversial. Se puntualizó que la controversia central que estructura el campo comenzó a tornarse visible en la última década a partir de algunos debates generados, en gran medida, por investigadores latinoamericanos. En este sentido, se destaca la relevancia contextual del espacio controversial de los sistemas complejos, aunque esto no excluye contribuciones y tomas de posición por parte de autores de otras latitudes.

Una de las conclusiones del análisis realizado consiste en que el campo de la complejidad constituye un espacio controversial débilmente integrado por dos razones. En primer lugar, se destaca la ausencia de una larga tradición de debate entre las tres perspectivas teóricas tematizadas: el pensamiento complejo, la teoría constructivista de los sistemas complejos y las ciencias de la complejidad. No obstante, a partir de los trabajos de Carlos Maldonado y Carlos Reynoso, y las críticas realizadas por estos autores a la obra de Edgar Morin, ha comenzado a generarse una controversia en torno al significado y alcance del concepto de complejidad. Para estos autores la cuestión problemática central ha sido elaborar un criterio de demarcación que permita identificar un modo “correcto”, “genuino” y, podemos agregar, “científico” de estudiar los fenómenos complejos. Estas críticas no han sido respondidas por Edgar Morin pero sí por algunos autores que han trabajado en la línea del pensamiento moriniano, como el antropólogo español José Luis Solana Ruiz. Por otro lado, Edgar Morin también ha planteado una controversia entre el “pensamiento complejo” (complejidad general) y las “ciencias de la complejidad” (complejidad restringida), articulando elementos epistemológicos, lógicos y ético-políticos. El planteo de Morin no ha sido respondido de manera directa por ninguno de los autores que trabajan en el campo de las ciencias de la complejidad.

En segundo lugar, nuestro análisis no permitió identificar un sólido *common ground*. Más aún, algunos de los elementos que usualmente forman parte del tejido de supuestos compartidos en una argumentación controversial -como los presupuestos ontológicos, epistemológicos, metodológicos y axiológicos- constituyen, en el caso del campo de la complejidad, objetos mismos de controversia. No obstante, podemos señalar que el terreno común del espacio controversial está compuesto por el reconocimiento, por parte de las tres perspectivas, de una misma herencia científica constituida por lo que podemos denominar “las teorías pioneras de la complejidad”, como por ejemplo la teoría general de los sistemas, la teoría de la información, la cibernética, la teoría de la auto-organización, la geometría fractal y la teoría del caos, la termodinámica de los procesos irreversibles, entre otras. Las tres perspectivas examinadas se refieren en mayor o menor grado a esta teórica; no obstante, divergen en las interpretaciones y las valoraciones respecto de las contribuciones conceptuales y metodológicas de estas teorías.

La segunda conclusión está vinculada con la evaluación del estado actual del espacio controversial; es decir, se trata de saber si el espacio controversial se encuentra en una fase progresiva o regresiva. Una fase progresiva implica que la estructura del espacio controversial contribuye a profundizar y a ampliar la indagación en torno a las cuestiones problemáticas. Por otro lado, una fase regresiva significa que el espacio controversial está bloqueado y obstaculiza, por tanto, el descubrimiento y profundización de los temas de indagación preexistentes. En relación con el objeto de análisis podemos describir una situación paradójica, la cual radica en que el espacio controversial puede encontrarse en una fase progresiva o regresiva según el punto de vista que se adopte.

Por un lado, si tomamos en cuenta los debates y las posiciones de los propios actores involucrados podemos realizar dos observaciones. Primero, desde la perspectiva de quienes se identifican con las ciencias de la complejidad, fundamentalmente Maldonado y Reynoso, el espacio controversial se encuentra bloqueado. En efecto, la pretensión de establecer un criterio de demarcación para deslindar lo que ellos consideran como la complejidad genuina respecto de las versiones desviadas, no contribuye en absoluto a profundizar los problemas planteados por las distintas perspectivas. Más aún, en el caso de Reynoso, que constituye una posición extrema, se busca anular y eliminar al adversario intelectual. En consecuencia, la crítica de Reynoso no reconoce un mínimo de racionalidad comunicativa ni un respeto a ciertos valores y estándares que tornen posible la contraposición argumental y la regulación del debate. Segundo, se destaca que la

perspectiva del pensamiento complejo está abierta, al menos declarativamente, a un diálogo con las ciencias de la complejidad. En la misma línea de pensamiento, la respuesta de Solana Ruiz a las críticas de Reynoso intenta mostrar los puntos de complementariedad entre ambos enfoques. No obstante, es preciso señalar que esta disposición al diálogo desde el enfoque moriniano es más una declaración de principios que un puente articulador y una línea de trabajo efectiva. En efecto, en términos concretos no se ha realizado ningún aporte decisivo a nivel teórico ni metodológico que señale cómo podría efectuarse el vínculo entre el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad. Para expresarlo de otro modo, no se ha formulado una síntesis epistemológica, teórica y metodológica del pensamiento complejo y los sistemas complejos. Sin embargo, es preciso rescatar el valor de posiciones como las de Morin y de Solana Ruiz que plantean la necesidad y la importancia de tal articulación. Por esta razón, puede afirmarse que desde la perspectiva de estos autores el espacio controversial parece encontrarse en una fase progresiva, en la medida en que queda abierta la posibilidad de un trabajo a futuro que articule ambos enfoques.

Adicionalmente, si tomamos distancia de las posiciones de cada uno de los autores analizados y hacemos foco en el conjunto de controversias expuestas podemos afirmar que el espacio controversial se encuentra en una fase progresiva. Según nuestro punto de vista, las controversias analizadas no obstaculizan el debate ni bloquean la posibilidad de profundizar en las cuestiones problemáticas que dichas controversias suscitan, más bien todo lo contrario. Las controversias analizadas abren verdaderas pistas de investigación tanto en el plano teórico como en el plano práctico. Por ejemplo, el debate en torno a las implicancias políticas de los sistemas complejos constituye un tema de investigación que podría ser abordado de modo fecundo desde disciplinas como la filosofía de la ciencia, la sociología del conocimiento científico, los estudios sociales de la ciencia.

Una tercera conclusión permite señalar una limitación en el análisis realizado, en el cual no se ha podido aplicar el modelo de espacios controversiales para analizar los aspectos dinámicos del campo de la complejidad. En efecto, no hemos podido identificar una refocalización (cambio estructural) del campo. Este hecho puede deberse a la juventud del espacio controversial, el cual se ha constituido a partir de debates generados en la última década.

Finalmente, quisiéramos señalar nuestra posición. Consideramos que el mayor desafío para quienes están interesados en el estudio de sistemas complejos radica en tres cuestiones:

1. La integración de las herramientas, técnicas e instrumentos de los sistemas complejos (los algoritmos y modelos de simulación en sentido amplio) en una metodología de investigación interdisciplinaria fundamentada epistemológicamente.
2. La investigación y explicitación de los aspectos ético-políticos de los sistemas complejos en dos planos: por un lado, los componentes ético-políticos involucrados en el desarrollo efectivo de la práctica científica; por el otro, el análisis de las implicancias sociales y políticas del conocimiento producido por los distintos enfoques de complejidad.
3. El porvenir del campo de la complejidad requiere del desarrollo de una epistemología sólida y no solamente de un progreso técnico-instrumental de herramientas que permitan abordar los fenómenos complejos. El carácter de solidez de tal epistemología radica en la posibilidad de tratar tanto los aspectos propiamente epistémicos del conocimiento, es decir, las cuestiones vinculadas con la validez, la justificación, la racionalidad, etcétera; como así también los aspectos éticos y políticos de toda producción cognoscitiva.

Estos tres desafíos parecen insoslayables si aspiramos a que la investigación científica y filosófica en complejidad contribuya al estudio de los problemas fundamentales de las sociedades latinoamericanas contemporáneas. En consecuencia, las tres cuestiones planteadas en el plano metodológico, axiológico y epistemológico deberían integrarse en proyectos de investigación orientados al estudio de problemas complejos concretos, como la pobreza, el desempleo, la preservación de la biósfera, la producción de alimentos, la educación, la salud, etcétera.

Sólo así podríamos contribuir simultáneamente al conocimiento de los fenómenos complejos y a la transformación de la realidad concreta. En síntesis, el principal desafío es pensar y actuar los sistemas complejos en términos epistémicos y políticos.

5. Bibliografía

Aguirre, J. L. (2011), «Introducción al Análisis de Redes Sociales», en: *Documentos de Trabajo del Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas*, 82, pp. 1-59.

- Anderson, E. (2004), "Use of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce", en: *Hypatia*, 19(1), pp. 1-24.
- García, R. (1994), "Interdisciplinaria y Sistemas Complejos", en: Enrique Leff (Ed.), *Ciencias Sociales y Formación Ambiental* (pp. 85-124), Barcelona: Gedisa, UNAM.
- _____ (2000) *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (2005), "Una polémica que conserva actualidad" [sitio en internet]. *El arca digital*, disponible en <http://www.elarcaimpresa.com.ar/elarca.com.ar/elarca56/notas/caos.htm>. Acceso el 11 de noviembre de 2012.
- _____ (2006) *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Barcelona: Gedisa.
- González Casanova, P. (2005) *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, Barcelona: Anthropos.
- Lombardi, O. (2009), "El problema de la irreversibilidad, de Fourier a la teoría del caos: la trayectoria de un espacio controversial", en: Oscar Nudler (Ed.), *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico* (pp. 129-162), Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Maldonado, C. E. (1999), "Esbozo de una filosofía de la lógica de la complejidad", en: Carlos Maldonado (Ed.), *Visiones sobre la Complejidad* (pp. 9-27), Bogotá, Colombia: Ediciones El Bosque.
- _____. (2001) *Visiones sobre la Complejidad*, Bogotá: Ediciones El Bosque.
- _____ (2007) *Complejidad: ciencia, pensamiento y aplicación*, Buenos Aires: Universidad Externado de Colombia.
- Morin, E. (1990) *Introducción al Pensamiento Complejo*, Barcelona: Gedisa.
- _____. (1998) *El Método IV. Las ideas*, Madrid: Cátedra.
- _____. (2006) *El Método VI. Ética*, Madrid: Cátedra.
- _____ (2007), "Complexité restreinte et complexité générale", en: Edgar Morin y Jean-Louis Le Moigne (Eds.), *Intelligence de la complexité: épistémologie*

- et pragmatique, Colloque de Cerisy, 2005* (pp. 28-50), La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- Moscovici, S. (2000), "La historia humana de la naturaleza", en: Ilya Prigogine, Félix Guattari, Jacques Lesourne, Mony Elkaïm y Serge Moscovici (Eds.), *Ilya Prigogine: El tiempo y el devenir* (pp. 121-154), Barcelona: Gedisa.
- Nudler, O. (2002), "Campos controversiales y progreso en filosofía", en: *Manuscrito. Revista Internacional de filosofía*, 25(2), pp. 337-352.
- _____. (2004), "Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización", en: *Revista de Filosofía*, 29(2), pp. 7-19.
- _____. (2009) *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pérez-Taylor, R. (2002) *Antropología y complejidad* Barcelona: Gedisa.
- _____. (2006) *Anthropologías: Avances en la complejidad humana*, Buenos Aires: Ediciones SB.
- Piaget, J. y García, R. (2008) *Psicogénesis e historia de la ciencia*, DF, México: Siglo XXI.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1983) *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid: Alianza.
- Reynoso, C. (2006) *Complejidad y caos. Una exploración antropológica*, Buenos Aires: Editorial SB.
- _____. (2009) *Modelos o metáforas. Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*, Buenos Aires: Editorial SB.
- Solana Ruiz, J. L. (2011), "El pensamiento complejo de Edgar Morin. Críticas, incomprensiones y revisiones necesarias", en: *Gazeta de Antropología*, 27(1), pp. 1-19.
- Sotolongo, P. y Delgado Díaz, C. J. (2006) *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de un nuevo tipo*, Buenos Aires: CLACSO Libros.
- Waldrop, M. M. (1992) *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, New York: Touchstone

La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza*

Newton's methodology and the demonstration of the reality of the force

Por: **Sebastián Molina Betancur**

G.I. Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: smolinab1988@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de marzo de 2014

Fecha de aprobación: 23 de mayo de 2014

Resumen. *Algunos especialistas de Newton han sostenido que la metodología con la que éste demuestra la existencia de la fuerza se fundamenta en el tratamiento matemático de los fenómenos del movimiento, lo que se ha convertido en la lectura clásica del asunto. No obstante, esta interpretación presenta amplias limitaciones si se examina a la luz de la lectura que intérpretes como Guicciardini y Guerlac proponen. Este artículo muestra las limitaciones de la lectura clásica a la luz de esta lectura más reciente, explorando los aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza.*

Palabras clave: fuerza, mecánica racional, geometría, metodología, demostración

Abstract. *Some experts on Newton have argued that the methodology that he uses to demonstrate the existence of force is based on his mathematical approach to the phenomena of movement, which has come to be understood as a classical interpretation of the subject. However, if examined under the light of the interpretation given by authors like Guicciardini and Guerlac, this interpretation has many limitations. This article shows the limitations of the classical interpretation in light of this recent interpretation by exploring the methodological aspects of the demonstration of force.*

Keywords: force, rational mechanics, geometry, methodology, demonstration

* El presente artículo es conclusión del trabajo de investigación “Aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza en los *Principia* de Newton”, adscrito al proyecto de investigación “La identidad de autor como argumento para la credibilidad de las teorías científicas: estructuras sociales, audiencias de recepción y estrategias de presentación en la primera edición de los *Principia Mathematica* (1687) de Isaac Newton”, del grupo de investigación “Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad”, con fecha de inicio en marzo de 2013 y finalización en septiembre de 2014, financiado por la Universidad de Antioquia.

Uno de los asuntos fundamentales entre los especialistas de Newton dedicados a la cuestión de la demostración de la fuerza en los *Principia* es mostrar cómo se relacionan las proposiciones matemáticas de los Libros I y II con el “Sistema del mundo” que se expone en el Libro III. La importancia de esta cuestión en particular radica en que gracias a la relación que Newton plantea entre las primeras proposiciones del Libro III (particularmente las proposiciones I-VIII) con algunas proposiciones de los Libros I y II (particularmente las proposiciones I, II y el corolario 6 de la proposición IV del Libro I) de su *magnum opus*, los fenómenos observados en la naturaleza pueden reducirse a explicaciones matemáticas. En efecto, como los fenómenos observados se comportan de manera semejante a las condiciones descritas en los Libros I y II, entonces la fuerza se considera un principio natural. Asimismo, es necesario considerar que previo al desarrollo de cada una de las primeras proposiciones del Libro III, Newton enuncia los fenómenos de los cuales tales proposiciones se deducen. Esto implica que en este pasaje en particular Newton pasa de la descripción de algunos fenómenos a la enunciación de las leyes matemáticas que los explican, a partir de la formulación matemática de un principio que explica el movimiento de los cuerpos tal y como se conoce a través de los experimentos y las observaciones. El problema para los especialistas es, precisamente, explicar los argumentos que ofrece Newton para afirmar la transición de los fenómenos a las leyes; en otras palabras, explicar cómo se pasa de los casos particulares a la enunciación de los principios matemáticos universales.

Recientemente intérpretes como Smith, Harper o Ducheyne han intentado mostrar cómo las proposiciones matemáticas a las que Newton se refiere en las proposiciones I a III del Libro III de los *Principia* establecen condiciones epistemológicas que le permiten a éste validar la existencia de una fuerza en la naturaleza que actúa en proporción inversa al cuadrado de la distancia y que es la causa de los fenómenos observables. Su interpretación se centra en el aspecto matemático que le permite a Newton universalizar la fuerza como causa de los movimientos de los cuerpos celestes alrededor de un cuerpo central. En efecto, estos especialistas muestran que en tanto que de las proposiciones I, II y IV del Libro I de los *Principia* se sigue la existencia de una fuerza centrípeta que actúa en proporción inversa al cuadrado de la distancia, y al comprobar empíricamente que los movimientos de los cuerpos en la naturaleza corresponden con los movimientos que se estudian en el Libro I, es necesario concluir que tal fuerza existe en el mundo. De acuerdo con estos especialistas, Newton puede afirmar que es “suficiente” la explicación matemática que ha dado del movimiento en los *Principia* en el “Escolio general” añadido para su segunda edición, precisamente porque de tal explicación

se sigue la existencia de una fuerza en la naturaleza, que actúa como causa de los fenómenos observables y que podemos describir matemáticamente.

A pesar del claro énfasis en las cuestiones relacionadas con la matematización de la fuerza, estos especialistas mencionan, a su vez, que Newton puede afirmar el carácter universal de esta no solo por las condiciones matemáticas que le otorga su estudio del movimiento, sino por las condiciones metodológicas y epistemológicas de su particular concepción de la filosofía natural. No obstante, aun cuando reconocen el valor de la metodología de investigación de Newton en el desarrollo de su demostración de la fuerza y su carácter universal, estos especialistas, reitero, se centran en el aspecto matemático de la demostración, más que en el aspecto metodológico. Esta preferencia deja de lado algunos aspectos metodológicos básicos de la demostración de la fuerza que intérpretes como Stein, Dear o más recientemente el propio Harper han intentado resaltar, con el fin de mostrar otros matices de la demostración de la universalidad de la fuerza en los *Principia*. Como se ve en las interpretaciones de estos especialistas, el tratamiento apenas tangencial de los aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza subestima su valor.

Mi propósito en este artículo es, precisamente, exponer dichos aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza en los *Principia*, con el objetivo de determinar el papel que éstos tienen en su unificación y universalización. Específicamente, me detendré en el valor que tiene la metodología de Newton, planteada particularmente en sus “Reglas para el estudio de la filosofía natural”. En efecto, mostraré que gracias al establecimiento de estas reglas Newton puede afirmar que la misma fuerza que actúa como causa de la caída de los cuerpos en la tierra es la que hace que los cuerpos celestes giren en torno a sus centros de rotación: un paso fundamental en la afirmación de la fuerza gravitacional como una cualidad universal de los cuerpos.

Siguiendo a intérpretes como Guicciardini, Guerlac, Garrison o Domski, mostraré que esto es posible debido al origen de la geometría en la mecánica que Newton plantea en el “Prefacio al lector” de la primera edición de los *Principia*. En la medida en que la geometría se encarga de reducir a proposiciones y demostraciones matemáticas los movimientos que se observan en la naturaleza, es posible establecer condiciones epistemológicas que relacionen las leyes con los fenómenos vistos. Así, en la medida en que los fenómenos naturales se estudian a partir de proposiciones geométricas, entonces los principios matemáticos que se establecen en los *Principia* deben tratar las condiciones mismas del movimiento en el mundo. En últimas, los fenómenos son susceptibles de tratamiento matemático, gracias a la relación de la geometría con la mecánica, y por ello se puede pasar de estos a las proposiciones que permiten demostrar la realidad de la fuerza y su carácter universal.

En este sentido, pretendo mostrar los aspectos metodológicos que le permiten a Newton determinar la existencia de una fuerza en la naturaleza, a partir del establecimiento del origen de la geometría en la mecánica, como lo explica en el “Prefacio al lector”. Esto exige un análisis de las proposiciones del Libro I de los *Principia* a las que Newton se refiere en el Libro III, a través de las cuales deduce la existencia de una fuerza centrípeta que actúa en proporción inversa al cuadrado de la distancia como causa del movimiento de los cuerpos en órbitas circulares. En efecto, como menciona Ducheyne: “un análisis del Libro III debe comenzar con un examen suficientemente detallado de los modelos relevantes en el Libro I” (2006: 422). El motivo fundamental son las referencias explícitas que Newton hace a las proposiciones de este libro, para demostrar las proposiciones iniciales de aquel. El apartado siguiente, entonces, se centrará específicamente en el análisis de las proposiciones I, II y el corolario 6 de la proposición IV del Libro I, donde Newton demuestra la necesidad de que haya una fuerza centrípeta que produzca los movimientos estudiados. Posteriormente, mostraré que a partir de estas referencias Newton no podía llegar a afirmar que la fuerza por la que los cuerpos celestes giran alrededor del Sol, y aquella que hace que los cuerpos pesados en la tierra caigan, es la misma; de tal suerte que es preciso para él incluir las “Reglas para el estudio de la filosofía natural” y así justificar la unificación de la fuerza y su posterior universalización. Finalmente, en el último apartado, mostraré que esto se justifica por la comprensión de la *mecánica racional* que tiene Newton, y el origen de la geometría en la mecánica, que explica y fundamenta su metodología de investigación.

La fuerza como una consecuencia matemática de las leyes de Kepler

El Libro III de los *Principia* comienza con una nota introductoria de Newton donde aclara que las proposiciones de los libros I y II se plantean en términos estrictamente matemáticos y se ilustran con algunos escolios filosófico naturales con el fin de hacerlas menos estériles para el lector poco avanzado en los procedimientos matemáticos que allí se desarrollan. En esta introducción, Newton declara que buena parte de sus proposiciones son difíciles de seguir y plantea unas guías de lectura para que el lector poco hábil en matemáticas pueda entender las proposiciones básicas donde se explica la acción de una fuerza centrípeta que actúa en proporción inversa al cuadrado de la distancia. Para Newton, “Bastará con que se lean cuidadosamente las Definiciones, las Leyes del Movimiento y las tres primeras secciones del Libro primero, para pasar luego a este Libro sobre el sistema del mundo, consultando las demás Proposiciones de los otros dos según lo requieran su arbitrio y las referencias

del texto” (1987: 459-460). Es decir, según Newton, la demostración matemática de la fuerza puede entenderse a partir de la lectura de aquellas proposiciones a las cuales se hace referencia en el Libro III y de los elementos básicos enunciados en sus definiciones y las leyes del movimiento. Por este motivo comenzaré explicando cómo las proposiciones I, II y el corolario 6 de la proposición IV del Libro I le permiten a Newton establecer la existencia de una fuerza centrípeta en la naturaleza que actúa en proporción inversa al cuadrado de la distancia.

En la proposición I del Libro I de los *Principia* se lee:

Las áreas que los cuerpos en revolución describen mediante radios trazados hasta un centro de fuerza inmóvil se encuentran en los mismos planos inmóviles y son proporcionales a los tiempos en que se describen (Newton, 1987: 74).

La demostración de esta proposición se fundamenta en la primera ley del movimiento, en el corolario primero de las leyes y en el método de las razones primeras y últimas, que mostrarán que el movimiento en revolución de un cuerpo depende de la actuación simultánea de dos fuerzas en él. Así, mientras la fuerza inercial lleva al cuerpo en línea recta, y una fuerza centrípeta hace que éste tienda hacia un punto geométrico, la conjunción de ambas fuerzas produce el movimiento orbital en torno a dicho punto que actúa, entonces, como un centro de rotación. Así, a medida que éstas producen el movimiento que se aleja de la tangente y se reduce la longitud de los tiempos periódicos de rotación, el cuerpo tiende a producir un movimiento circular. Posteriormente, Newton demuestra que la conjunción de estas fuerzas es la responsable de la proporcionalidad de los tiempos periódicos de rotación de un cuerpo en revolución.¹

En la figura 1 el movimiento inercial de un cuerpo, en un primer momento, se representa por la línea AB. De no ser interrumpido por la acción de algún tipo de fuerza, por la primera ley del movimiento, el cuerpo en un segundo momento de igual duración al primero, tendería hacia c, a través de la línea Bc que sería de igual proporción a la línea AB porque se trazan en la misma cantidad de tiempo. En este punto Newton introduce una fuerza centrípeta que actúa simultáneamente a la *vis inertiae*, lo que hace que el cuerpo se desplace desde B hacia C: “Pero cuando el cuerpo ha llegado a B supongamos que actúa una fuerza centrípeta con impulso instantáneo pero grande, y que desviando al cuerpo de la recta Bc lo obliga a continuar su movimiento siguiendo la recta BC” (Newton, 1987, p. 74). La posición del cuerpo en el punto C tras el ejercicio de la fuerza centrípeta se determina por el corolario primero de las leyes del movimiento. En efecto, en tanto que hay una

¹ Análisis de las demostraciones que hace Newton de las proposiciones I, II y IV del Libro I de los *Principia* pueden encontrarse en Ducheyne (2006) y Cohen (1987).

fuerza inercial que hace que el cuerpo se desplace en la recta Bc y otra simultánea que hace que el cuerpo se desplace en la recta BS, entonces esta interacción de fuerzas produce, como lo muestra el corolario mencionado, la recta BC.² Trazada la recta cC formando el paralelogramo BcCV, se llegará a la conclusión de que el tiempo que le toma al cuerpo para recorrer la recta BC es igual al tiempo que le toma recorrer la recta AB. Al trazar los triángulos SAB y SBC se verá, entonces, que el cuerpo ha barrido áreas iguales en tiempos iguales. Es decir, que el cuerpo cumple la ley de las áreas de Kepler, gracias a que actúan la *vis inertiae* y la fuerza centrípeta simultáneamente sobre él.

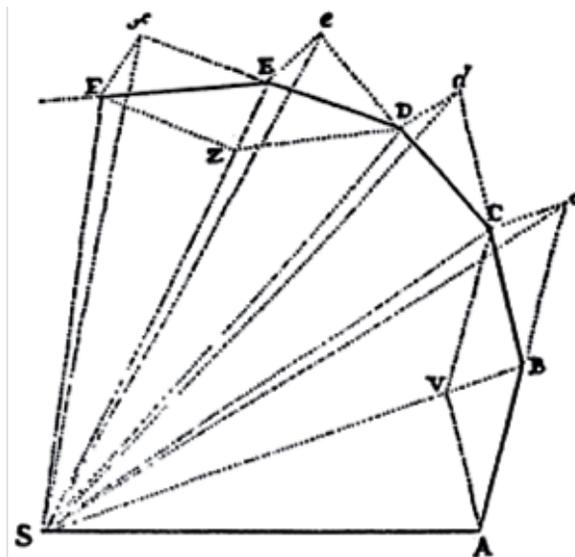


Figura 1. Proposición I y II (Newton, 1987: 75)

Una vez la explicación matemática del movimiento demuestra que la ley de las áreas de Kepler puede darse en el escenario de que confluyan una fuerza inercial y una fuerza centrípeta sobre el cuerpo, Newton introduce el método de las razones primeras y últimas, al hacer aumentar la cantidad de triángulos, haciendo decrecer su anchura de manera infinita.³

2 Cf. Newton (1987). pp. 42-43.

3 El método se desarrolla específicamente en Newton (1987). pp. 61-73.

Aumentemos ahora el número de esos triángulos y disminuyamos su anchura hasta lo infinito; por el corolario IV, Lema III, su perímetro último ADF será una línea curva con lo cual la fuerza centrípeta que desvía continuamente al cuerpo de la tangente de esa curva actuará de modo continuo; y cualesquiera áreas descritas SADS, SAFS, proporcionales siempre a los tiempos de descripción, serán en este caso también proporcionales a los tiempos (Newton, 1987: 75).

Esta proposición presenta una consecuencia importante para Newton: si los cuerpos en revolución se mueven en órbitas circulares, la fuerza centrípeta que hace que esto sea así debe actuar de forma continua sobre el cuerpo. Es decir, el cuerpo que gira en torno a un centro de revolución es afectado simultánea y continuamente tanto por una fuerza inercial que lo lleva a desplazarse hacia la tangente de la órbita, como por una fuerza centrípeta que lo lleva hacia el centro de revolución. Como vemos, Newton no solo emplea la primera ley del movimiento para demostrar la proposición, sino el corolario primero a las leyes del movimiento y el método de las razones primeras y últimas para calcular el área bajo una curva.

La proposición II desarrolla las implicaciones y consecuencias matemáticas de este tipo de entidad, que ya Newton nombró como una fuerza centrípeta, en relación con la ley de las áreas de Kepler. En otras palabras, en esta proposición Newton afirma que la regularidad de los tiempos periódicos de rotación es posible gracias a la acción de una fuerza centrípeta sobre los cuerpos que giran en torno a un centro de revolución y, dependiendo de las magnitudes de dichos tiempos periódicos, es posible cuantificar la fuerza que actúa como causa del movimiento. En esta proposición se lee:

Todo cuerpo que se mueva en cualquier curva descrita en un plano y –mediante un radio trazado hasta un punto inmóvil o que progresa con movimiento rectilíneo uniforme- describa alrededor de ese punto áreas proporcionales a los tiempos es urgido por una fuerza centrípeta dirigida hacia ese punto (Newton, 1987: 77).

Esta proposición se desarrolla particularmente gracias a la primera ley del movimiento. En efecto, gracias a ella sabemos que un cuerpo que presenta una alteración en su movimiento inercial fue afectado por una fuerza que actúa como causa de tal variación. En esta medida, en la Figura 1, debido a que sobre el cuerpo actúa una fuerza centrípeta en el punto B hacia S, entonces el movimiento del cuerpo se curva hacia C, alejándolo de su movimiento inercial hacia c. En este sentido, esta proposición reversa los elementos de la proposición anterior: pasamos del conocimiento de una fuerza por un cuerpo que se mueve de una forma específica, al conocimiento de un tipo de movimiento por el ejercicio de un tipo de fuerza. De esta manera, esta proposición prueba que la ley de las áreas de Kepler solo es posible en la medida en que exista una fuerza centrípeta que haga que los planetas

giren en torno al sol, que actúa como centro de rotación y, por tanto, como centro hacia el cual la fuerza centrípeta tiende.

Siguiendo los parámetros que establece la guía de lectura que Newton sugiere en la introducción al Libro III, vemos que las demostraciones de las proposiciones de este libro se fundamentan en las dos proposiciones que acabamos de analizar, junto al corolario VI de la proposición IV del Libro I. Tras haber mostrado en las proposiciones I y II de este libro que la ley de áreas de Kepler puede explicarse en virtud de la acción de una fuerza centrípeta, en este corolario Newton afirma que la ley de la armonía de Kepler solo puede cumplirse si la fuerza centrípeta actúa en una forma inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Así, Newton afirma:

Si los tiempos periódicos son como las potencias $3/2$ de los radios y, por tanto, las velocidades inversamente como las raíces cuadradas de los radios, las fuerzas centrípetas serán inversamente como los cuadrados de los radios (1987: 81-82).

En la proposición IV Newton demuestra que para que el movimiento orbital se mantenga, sin que el cuerpo se aleje hacia la tangente por la *vis inertiae* y sin que caiga sobre el cuerpo que lo atrae por una fuerza que sea muy fuerte, debe ser proporcional a v^2/r .⁴ Al considerar la proporción $3/2$ en los tiempos periódicos de rotación que establece la ley de la armonía de Kepler, la fuerza debe ser inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Como explica Ducheyne:

En la terminología moderna esto se puede demostrar como sigue. (Newton no ofrece ningún comentario a este corolario). Huygens publicó el resultado de que un cuerpo viajando en un círculo necesita una fuerza proporcional a v^2/r para mantenerse en órbita: $F = k v^2/r$. Y ya que v es igual a $2 \times \pi \times r/t$: $F = k \times 4 \times \pi^2 \times r^3/t^2 \times r$. Al multiplicarlo por r/r tenemos: $F = k \times 4 \times \pi^2 \times r^3/t^2 \times r^2$. Y ya que r^3/t^2 es una constante de acuerdo con la tercera ley de Kepler, podemos escribir: $F = (\text{constante})/r^2$. Así la tercera ley de Kepler implica una ley inversa al cuadrado, y viceversa. (2006: 424).

Como vemos, en el corolario 6 de la proposición IV del Libro I se demuestra que si los tiempos periódicos de rotación corresponden a la potencia $3/2$ de los radios trazados hacia el centro de rotación, la fuerza centrípeta debe ser inversamente proporcional al cuadrado de la distancia.

De acuerdo con intérpretes como Smith y Ducheyne, esta demostración matemática de la necesidad de una fuerza centrípeta que actúe en proporción inversa al cuadrado de la distancia, muestra que la fuerza es para Newton una consecuencia matemática de unas proposiciones que han sido construidas bajo el modelo argumentativo “si-entonces”: *si* un cuerpo se mueve en una órbita alrededor de un centro de rotación gracias a una fuerza centrípeta, y sus tiempos periódicos de

4 Cf. Newton (1987). p. 80. Ducheyne (2006). pp. 424-425.

rotación son equivalentes a la potencia $3/2$ de los radios trazados hacia el centro de rotación, *entonces* la fuerza centrípeta por la que se genera este movimiento debe ser inversamente proporcional al cuadrado de la distancia.⁵ Newton establece unas condiciones en la magnitud del movimiento que permite determinar una proporción de la fuerza que satisface la ley de la armonía de Kepler.

Expuestas, pues, las condiciones iniciales de la demostración de la fuerza al explicar las proposiciones matemáticas que Newton esgrime como argumentos para demostrar las proposiciones iniciales del Libro III, procuraré ahora mostrar que la relación entre geometría y mecánica que Newton plantea en el “Prefacio al lector” tiene profundas implicaciones en su acercamiento matemático a la naturaleza. Como consecuencia de esto, se verá que una interpretación como la que sostienen Smith, Ducheyne o Cohen, basada en la idea de modelos matemáticos que predicen fenómenos naturales y así los explican, subestima el valor de la metodología de Newton en la demostración de la fuerza en el Libro III de los *Principia*.

De los fenómenos a las proposiciones

Las proposiciones del Libro I que Newton emplea como argumentos en las demostraciones de las proposiciones I, II y III del Libro III, así como la referencia a los fenómenos enumerados en este mismo libro, muestran el carácter matemático del estudio de Newton de la naturaleza. En efecto, como se muestra en el “Prefacio al lector”, el estudio geométrico del movimiento pretende reducir las mediciones a demostraciones y proposiciones que den cuenta de los fenómenos de la forma más exacta posible. Este es precisamente uno de los objetivos centrales de Newton en los *Principia*, como se ve de manera explícita en las líneas finales del Escolio a las Definiciones.⁶ Para especialistas como Ducheyne y Smith, la matematización que hace Newton de la naturaleza se fundamenta en el modelo argumentativo “si-entonces” de las proposiciones matemáticas. Este modelo permite deducir matemáticamente la existencia de una fuerza en la naturaleza, a partir de las condiciones matemáticas que presentan los movimientos estudiados. Como afirma Smith:

Sus [de Newton] demostradas proposiciones “si-entonces” son *inference tickets* que vinculan los movimientos a las fuerzas, las fuerzas a los movimientos y las fuerzas macrofísicas a las fuerzas microfísicas que las componen. Como Newton indica en la cita previa del Prefacio al lector a la primera edición [en la que Newton establece el propósito de la filosofía natural], el objetivo de las teorías matemáticas de los Libros 1 y 2 es establecer medios para inferir conclusiones sobre las fuerzas desde los fenómenos

5 Cf. Ducheyne (2006). Smith (2002).

6 Newton (1987). p. 39.

del movimiento y entonces demostrar los demás fenómenos desde estas conclusiones de las fuerzas. En las manos de Newton la *fuerza* es flagrantemente una cantidad teórica. El principal problema al que llevan las teorías matemáticas de Newton es encontrar modos para caracterizar las fuerzas (2002: 143).

Para Smith, en los *Principia* Newton no pretende “derivar consecuencias observables de sus axiomas” (Smith, 2002: 143), sino que su objetivo era determinar las características matemáticas de la fuerza a partir del movimiento de los cuerpos bajo unas condiciones dadas. Así, Smith afirma que la fuerza se afirma como real por el *inference ticket* que le da a Newton el tratamiento matemático del movimiento del cuerpo en una órbita: debido a que en el modelo de la naturaleza, para que se produzca un movimiento orbital deben interactuar dos fuerzas simultáneamente en un cuerpo; si esto se da en la realidad, entonces ambas fuerzas deben darse también. Esto implica que la fuerza, de acuerdo con Smith, es para Newton una entidad meramente teórica que se descubre como consecuencia de una regularidad en el movimiento de los cuerpos en un sistema ideal matemático del mundo que es *quam proxime* a la naturaleza. En este sentido, debido a que Newton establece un modelo que estudia el movimiento bajo condiciones ideales –un sistema binario de cuerpos y un espacio carente de medios resistentes-, la fuerza se deduce matemáticamente de fenómenos ideales que, al compararse con las observaciones del mundo en el Libro III de los *Principia*, podemos afirmar, explica la realidad.

Esto supone que, en la interpretación de Smith, la naturaleza se encuentra sistemáticamente alejada de los Libros I y II de los *Principia*, lo que implicaría que la fuerza, en tanto entidad teórica, solo podría corresponder a una fuerza que actúa en el mundo, en la medida en que ésta se adecúe al cuerpo de la evidencia empírica. Así lo menciona al exponer que para entender el sistema argumentativo de Newton es necesario, como por ejemplo lo hace Cohen, entender que Newton procede “de casos idealizados simples a unos progresivamente más complicados, pero aún idealizados” (Smith, 2002: 154).⁷ De allí que para Smith el problema con el que se enfrenta Newton es “encontrar modos para caracterizar las fuerzas”; es decir, modos para sostenerla como una explicación válida en la filosofía natural y no tan solo como una consecuencia teórica de las proposiciones matemáticas que estudian el movimiento de los cuerpos en modelos ideales de la naturaleza

Ducheyne presenta de manera refinada un argumento semejante al de Smith. Para este, remitiéndose a la interpretación de Smith, Newton construye dos tipos de proposiciones en el Libro I de los *Principia*, que se sostienen ambas por el modelo argumentativo “si-entonces”:

⁷ Las cursivas son mías.

Argumentaré que Newton en el Libro I construyó dos proposiciones “si-entonces”: las cuales le permitieron proceder desde los fenómenos a la teoría: (1) el primer tipo le permite a uno inferir las fuerzas centrípetas del tipo del inverso del cuadrado de la distancia que producen el movimiento kepleriano y (2) el segundo tipo ya asume las fuerzas centrípetas del tipo del inverso del cuadrado de la distancia y mira más allá a las consecuencias (matemáticas) (por ejemplo, ¿qué sucederá en un sistema de varios cuerpos compuesto de muchas fuerzas centrípetas del tipo del inverso del cuadrado de la distancia interactuando?) (Ducheyne, 2006: 421).⁸

Las proposiciones del primer tipo las llama *abductive inference-tickets*; mientras que las del segundo tipo las llama *ex-hypothesi inference-tickets*.⁹ Para Ducheyne, las proposiciones “si-entonces” que Smith afirma que Newton emplea en los Libros I y II de los *Principia* corresponden tan solo a los *abductive inference-tickets*, pues con ellas “uno puede inferir una fuerza central variando inversamente como el cuadrado de la distancia que produce el movimiento kepleriano” (Ducheyne, 2006: 421). Pero con estas solas proposiciones no se podría argumentar el carácter universal de la gravedad, ni sostener las demostraciones que realiza Newton en el Libro III. En este sentido, Newton desarrolla explicaciones de la naturaleza a partir del ejercicio de un tipo de fuerza en ella: las proposiciones basadas en los *ex-hypothesi inference-tickets* “le permiten a uno inferir las consecuencias matemáticas que están más allá una vez que se establece que una fuerza centrípeta del tipo del inverso del cuadrado de la distancia está activa” (Ducheyne, 2006: 421). Este refinamiento de Ducheyne de la idea de las proposiciones “si-entonces” de Smith se fundamenta, como se evidencia en otros de sus textos, en el desarrollo del método analítico-sintético por parte de Newton. Para Ducheyne, Newton toma el método analítico-sintético de las matemáticas con el fin de mostrar que gracias al análisis es posible descubrir las fuerzas que actúan como causas del movimiento; mientras que la síntesis se encarga de demostrar las fuerzas a partir del tratamiento matemático que se hace de ellas.¹⁰ Pero, extrañamente, no afirma que esto sea un elemento central en el argumento de Newton de la realidad de la fuerza universal, pues su hincapié está en la explicación de cómo los *inference-tickets* le permiten a Newton explorar las consecuencias de unos principios matemáticos en la filosofía natural, considerándolo como un filósofo natural más que como un matemático.¹¹

8 En Ducheyne (2012), pp. 81-84 se puede ver que Ducheyne hace más específico el desarrollo de distintos tipos de *inference-tickets*, pero para mantener la diferencia con Smith será suficiente con señalar los acá expuestos.

9 Cf. Ducheyne (2006), p. 421.

10 Cf. Ducheyne (2012), pp. 3-54.

11 Una crítica sobre este enfoque puede encontrarse en Henry (2013).

Como he venido mencionando, las interpretaciones de Smith y Ducheyne deben entenderse bajo la idea más general de que los Libros I y II de los *Principia* representan modelos matemáticos de la naturaleza, que le permiten a Newton explorar todas las condiciones matemáticas del movimiento, sin la necesidad de preocuparse por las cuestiones referidas a la naturaleza física de la causa. En tanto modelos matemáticos ideales y simplificados de la naturaleza, la fuerza que se descubre a partir de ellos tiene un carácter estrictamente teórico, lo que supone la necesidad del desarrollo de un conjunto de proposiciones que muestren cómo Newton relaciona la teoría con la naturaleza. De acuerdo con estos especialistas, las referencias de las proposiciones I y II del Libro III a las proposiciones I, II, IV y XLV del Libro I cumplen específicamente este propósito. Al utilizarlas como argumentos para demostrar las proposiciones que caracterizan el movimiento de cuerpos no en modelos matemáticos del mundo sino en el mundo mismo, estas proposiciones explican las condiciones de la naturaleza, que son reveladas por las observaciones y los experimentos. En otras palabras, de acuerdo con estos especialistas, el mundo aparece en el Libro III de los *Principia* gracias a que el carácter “si-entonces” de las proposiciones de los Libros I y II hace que los modelos matemáticos de la naturaleza logren explicar los fenómenos que se observan en ella, en la medida en que hay una correspondencia entre los fenómenos y los movimientos que se estudian en los dos primeros libros de los *Principia*. De tal suerte que es posible afirmar que la fuerza no debe existir tan solo como una entidad teórica, sino que su existencia debe ser real, porque se demuestra por un sofisticado modelo matemático del mundo que replica las condiciones observadas en la naturaleza. En este sentido, es posible entender a qué se refiere Newton cuando afirma en el “Escolio general” que es “suficiente” la explicación que ha dado del movimiento para determinar la realidad de la fuerza: la fuerza es una consecuencia matemática de las proposiciones que caracterizan un modelo ideal del mundo que replica las condiciones del mundo real, lo que determina, asimismo, la realidad de esta.

Sin embargo, la idea de un progresivo realismo matemático que esta interpretación supone es limitada para comprender a qué se refiere este cuando afirma en el “Escolio general” que “En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante la inducción” (1987: 621). Al considerar que la fuerza centrípeta es una consecuencia matemática del movimiento de un cuerpo que al girar en una órbita cumple la ley de las áreas y la ley de la armonía keplerianas, se pierde de vista el carácter empírico del descubrimiento de la fuerza, que el propio Newton afirma en el “Prefacio al lector”. Un asunto no menor, considerando que a partir del descubrimiento

empírico de la fuerza se pueden postular entidades matemáticas que pretendan explicarla. El descubrimiento de la fuerza, como se evidencia en el “Prefacio”, se da por medio del análisis sobre los fenómenos del movimiento. A través de ellos, se deduce la existencia de una fuerza centrípeta que actúa como su causa. Gracias a que la fuerza se descubre empíricamente, entonces pueden postularse entidades matemáticas para intentar determinar las condiciones en que tal fuerza actúa en la naturaleza. La explicación matemática de estos fenómenos hace parte de la etapa sintética del método, lo que supone que la demostración matemática de la fuerza, que es ciertamente la etapa visible del método, es tan solo la etapa final de esta metodología.¹² Es decir, afirmar, como lo hacen Ducheyne y Smith, que el análisis matemático de los movimientos lleva al descubrimiento matemático de una fuerza centrípeta por medio de los *inference-tickets* no logra explicar las condiciones empíricas del descubrimiento de la fuerza, a las que Newton se refiere explícitamente en distintos lugares de su obra. Es, en últimas, una negación del carácter empírico de las matemáticas de Newton, que va en contravía con la idea del origen de la geometría en la mecánica. En efecto, Newton afirma que la geometría tiene como objetivo la explicación exacta del movimiento de los cuerpos. En la medida en que dicho movimiento se produzca por una fuerza natural, entonces el origen empírico de la geometría articula las matemáticas y la filosofía natural en el desarrollo de explicaciones precisas a partir de demostraciones y proposiciones de los movimientos que se observan en la naturaleza. Cuando dichos movimientos se conocen, pueden postularse movimientos supuestos, a través del planteamiento de modelos matemáticos del mundo, tal como se hace en los Libros I y II de los *Principia*. Pero, reitero, esto sólo es posible, como lo muestran Guicciardini y Guerlac, gracias a que la fuerza que produce los movimientos se deduce desde los fenómenos mismos.

Creo que el problema fundamental de las interpretaciones de Ducheyne y Smith es que subestiman el valor que tienen los aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza en el Libro III de los *Principia*. Para estos especialistas, el argumento para demostrar la acción de una fuerza centrípeta en la naturaleza, así como su carácter universal, se centra en la capacidad que tiene el tratamiento matemático del movimiento, a partir de la postulación de modelos del mundo, de lograr replicar las condiciones que se observan en la naturaleza. Tal como lo describe Smith al comparar los distintos enfoques del acercamiento matemático a la naturaleza de Galileo, Huygens y Newton:

12 Cf. Guerlac (1973). Guicciardini (2009). pp. 309-327.

las teorías matemáticas del movimiento de Huygens y Galileo están primeramente dirigidas a explicar y predecir los fenómenos. Las teorías matemáticas de los Libros 1 y 2 de los *Principia* no tienen este objetivo. En contraste, su objetivo es *entregar una base para especificar experimentos y observaciones por medio de los cuales el mundo empírico pueda entregar respuestas a las preguntas*- esto en contraste a conjeturar respuestas y entonces probar las implicaciones de estas conjeturas (2002: 147).¹³

La afirmación de que éste es el objetivo de los *Principia* presenta serios inconvenientes para lograr caracterizar el *magnum opus*. En primer lugar, puesto de esta manera, los *Principia* estarían escritos con la misma intención con la que Newton escribe las “Queries” de la *Opticks*. Con ellas, recordemos, Newton pretende dejar problemas que por la falta de evidencia empírica no puede resolver, pero que se plantean “para que una investigación ulterior sea hecha por otros” (Newton, 2003: 339). Esto implicaría que los *Principia* están escritos a manera de hipótesis, esperando por evidencia empírica para probar el valor de sus afirmaciones. Y aunque, por el modo negativo en que se plantean las preguntas, las “Queries” puedan tener respuestas tentativamente ciertas para Newton, este carácter probable es inconsistente con la intención de Newton de explicar de la forma más exacta posible –gracias a la geometría– los movimientos de los cuerpos y las fuerzas que se siguen para que estos se den.

La caracterización del objetivo de los *Principia*, según Smith, no puede ser correcta, en segundo lugar, porque el tratamiento matemático del movimiento de los cuerpos en los modelos ideales del mundo que Newton esboza en los Libros I y II de los *Principia* le permite, de acuerdo con esta interpretación, establecer condiciones que se testearán con la data observacional. Esto implica que los fenómenos que Newton describe al comienzo del Libro III están estratégicamente diseñados por él mismo para responder a la pregunta fundamental que, según esta interpretación, queda por explorar a esta altura del texto en los *Principia*: ¿existe la fuerza centrípeta en la naturaleza? Una respuesta afirmativa se puede dar, como lo suponen las interpretaciones de Ducheyne y Smith, gracias al carácter explicativo de una fuerza inferida matemáticamente y a los *inference-tickets* que ésta otorga. Sin embargo, esto reduce la articulación de las matemáticas con la filosofía natural en los *Principia* a las relaciones que el propio Newton plantea en las proposiciones I y II del Libro III con las proposiciones I, II, IV y XLV del Libro I, dejando de lado la mención del origen empírico de las matemáticas que el propio Newton plantea en el “Prefacio al lector” de la edición de 1687 de los *Principia*. Como afirma Ducheyne:

Evidentemente estas proposiciones “si-entonces” se usarán en los argumentos de Newton para la gravitación universal. Ellas vinculan los fenómenos con las fuerzas que los

13 Las cursivas son mías.

producen. Hay más: también se mostrará que Newton necesitó estrategias inferenciales: pasos inductivos, experimentos mentales y el principio de “misma-causa-mismo-efecto”. (2006: 421-422).

Smith sostiene una posición semejante a esta cuando afirma que “En las manos de Newton la *fuerza* es flagrantemente una cantidad teórica. El principal problema al que llevan las teorías matemáticas de Newton es encontrar modos para caracterizar las fuerzas” (2002: 143). La respuesta a este problema está, precisamente, en las referencias que Newton hace en las proposiciones mencionadas. Debido a que los fenómenos muestran que hay un movimiento de cuerpos en una órbita barriendo áreas igual en tiempos iguales y girando con un tiempo periódico de rotación proporcional a la potencia $3/2$ de un radio trazado al centro de rotación, entonces es posible afirmar que estos cuerpos se adecúan a las condiciones matemáticas que fueron establecidas en el Libro I de los *Principia*, lo que significa que el modelo replica con éxito las condiciones que se observan en la naturaleza misma. Esto supone que en Libro III de los *Principia* hay una adecuación de las observaciones de los fenómenos a los modelos matemáticos del mundo de los Libros I y II, de tal suerte que toda explicación y predicción que se haga en éstos debe corresponder con aquellas. Pero, ¿es la correspondencia entre la explicación matemática y los fenómenos un argumento suficiente para determinar que tal explicación supone la existencia de una fuerza en la naturaleza? En otras palabras, ¿el paso de los fenómenos a las leyes y viceversa se refleja únicamente en la referencia de las proposiciones I y II del Libro III a un par de proposiciones del Libro I? En este contexto, ¿qué sentido tendría incluir tantas proposiciones en los Libros I y II que no apuntan a la demostración de la realidad de la fuerza?¹⁴ Estos problemas, reitero, se derivan de una interpretación estrecha del valor de los aspectos metodológicos en la demostración de la fuerza como la que presentan Ducheyne y Smith.

Lo que estos intérpretes apenas mencionan es que para la demostración de la fuerza y su universalización son fundamentales las “Reglas para el estudio de la filosofía natural” del Libro III de los *Principia*. Ya hemos visto que en la cita anterior Ducheyne las considera como “estrategias inferenciales”, pero no como elementos constitutivos determinantes de la demostración. Asimismo, para Smith, las “Reglas” son condiciones para la inducción de los fenómenos, y la predicción y retrodicción de los mismos: “Los fenómenos que él [Newton] lista al comienzo del Libro 3 envuelven primero proyecciones de observaciones discretas a reglas orbitales que llenan los vacíos entre estas observaciones, y entonces estas reglas

14 Una crítica sobre este asunto en particular respecto al progresivo realismo que supone el “estilo de Newton” puede encontrarse en Orozco (2009). pp. 99-126.

se proyectan hacia un pasado y un futuro indefinidos” (Smith, 2002: 160). Sin embargo, como se muestra también en las interpretaciones de Harper, Guicciardini y Spencer, estas reglas tienen un papel más fundamental en la demostración de la realidad de la fuerza y su carácter universal que la “simple” extensión de las observaciones individuales.¹⁵

De acuerdo con Newton, el movimiento orbital de los satélites de Júpiter y Saturno en torno a sus respectivos planetas, así como el de los planetas primarios en torno al Sol, cumplen la ley de las áreas y de la armonía de Kepler. Lo que salta a la vista, contrario a lo que muestran Smith y Ducheyne, es que Newton en ningún momento de estas proposiciones afirma que debido a esta correspondencia debe existir una fuerza centrípeta que actúe como la causa de tales movimientos. Es justo lo contrario, debido a la interacción de las fuerzas se producen los movimientos. Como se ve, por ejemplo, en la proposición 1:

Prop. 1. Que las fuerzas por las que los planetas circunjovianos son continuamente apartados de un movimiento rectilíneo y retenidos en sus órbitas adecuadas tienden hacia el centro de Júpiter y son inversamente proporcionales a los cuadrados de las distancias de los lugares de dichos planetas (Newton, 1987: 471).

Esta formulación de las proposiciones implica que la fuerza centrípeta que tiende hacia Júpiter y hacia el Sol es anterior a las proposiciones mismas, pues la fuerza no aparece como una consecuencia del movimiento, sino como la causa del mismo. Que la fuerza es un supuesto para las proposiciones del Libro III solo puede quedar claro a partir de la lectura del “Prefacio al lector” de la primera edición de los *Principia*. Como vemos, en la medida en que en los dos primeros libros no se describen fenómenos, como el propio Newton insiste en diversos lugares de los *Principia*, sino que allí aparece estrictamente el tratamiento matemático de movimientos que pueden ser tanto reales como aparentes, entonces el descubrimiento empírico de la fuerza debe ser anterior a los *Principia*, lo que le da la razón a las interpretaciones de Guicciardini y Guerlac.

La regla 1, que sostiene una economía explicativa al reducir el número de causas posibles en las explicaciones de los fenómenos al mínimo, establece condiciones epistemológicas para la demostración de la fuerza como causa del movimiento de los cuerpos. Enraizada en el establecimiento de una ontología simple del mundo, esta regla le permite a Newton afirmar que en la medida en que las condiciones del movimiento de los satélites de Júpiter y Saturno, y las de los planetas primarios son regulares, entonces una sola causa debe ser la responsable

15 Peter Dear explica que esta es una de las justificaciones del desarrollo de un tipo de experimentación particular por diversos empiristas del siglo XVII. Cf. Dear (1995). pp. 11-31.

de que esto suceda. La fuerza centrípeta que se describe en las proposiciones referidas del Libro I, debe ser la causa del movimiento de los cuerpos, pero no porque corresponda con el modelo ideal del mundo que se plantea en este libro, sino porque las regularidades de los fenómenos y las condiciones epistemológicas de las “Reglas” muestran que debe ser una sola causa la responsable de que esto suceda. Esta causa, como se mostró líneas arriba, se deduce desde los fenómenos mismos, de tal suerte que su matematización tan solo lleva a términos legaliformes una regularidad observada en la naturaleza. Esta traducción de una regularidad a una ley se da por las condiciones epistemológicas que establece la matematización de la naturaleza, en la forma particular en que Newton la comprende. Y en este sentido, es posible afirmar que las matemáticas replican las condiciones del mundo, gracias a que logran caracterizar una fuerza que se descubre desde los fenómenos mismos. Contraria a la idea de un progresivo realismo matemático que hace que el modelo del mundo se vaya haciendo cada vez más complejo hasta que logre captar algunos rasgos de la realidad, esta idea considera que el estudio del movimiento en los *Principia* puede darse en términos de condiciones ideales, siempre y cuando esas condiciones reflejen rastros de la realidad, que se conocen previamente por la experimentación y la observación. Es en este sentido que Newton afirma en el Escolio a las Definiciones que

En lo que sigue, una explicación más completa se dará de cómo determinar movimientos verdaderos de sus causas, efectos y diferencias aparentes, e, inversamente, de cómo determinar de los movimientos, sean reales o aparentes, sus causas y efectos. Para este propósito compuse el siguiente tratado (1999: 415).

Los movimientos que se estudian en los *Principia* pueden ser reales o no, porque la primera parte del estudio se da por supuesta: la fuerza, como causa del movimiento, se da por dada y los “movimientos, sean reales o aparentes” pueden permitir el establecimiento de las condiciones matemáticas de la fuerza que los produce y que debe, en la medida en que se conoce primariamente por los movimientos reales, ser real y existir en la naturaleza. El asunto es el orden en el que la observación y los experimentos aparecen en el argumento. Así pues, es posible afirmar que el mundo no se encuentra tan solo en el Libro III de los *Principia*, sino que las proposiciones matemáticas de los Libros I y II demuestran las condiciones observadas en el mundo, reduciendo a demostraciones y proposiciones las mediciones de los movimientos. La razón fundamental es que, aunque se describan condiciones ideales, las fuerzas que los producen deben ser reales, porque se han seguido de los movimientos reales que se conocen a partir de la observación y los experimentos. Sobre este asunto en particular me detendré en detalle en el siguiente apartado.

En el caso de las proposiciones IV a VIII en las que se unifica y se universaliza la fuerza, el papel de los aspectos metodológicos es incluso más determinante. La proposición IV se caracteriza por la ausencia de referencias a algún fenómeno del Libro III o a alguna proposición de los Libros anteriores. En contraste, Newton emplea las mediciones realizadas por diversos astrónomos de la distancia media de la luna a la tierra y los experimentos con péndulos de Huygens, con el fin de probar que la fuerza que hace que la luna grave hacia la tierra es la fuerza gravitatoria que hace que los cuerpos pesados caigan sobre ella.

La conclusión a la que llega Newton en esta proposición le permite unificar las diversas fuerzas en una sola, a partir del empleo de las reglas I y II. En la medida en que la fuerza centrípeta que hace que la Luna gire alrededor de la Tierra actúa en proporciones semejantes a la que hace que los cuerpos pesados caigan sobre ella, entonces debe ser una sola fuerza la responsable de ello. Como vemos, la unificación procede de un principio ontológico de la naturaleza, en el que se entiende que “ella no hace nada en vano y es vano mucho cuando basta con poco” (Newton, 1987, 461), y de las reglas que le permiten sostener una economía explicativa y una simetría causal. En tanto que la fuerza actúa en proporciones semejantes, la fuerza centrípeta y la fuerza de la gravedad deben ser la misma.

En la medida en que los fenómenos de la caída de los cuerpos y los de los movimientos de los cuerpos celestes en torno a un centro de rotación producen leyes matemáticamente equivalentes es necesario sostener que deben tener la misma causa. Esta utilización de las reglas I y II, además, se refrenda por la regla IV, que nos limita en nuestras explicaciones del mundo a aquellas que se deducen desde los fenómenos. En este sentido, en tanto que las fuerzas se deducen desde los fenómenos y se unifican gracias a las leyes matemáticas con que se describen, entonces es necesario excluir otro tipo de explicaciones, como que la fuerza centrípeta es distinta a la fuerza gravitatoria. En otras palabras, el conjunto de reglas plantean unas condiciones epistemológicas para la unificación de la fuerza que hacen que la demostración de que es la fuerza gravitatoria la responsable de los movimientos de los cuerpos celestes en torno a su centro de rotación sea posible. En contraste, las interpretaciones de Smith y Ducheyne, no permiten comprender cómo pasa Newton de una fuerza centrípeta que actúa como causa de unos fenómenos a una fuerza gravitacional universal que es responsable de los movimientos que observamos en los cuerpos celestes y de la caída de los cuerpos pesados en la Tierra.

Una vez unificada la fuerza, Newton retoma las reglas I, II y IV para afirmar la universalización de esta en el escolio a la proposición V del Libro III:

La fuerza que retiene a los cuerpos celestes en sus órbitas ha sido hasta ahora denominada fuerza centrípeta. Sin embargo, tras haber demostrado que no puede ser sino una fuerza gravitatoria, desde este momento la llamaremos gravedad. Pues la causa de la fuerza centrípeta que retiene a la luna en su órbita se extenderá a todos los planetas, según las reglas 1, 2 y 4 (Newton, 1987: 476).

La demostración de que la fuerza gravitatoria es universal es el producto de un comportamiento regular en la naturaleza, que se describe por un conjunto de principios matemáticos. La demostración matemática solo describe la regularidad que se observa en el mundo, lo que significa que la demostración de la gravedad como causa universal del movimiento de los cuerpos depende necesariamente de la observación de los fenómenos y de su descripción matemática. La interpretación de Ducheyne y Smith, en la medida en que supone que la fuerza se descubre matemáticamente, no puede llegar a esta conclusión, pues los fenómenos solo serían parte de los mecanismos desarrollados por Newton para constatar la existencia de la fuerza, no la fuente donde ésta se descubre.

Como hemos visto, los aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza tienen un papel determinante para comprender la formulación de la fuerza gravitacional como la causa de fenómenos tan amplios en la naturaleza como la caída de los cuerpos y la traslación de los cuerpos celestes alrededor de un centro de rotación. Pero este enfoque particular debe contextualizarse en una concepción más general de la filosofía natural de Newton, que muestre con qué argumentos Newton justifica esta particular forma de matematización de la naturaleza. El propósito del siguiente apartado es explicar precisamente esta función de los aspectos metodológicos en virtud de la articulación que Newton plantea entre filosofía natural y matemáticas, gracias al origen de la geometría en la mecánica que ya he caracterizado en el capítulo anterior.

La mecánica, la geometría y la demostración de la realidad de la fuerza

El tratamiento matemático del movimiento por Newton se justifica por la idea de que la geometría se fundamenta en la mecánica. En efecto, las proposiciones y demostraciones matemáticas sólo son posibles gracias a que las figuras han sido trazadas mecánicamente. En este sentido, en la medida en que la mecánica se emplea “principalmente en el movimiento de los cuerpos” (Newton, 2011: 6), la geometría se encarga de reducir a demostraciones y proposiciones matemáticas las magnitudes de los movimientos de los cuerpos que se observan en la naturaleza, para determinar de la forma más exacta posible tales magnitudes. Esto le permite a Newton asegurar en el “Prefacio al lector” que el tratamiento geométrico del movimiento sólo es

posible en la medida en que se descubra en la naturaleza las fuerzas que operan como causas para que dichos movimientos se ejecuten. Es decir, en la medida en que para poder realizar demostraciones sobre las figuras geométricas es necesario conocer cómo se trazan estas, para poder explicar geoméricamente el movimiento es necesario saber cómo se produce. Como muestran Guicciardini, Guerlac, Dowski y el mismo Ducheyne, esto es posible debido al uso de Newton del método de análisis y síntesis matemático, a través del cual se puede descubrir la fuerza que actúa como causa de los movimientos (análisis) y demostrar matemáticamente dichos movimientos (síntesis) una vez se da por supuesta la fuerza. Una de las consecuencias más importantes de suponer la existencia de la fuerza en la etapa sintética es la desaparición de cualquier rastro del análisis en las demostraciones sintéticas de los movimientos. Como explica Guicciardini:

[Newton] dejó claro que un problema se puede resolver únicamente a través de la composición y que en su solución no se necesita darle espacio a ningún criterio algebraico. La composición sintética es perfecta únicamente cuando el análisis se olvida y elimina. La composición o la síntesis deben ser llevadas a cabo de tal modo que ningún trazo del análisis sea evidente. (2009: 311).

Una vez se descubre la fuerza por medio del análisis que se hace sobre los fenómenos en la naturaleza, la demostración geométrica de la misma no necesita hacer referencia alguna a tal análisis. Para Newton, entonces, la fuerza se supone como dada en los *Principia*; y así en el *magnum opus* éste se encarga de demostrar matemáticamente el movimiento de los cuerpos, a partir de la consideración de la existencia de un tipo de fuerza en la naturaleza. Al considerar esto, se resalta el origen empírico de la fuerza, que tras descubrirse en la naturaleza, pasa a ser el presupuesto básico de las demostraciones de los movimientos. Efectivamente, en la medida en que se conoce que hay una fuerza actuando en la naturaleza para producir los movimientos que se observan, entonces es posible reducir a explicaciones matemáticas los movimientos de los cuerpos; justo de la misma manera en que es posible estudiar las figuras geométricas porque han sido trazadas mecánicamente antes de desarrollar su demostración geométrica.

Es importante resaltar el aspecto matemático de la demostración, que se garantiza debido a que la naturaleza se estudia desde la *mecánica racional* que permite, según Newton, no solo descubrir las fuerzas que actúan en la naturaleza, sino demostrarlas a partir de proposiciones matemáticas, que pretenden ser lo más exactas posibles. El hecho de que las demostraciones no necesiten exponer las condiciones que en el análisis permitieron descubrir las causas de los fenómenos, más aún, el hecho de que la perfección de la demostración radique en la ausencia de

referencia alguna de dicho análisis, implica que en el desarrollo de las proposiciones matemáticas no es necesario referirse a las condiciones del descubrimiento de la fuerza

Esta línea interpretativa más reciente, de hecho, permite entender bajo qué consideraciones Newton puede emplear la fuerza como un supuesto en las proposiciones matemáticas con las que se demuestran las leyes de Kepler en el Libro I. Es decir, permiten comprender que las demostraciones matemáticas, aun cuando no tratan acerca de los fenómenos, se refieren a la naturaleza tal y como la conocemos a partir de las observaciones y los experimentos. En efecto, Newton en algunos pasajes de las proposiciones I y II del Libro I introduce a la fuerza en el sistema como un supuesto que hace que los cuerpos se curven, alejándose del punto al que lo llevaría su movimiento inercial. Esto se puede ver en la demostración de la proposición I del Libro I, cuando Newton afirma: “Pero cuando el cuerpo ha llegado a B *supongamos* que actúa una fuerza centrípeta con impulso instantáneo pero grande, y que desviando al cuerpo de la recta Bc [en la Figura 1] lo obliga a continuar su movimiento en la recta BC” (1987: 74).¹⁶

La realidad de la fuerza se determina a partir de las implicaciones que el método de análisis y síntesis tiene para caracterizarla: el análisis permite descubrir la fuerza en la naturaleza y una vez descubierta, se considera como un supuesto para explicar el movimiento de los cuerpos. Así, de hecho, “la composición [o síntesis] se convierte en una verdadera demostración solo cuando todos los rastros del proceso analítico, heurístico, complejo y tortuoso se eliminan” (Guicciardini, 2009: 312). Considerando esto es posible entender el propósito dual de los *Principia*: estudiar las fuerzas que se siguen de movimientos, ya sean reales o aparentes, y el movimiento real desde una fuerza, que se sabe que es real porque se descubre a partir del análisis que se hace sobre los fenómenos. En este sentido, es posible afirmar que los Libros I y II de los *Principia* plantean modelos simplificados del mundo, en la medida en que éstos estudian qué movimientos se siguen del ejercicio de una fuerza.

A mi modo de ver, el mismo modo en que Newton escribe algunas de las proposiciones matemáticas de su *magnum opus* refleja el presupuesto de una geometría que se utiliza para demostrar los movimientos que han sido mecánicamente producidos. En otras palabras, la construcción de los enunciados en las proposiciones denotan la existencia de una fuerza que se da por obvia en los *Principia*, de tal suerte que la demostración matemática se hace posible sin necesidad

¹⁶ Las cursivas son mías.

de incurrir en un estudio de las condiciones de su descubrimiento. Tomemos como ejemplo la proposición II del Libro I:

Todo cuerpo que se mueva en cualquier curva *descrita* en un plano y –mediante un radio *trazado* hasta un punto inmóvil o que progresa con movimiento rectilíneo uniforme– describa alrededor de ese punto áreas proporcionales a los tiempos es urgido por una fuerza centripeta dirigida hacia ese punto. (Newton, 1987: 77).¹⁷

La demostración geométrica solo es posible porque las curvas se “describen” y los radios son “trazados”, lo que significa que el trazo mecánico de las figuras geométricas permite el planteamiento de las demostraciones geométricas que, de otro modo, tendrían que hacerse sobre movimientos imaginados. En otras palabras, las demostraciones geométricas están enraizadas en una comprensión de las matemáticas vinculadas estrechamente con la experiencia. Como el propio Guicciardini lo menciona: “Newton a menudo insistió también sobre el hecho de que las magnitudes del método fluxional son accesibles a la experiencia perceptual” (2009: 314). Para comprender entonces cómo se articulan las matemáticas y la filosofía natural gracias al origen de la geometría en la mecánica, es necesario entender que las magnitudes que se reducen a demostraciones matemáticas, que son el objeto de estudio de la geometría, se observan en la naturaleza.

En este sentido, cuando Newton afirma en el “Escolio general” que es suficiente las demostraciones de los movimientos que ha hecho para determinar la realidad de los principios matemáticos que ha establecido, esto significa que la demostración matemática logra dar cuenta de los movimientos que se siguen si una fuerza como la del inverso del cuadrado de la distancia actúa en la naturaleza. Las proposiciones no son construidas, entonces, a la manera de *inference-tickets*, sino con el presupuesto ontológico de una fuerza en la naturaleza, que se descubre desde los fenómenos y que se explica matemáticamente, lo que permite, a través del empleo de las “Reglas para el estudio de la filosofía natural”, su universalización y demostración.

Bibliografía

Cohen, I. B. (1980). *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*. Solís S., C. (Trad.). Madrid: Alianza.

_____ (1987). Newton’s third law and universal gravitation. *Journal of the History of Ideas*, 48 (4), pp. 571-593.

¹⁷ Las cursivas son mías.

- _____ (1999). A Guide to Newton's Principia. En Newton, I. (1999). *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy* (pp. 1-370). Cohen, I. B. & Whitmann, A. (Trad.). Budenz, J. (Asis.). Berkeley: University of California Press.
- _____ (2002). Newton's concepts of force and mass, with notes on the Laws of motion. En Cohen, I. B. & Smith G. E. (Eds.). *The Cambridge Companion to Newton* (pp. 57-84). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, I. B. & Smith G. E. (Eds.). (2002). *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ducheyne, S. (2006). "The argument(s) for universal gravitation". En *Foundations of Science*, Vol. 11, pp. 419-447.
- _____ (2012). *The Main Business of Natural Philosophy. Isaac Newton's Natural Philosophical Methodology*. Dordrecht: Springer.
- Garrison, J. W. (1987). Newton and the relation of mathematics to natural philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 48(4), pp. 609-627.
- Guerlac, H. (1973). Newton and the method of analysis En Wiener, P. (Ed.). *Dictionary of the history of ideas* (pp. 378-391). Vol. 3. New York: Charles Scribner's sons.
- Guerlac, H. & M. C., Jacob. (1969). Bentley, Newton, and providence: The Boyle Lectures once more. *Journal of the History of Ideas*, 30(3), pp. 307-318.
- Guicciardini, N. (1998). Did Newton use his calculus in the *Principia*? *Centaurus*, 40(3-4), pp. 303-344.
- _____ (1999). *Reading the Principia: The Debate on Newton's mathematical Methods of Natural Philosophy from 1687 to 1736*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2002). Analysis and synthesis in Newton's mathematical work. En Cohen, I. B. & Smith, G. E. (Eds.), *The Cambridge Companion to Newton* (pp. 308-328) Cambridge: Cambridge University Press.
- Harper, W. L. (2002). Newton's argument for universal gravitation. En Cohen, I. B. & Smith, G. E. (Eds.), *The Cambridge Companion to Newton* (pp. 174-201) Cambridge: Cambridge University Press.

- _____ (2011). *Isaac Newton's scientific method. Turning data into evidence about gravity and cosmology*. New York: Oxford University Press.
- Janiak, A. (2000) Space, atoms and mathematical divisibility in Newton. *Studies in History and Philosophy of Science*, 31(2), pp. 203-230.
- _____ (2004) Introduction to Newton: Philosophical Writings. En Newton, I. (2004) *Newton: Philosophical Writings*. Janiak, A. (Ed.) (2000), pp. ix-xxxii.
- Janiak, A., Schliesser, E. (Eds.). (2012). *Interpreting Newton. Critical Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Koyré, A. (1965). *Newtonian Studies*. London: Chapman and Hall.
- Newton, I. (1962). *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library of Cambridge*. Hall, A. R. & Hall, M. B. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1965a). De motu corporum in gyrum. En Herivel, J. (1965). *The Background to Newton's 'Principia'. A Study of Newton's Dynamical Researches in the Years 1664-1684*. En Herivel, J. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1965b). De motu Corporum in Mediis Regulariter Cedenbitus. MS. Add. 3965. En Herivel, J. *The Background to Newton's 'Principia'. A Study of Newton's Dynamical Researches in the Years 1664-1684*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1977). *Óptica o Tratado de las Reflexiones, Refracciones, Inflexiones y Colores de la Luz*. Solís, C. (Trad.). Madrid: Alfaguara.
- _____ (1987). *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*. Escotado, A. (Trad.). Barcelona: Tecnos.
- _____ (1999) *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Cohen, I. B. & Whitmann, A. (Trad.). Budenz, J. (Asis.). Berkeley: University of California Press.
- _____ (2003). *Opticks, or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions, and Colours of Light*. New York: Prometheus Books.
- Spencer, Q. (2004). Do Newton's rules of reasoning guarantee truth... must they?. *Studies of History and Philosophy of Science*, 35, pp. 759-782.

Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)*

Heidegger and the notion of prescience (*Vorwissenschaft*) as existential propaedeutic. (Part 1: The affection of the time)

Por: José Ordóñez-García

G.I. Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
E-mail: ordogar@us.es

Por: Kurt Rüdinger

G.I. Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad
Facultad de Filología
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
E-mail: kurt@us.es

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2014

Resumen. *Introducción.* En este artículo abordamos la noción heideggeriana de “prensencia” (*Vorwissenschaft*), puesto que se trata de conocer y pensar la incidencia de las características del existente en su actividad. Antes de todo está la existencia, que es condición de posibilidad para toda disciplina. El tiempo, que determina a la existencia, se va a convertir en el fenómeno radical que define al ser humano como *Dasein*. Este es el término dado al sujeto de la “prensencia” y que traduciremos por *Extar*; pues creemos que así se puede entender mejor un pensar caracterizado por la finitud. *Metodología.* Hemos elaborado este trabajo mediante un análisis hermenéutico de carácter genealógico fundado en el despliegue de la *eseidad*. *Resultados y conclusiones.* El tiempo no es un tema científico sino precientífico. Por tanto, es la ontología, y no la ciencia, la que se ocupa de él. No es un fenómeno de la física sino un fenómeno afectivo.

Palabras clave: Heidegger, fenomenología, existencia, tiempo, preciencia

Abstract. *Introduction.* This article deals with Heidegger’s notion of “prescience” (*Vorwissenschaft*), since it addresses knowing and thinking, and the incidence of existing features in their activities. First of all there is existence, which is the condition of possibility for any discipline. Time, which determines existence, will become the radical phenomenon that defines human being as *Dasein*. This is the term given to the subject of “prescience” and that we will translate as *Extar*, because we believe that this is the best way to understand thinking as characterized by finitude. *Methodology.* We have developed this work through a hermeneutic analysis of a genealogical nature based on the deployment of beingness. *Results and conclusions.* Time is not a scientific subject but a pre-scientific one and so it is a topic that concerns ontology rather than science. Not a physical phenomenon but an affective phenomenon.

Keywords: Heidegger; phenomenology, existence, time, prescience

* El artículo responde a una de las líneas de investigación del Seminario sobre Heidegger y del Centro de Estudios Heideggerianos. De ellos se han derivado investigaciones para Trabajos de Fin de Master (TFM) y son producto de investigación del grupo “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad”, perteneciente al Plan Andaluz de Investigación (Código: HUM-018), Universidad de Sevilla.

1. Introducción

En 1924 Marburgo seguía estando al norte de Frankfurt am Main y la Philipps-Universität Marburg, fundada en 1527 por Philip I de Hesse (es la Universidad protestante más antigua del mundo), seguía albergando en sus aulas, desde una ya larga tradición, a las mejores cabezas del momento. Ilustres entre los cuales han destacado teólogos como R. Bultmann, R. Otto o Paul Tillich, filósofos como E. Cassirer, H. Cohen, H.-G. Gadamer, N. Hartmann, H. Jonas, K. Löwith, Ortega y Gasset o M. Heidegger y estudiantes de la talla de H. Arendt, K. Barth, G. Benn, T.S. Elliot, Boris Pasternak o Leo Strauss pasaron por ella. Un elenco de profunda influencia en la cultura europea de los siglos veinte y veintiuno. 1924 es una año importante no sólo en la trayectoria intelectual de M. Heidegger sino también en la de muchos otros pensadores que transitaron con fuerza esa década prodigiosa y convulsa de Europa.¹

Heidegger es uno de esos ilustres. Por entonces, tiene 35 años, está casado con Elfride Petri² y es padre de dos hijos, Jörg y Hermann. R. Safranski, en su excelente libro sobre el pensador (Safranski, 1997: 159 ss.), nos cuenta algunas cosas de aquellos años en torno a la trayectoria académica y personal de Heidegger: su perseverancia profesional, lógica ambición del joven provinciano pero instalado ya en un cierto prestigio académico entre colegas y alumnos, así como la oportunidad del momento kairótico en el que se vio inmerso, un tiempo propicio no sólo para el conocimiento (su pródiga amistad con Bultmann y Jaspers) sino para las seducciones del mundo de la vida (Hannah Arendt, tal como Hölderlin tuvo a su Susan Gontard). Para la joven Hannah, 18 años, las clases de Heidegger supusieron un fuerte impacto intelectual y, sobre todo, afectivo. Su fascinación podría expresarse en los términos de aquel dicho evangélico: “vino nuevo en odres viejos” (Luc. 5: 36-39). Del mismo modo, Heidegger la sedujo dando vida nueva a los clásicos en un entorno académico dominado desde hacía ya bastante tiempo por un rancio neokantismo perdido en especulaciones áridas y poco estimulantes para un pensador ahído de experiencias vitales. El amor va surgiendo y el maestro cae en la más antigua y humana de las

1 En torno al periodo en que Heidegger imparte esta conferencia han tenido ya lugar, y tienen, varios acontecimientos. De 1923 a 1927 S. Freud publica algunas de sus obras más populares (*El yo y el ello*, *Más allá del principio de placer*, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*, entre otros ensayos), Reino Unido reconoce a la URSS, muere V.I. Lenin, T. Mann publica *La montaña mágica*, W. Heisenberg desarrolla su teoría de la mecánica cuántica, se celebran elecciones al parlamento alemán en diciembre y A. Hitler es condenado a 5 años de cárcel por alta traición a raíz del Golpe de Estado que organiza, junto a sus correligionarios, en la cervecería Bürgerbräukeller de Múnich, acontecimiento que es conocido como “Putsch de la cervecería” o “Putsch de Múnich”.

2 Para conocer, en cierta medida, la relación de Heidegger con su mujer, se puede consultar la obra de su nieta, Gertrud Heidegger (2005), hija mayor de Jörg Heidegger, a su vez hijo mayor de Heidegger.

pasiones. Con el tiempo, la autenticidad y la decisión resuelta apuestan por su joven amante y admiradora fiel, aunque también por ocultarla, cual metafísica con el ser, de los ojos del mundo; de ese *mit-sein* que Heidegger reserva para su esposa. Se genera un juego de ocultación y desocultación propio de esa doble vida que muchas y muchos sostienen para dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, sin mayores remordimientos.³ De esta forma, decidió no decidirse exclusivamente por Hannah sino por las dos: por la del ser y por la del ente, actuando inmerso en la plena diferencia.

En la conferencia *Der Begriff der Zeit*, impartida en la *Marburger Theologenschaft* en julio de 1924, se despidió públicamente del catolicismo y de su vocación sacerdotal; un par de meses después muere su padre (Friedrich Heidegger). Estos acontecimientos mundanos se le imponen vívidamente y le acucian a tomar alguna decisión. Tan clara es su postura y el tenor de su rigurosidad que la pregunta por el tiempo le obliga a posicionarse en una determinada perspectiva. Ésta aparece en un proceder metodológico muy característico en él a lo largo de todo su pensamiento: dejar claro desde dónde se ubica para responder a determinada cuestión. En este caso ni la teología ni la filosofía son adecuadas para responder a la pregunta *Was ist die Zeit?* (Heidegger, 2004: 107-108). Como si una respuesta que viniera de esas disciplinas estuviese ya instalada *en* el tiempo y no fuera de él, que fuesen fenómenos del tiempo y, por tanto, incapaces de dar cuenta de una mismidad desde sí y por sí mismas.⁴ El “desde dónde” a raíz del cual se presenta el tiempo como algo descriptible, como un objeto definido –pero no al modo de un ente sensible (*Gegenstand*) sino como un objeto mental (*Objekt*) *more freudiano*, i.e., de carácter psíquico–, a lo que podemos cercar, lo denomina Heidegger “prensencia” (Heidegger, 2004: 108). Resulta chocante en Heidegger, y en su idiosincrasia reflexiva, que se refiera al tiempo y a lo que le compete en esos términos: “prensencia”, es decir: antes que la teología o la filosofía. Pero no

3 Quienes se preguntan perplejos por qué Heidegger no tematizó de manera explícita una reflexión sobre ética (tampoco sobre moral), tal vez puedan encontrar en este periodo de su “vita activa” ciertas razones o justificaciones. En la conferencia de 1924, de la que tratamos aquí, deja muy claro cómo la acción es el fenómeno inmediato que observamos del *Dasein*. De una u otra manera siempre estamos actuando, y en este sentido la ética no se teoriza sino que se “existencializa”; uno está siendo en lo que está haciendo. En el caso de una pasión fundamental, como es la del enamoramiento, Heidegger pudo considerar que actuaba correctamente tanto en lo público, la moral del esposo, como en lo privado, la ética del amante. El ser se dice de muchos modos y todos legítimos, no hay moral que pueda evaluar en el orden ontológico, porque eso no sería más que una reducción óptica que obviaría la diferencia.

4 Cuando años más tarde Heidegger se pregunta por la técnica también nos dice algo similar: “Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik [...] So ist auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches” [La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica [...] hasta tal punto que tampoco la esencia de la técnica en absoluto es algo técnico] (Heidegger, 1962: 5).

sólo antes que ellas sino antes que toda ciencia concreta. Se trata de lo totalmente anterior, de lo totalmente otro y común a cualquier ontología sectorial, algo que no es específico o singular de una de ellas sino que, por ser común a todas, las reúne en lo más básico. ¿Se trata del mito o de algo mítico? No se refiere a una anterioridad cronológica e historiográfica, aunque sí histórica en tanto que existencial. Se inclina no tanto por la existencia como por el existente, por aquel ente cuya característica común, genérica y universal, es el existir. Del mismo modo que la existencia precede a la ciencia, así el existente precede a todo saber óntico. Sin embargo, en este trabajo de Heidegger, la “preciencia” se menciona frente a la teología y la filosofía. Esa preciencia no es otra, como ya sabemos, que la que se interroga por el sujeto que se interroga, en esta ocasión, por el tiempo: pregunta por aquel que se pregunta por el tiempo. De este modo, la conferencia que intenta responder a la pregunta por el “qué” del tiempo gira hacia la fuente de ese “qué”: uno al que le interesa, porque le preocupa, porque le interpela, porque se cuida del tiempo. ¿Y está ese tiempo ahí fuera dado como un ente entre los entes?, ¿está el tiempo a la mano como tantas otras cosas?

El tiempo no habla, no contesta, sino que lo hace aquel que lo subroga y que, a la vez, se ve a sí mismo como un mero usufructo de aquél. Ahora bien, si tomamos el tiempo como objeto estaríamos en las mismas, o sea, concibiendo al tiempo como si fuese un ente entre los entes, algo ahí delante como ese árbol o esa rata que va a atropellar un coche. ¿Cómo podemos llegar a saber qué es el tiempo en sí al margen de mí? ¿Cómo tener claro que lo que digo que es el tiempo no es lo que yo creo que es el tiempo, lo que es para mí? ¿Me ayudará ese reloj que tengo ahí delante? No. Heidegger, después de alargarse en diatribas sobre un reloj normal y corriente, sus manecillas que retornan una y otra vez al mismo sitio, o una campana indicando determinada parte del día, o que si la noche y el día, esas otras manecillas... En fin, que el tiempo no es un fenómeno para los sentidos pero se siente: en la *inquietud* del tren que no llega, en la *ansiedad* por la falta de recursos para vivir, en la *tristeza* por la muerte de un ser querido o en la *decepción* por la incomparecencia de lo esperado. Parece que todo malestar muestra al tiempo mientras que todo bienestar lo desconoce. ¿Se trata entonces de una representación?, ¿lo es el tiempo? Nuestro filósofo contesta que es una preciencia.

Antes que pensar el tiempo, antes que hablar de él, para saber que efectivamente tratamos de él y no de otra cosa, consideremos el interés por él, es decir, interesémonos por aquel que se ve afectado por el tiempo: ¿qué es aquello que me afecta de tal modo que me impele a interrogarme por el tiempo? Este se nos da, al pronto, y según lo preguntado, a resultas de una afección: el tiempo me afecta. ¿O habría que decir más bien que me afecta algo anterior a la noción de tiempo y

que éste se me aparece problemático *después* de aquella vivencia? ¿Es el tiempo lo que digo que es el tiempo? El reloj no es suficiente porque sólo sirve para medir, su finalidad —ya lo constata Heidegger— no es mostrarme el “qué” del tiempo (su *queidad*). No es un ente, a pesar de que al desplegar su esividad lo ontifiquemos. De sobra sabemos que cuando hablamos de algo lo hacemos partiendo ya de unos límites y unas relaciones diferenciales que posibilitan la singularización de ese algo. Por ello, si queremos hablar sobre qué sea el tiempo nos encontramos en una situación que, inevitablemente, cae en la reificación. Desechar el reloj como vía de acceso al tiempo en absoluto garantiza soslayar esa reificación. Toda descripción fenoménica es objetualizadora y supone, por tanto, la distinción sujeto-objeto. ¿Se encuentra el tiempo a salvo de esa relación al ser considerado como un asunto precientífico? ¿Estarían Einstein, Hawking, y la física en general, de acuerdo con este planteamiento?

2. Preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial

El término “preciencia” (*Vorwissenschaft*) resulta de por sí interesante, y más procediendo de Heidegger. Se trata de un conocimiento que tiene la peculiaridad de ser diferente al conocimiento científico. Por tanto, se trata también, sin duda, de un saber, aunque ciertamente —y es nuestra opinión— no de aquel saber por el saber de Aristóteles. El de la preciencia no es un saber sin finalidad, sin objetivo. Sin embargo, su carácter “previo” (*Vor-*) tiene una connotación nada baladí o inocua, puesto que alude a la condición, o condiciones, sin las cuales la misma ciencia positiva no sería posible. Algo parecido a lo que, en Schopenhauer, supone el cuerpo en tanto que fenómeno de la voluntad: éste constituye la condición fenoménica sin la cual la razón carece de existencia, puesto que para todo conocimiento racional es necesaria la instancia del entendimiento. Así pues, la preciencia es a la ciencia lo que el entendimiento a la razón. Si para Heidegger la ciencia es un modo de conocer, cuyas características son el cálculo y la cuantificación, la preciencia actúa al margen de esos dos elementos. ¿Qué tiene de singular esta preciencia? Es meramente descriptiva y no parte de una intencionalidad selectiva, sino que se limita a desplegar los contenidos fenoménicos tal como se le aparecen a la conciencia reflexiva, siguiendo la vía del lenguaje a través de su lógica hermenéutica. ¿Qué contenidos han de ser esos, que no son los de la ciencia? El saber dirige su reflexión hacia fuera o hacia dentro: mira o se mira, por así decir. A nuestro modo de ver, “preciencia” y “conócete a ti mismo” son, en este caso, sinónimos. En este sentido, el considerado por muchos estudiosos como el “giro” de Heidegger (*die Kehre*) no sería un acontecimiento que tuviese lugar después de 1927 sino que, antes bien, pudo tener su origen, o sus antecedentes, en esta conferencia de 1924 (o sería,

al menos, un adelanto de lo que remataría en su obra capital de 1927). El “giro” consiste en volver la mirada *al* existente (que no es calculable ni cuantificable desde un punto de vista ontológico) dando la espalda, en primera instancia, a *lo* existente. Así pues, teniendo en cuenta estas aclaraciones, Heidegger considera que la tarea de esta preciencia ha de ser:

“Nachforschungen darüber anzustellen, was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte” (Heidegger, 2004: 108).

[realizar investigaciones acerca de qué podría finalmente ser considerado sobre lo que la filosofía y la ciencia, sobre lo que el discurso interpretativo del *Dasein* dice acerca de él mismo y del mundo.]

Esta propedéutica será publicada *in extenso* con el nombre de *Ser y tiempo*. Aquello que sea el tiempo resulta impregnado por las peculiares características del que se pregunta por él. ¿Se trata entonces de un mero fenómeno representativo tal como lo apuntó Schopenhauer? Sin duda. La respuesta a la pregunta por aquello que sea el tiempo no proviene del tiempo sino de aquel que dice qué es el tiempo. De modo que, según sean las características afectivas de aquel que se pregunta por la *eseidad*⁵ del tiempo, así será el significado y el sentido del tiempo. Sin embargo, Heidegger –que sabe esto– intenta delimitar y describir las categorías estructurales universales (*existenziell* dirá él) de cualquier *Dasein* de modo que sepamos, a la hora de abordar la pregunta por el tiempo, cómo se nos manifestará *el* tiempo, *ese* tiempo, según las características de aquel que lo expresa. De ahí que esta preciencia, en cuanto aspira al conocimiento de las características comunes de todo *Dasein*, es un saber de lo general, de lo universal, modo aristotélico, y por tanto, paradójicamente, sería –como en el estagirita– ciencia en sentido estricto: saber de lo general, de lo ontológicamente abstracto, a pesar de tener su fuente en la observación de lo concreto. Así pues, no es posible un conocimiento “objetivo” como tal sino objetivador, que se limita a describir las características determinantes en el desarrollo de cualquier ontología sectorial, algo que podríamos definir como el “*a priori* existencial” de toda ciencia, puesto que corre del lado de su sujeto y que, por lo común, queda fuera de su conciencia y de su interés. La disciplina científica que estudia un determinado sujeto no es impermeable a sus determinaciones en cuanto *Dasein* que es, antes que científico. Por ello, no hay ciencia incondicionada o aséptica.⁶ Un mecánico, un zapatero, una enfermera... son *Dasein* antes que cualquiera de esas cosas. Y en cada una de ellas se constituye la temporalidad,

5 Con el término “eseidad” nos referimos al despliegue que hacemos del “es” de una cosa cuando preguntamos por ella.

6 Y no sólo es Heidegger quien es consciente de esto. También Jacques Lacan, con mayor contundencia y convicción, analiza la situación del sujeto y la ciencia (Lacan, 2002: 834-856).

ese aspecto genuino, a resultas de la práctica de cada una de esas actividades. De esta forma, la *temporalidad*, antes que el tiempo, es el determinante esencial, la condición de posibilidad de todo *Dasein*. Pero esta *temporalidad* acontece a raíz de la experiencia radical y constitutiva del ser humano: la muerte, el haber llegado a saber que un día dejaremos de estar aquí. Abandonaremos la temporalidad sin que por ello podamos conocer la eternidad. Y éste es el *a priori* existencial del que ninguna ciencia se libera, lo tenga en cuenta o no su sujeto, puesto que antes que sujeto es *Dasein*.

A nuestro entender, y por lo expuesto, Heidegger es más schopenhaueriano que hegeliano (a pesar de que no se mostró muy pródigo, que sepamos, en el conocimiento de aquél), en tanto en cuanto si el mundo no es más que mi representación, el tiempo no es otra cosa que lo que me represento a raíz de lo que me afecta.

Por otro lado, también se sugiere un asunto crucial en torno a la cuestión de esa *Vorwissenschaft* (literalmente *preciencia*), que en realidad no es una “precincia”, porque una preciencia sigue siendo una ciencia, con mayor o menor entidad pero ciencia al cabo. Sin embargo, Heidegger se refiere exactamente a una instancia anterior a la ciencia. Desde Aristóteles, ésta se ocupa de los datos de la empiria y de su comprensión y fundamentación: la ciencia representada por contemporáneos suyos como M. Planck o A. Einstein. La *precincia* de Heidegger no tiene como objeto la empiria común y corriente, a pesar de que disponga de un objeto *temático*, sino que fija su investigación (todo científico investiga, pero no todo investigador tiene que ser forzosamente científico) en aquello que es anterior a toda investigación científica, aquello que es condición de posibilidad de toda ciencia: el sujeto (*Dasein*). No se trata de conocer el mundo así sin más, sino de conocer a aquel que conoce el mundo. En un giro socrático hacia el *gnothi seautón*, Heidegger mira a los otros en el ámbito precientífico, esto es, en la vida común y corriente, la vida diaria de todas y todos en la que la ciencia es una ocupación entre otras y en la que, como se hará explícito en esta conferencia, el saber de la mortalidad es la característica determinante que gestiona esa investigación precientífica.

No hay una ciencia de la muerte, una suerte de tanatología⁷, porque de ella no hay experiencia como tal, sólo una incidencia y una consideración de orden afectivo en la medida en que se trata de un saber subrogado, si se nos permite la expresión, por cuanto siempre es otro el que muere (o *se* muere, según el decir

7 Ni la muerte es un objeto, ni es objetivable, sino que es un acontecimiento que ingresa en un saber que no surge de la aspiración sino del encuentro. La ciencia, por contra, es un querer saber lo que no se sabe.

acostumbrado). Éste es el sitio del tiempo, fenómeno genuino de una preciencia (al menos así nos parece con Heidegger). Ni la física, ni la meteorología son las indicadas para investigar el tiempo porque éste no es objeto de alguna ciencia sino que, por ser de orden afectivo, constituye el tema, que no el objeto, de una investigación precientífica. Las formas afectivas del tiempo pudieran ser la espera y la paciencia, situaciones en las que el sujeto es el auténtico referente. Pero no basta con entender la finalidad y el significado de esa preciencia sino que debemos fijarnos también en las características de su sujeto. Sabemos de sobra que el término utilizado por Heidegger para referirse al sujeto de esta preciencia es *Dasein*. La bibliografía sobre el término y su traducción es profusa,⁸ pero nos tomaremos la licencia de optar por una primera traducción provisional: *Estar*. Desde nuestro punto de vista, este término se ajusta perfectamente al sentido y la coherencia de las características del *Dasein* en esta conferencia (y después en *Sein und Zeit*): mortalidad y, en consecuencia, historicidad, finitud y contingencia.⁹ El *Estar*, por

8 Para conocer el recorrido histórico del término y las diversas interpretaciones que sugiere según el ámbito en el que aparece y, en especial, su sentido y significado en Heidegger, y precisamente hasta el año 1927 en que se publica *Sein und Zeit*, v. la excelente obra de J.A. Escudero (2009).

9 Nos hemos permitido sostener esta traducción no sólo por la justificación dada, en cuanto a su ajuste con el sentido hermenéutico desplegado por Heidegger al describir las categorías existenciales del *Dasein*, sino también porque, de acuerdo a nuestra opinión y criterio, el término *Dasein* podía traducirse perfectamente al castellano por el verbo “estar” sin más. En nuestra lengua, “estar” supone, además e implícitamente, un “ahí”, “aquí” o “allí”, es decir que, en muchos casos, las cosas y las personas pueden encontrarse en un sitio cualquiera de éstos e indican a qué distancia, menor o mayor, se encuentran en relación al que pregunta. Nosotros no decimos “¿dónde hay la botella?” o “¿dónde es la botella?”. Si hablásemos así, lo haríamos en términos no sólo absolutos sino también ontoteológicos; incluso tendríamos que evitar el uso del adverbio de lugar, puesto que la botella, al ser, tendría el don de la ubicuidad. Algo en un lugar alude directamente al espacio, es algo que “está”. Decir “ser-ahí” es trasladar lo ontológico a lo óntico; que no se trata del mero ser que está en todos lados: ahí, aquí, allí, acá y acullá... sino que está de una manera concreta. Sobre todo, y esto nos parece interesante, el “estar” representa fiel y certeramente nuestro carácter finito y contingente. El estar y el tiempo son sinónimos. Tampoco tiene sentido, en consecuencia, añadir al estar la partícula adverbial “ahí”, puesto que todo “estar” implica el “ahí”, la espacialidad. El significado de todo esto es mostramos que el *Dasein* tiene una duración como los resfriados, la tristeza o la alegría, por eso su singularidad reside en “estar”.

Si traducimos en primera instancia, y como un primer intento, *Dasein* por *Estar*, nos instalamos en el concepto estático y abstracto. Por ello, al referirnos al *Estar* en cuanto existente concreto, singular e inmerso en una determinada acción, deberíamos utilizar, también de manera provisional, el término *estante*. El *estante* es “el que está” (a diferencia de Yahvé, “que es”): lo que acontece entre el nacer y el morir. Además, precisamente, el *estante* es aquel que se toma a sí mismo como referente experiencial. Diremos, para no alargarnos ya en exceso, que la temporalidad derivada del saber de la muerte funda la autointerpretación constituyente del *estante*. En cuanto el *Estar* es siempre un estar haciendo algo, el tiempo sería el instrumento conceptual que viene a medir la duración y delimitación de cada acción. Mientras que las acciones se acaban, aparecen y desaparecen, el estar es lo que nunca desaparece, desde una perspectiva ontológica, mas que con la muerte. Ésta no pone fin a las acciones de un sujeto sino a su estar, del que aquellas son una consecuencia. Por tanto, el sujeto constituye (inmediatez) al estar a la vez que éste es tomado en consideración por el sujeto (conciencia).

tanto, es siempre relativo, nunca es absoluto. El verbo “ser” tiene un antiquísimo origen teológico (a Yahvé o Alá le van el ser, pero no al *Dasein*). Por eso, el “es” constituye un atributo de la divinidad, que ni fue ni será sino que es. Por eso, también, tiene razón Heidegger cuando afirma que esta preciencia no es ni teología ni filosofía,

sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben, welche Bestimmung zurückfragen müßte hinter die Zeit in den Zusammenhang der anderen Kategorien hinein (Heidegger, 2004: 108).

[en tanto en cuanto no se empeña en dar una definición sistemática y universal del tiempo, puesto que tal definición tendría que replantearse fuera del tiempo, en el contexto de otras categorías.]

Tenemos ahí la razón de por qué Heidegger no considera esta reflexión filosófica sino mera investigación preparatoria. El objetivo de la Filosofía, para él, consiste en establecer “eine allgemein gültige systematische Bestimmung” [una definición sistemática y universalmente válida], tal como sostuvo Platón y después Aristóteles, de ahí que esta “prensencia”, en tanto que prefilosófica (¿?), sea ya no sólo una suerte de constancia de su admiración por los presocráticos sino, sobre todo, su reconversión en lo que ahora Heidegger reconoce como fenomenología existencial.¹⁰ Antes que la teología, la filosofía o la ciencia (o la esencia), hay un estar en un cierto modo, en una cierta actividad que tiene que ver con lo más común y universal de cualquier sujeto ordinario. Este sujeto común y corriente no se ocupa, por lo general, en buscar definiciones generales y universalmente válidas;

10 Sin embargo, en otra conferencia pronunciada en agosto de 1955, en Cerisy-la-Salle (Normandía), con el título *Was ist das - die Philosophie?*, nos invita a considerar el significado de la palabra *filosofía*, en su contexto griego, como aquel que ama τὸ σοφόν. ¿Que significa esto? Según Heidegger:

Aber wir können es nach Heraklits eigener Auslegung erläutern. Demnach sagt τὸ σοφόν dieses: Ἐν Πάντα, “Eines (ist) alles”. “Alles”, das meint hier: Πάντα τὰ ὄντα, das Ganze, das All des Seienden. Ἐν, das Eins meint: das Eine, Einzige, alles Einigende. Einig aber ist alles Seiende im Sein. Das σοφόν sagt: Alles Seiende ist im Sein (Heidegger, 1984: 13).

[Podemos explicarlo según la propia interpretación de Heráclito. Así, τὸ σοφόν quiere decir: Ἐν Πάντα, “Uno (es) todo”. “Todo” aquí es: Πάντα τὰ ὄντα, la totalidad, el todo del ente. Ἐν, el Uno, significa: lo uno, único, que une todo. Pero todo ente es unido en el ser. Lo σοφόν dice: todo ente es en el Ser]

Treinta y un años después, la filosofía adquiere para Heidegger un significado, en cuanto a su tarea más propia, que no anda muy lejos de la *religio*, en la medida en que encuentra en la unidad, en la aspiración a ella, el elemento “comunitario”. En este periodo, estamos ante el encandilamiento del lenguaje, de su explícita tematización, y aparentemente lejos de la reflexión sobre el tiempo. Y sin embargo, el tiempo, antes que otra cosa, se dice, no basta con entenderlo desde un sustrato afectivo. Ser o estar constituyen las formas del tiempo a raíz de su afección fenoménica en el habla, al hablar. El ser habita en el lenguaje, mientras que el *Ex-stare* sale y entra porque su virtud es la *estancia*, la temporalidad. De ahí que el tiempo jamás pueda hacerse con el ser, más que en uno de sus modos: la temporalidad de todo “es”, por cuanto se encuentra ligado a un determinado *estante* que lo despliega a riesgo propio.

esta es una actividad concreta que realizan algunos sujetos. Por el contrario, todo sujeto, al margen de o en su ocupación específica, se encuentra en una determinada situación afectiva y anímica, y todo sujeto, sin excepción, “está”. Por consiguiente, la conferencia se limita a exponer cuáles son esos fenómenos fundamentales del sujeto común y corriente cuya característica es “estar fuera de sí”, como mortal que es y lo sabe,¹¹ y que ni es Dios, ni se le parece (porque no es en sí ni para sí, tal como cree el loco, que lo es por eso). Nos enfrentamos, en todo caso, a una investigación caracterizada por el “estar”, dicho más exactamente: por el despliegue del estar mediante una exposición del tiempo, que no es otra cosa que hacer que aparezca la temporalidad en el lenguaje.

Podemos asentir o no a la afirmación de Heidegger según la cual esta preciencia no es filosofía, básicamente porque la etimología comúnmente aceptada del término griego la traduce, como se nos ha venido repitiendo una y otra vez canónicamente, por “querer saber”, “aspirar al saber” o “amar al saber”.¹² En cualquier caso una cosa parece obvia: el término *Dasein*, que vertimos ahora al castellano, en una segunda y más precisa traducción, por la palabra *Extar*, desde la perspectiva ontológica, y *extante*, desde una perspectiva óptica y activa,¹³ pertenece a esa preciencia que intenta desplegar Heidegger. No es, por tanto, y según su punto de vista, un concepto filosófico, teológico o científico: el *Dasein*

11 Aunque lo sabe, actúa como si no lo supiese. No es un cínico, al modo que plantea P. Sloterdijk, que lo sabe y lo hace, ni un ignorante al modo de Marx, no lo sabe pero lo hace (ni su epigono psicopopmarxista S. Žižek), ni un sabio, lo sabe y no lo hace.

12 G. Colli nos recuerda (Colli, 1994) que para Platón el término “filosofía” señalaba el camino a un saber perdido, el de los sabios antiguos, y que, por tanto, el “filósofos” era aquel que al no saber, al no poseer la sabiduría de los antiguos, aspiraba a ella. De ahí que el acto del *filósofo*, su actividad, fuese considerada ya un regreso, un intento de recuperar lo perdido. El *filósofo* no era un “sofos” –situación que ya Heidegger tenía en cuenta en 1955, pero parece que no era así en 1924– aunque lo quería. Pero ese querer pudo confundirse con la mera erudición historiográfica, que no piensa sino que lee y estudia a los antiguos, y tal vez por ello esta preciencia, a la que alude Heidegger, no sea otra cosa que el mero ejercicio de pensar, que, de hecho, es lo que reivindica en su conferencia *Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, impartida en el coloquio “Kierkegaard vivo” celebrado en París en 1964. Pensar no es lo mismo que aprender lo que otros han pensado: uno puede pensar de manera espontánea, al margen de que su objeto sea pensado a raíz de una relación inmediata o de una relación mediata, o sin olvidar que todo pensar, que no es otra cosa que intentar resolver un interrogante, no tiene lugar sin antecedentes, es decir, sin un determinado conocimiento adquirido.

13 *Extar* y *extante* son grafías antiguas de *estar* y *estante* (vide RAE: Banco de datos -CORDE- [en línea]. *Corpus diacrónico del español*, disponible en: <http://www.rae.es>. Acceso el 25 de mayo de 2013). Con este término reúno, espero que con acierto, la característica o características que, en su idioma, intenta expresar Heidegger relacionadas con su *Dasein*, a saber: finitud, contingencia, historicidad y, sobre todo, el “estar fuera de la eternidad”, del constante y permanente “es”. Glosando a J. Lacan “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 2001: 498). Nosotros podemos expresarlo de esta forma: donde estoy no soy, y donde soy no estoy.

es al pensar lo que el *zoon logon echon* a la filosofía, el *theós* a la teología o el *arjé* a la ciencia. Al tiempo le ocurre lo mismo, pues no está más allá del *Dasein* (del sujeto) como un objeto o un ente entre los entes; por el contrario, todo lo dado para el *Extar* aparece temporalmente, se le aparece con esa condición incondicionada. El tiempo es una cuestión precientífica porque sus referentes fundacionales son afecciones existenciales. “Ya no” y “todavía no” son afectos sentidos por el referente inmediato “ahora”, que siempre es el mismo: “este ahora”. A pesar de que Heidegger sospechase constantemente de la identificación del ser con la presencia (error garrafal, según él, del platonismo), con lo que “está” ahí delante y, en consecuencia, con lo presente en el presente, sin embargo resulta muy difícil no cuestionarse una y otra vez lo que él critica. Es cierto que, en esta conferencia, no habla ni reflexiona explícitamente sobre el ser como tal, pero si nos detenemos a meditar la cuestión de la presencia nos asaltan ciertas dudas e interrogantes.

Entendemos que Heidegger acierta en su crítica en tanto en cuanto “se comprende” (“*man versteht*”) a la presencia como el “es”, lo eterno, al modo como Platón concibió el *eidós*, y efectivamente lo que aparece, lo que se presenta, no es el aparecer como tal sino que en lo que se presenta “está” sólo aquello que se presenta, un ente específico. De este modo, el ser es el afuera de todo *Extar*, lo que nunca aparece ni desaparece sino lo que hilvana la realidad sin dejar ninguna cosa en el afuera. Un sujeto, un *extante*, no selecciona lo que pasa por su pensamiento, porque para ello ha de haber primero un conjunto de cosas; no puedo seleccionar lo que aparece en el pensamiento sino que la selección tiene lugar cuando reflexiono sobre las cosas aparecidas. Cuando me pregunto “¿qué es... ? La respuesta no consiste básicamente más que en desplegar aquello que se me aparece al pensar y someto a reflexión. Esto ocurre en un *extante* determinado, con unas características determinadas e inserto en un aquí y ahora. La pregunta por el “es”, la “eseidad”, no puede cerrarse como algo definitivo, y esto por razones obvias: ningún *extante* puede decir el “es”, lo eterno. Todo decir se encuentra sujeto a la temporalidad: las palabras desaparecen y los libros reposan en estantes como cadáveres hacinados. El colmo de esto es una paradoja: “¿que es el tiempo?”. Es como preguntarse por uno mismo teniéndose a sí como un objeto; “como si” el tiempo fuese un objeto, algo ahí delante mío perfectamente delimitado, claro y distinto, algo presente ante mis ojos como ese árbol que veo ahí, pero también presente en mi cerebro, en mi pensamiento, en mi reflexión. En definitiva, siempre que pienso a raíz de la pregunta por el “es” de alguna cosa lo hago en presente, ni en pasado ni en futuro. No importa si Heidegger escribió la conferencia hace ya muchos años, el caso es que el texto lo leo ahora, lo tengo aquí delante y está presente a mis sentidos y en mi reflexión, y es para mí de una determinada manera en función de mi aquí y

mi ahora; cada aquí y ahora es diferente, cada aquí y ahora, en su simultaneidad, despliega la *eseidad* de distinta forma. No hay *extante* que pueda acaparar lo eterno más que con el delirio, mediante la fantasía de un “como si”. Por tanto, el ser no es lo presente ni lo que se presenta, en eso estamos de acuerdo, sólo garantiza lo presente y lo que se presenta, de ahí que, en filosofía, como en otras disciplinas, sólo haya discusión, constante y permanente disputa entre cazadores que siempre marran la presa porque sólo apuntan a una suerte de fantasma.

En la pregunta que despliega la *eseidad* del tiempo, comprobamos que Heidegger echa mano de un reloj, de las campanas de la iglesia, del día y la noche y de Einstein. Y vemos cómo todo eso de lo que se vale resulta inútil para responder a la pregunta. Para él, el afrontamiento de la pregunta por el tiempo exige, en primer lugar, saber qué dicen otras disciplinas acerca del *Dasein* y acerca del mundo. Ésta es la tarea que ha de llevar a cabo esa preciencia (Heidegger, 2004: 108). Así pues, hay que abordar al *Dasein* y a su mundo antes que al tiempo. Heidegger no se pone manos a la obra de inmediato, esto es, no nos expone sus consideraciones en relación al *Dasein* y a su mundo, sino que se detiene en uno de los instrumentos más cotidianos y habituales de ese mundo: el reloj.¹⁴ Mediante él, nos dice, se nos manifestará el tiempo (Heidegger, 2004: 108). Como sabemos, estos son los juegos previos de Heidegger para hacer de lo habitual, de lo común y corriente, el punto de partida inmediato y espontáneo que pronto cederá en aras de un fenómeno más profundo; lo ontológico no es el ámbito que, en primera instancia, habita el existente sino lo óntico, tal este reloj. Sin embargo, unas líneas después, el autor nos recuerda qué decía Aristóteles del tiempo: “[...] ist das, worin sich Ereignisse abspielen” (Heidegger, 2004: 109)¹⁵ [es eso donde suceden los acontecimientos]. El tiempo es el lugar donde, por tanto, se trata de una noción espacial. Comprobamos, una vez más, cómo al hablar “de” o “sobre” una cosa, nunca lo hacemos desde la cosa misma, puesto que la estructura cognoscitiva de nuestro pensamiento acostumbra a relacionarse con diferencias, alteridades, en definitiva con un “objeto” (*Gegenstand*: lo que está ahí frente a nosotros, ante nuestros ojos). En principio, todo lo que está

14 Hay un libro muy interesante de Joan González (González, 2008) sobre el tiempo en Heidegger.

15 La traducción de Heidegger se refiere a la *Física* (lib. 4, cap. 11, 219a ss.), pero la traducción española de Guillermo R. de Echandía (Madrid, 1995: 152 ss.) es muy distinta a la de Heidegger y en ella no encontramos esa expresión referida a la definición del tiempo como aquello “en donde se producen los acontecimientos”. Además, Heidegger no se para a pensar la relación que establece Aristóteles entre el movimiento, el cambio y el tiempo, cuando nos recuerda la afirmación del estagirita: “Veränderung ist in der Zeit” [“El cambio es en el tiempo”] (*ibid.*). A poco que reflexionemos, podemos llegar a la idea de que el cambio tal vez no sea otra cosa que el resultado de nuestra percepción de algo diferente en una misma cosa en dos momentos distintos, partiendo de una primera referencia que tiene la característica de la anterioridad, aunque el espacio sea el mismo.

ahí delante, y no de una forma meramente temática, se presenta en algún sitio y, por lo tanto, dentro de las dimensiones espaciales. Pero con el tiempo nos encontramos con un objeto realmente singular, puesto que a pesar de que su “donde” pudiera encontrarse en un reloj (el tiempo ahí en ese reloj), nos encontramos verdaderamente con un instrumento de medida, con una suerte de *metron* que se vale de números para su tarea. Sin embargo, un reloj no puede medir el tiempo, al menos el de los acontecimientos, que es a lo que se refiere Heidegger, pues sería como introducir lo definido en la definición. El reloj es un artificio para dividir y clasificar. No es el tiempo, a pesar de que todo el mundo lo señale y lo mire, e incluso a pesar de que nuestro pensador considere que la esecidad de algo no se encuentre en ese ente; todo saber se sitúa ante o frente a (por mucho que Hegel se empeñase en sostener algo tan extravagante como eso de la autoconciencia). Los fenómenos que propone Heidegger para llegar a saber qué sea eso del tiempo son los acontecimientos (sus auténticos referentes vivenciales): estos suceden “en” el tiempo. Aunque, ¿no sería más exacto reconocer que es el acontecimiento lo que funda al tiempo? Hasta que no me encuentro con la muerte del otro, hasta que no me hago cargo de ella y la veo en mí, no conozco el tiempo, no se me abre, no se me presenta.

Volvemos, por tanto, a la consideración del tiempo como el espacio de los acontecimientos, el *lugar donde* suceden, un espacio realmente efímero en la medida en que los sucesos casi no llegan a estar sino a aparecer, que sería como la estancia mínima en el tiempo, como la menor “cantidad” que fundara todo otro referente métrico. Nos referimos al tiempo para los acontecimientos y al espacio para lo sensible: sucede, sucedió o sucederá, y ahí, aquí, allí, arriba, abajo (el bolígrafo estaba aquí ayer, un suceso que se refiere a una des-aparición porque lo que aparece aquí y ahora, para los sentidos, es un libro). El sitio de los acontecimientos tiene, además, una particularidad: los acontecimientos no son fenómenos objetivos, puesto que sólo a la consideración de un *extar* concreto le puede acontecer algo mientras que a otro no le suponga acontecimiento alguno. De ahí el carácter subjetivo de todo acontecer; otra cosa es que una determinada comunidad acepte, por educación o por costumbre, la consideración de un acontecimiento determinado, como podría ser, por ejemplo, la conmemoración del día de los difuntos. Por consiguiente, el acontecimiento tiene la propiedad del “para alguien” (“para uno”), en primera instancia, y “para muchos”, en una segunda, es decir: uno (genérico *Extar*) es el constituyente del acontecimiento. Heidegger llega a este mismo punto tras detenerse en algunos preámbulos relacionados con las máquinas del tiempo: “Die Frage nach dem, was die Zeit sei, hat unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen” (Heidegger, 2004: 111) [La pregunta por aquello que sea el tiempo ha remitido nuestra reflexión al Extante].

A nuestro modo de ver, considero que esta “versión” de *Dasein* por *Extante* logra reunir, así lo esperamos, tanto la temporalidad propia del “estar” como el extrañamiento del “ser”, a la vez que la asunción instantánea de la muerte: ella es el acontecimiento repentino por excelencia. Fuera de la eternidad, que es ningún sitio, y obligado a buscar uno, el existente siempre “está fuera del instante”: es *Extante*. Procediendo así no hacemos otra cosa que conceptualizar lo que tiene un origen afectivo; una emoción desatada por la interpretación afectiva de una percepción en clave vivencial: el otro que, de repente, muere.

Nuestro concepto representa el ámbito, el horizonte referencial desde el que obtiene su legitimación la preciencia aludida por Heidegger. No se ocupa por éste o aquél fenómeno ligado, entre otros, al ser humano, sino que su tarea es el ser humano entero en aquello que le es absolutamente singular y específico: la muerte.¹⁶ Eso en lo que, paradójicamente, no se piensa y deja perplejo, que inunda y penetra en lo más hondo del *Extante* —el cual “acontece” por eso—, tiene como consecuencia fundamental una forma de actividad característica en nosotros: el preguntar. No se trata de una obviedad sin importancia o una suerte de nadería. Cuando escuchamos una y otra vez que lo interesante, en esta labor nuestra a la que llamamos filosofía, es hacerse preguntas y que las respuestas no son tan importantes, tenemos ya ante nosotros una indicación a tener en cuenta. Preguntamos de una misma forma, por ejemplo: “¿qué es la libertad?”, pero las respuestas pueden ser muy diferentes. Podemos ser muchos los que nos hagamos esa misma pregunta, pero también muchos los que demos respuestas distintas. Queremos saber, pero ¿sabemos? Sabemos que morimos, ¿y cómo reaccionamos? Preguntando: ¿por qué? ¿para qué? ¿qué? Este es el territorio de la “prensencia” cuyo sujeto nos es otro que el *Extante*, es decir: el ser humano común y corriente antes de que busque activamente olvidar este saber mediante otro que sea capaz de ocultar aquél a la conciencia. A fin de lograrlo, se ocupa de saberes que supuestamente consiguen este objetivo, y son tan eficaces que, efectivamente, parece que la muerte desaparece de nuestra conciencia y vivimos “como si” ya no supiésemos lo que habíamos llegado a saber de nosotros mismos. Pero la muerte acontece de forma imperativa y a la conciencia no le queda otra que sobrecogerse. El preguntar es una reacción afectiva, no es racional, son las respuestas las que vienen a dar razón, las que constituyen una suerte de paliativo para soportar un saber trágico. El origen del universo, del cambio climático, de la enfermedad, son una suerte de fármacos que vienen a aliviar lo insoportable y, en algunos casos, de su acontecer prematuro. ¿Serán las ciencias, cada una de ellas,

16 El otro me la muestra, se me da como un fenómeno, y en este sentido es trascendental al modo kantiano. Mientras que la mía siempre me será, en ese sentido, trascendente.

maneras distintas de reaccionar afectivamente a ese saber insoportable? ¿Pérdidas de tiempo para perder al tiempo?

Bibliografía

- COLLI, G. (1994) *El nacimiento de la Filosofía*. Barcelona, Tusquets.
- ESCUADERO, J.A. (2009) *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Herder.
- FREUD, S. (2001) “El yo y el ello”. En: *Obras Completas* (vol. 7). Madrid, Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ, J. (2008) *Heidegger y los relojes*. Madrid, Encuentro.
- HEIDEGGER, G. (2005) *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970* (Trad. Castellana: Heidegger, G. (2012) *Alma mía*. Santiago de Chile: Manantial). München, Deutsche Verlags-Anstalt.
- HEIDEGGER, M. (1962) “Die Frage nach der Technik”. En: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, Günther Neske, pp. 5-36.
- _____ (1984) *Was ist das - Die Philosophie?* Pfullingen, Günther Neske.
- _____ (1988) “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”. En: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer, pp. 61-80.
- _____ (2004) “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”. En: *Gesamtausgabe (Band 64)*. Frankfurt a.m., Vittorio Klostermann, pp. 105-125.
- LACAN, J. (2001) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En: *Escritos 1*. México, Siglo XXI, pp. 473-512.
- _____ (2002) “La ciencia y la verdad”. En: *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 834-856.
- SAFRANSKI, R. (1997) *Un maestro de Alemania. M. Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets.

Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico*

Structural Realism and Metatheoretical Structuralism

Por: Juan Manuel Jaramillo Uribe

G.I. Modelos y representaciones en las ciencias formales y fácticas
Análisis históricos y conceptuales
Universidad de Quilmes
Buenos Aires, Argentina
E-mail: jaramillo.juanmanuel@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de noviembre de 2013

Fecha de aprobación: 14 de mayo de 2014

Resumen. *El realismo estructural, como respuesta a la crítica de la llamada “metainducción pesimista”, postula la persistencia de la estructura matemática de las teorías (no del contenido) en algunos casos (los límites) cuando se producen cambios en la evolución de éstas, de tal modo que el éxito de las teorías posteriores se explica por la retención estructural de las teorías anteriores. Aunque en el estructuralismo metateórico no existe un punto de vista monolítico con relación al debate realismo/anti-realismo, en este trabajo se analizarán y discutirán, desde esta propuesta modelística, la validez de los argumentos centrales del realismo estructural como alternativa al realismo científico estándar. Siguiendo la distinción trazada por Ladyman entre realismo estructural epistémico y realismo estructural óntico, en este trabajo se hará una caracterización general del primero, pero el análisis se focalizará principalmente en el análisis y la crítica del segundo. Para ello se echará mano de las herramientas teórico-conceptuales que proporciona la meta-teoría estructuralista en filosofía de la ciencia y, particularmente, de la identificación que en ella se hace de las teorías como clases o conjuntos de modelos y/o estructuras conjuntistas, a fin de clarificar, desde esta propuesta meta-teórica, los presupuestos básicos de lo que Sneed denomina el “realismo científico mínimo” y su variante, el realismo estructural epistemológico, en particular lo que se refiere a su noción de continuidad estructural y a la propuesta de algunos autores de apelar a la sentencia de Ramsey como justificación del realismo estructural sin referencia.*

Palabras clave: *Realismo científico, realismo estructural, estructuralismo metateórico, realismo estructural epistémico, realismo estructural óntico*

Abstract. *Structural realism, in response to criticism known as “pessimistic meta-induction”, argues for the persistence of the mathematical structure of the theories (not the content) in some cases (the limits) when there exist changes in their evolution, so that the success of subsequent theories is explained by the structural retention of previous theories. Although there is no monolithic point of view regarding the realism/anti-realism debate in meta-theoretical structuralism, in this paper we analyze and discuss, from this modelistic proposal, the validity of the central arguments of structural realism as an alternative to standard scientific realism. We follow the distinction of structural realism made by Ladyman between epistemic and ontic structural realism, and although in this paper we will provide a general description of the first, the analysis will focus primarily on the analysis and criticism in the second. To this end, we will use the tools provided by meta-structuralist theory in philosophy of science and, specifically, the identification made therein of theories as classes or sets of models and/or set-theoretic structures. Our purpose here is to clarify, from this meta-theoretical proposal, the basic assumptions of what Sneed called “minimal scientific realism” and its variant, epistemological structural realism, specifically as regards his notion of the proposed structural continuity and the suggestions made by some authors to an appeal to Ramsey’s judgment as justification of structural realism without reference.*

Keywords: *Scientific Realism, Structural Realism, metatheoretical structuralism, epistemic structural realism, ontic structural realism*

* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del proyecto de investigación PICTR 2006 No. 2007 y PICTR 2007 No. 1558 de la Agencia Nacional de promoción Científica y Tecnológica del la República Argentina. Agradezco a los organizadores del VIII Encuentro Iberoamericano de Metateoría Estructuralista realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana de México (UAM) del 23-25 de Octubre de 2012 donde pudo someterse a discusión la primera versión de este trabajo. Igualmente a los evaluadores anónimos de esta revista por sus valiosos comentarios y atinadas sugerencias.

Introducción

A finales de la década de los años 80, más exactamente en 1989, el filósofo inglés John Worrall propuso frente a las críticas al realismo científico (en adelante RC) y, en particular, al argumento metainductivo del *no milagro* (en adelante NMA por la expresión inglesa *non miracle argument*) propuesto por Smart, H. Putnam y R. Boyd, un tipo de RC que bautizó con el nombre de “realismo estructural” (en adelante SR por la expresión inglesa *Structural Realism*). En contraste con el argumento de la metainducción pesimista (en adelante APM por la expresión inglesa *argument pessimistic meta-induction*) de L. Laudan, cuyas consecuencias reconoce como una verdadera amenaza para el RC estándar,¹ Worrall propone un tipo de meta-inducción optimista argumentando que lo que las teorías describen y/o representan no es la naturaleza de las entidades que ellas postulan (“entidades teóricas” las denomina Worrall)², sino las relaciones definidas sobre ellas, pues aunque reconoce con Laudan que los cambios radicales en la ciencia (“cambios revolucionarios” diría T.S. Kuhn) suelen ir acompañados de cambios en la clase de referencia de los términos/conceptos de las teorías (al menos de los mal llamados “términos/conceptos teóricos”), la estructura, expresada en ecuaciones matemáticas que da cuenta de la “realidad” existente por “debajo” [*underlying*] de los fenómenos observables, puede mantenerse. En otras palabras, considera que cuando se producen cambios teóricos en la ciencia, en la nueva teoría se constata la preservación de estructuras, al menos como casos límite,³ y si estas estructuras se mantienen y siguen siendo verdaderas, es porque ellas describen adecuadamente cómo se relacionan entre sí las entidades existentes en el mundo. En consecuencia, lo que propone Worrall con su SR es:

- 1 Por “realismo científico estándar” (RC) nos referimos a aquel punto de vista que sostiene que las teorías son *descripciones* de una realidad que subyace “detrás” de los fenómenos observables y que la verdad (aproximada) de tales descripciones es una explicación del éxito empírico de las teorías.
- 2 Bas van Fraassen advierte del error categorial que se comete cuando se habla de “entidades teóricas”, al igual que cuando empleamos la dicotomía “observacional-teórico” y, por ejemplo, hablamos de “términos observacionales”. Para este autor: “Los términos o los conceptos son teóricos (introducidos o adaptados para los propósitos de la construcción de teorías); los entes son observables e inobservables (van Fraassen, 1996: 30).
- 3 Andrés Rivadulla (2011) discute tres casos en la historia de la ciencia en los que la recuperación o preservación de estructura de la vieja teoría en la nueva teoría se presenta sin necesidad de tomar ningún paso al límite: la deducción de las leyes empíricas de Kepler a partir de la mecánica newtoniana; la deducción [*preducción*] de la ley empírica de Stefan a partir de la teoría electromagnética de Boltzman; la deducción de la fórmula empírica de Balmer a partir de la teoría atómica de Bohr. Estos tres casos son para Rivadulla explicaciones teóricas sin *principio de correspondencia*, i.e, casos de preservación de estructura sin ningún paso al límite.

- a) Un contra-argumento al antirrealista argumento de la APM de Laudan que, apelando a la historia de la ciencia, plantea que así como en el pasado ha habido muchas teorías empíricamente exitosas que posteriormente han sido rechazadas y declaradas falsas, pues sus términos/conceptos explicativos centrales carecen de referencia, nuestras mejores teorías actuales (o futuras) no son de naturaleza diferente y, por lo tanto, no existe ninguna razón para pensar que en un futuro ellas también serán rechazadas.⁴
- b) Una defensa de la inferencia realista de la verdad como la mejor explicación del éxito de la ciencia,⁵ *i.e.*, una reivindicación del NMA que se hizo famoso por H. Putnam (1978) como una forma de abducción articulada ya por C. S. Peirce (1958).⁶ Como se puede colegir, se trata de proponer una interpretación realista de la ciencia (que denomina SR) con la intención de hacer justicia a dos argumentos opuestos: el NMA de los realistas y el APM de los antirrealistas.

Pero Ladyman (1998) encuentra en el SR dos versiones: a) la del *realismo estructural epistémico* (en adelante ESR por la expresión inglesa *epistemological structural realism*) uno de cuyos representantes es J. Worrall y, b) la del *realismo estructural óntico* (en adelante OSR por la expresión inglesa *ontic structural realism*), desarrollado fundamentalmente por los físicos contemporáneos, en especial por algunos físicos cuánticos y por filósofos como S. French y D. Krause.

El ESR establece una restricción al conocimiento científico al sostener que sólo podemos conocer aspectos estructurales del mundo, más no la naturaleza de los objetos cuyas relaciones las ecuaciones matemáticas representan, pues la

4 Larry Laudan es, sin lugar a dudas, el mayor exponente de este tipo de argumentación antirrealista. Su argumentación parte de una revisión histórica de teorías como la del éter y de los fluidos sutiles en los siglos XVII y XVIII, de la teoría humoral de la medicina, de la teoría catastrófica como postulación de un diluvio bíblico, la teoría del flogisto y de algunos casos más.

5 El concepto de “inferencia a la mejor explicación” [*inference to the best explanation*] se debe a C.S. Peirce, quien lo introdujo con el nombre de “abducción” (*abduction*). Lo que plantea es que si una teoría T explica algo mejor que sus rivales, entonces es razonable escoger T sobre las otras teorías rivales.

6 T.D. Lyons and S. Clarke reconstruyen el NMA como una abducción de la siguiente manera: (1) Nuestras teorías son exitosas (Q); (2) Si nuestras teorías fueran verdaderas (aproximadamente) (P), entonces su éxito estaría garantizado; (3) Las relaciones expresadas en (2) muestran que la verdad (aproximada) de nuestras teorías (P) proporciona una explicación de sus éxitos; (4) En efecto, la verdad (aproximada) de nuestras teorías proporciona una buena explicación de los éxitos (Q); (5) Decir que el éxito (Q) se produce debido a un milagro es no proporcionar ninguna explicación en absoluto; (6) Aparte de la verdad (aproximada) de nuestras teorías, no existe ninguna otra explicación disponible para sus éxitos. Por lo tanto, nuestras teorías (probablemente) son aproximadamente verdaderas (P) (Clarke, S. and Lyons, T.D., 2002: xii).

naturaleza de ellos (como los *noumena* kantianos) está fuera del alcance de nuestro conocimiento; el OSR, más radical que el anterior, sostiene que la estructura *existe* con independencia de los objetos que puedan instanciarla, o más precisamente, que en el dominio fundamental de la física todo lo que hay son estructuras, más que objetos con una identidad intrínseca, de suerte que sólo tenemos conocimiento de los aspectos estructurales de la “realidad”, pues no hay nada más que conocer. Las estructuras, por sí decirlo, son sustancias ónticas primitivas. En el caso específico de las teorías cuánticas, los entidades a que hacen referencia (quarks, bosones, leptones, campos de fuerza, etc.) no son entidades idénticas, individuales e indiscernibles (indistinguibles), sino entidades que, como *no-individuos*, están destituidas de identidad, en el sentido filosófico preciso que tiene este término, como B. van Fraassen supo advertirlo en su libro sobre mecánica cuántica de 1991⁷ (French y Krause (2006) y Krause (2007)).

Pero Worrall no sólo plantea la cognoscibilidad de la estructura, *i.e.*, de las relaciones entre las cosas, mostrándose escéptico respecto de la naturaleza de estas, sino que, a diferencia del RC estándar, rechaza cualquier interpretación de dichas estructuras, de suerte que la continuidad a que hace referencia cuando se produce una revolución científica sólo se da a nivel teórico, *i.e.*, a nivel de las estructuras y/o ecuaciones matemáticas de las teorías y no en su nivel empírico, lo que supone una separación entre la forma y el contenido, algo que S. Psillos se encargará de discutir.

Pero Worrall evita caer en el instrumentalismo al considerar que las estructuras matemáticas en las teorías son una representación y/o descripción *verdadera* (aproximadamente verdadera) de las relaciones existentes entre entidades inobservables y no simples instrumentos de cálculo para la realización de predicciones, lo que lo coloca en el bando de los realistas y lo aparta de los antirrealistas, de los que los instrumentalistas son un buen ejemplo. No obstante, si ESR de Worrall busca proporcionar una respuesta realista al APM de Laudan mediante una tesis puramente epistemológica relativa a la preservación de las ecuaciones matemáticas a través del cambio que, como vimos, representan las verdaderas relaciones existentes en el mundo, el OSR, desde una posición puramente metafísica, sugiere que todo lo que hay en el mundo son estructuras

⁷ En *Quantum Mechanics: An empiricist view* (1991) B. van Fraassen afirma: Las tres principales cuestiones en la fundamentos filosóficos de la mecánica cuántica son la medición, las paradojas (el gato de Schrödinger, EPR, etc.) y el problema de las partículas idénticas (1991: 193).

y, por tanto, las cosas no son más que lugares de la estructura, lo que supone un compromiso ontológico más fuerte que el del ESR. French y Ladyman (1998), dos de los más importantes representantes del OSR, basan su argumentación en el presupuesto de indeterminación en la interpretación ontológica de la mecánica cuántica (no relativista) al postular que los llamados “objetos cuánticos” no son individuos y, por tanto, se hace necesario enfrentar el problema de su identidad e indiscernibilidad, como lo mencionamos antes.

Por otra parte, aunque el trabajo de P. Cruse y D. Papineau (2002) no constituye una respuesta directa a la meta-inducción pesimista de Laudan, sin embargo, estos dos autores defienden una forma de ESR en la que el estatus referencial de los términos teóricos resulta irrelevante (*Cf.* Newman, 2005). A esta versión del SR Ladyman (2007) la denomina “realismo de la sentencia (enunciado) de Ramsey” y muestra como esta forma de SR de alguna manera ya había sido propuesta por Grover Maxwell (1962) en su pretensión de hacer compatible el realismo científico con el “empirismo conceptual” y, más específicamente, en su interés por resolver el problema del significado empírico de los “términos teóricos” y el acceso epistémico a las entidades no observables en tanto referentes empíricos de dichos términos. Cruse y Papineau consideran que la mejor manera de salvar el realismo es explicar el éxito de la ciencia por la vía de la aproximación a la verdad, no de las teorías, sino de su sentencia Ramsey. En ella, como sustituto de la teoría original, el éxito o fracaso referencial de los términos teóricos resulta irrelevante para establecer su verdad aproximada, de tal modo que si el éter luminífero no existe y, en consecuencia, la función referencial que garantiza la extensión del término “éter” falla, esto no significa que debemos rechazar la noción de “verdad aproximada”, pues el éxito empírico de esta teoría (su capacidad predictiva) podría ser explicado por la verdad aproximada de su sentencia de Ramsey y —como dicen Cruse y Papineau— “sería un milagro que la teoría fuera exitosa, si su sentencia de Ramsey no fuera verdadera” (Cruse and Papineau (2002): 179). Para los defensores de esta variante del ESR, dicha sentencia permite un conocimiento de las relaciones entre las variables predicativas que en ella se utilizan para reemplazar las constantes teóricas de la teoría original, lo que permite un conocimiento de la estructura de las relaciones concretas que objetivamente existen en el mundo, como lo destaca Newman (2005).

En este trabajo me propongo discutir con las herramientas teórico-conceptuales y metodológicas que proporciona el estructuralismo metateórico la validez de los argumentos centrales del SR en sus dos variantes principales: el ESR

y el OSR, incluyendo, en el primer caso, el que algunos han llamado el “realismo de la sentencia de Ramsey”. Pero como el SR surge como respuesta a las críticas al RC estándar y, específicamente, al argumento antirrealista de la metainducción pesimista y al de quienes plantean que el argumento abductivo a la mejor explicación o “argumento del milagro” no constituyen una justificación del RC, iniciaré esta exposición presentando los presupuestos ontoepistemosemánticos fundamentales del RC estándar y los que algunos estructuralistas metateóricos, en especial J.D. Sneed (1983) y C.U. Moulines (1991), han planteado sobre las relaciones entre la concepción estructuralista de las teorías empíricas, también conocida como estructuralismo metateórico (en adelante EM) y la concepción de la ciencia empírica llamada “RC”.

1. Estructuralismo metateórico (EM) y realismo científico (RC)

Sneed (1983) inicia su presentación del RC advirtiéndole que, dado que el RC no constituye un cuerpo de doctrina bien determinado, él se referirá a una forma “mínima” del RC cuyos principios aceptarían muchos de sus defensores. En ella se sostiene que cuando científicos empíricos hablan acerca del objeto de estudio de su disciplina, “significan exactamente lo que dicen” y, si lo que dicen es verdadero, los individuos y las propiedades de que hablan (electrones, moléculas, genes, campos de fuerza, *spins*, etc.) existen realmente. Sin embargo, el RC también reconoce que los científicos no son infalibles y por tanto algunas veces podrán descubrir, a la luz de nuevas teorías, que estaban equivocados, como efectivamente lo mostró el APM. Sneed precisa que con la expresión “significa exactamente lo que dicen” se refiere a lo que, se supone, expresan los libros de texto y los *journals* en los que se presentan las teorías científicas, de suerte que para dar cuenta de las aserciones de las teorías empíricas y de los predicados utilizados para realizar tales aserciones, no sería menester ninguna interpretación y/o reconstrucción lógica, algo que el EM rechaza, pues como dice el mismo Sneed: “El estructuralismo es esencialmente una concepción acerca *la forma lógica* de las aserciones [*claims*] de las teorías empíricas y de la naturaleza de los predicados que se usan para hacer estas aserciones” (Sneed, 1983: 350), y esta forma lógica no es aparente como lo propone el RC. Descubirla *pace* el RC exige, como condición necesaria la reconstrucción lógica de las teorías empíricas, donde los predicados empleados en dicha reconstrucción son predicados teórico-conjuntistas, aunque no se excluyen otras formas de presentación. Tales predicados permiten y caracterizan las especies de estructuras teórico-conjuntistas, en el

sentido de Bourbaki (1968), *i.e.*, las estructuras matemáticas utilizadas en las teorías. Sin embargo, y a diferencia del programa estructuralista de reconstrucción de teorías, donde la forma lógica no es generalmente aparente, el primer principio que plantea Sneed de la versión mínima del RC dice:

(R1) La literatura asociada con las teorías empíricas contiene, al menos implícitamente, afirmaciones descriptivas acerca de su tema de estudio cuya forma lógica es aparente (Sneed, 1983: 347).

En el EM se hace necesaria la reconstrucción lógica de las teorías científicas para describir de manera precisa las aserciones empíricas de las teorías en las que, como en el caso de las teorías de la física matemática, se hace uso de un aparato matemático. Dichas aserciones son versiones modelo-teóricas del enunciado de Ramsey, expresadas en lenguaje teórico-conjuntista. En ellas se dice que para Sneed, el problema del RC es establecer cuáles extensiones de los términos centrales de la teoría permanecen fijos cuando la teoría evoluciona normalmente (en el sentido de la ciencia normal de Kuhn). Ciertos sistemas empíricos concretos, descritos mediante un vocabulario no teórico o previamente disponible como lo denominó C. G. Hempel, satisfacen las constricciones de la teoría, *i.e.*, son modelos de la teoría. En ellos las aplicaciones intencionales $I(T)$ de una teoría T se conciben como una sub-clase de las especies de estructuras conjuntistas $M_{pp}(T)$ (estructuras no teóricas de T), que pueden ser adicionadas o enriquecidas con algunos elementos estructurales (los términos/conceptos T -teóricos) para, de ese modo, producir estructuras de una especie $M_p(T)$ (estructuras teóricas de T) que, adicionalmente, satisfacen individualmente las leyes de T y, colectivamente, las condiciones de ligadura, *i.e.*, son especies de estructuras conjuntistas $M(T)$.

Como se puede ver, para exhibir mediante la reconstrucción la estructura lógica de las aserciones empíricas de las teorías es necesario diferenciar en ellas las estructuras teóricas de las no teóricas. Sin embargo, nuevamente el EM entra en conflicto con el RC, pues su segundo principio (R2) del RC podría, según Sneed, formularse así:

(R2) Todos los individuos y todas las propiedades mencionadas en aserciones descriptivas construidas de manera precisa tienen el mismo estatus ontológico, respectivamente (Sneed, 1983: 348).

Este principio expresa para Sneed el “compromiso ontológico básico del RC”. No obstante, Moulines cree que “puede formularse más perspicuamente como la tesis semántica de que la referencia de todos los términos individuales y relacionales de las teorías científicas viene determinada siempre de la misma manera” (Moulines,

1991: 134). Esto significa que todos (o al menos la mayoría) de los términos centrales de las teorías científicas funcionan de modo exclusivamente realista, si bien lo que al RC principalmente le interesa no es simplemente la constatación de que las entidades a que dichos términos se refieren existan, “sino que ellas ‘sigan existiendo’ mientras nosotros aprendemos más y más acerca de ellas” (Sneed, 1983: 348). Un ejemplo de lo anterior lo constituye la llamada “teoría causal de la referencia” defendida por S. Kripke, H. Putnam y R. Boyd. Dicha teoría proponen un mecanismo de anclaje referencial para los términos (sean del lenguaje cotidiano o del lenguaje científico), al que sus autores le dan distintos nombres (“ceremonia de denominación”, “acto bautismal”, “evento introductorio”, etc.). Este mecanismo fija la referencia de los términos de una vez por todas, con independencia de nuestras creencias y de las teorías sobre él. Es por ello que Sneed formula esto como un tercer principio del RC:

(R3) La referencia de algunos términos utilizados en la ciencia empírica permanece fija, mientras que las aserciones de las teorías empíricas formuladas con estos términos cambian (Sneed, 1983: 349).

Como veremos, se trata de un principio de trascendental importancia tanto para el RC como para el SR, si bien en el primer caso se trata de la existencia permanente de las entidades referenciales de los términos, mientras que en el segundo lo que “permanece fijo” es la existencia de un tipo particular de estructuras: estructuras sin *relata*.

Sin embargo, este principio que, según Sneed, expresa el “compromiso ontológico básico del RC”, resulta un principio débil, pues como dice Moulines:

sólo expresa un compromiso ontológico (o, más exactamente, ontosemántico), a saber, el postulado de que *hay* cosas “ahí fuera” independientes de nuestro aparato conceptual y a las que *pueden* referirse nuestros conceptos, sin que se presuponga la menor garantía de que las cosas a las que *creemos* que se refieren nuestros conceptos sean *realmente* existentes (Moulines, 1991: 136).⁸

Un principio más fuerte incluiría, además del compromiso ontológico básico, un componente epistémico, de suerte que postularía “no sólo que hay cosas ahí fuera, a las que pueden referirse nuestros conceptos, sino que, al menos en algunos casos, podemos *saber cuáles* son esas cosas (Moulines, 1991).

⁸ Cabe señalar que la defensa del RC se basan en argumentos semánticos, sin embargo, desde G. Frege se advierte una tendencia general y es reformular las cuestiones ontológicas y epistemológicas en términos de problemas onto-semánticos o epistemo-semánticos con el fin de hacerlos más claros y precisos (Moulines, 1991: 130).

El problema frente al RC es establecer cuáles extensiones de los términos centrales de la teoría permanecen fijos cuando la teoría evoluciona normalmente (en el sentido de la *ciencia normal* de Kuhn) o cuándo es sustituida por otra (en el sentido de la ciencia extraordinaria de Kuhn). Esto exige diferenciar entre los *términos singulares* que se refieren a los individuos, y que en la reconstrucción teórico-conjuntista hacen parte de la estructura no-teórica,⁹ y los *términos predicativos* o los que se refieren a “propiedades teóricas”.

El EM coincide con el RC en lo que se refiere al carácter inmutable del significado/referencia de primeros, pero no de los segundos, como se evidencia en la relación interteórica de inconmensurabilidad donde —según sus defensores— se presenta el fenómeno de la variación radical del significado [*radical meaning variance*] entre los términos predicativos básicos de pares de teorías separadas por una revolución científica. Aquí, los casos interesantes y no triviales de inconmensurabilidad son precisamente aquellos en los que las teorías inconmensurables resultan *comparables* en algún sentido, pues aunque teorías que no tienen nada que ver entre sí son inconmensurables, la recíproca no es válida. Tal comparabilidad tiene que ver con la existencia de una intersección no-vacía de los dominios o ámbitos de referencia D y D' de teorías T y T' inconmensurables no-triviales, respectivamente, *i.e.*, cuando $D \cap D' = \emptyset$. En este caso se trata de una inconmensurabilidad referencial (ontosemántica) y no epistosemántica, pues se descarta que exista el mismo significado estimulativo [*stimulative meaning*] en el sentido de Quine, al igual que la existencia de una “super-teoría” T_0 que sirviera de marco referencial de dos teorías inconmensurables T_1 y T_2 , algo que no todos los usuarios de las teorías científicas estarían dispuestos a aceptar.

Finalmente, Sneed recuerda que para el RC no sólo existen los objetos referenciales de los términos, y la tesis intuitiva del RC es que “dado el vocabulario

9 En las reconstrucciones estructuralistas, los individuos que aparecen en los conjuntos de base de las estructuras teórico-conjuntistas corresponden a especies de estructuras no teóricas. En el caso de la termodinámica de los sistemas simples TES que aparece en el ch. 3 de Balzer, Moulines, Sneed (1987: 139), los conjuntos principales de base de TES son los estados termodinámicos Z y estos no serían TES-no teóricos, sino TES-teóricos de conformidad con el criterio de teoriedad sneedeano. Sin embargo, Moulines (2000) señala que lo anterior es erróneo ya que los “estados” termodinámicos son estados de *sistemas físicos*, *i.e.*, de entidades que ocupan una región definida del espacio físico y que están compuestas de algunas sustancias materiales. Los “estados” termodinámicos, por tanto, no hacen parte del conjunto principal de base de la TES, sino de los conjuntos auxiliares de base y ellos, como estados de sistemas físicos, pueden tomar distintos valores en IR . Así, $m(\sigma, z)$ donde “ m ” es una función métrica, “ σ ” un elemento del conjunto de sistemas termodinámicos, “ z ” un intervalo de números reales IR y r un determinado número real ($r \in IR$).

y la ontología de una teoría, existe un cuerpo de leyes empíricas esperando ser descubiertas (1983: 350). Las regularidades que ellas expresan, al igual que las cosas, tienen una existencia independiente del ingenio (o suerte) de los científicos cuya misión es descubrirlas. Así formula Sneed el cuarto principio del RC “mínimo”:

(R4) Siempre habrá alguna evidencia empírica que discriminaría entre leyes empíricas extensionalmente diferentes formuladas en el mismo vocabulario (1983: 350).

2. El realismo estructural (SR) como alternativa al realismo científico (RC)

El RC apela al “argumento del no-milagro” para explicar el éxito predictivo de las teorías empíricas, pues si dichas teorías exitosas no fuesen verdaderas, *i.e.*, fuesen falsas, entonces tal éxito sería un milagro. Este argumento, formulado por Smart (1963, 1979), Putnam (1975) y Boyd (1983), se convierte en la piedra de choque de la argumentación de Laudan (1981), quien, apelando a la historia de la ciencia, plantea que el éxito de una teoría empírica no implica necesariamente su verdad, incluso como verdad aproximada y, como lo plantea su argumento de la APM, que teorías empíricas maduras exitosas que en el pasado fueron consideradas verdaderas, en la actualidad han sido declaradas falsas y, en consecuencia, han sido abandonadas del *corpus* de la ciencia. Lo que hace Worrall es incorporar en su propuesta metateórica los argumentos del “no milagro” y de la “meta-inducción pesimista” y, de ese modo, proponer una versión más fuerte del RC que él mismo bautizó como “realismo estructural por la expresión inglesa *structural Realism*” (SR).¹⁰

Aunque SR como postura epistemológica se encuentra ya presente en Poincaré (1912), Russell (1912, 1927) y Carnap (1928), fue Worrall quien en 1989 lo introdujo en el debate contemporáneo realismo/antirrealismo combinando la propuesta epistemológica de Poincaré, que hace descansar el éxito de las teorías en su verdad, con una propuesta de continuidad estructural a pesar de los cambios de las teorías en su devenir histórico. Se trata, por decirlo de algún modo, de una propuesta ecléctica en la que se conjugan lo mejor de las propuestas realistas y antirrealistas acerca de las teorías científicas. No en vano el artículo fundacional del SR de Worrall (1989) se titula “*Structural Realism: The Best of the Boths Worlds*”.

Mientras en el RC la referencia de la mayoría de los términos centrales de las teorías científicas persiste a pesar de que estas se alteren sustancialmente o incluso sean sustituidas por otras (*Cf.* Moulines, 1991, Cap. II.2), para Worrall son

¹⁰ Psillos, 1999, Ch. 7) atribuye a Worrall la denominación “realismo estructural” (SR), aunque A. Chalmers también la empleó para referirse al RC en los años 1990 (*Cf.* Chalmers, 1998: 228).

las estructuras matemáticas (léase ecuaciones matemáticas) las que persisten así sea como casos límite. Esta persistencia o continuidad de las estructuras matemáticas va más allá del nivel empírico de las teorías, haciendo que el optimismo del NMA quede justificado: el éxito de las teorías posteriores se explica por la retención estructural de las anteriores y, como las ecuaciones de una teoría “pueden reflejar globalmente la realidad sin que cada uno de sus componentes se refieran a un ítem separado de ésta” (Worrall, 2008: 290), entonces las estructuras matemáticas son representaciones verdaderas en tanto reflejan estructuras realmente existentes en el mundo. En palabras de Worrall: “la indicación de que la teoría refleja la realidad es exactamente el tipo de éxito predictivo que motiva el *argumento del no milagro*” (290). Esto, por supuesto, no significa que el SR sea un argumento a favor del RC, sino la propuesta de una versión modificada de éste en la que su argumento principal se salva.

Pero el ESR de Worrall es, como su nombre lo indica, fundamentalmente *epistémico* y no óntico (metafísico), pues lo que enfatiza es la posibilidad de *conocer* las estructuras matemáticas, pero no las cosas cuyas relaciones estructurales reflejan dichas estructuras. Sin embargo, este ERS evita caer en el instrumentalismo, al considerar que las estructuras matemáticas de que se ocupan las teorías son representaciones verdaderas o, mejor, aproximadamente verdaderas de las relaciones existentes entre las entidades inobservables del mundo y no simples instrumentos de cálculo para la realización de predicciones. Worrall incluso se aparta de las interpretaciones que se le atribuyen a H. Poincaré (1905), quien, en su opinión, sería uno de los precursores *avant la lettre* del SR, al establecer por primera vez que el *valor de la ciencia* consiste en permitírnos conocer las verdaderas relaciones *entre* las cosas, *i.e.*, la estructura, y no la naturaleza *de* las cosas.¹¹ Dice Poincaré: “estas ecuaciones expresan relaciones, y si las ecuaciones permanecen verdaderas, es porque las relaciones conservan su realidad” (Worrall, 1996: 158).

No obstante, si el ESR worralliano plantea una restricción a nuestro conocimiento científico al sostener que sólo la *estructura del mundo* es cognoscible, pero no la *naturaleza de las cosas* cuyas relaciones define la estructura, el OSR es más radical al considerar que *lo único que hay es la estructura* (Cf. Chakravarti

¹¹ Worrall se opone a las interpretaciones instrumentalistas y, por ende, antirrealistas de la obra de Poincaré. Por así decirlo, Poincaré fue para Worrall el precursor, *avant la lettre*, de un tipo de *realismo sintáctico y/o estructural* al constatar la continuidad, como caso límite, de las ecuaciones ópticas de la teoría de Fresnel en la teoría electromagnética de Maxwell y, lo más importante, que si lo anterior se da —como Worrall efectivamente lo cree— es porque las estructuras matemáticas de las teorías (ecuaciones) describen correctamente (así sea en forma aproximada) cómo se relacionan entre sí las entidades que conforman el mobiliario del mundo.

(2003). Más aún, el OSR realiza una interpretación de la mecánica cuántica en las que las partículas cuánticas (quarks, leptones, bosones, etc.) poseen una naturaleza indeterminada que resulta fatal para cualquier otro tipo de realismo que no sea el mismo OSR. Dichas partículas, a diferencia de las partículas clásicas, no son individuos, o como dice Krause (2007) son “*no-individuos*” y como tales no deben ser pensados como si fueran “individuos indiscernibles” y carentes de identidad, lo que supone apelar a supuestos diferentes a los de la lógica y de las matemáticas clásicas.

Como dijimos atrás, Worrall encuentra en Poincaré un precursor *avant la letre* del SR al haber señalado la completa identidad entre las ecuaciones de Fresnel y de Maxwell. Si esto es así —como lo cree Worrall— habría un crecimiento acumulativo de las estructuras en un episodio de la historia de la física que habla a favor del SR. En este caso, “las ecuaciones matemáticas de la vieja teoría resurgen como casos límite de la nueva”. Habrá otros casos en los que las ecuaciones matemáticas de la vieja teoría permanecen intactas en la nueva. A esta preservación de estructuras en una u otra forma Chakravarti la denomina “principio de correspondencia” [*correspondence principle*] (1998: 399). Para Worrall, Misner y otros, este principio sólo aplica a nivel puramente matemático. Sin embargo, Rivadulla (2010) plantea tres situaciones de supuestos “casos límite”, a saber, el de la mecánica newtoniana como caso límite de la teoría de la relatividad (especial y general) cuando $v/c \rightarrow 0$, *i.e.*, en casos de velocidades pequeñas comparadas con la velocidad de la luz en el espacio vacío; el de la mecánica clásica como caso límite de la mecánica cuántica cuando la constante de Planck $\hbar \rightarrow 0$; y el de la derivación de la ecuación Hamilton-Jacobi de la mecánica clásica desde la ecuación de Schrödinger en la mecánica cuántica cuando también la constante de Planck $\hbar \rightarrow 0$. En estos tres casos Rivadulla busca probar que el “principio de correspondencia” no se cumple y, por tanto, no existe una retención estructural a través del cambio teórico. Siendo así, para Rivadulla el SR está equivocado y no ve de qué modo puede obviar la fuerza del APM (2010: 19).

Pero como ya lo mencionamos, no es sólo Poincaré el precursor del ESR. También hay que mencionar otros como R. Carnap (1928) y B. Russell (1912, 1928). En efecto, Russell, en el capítulo 20 su *Analysis of Matter* (1928) propone una teoría de nuestro conocimiento de las partes no perceptibles conocida como “teoría causal de la percepción”, argumentando que es razonable y fructífero asumir la existencia de causas, *i.e.*, eventos, de nuestras percepciones y *demostrar* —como lo subraya Votsis (2002)— que nuestras percepciones tienen unas causas externas, como un forma de superar el solipsismo y el fenomenalismo. Aunque reconoce que nosotros tenemos un conocimiento directo (*by acquaintance*) del “carácter

intrínseco”, “natural”, “cualitativo”, *i.e.*, de las propiedades de primer orden y relaciones, de los perceptos, el conocimiento de los eventos del mundo externo lo obtenemos por inferencia desde nuestras percepciones, sobre el supuesto de que causas similares (eventos) tienen efectos similares (perceptos), existiendo una correspondencia uno a uno entre los estímulos y los perceptos. Desde la estructura de nuestras percepciones podemos inferir la estructura del mundo físico (no su carácter intrínseco). Adicionalmente, Voitsis (2002) se pregunta qué es lo que para Russell o, como dicen algunos, para el “estructuralismo russelliano” significa “estructura”. Para su respuesta, este autor nos recuerda que Russell utiliza dos sentidos de la palabra. Uno para referirse a la estructura de *una* relación y otro para referirse a la estructura de una *clase* de relaciones. Ambos sentidos resultan intercambiables en la obra de Russell, pues la estructura de *una* relación es “la *clase* de relaciones *similares* a la relación dada” (Russell, 1992: 250).¹² “Relaciones similares” significan relaciones *isomorfas* entre el sistema de relaciones del mundo y el sistema de relaciones de las percepciones, pues existe una biyección del universo del primer sistema en el universo del segundo que preserva las relaciones y/o funciones de ambas. En términos formales, como la define Voitsis (2002: 881):

Una estructura $S = \langle U, R_1, \dots, R_m \rangle$ es isomorfa a una estructura $T = \langle U', \hat{R}_1, \dots, \hat{R}_m \rangle$ justo si existe una biyección $\phi: U \rightarrow U'$ tal que para todo x_1, \dots, x_n en U , (x_1, \dots, x_n) satisface la relación R_i en U *sys.* $\phi(x_1), \dots, \phi(x_n)$ satisface la correspondiente relación \hat{R}_i en U' .

Pero H. A. Newman (1928) observa que, de conformidad como el estructuralismo russelliano, de las relaciones *físicas* —y en esto coincide con el ESR de Worrall— sólo conocemos sus rasgos formales, *i.e.*, estructurales, en el sentido de que “*existe una relación R tal que la estructura del mundo externo con referencia a R es W*” (Carnap, 1928: 144, citado por Votsis, 2000: 881). Si esto es así, se hace necesario adicionar la restricción (*constraint*) de cardinalidad a los dominios de la estructura a fin de poder establecer una estructura específica, pues la sola afirmación de que *existe un sistema de relaciones que especifica una estructura* no dice mucho. Newman considera que si se excluye la restricción de cardinalidad nosotros podemos imponer cualquier estructura sobre un conjunto. De ahí que sea necesario tener en cuenta el teorema de Newman que Voitsis presenta en los siguientes términos:

Sea $S = \langle U, R_1, \dots, R_k \rangle$ una estructura y V un conjunto. Supongamos que existe una inyección $\rho: U \rightarrow V$. Entonces existe una estructura S' cuyo dominio es V la cual tiene una subestructura isomorfa a S (Voitsis, 2001: 881-882).

12 Las cursivas son mías.

Votsis (2002) replica a la objeción de trivialidad que lanza Newman a la aserción: “*existe una relación R tal que la estructura del mundo externo con relación a R es W* ”. Argumenta que por “trivial” se entiende que la información que ofrece es pequeña o sin importancia; aún teniendo en cuenta la restricción de cardinalidad la aserción seguiría siendo trivial *pace* Newman, pues cuando el realista estructural afirma que “*existe una relación con una estructura particular*”, obviamente la aserción no es informativa, pues sólo apela a la definición del concepto de “*estructura*”. Sin embargo, afirma:

Pero el realista estructural está diciendo algo más que esto. Él está diciendo que tenemos una estructura abstracta identificada *empíricamente* que es, por supuesto, instanciada por muchas estructuras concretas (y por tanto relaciones). Una de estas estructuras concretas representa el sistema físico bajo consideración (*i.e.*, el sistema que es objeto de nuestras observaciones) (Votsis, 2002: 886).

3. Algunas críticas al SR: el EM como herramienta esclarecedora del SR

En este apartado examinaremos algunas de las críticas que se han formulado al SR, en especial las que se refieren al ESR. Para ello haremos uso de las herramientas conceptuales y metodológicas que proporciona el EM. Sobra reiterar que entre los representantes del EM un punto de vista homogéneo respecto del debate realismo/antirrealismo y, menos aún, una postura unificada frente al RC y sus dos variantes más importantes: el ESR y el OSR. Veamos, sin embargo, algunos de los puntos controversiales del SR y de qué manera el EM podría contribuir a su solución.

3.1 La noción de estructura y su permanencia en los cambios

Parodiando a un estructuralista francés que decía que no bastaba mencionar un objeto para ser objetivo, podría decirse que no basta hablar de *estructura* para ser estructuralista o para calificar una teoría o metateoría como “estructuralista”, como sucede en el SR en general. En el caso particular del de Worrall y de algunos otros defensores del ESR se afirma que la estructura es lo único que podemos conocer, ya que la naturaleza intrínseca de las cosas relacionadas por dicha estructura resulta incognoscible. Sin embargo, aunque tal hipótesis es fundamentalmente epistémica, su afirmación adicional de que las ecuaciones que permanecen a través de los cambios (para justificar el NMA del RC y responder a las críticas al APM) *describen y/o representan* adecuadamente las relaciones entre las cosas (sin ser explícito en el modo de dicha representación), de algún modo presuponen un tipo de compromiso ontológico, de suerte que el ESR no es puramente epistémico. Si la

teoría es importante para la ontología o, en términos worrallianos, si las ecuaciones matemáticas representan adecuadamente las relaciones entre las cosas, entonces necesitamos una semántica para las teorías que aborde el papel representativo de las matemáticas directamente, pero esto es algo que el ESR de Worrall no estaría dispuesto a aceptar, pues excluye cualquier posibilidad de interpretación física de las estructuras, pues la continuidad estructural a que alude se da en el plano de las matemáticas puras y no en el de las matemáticas aplicadas. Si bien *no podemos conocer* los individuos con sus propiedades y relaciones (alineando la ecuación): ... (propiedades n -ádicas donde $n \geq 2$) de primer orden, *sí podemos conocer* la estructura de sus propiedades relacionales en tanto propiedad de segundo orden.

En defensa del argumento realista del *no milagro* y como respuesta a la *meta-inducción pesimista* de Laudan, Worrall sostiene que los cambios de las teorías no implican necesariamente cambios en la estructura. La pregunta entonces es qué es lo que Worrall entiende por *estructura* y si se trata del mismo concepto que tradicionalmente se define en el álgebra de grupos o al que se refiere el colectivo Bourbaki en su propósito de unificar el variopinto universo de las matemáticas, concibiendo las distintas especialidades de esta disciplina como *especies de estructura* caracterizables cada una según el mismo esquema conceptual. Lo que avizoramos cuando se examinan los distintos casos históricos mencionados por Worrall, la retención estructural se refiere a la retención de ciertas ecuaciones (por lo general diferenciales) que expresan leyes y que, se supone, representan las verdaderas relaciones existentes en el mundo, pues como buen realista, no sólo presupone que las cosas que constituyen el mobiliario del mundo están “ahí” (presupuesto óntico) y sus relaciones (la estructura del mundo) son susceptibles de conocimiento (presupuesto epistemo-semántico), sino que, además, presupone que están “ahí” estructuradas de modo objetivo de una sola y única manera, siendo esta estructuración la que se refleja adecuadamente en las ecuaciones de las teorías (presupuesto óntico-semántico).¹³

La identificación estructura = ecuación matemática se explica por la adopción que hacen Worrall y, en general, los defensores del SR de una concepción enunciativista (*statement view*) de las teorías científicas, según la cual éstas se identifican con clases o conjuntos de enunciados que, en el caso de Worrall, serían clases o conjuntos de fórmulas y/o ecuaciones matemáticas. Esta forma de concebir las teorías contrasta con la concepción no-enunciativa (*non-statement view*) de ellas y que Moulines (2006) reúne bajo la etiqueta de “*modelística*”, pues en ella la

13 Para esta caracterización de los presupuestos básicos del RC, véase Munévar, G (2002): *Conocimiento radical. Una investigación filosófica de la naturaleza y los límites de la ciencia*, Barranquilla, Uninorte.

noción de “modelo” tiene un rol central, toda vez que en ella las teorías se conciben como clases o conjuntos de modelos que, en el caso del EM, tienen la forma de especies de estructuras teórico-conjuntistas a la manera de Bourbaki, toda vez que el EM —como lo dice W. Stegmüller refiriéndose a este— “debe considerarse como *el esfuerzo por extender a la ciencia el programa de Bourbaki*, más que como un intento de reconstruir las ideas de T. S. Kuhn” (Stegmüller, 1981: 12).

El enfoque enunciativista y/o lingüístico de las teorías, además de las limitaciones advertidas por numerosos autores, no permite abarcar de manera precisa y rigurosa los cambios estructurales que ocurren en las disciplinas científicas, como sí lo hace el EM con sus nociones de *evolución teórica* y *especialización* en los casos de desarrollo normal de teoría (en el sentido kuhniano) y con las distintas relaciones interteóricas de *teoretización*, *reducción*, *equivalencia*, etc., que el mismo EM se ha encargado de definir y precisar teórico-conjuntísticamente. Muchos de los casos históricos contemplados por Worrall, y en general por el SR, y que han sido objeto de crítica por parte de numerosos autores, tienen que ver con la relación interteórica de *reducción*, o más precisamente, de *reducción aproximativa*, en la que se involucran cuestiones ónticas, ontológicas, epistemológicas, metodológicas, etc.; o para utilizar expresiones acuñadas por C. U. Moulines, cuestiones óntico-semánticas o epistemo-semánticas, dado que la tendencia en la filosofía de la ciencia contemporánea es desplazar las cuestiones ontológicas y epistemológicas de las teorías por el análisis lógico-semántico, *i.e.*, como cuestiones onto-epistemo-semánticas (incluso pragmáticas) a fin “de hacerlas más claras y precisas” (Moulines, 1991: 130).

A más de reconocer que las ecuaciones por sí solas no son suficientes para realizar descripciones adecuadas del mundo o, *in extremis*, descripciones verdaderas o *aproximadamente verdaderas* (componente alético), pues adicionalmente se requieren otra serie de hipótesis y presunciones que subyacen a las teorías mismas, tenemos que decir que *el análisis micrológico y/o lingüístico que propone el SR resulta insuficiente para dar cuenta de la retención de estructuras que garantizan la continuidad en el cambio teórico*, y que, de algún manera, hacen que el desarrollo y crecimiento de las teorías científicas sea acumulativo. Para poder dar cuenta de esta retención estructural o, como dicen Frigg y Votsis (2011), de esta “correspondencia formal” entre dos estructuras, es condición necesaria la adopción de un punto de vista modelístico de las teorías científicas donde, como vimos, las teorías no se identifican con un conjunto de proposiciones o fórmulas, sino con un conjunto de tipos diferentes de estructuras complejas compuestas ellas mismas de estructuras más simples, como es la propuesta del EM. La retención estructural de que habla

Worrall debería dar cuenta de las *relaciones estructurales* existentes entre pares de teorías como los casos Fresnell/Maxwell, mecánica clásica/mecánica relativista, mecánica clásica/mecánica cuántica, etc., amén de otros casos en disciplinas diferentes a las de la física, como los de la biología, la economía, la lingüística, la psicología, etc., tanto en sus aspectos sincrónicos como diacrónicos.

Cuando se adopta el análisis micrológico al considerar las relaciones Fresnel/Maxwell, mecánica newtoniana / mecánica relativista, mecánica clásica / mecánica cuántica, etc., como casos límite de aproximación del primer elemento del par al segundo, se hace necesario disponer de una formulación explícita de *reducción* de la teoría T (la teoría reducida) a la teoría T^* (la teoría reductora), lo que exige establecer “definiciones coordinadoras” entre *todos* los conceptos básicos de T y *algunos* conceptos básicos de T^* a fin de garantizar, con el lleno de otras condiciones como la *derivabilidad* de las leyes de T de las leyes de T^* . Como lo reconocería Rivadulla (2010) en su crítica a la retención estructural de Worrall, tales “definiciones coordinadoras” no se dan. Su análisis del concepto de *energía cinética* en la mecánica clásica y en la mecánica relativista constituye un buen ejemplo de las dificultades para establecer una definición coordinadora de un concepto de la mecánica clásica con su correspondiente concepto en la mecánica relativista, pues para Rivadulla (2010) la fórmula que expresa la energía cinética clásica ($E_{claskinetic} = mv^2/2$) no guarda ninguna similitud con la que expresa la energía cinética en la relatividad especial ($E_{relKinetic} = \gamma(mc^2 - mc^2)$, donde $\gamma = (1 - v^2/c^2)^{-1/2}$). Más aún, para este autor la afirmación de que el valor de la energía cinética relativista se reduce al valor de la energía cinética clásica cuando el $\lim v/c \rightarrow 0$, presupone —para Rivadulla— que el caso límite $v/c \rightarrow 0$ es equivalente a $c \rightarrow \infty$, algo que, como se sabe, está físicamente prohibido (*physical forbidden*) por la teoría de la relatividad tanto especial como general. Otros casos mencionados por Rivadulla en los que la retención de estructura de Worrall no se cumple y en los que, por tanto, no es posible derivar las leyes de la teoría reducida T de los de teoría reductora T^* son los de la ecuación Hamilton-Jacobi de la ecuación de Schrödinger cuando la constante de Plank $\hbar \rightarrow 0$. Todos estos casos mencionados por este autor son, como él mismo lo dice, “una clara refutación de la doctrina realista estructural de la retención de la estructura a través del cambio” (Cf. Rivadulla, 2010: 15 ss.).

El tratamiento micrológico de la relación de *reducción* a que apela Worrall para justificar la retención estructural que, como vimos, es una retención de ecuaciones, presenta dos grandes dificultades. En primer lugar, en la mayoría de los casos es difícil establecer definiciones coordinadoras para *cada uno* de los

conceptos básicos de T en términos de los conceptos de T^* . En segundo lugar, esta falta de definiciones coordinadoras hace que, muchas veces, no se puedan derivar formalmente las leyes de T de las de T^* (Díez y Moulines, 1997: 376).

Por lo anterior, el EM propone un enfoque macrológico de la relación de *reducción* que, al tiempo que es más general, evita los problemas que acabamos de reseñar. Así, Díez y Moulines (1997) proponen dentro del enfoque macrológico del EM: *a)* establecer una “*correspondencia global*” entre el marco conceptual de T y el de T^* y no una correspondencia para cada uno de los conceptos de T , *i.e.*, una correspondencia o correlación estructural (no lingüística) entre las estructuras de una especie $M_p(T)$, *i.e.*, las estructuras teóricas de T , y las estructuras de una especie $M_p(T^*)$, *i.e.*, las estructuras teóricas de T^* . En este caso se trata de una correlación formal entre las estructuras y/o modelos teórico-conjuntistas distintos, pues formalmente la relación de reducción $\rho \subseteq M_p(T) \times M_p(T^*)$, donde T y T^* son, respectivamente, la teoría reducida y la teoría reductora; *b)* establecer esta misma correlación *global* a nivel de las aplicaciones $I(T)$ e $I(T^*)$ de tal manera que *toda* $I(T)$ tiene su correlato en $I(T^*)$, aunque la inversa no se cumple, pues por lo general T^* tiene más aplicaciones que T . Esta última correlación es distinta de la primera, pues las aplicaciones son modelos potenciales parciales M_{pp} , *i.e.*, subestructuras de los modelos potenciales que resultan de recontar en estos las funciones T -teóricas; *c)* finalmente, el requisito de *derivabilidad* de las leyes de T de las de T^* que en el análisis micro-lógico ofrecía problemas, sobre todo por las “definiciones coordinadoras” de sus términos, ahora se plantea de una manera análoga, aunque en términos macrológicos y/o estructurales, así:

siempre que una aplicación cumpla las leyes de T^* , es decir, sea extendible a un modelo actual de T^* , y *además* cumpla ciertas condiciones específicas, es decir, sea extensible a un modelo actual de *una especialización* de T^* , llamémosla T_1^* , entonces en T el correlato de esa aplicación cumplirá las leyes de la teoría reducida T , o sea, será extensible a un modelo actual de T (Díez y Moulines, 1997: 376).

Como se puede observar, no se usa *toda* la teoría reductora, sino determinada especialización de ella o, como lo llama el EM, “un elemento teórico especializado”. Claro está que todo esto supone —como lo destacamos antes cuando presentamos los principios básicos del RC “mínimo” según Sneed— que las dos teorías T y T^* hayan sido reconstruidas formalmente, de tal manera que su forma lógica deje de ser una forma lógica aparente como lo propone el primer principio (R1) del RC “mínimo”, que vimos en el anterior apartado.

Frente a las críticas formuladas por Rivadulla (2010), Worrall respondería que se trata de críticas formuladas desde la física como teoría empírica, pero que cuando

él se refiere al conocimiento y a la retención de la estructura, tal conocimiento y tal retención se dan en un nivel puramente matemático. Se trata, entonces, de un tipo de estructura que podríamos denominar “abstracta” y no “concreta” y es ella la que se retiene a pesar del cambio, en lo que habría una coincidencia con Sneed (1983) cuando expresa:

Es importante entender que, en la concepción estructuralista, las teorías empíricas hacen aserciones sencillas, descriptivas y falsables sobre su objeto de estudio. El estructuralismo no es sólo una versión nueva del instrumentalismo que se esconde detrás de una nube de notación conjuntista. Por otra parte, el estructuralismo ve las estructuras matemáticas asociadas con una teoría ser características más “esenciales” de la teoría que las aserciones que ella hace. Las aserciones pueden cambiar con el desarrollo histórico de la teoría, pero el aparato matemático permanecer el mismo (Sneed, 1983: 351).

¿Será esta la permanencia de que habla Worrall? ¿Se refiere Sneed a la permanencia de las ecuaciones o algo más? Estos, creo, son interrogantes que quedan abiertos y que Sneed y el EM deberían encargarse de aclarar. Este trabajo es un intento en esta dirección.

Estructura abstracta y estructura concreta

Uno de las hipótesis centrales del SR, y en particular worrallianas, es que aunque la clase de referencia (mal llamada “ontología”) de las teorías pueda cambiar (de la luz como una onda en el éter a la luz como una onda en un campo electromagnético), la estructura permanece. Para caracterizar esta estructura Worrall —como lo acabamos de ver— apela a la identidad formal de las ecuaciones de las teorías. Con ello, asegura una clase de continuidad estructural de dichas teorías y, por ende, una respuesta optimista al argumento pesimista de Laudan. Las estructuras lógico-matemáticas de las teorías vendrían representadas entonces por relevantes ecuaciones matemáticas. Sin embargo, French y Saatsi (2006) plantean el siguiente dilema: o bien las estructuras lógico-matemáticas son justo eso y, por tanto, son estructuras lógico-matemáticas no interpretadas, en cuyo caso resultaría difícil saber cómo puede explicar una teoría un suceso predictivo nuevo, o bien, se las concibe como estructuras apropiadamente interpretadas y, por tanto, habría un compromiso ontológico. Como lo hemos dicho reiteradamente, la posición de Worrall no ofrece la menor sospecha (salvo en el caso de su papel representativo) que se trata de estructuras no interpretadas en las que, además, quedaría prohibida (*forbidden*) cualquier interpretación en términos físicos. En los comentarios que hace Worrall del caso Fresnel/Maxwell, donde según él las ecuaciones de la óptica de Fresnel aparecen como *caso límite* de la de Maxwell, se aplica el “principio

de correspondencia”, advirtiendo al lector que este principio “aplica en el nivel *puramente* matemático y, por lo tanto, es completamente compatible [a nivel lógico-matemático] con los supuestos teórico básicos de la nueva teoría [en este caso la de Maxwell]” (Worrall, 1989: 120).

El problema, destacado por muchos filósofos de la ciencia, es cómo hacer que estructuras matemáticas, en este caso ecuaciones matemáticas, puedan *representar* adecuadamente las relaciones existentes en el mundo, así sea en forma aproximada, dado el carácter abstracto e idealizado que ellas suelen tener, o como dice B. van Fraassen (2006) a propósito de Reichenbach: “¿Cómo puede una entidad abstracta, tal como un espacio matemático, representar algo que no es abstracto, algo en la naturaleza?” (van Fraassen, 2006: 537). Al respecto, Reinchenbach escribió: “El objeto matemático del conocimiento está únicamente determinados por axiomas y definiciones de las matemáticas” (Reichenbach 1965: 34). “El *objetos físico* no puede ser determinado por axiomas y definiciones. Es una cosa del mundo real, no un objeto del mundo lógico de las matemáticas” (Reichenbach, 1965: 36).

La respuesta a la pregunta “cómo puede una estructura matemática abstracta representar una entidad física concreta” sólo puede responderse “si asumimos que la última está representada por algún otro objeto matemático” (van Fraassen 2006: 540). Ese otro objeto matemático es, para van Fraassen, un *modelo de datos*. Los modelos de datos, como candidatos para representar los fenómenos observables con los que las teorías pueden confrontarse, son *subestructuras empíricas*, de tal manera que ellas pueden (o no) ser subsumidas bajo uno de los modelos, de tal modo que las entidades ocultas de los modelos teóricos se interrelacionan con las entidades observables de los modelos de datos de la manera como lo indican las leyes. Algo similar a lo que acaece en la sentencia modificada Ramsey-Sneed en el EM, sólo que en el caso de van Fraassen el “criterio de observabilidad” por él propuesto no es muy preciso, como sí lo es el de “teoricidad de Sneed”; el criterio de van Fraassen es estrictamente antropológico, como él mismo lo dice.

Para van Fraassen una teoría es *empíricamente adecuada* *sys.* existe un modelo de la teoría [modelo teórico] tal que todos los fenómenos observables son isomorfos a subestructuras [modelos de datos] de ese modelo (Cf. van Fraassen 1980). Para él, la aceptación de la teoría sólo exige creer (actitud epistémica) que es empíricamente adecuada, pero no como lo proponen los realistas que sus modelos representan fiel y adecuadamente el mundo o, como en el caso de Worrall, sus estructuras, pues las teorías no son imágenes o representaciones del mundo. Lo que creemos es que la imagen que nos da la teoría es adecuada empíricamente, *i.e.*, adecuada en las áreas observables del mundo. El problema como lo recalca

A. R. Pérez es que “lo observable [para van Fraassen] es simplemente un hecho puesto al descubierto por una teoría, pero no relativo o dependiente de la teoría” (Pérez 1985: 9).

K. Brading y E. Landry (2006) también se plantean el problema de la *representación* en las teorías científicas. Señalan que la noción central para la variedad de SR existentes es la de “estructura compartida” [*shared structure*]. Consideran que el SR se construye como analogía con el estructuralismo matemático (SM), para el que el objetivo de las teorías matemáticas no es la naturaleza intrínseca de sus objetos (números, funciones, conjuntos, etc.), sino cómo estos objetos se relacionan unos con otros. Su tesis es que dichos objetos (si es que existen) no tienen naturaleza intrínseca. Ellos son simplemente lugares en una estructura que es la forma abstracta de un conjunto de sistemas. Así, la estructura de número-natural es la forma común de todos los sistemas de números naturales, como la estructura de espacio-euclídeo lo es de todos los sistemas euclidianos. Es por ello que Brading y Landry consideran que la noción central para la variedad de realismos estructurales es la de “estructura compartida” [*shared structure*]. No obstante, aunque esta es una idea compartida por la familia semanticista, y en especial por EM, cuando afirman:

Los modelos son [...] aquellas cosas de que trata una teoría. Una teoría tiene normalmente muchos modelos. Por ser todos modelos de la *misma* teoría tienen algo en común. Hablando de manera aproximada, lo que tienen en común es que todos ellos comparten *la misma estructura*” (Balzer, Moulines and Sneed 1987: 3).

Sin embargo, estos tres autores reconocen que lo anterior “es una caracterización demasiado general todavía” (1987: 3), pues la expresión “comparten la misma teoría” dice dos cosas esencialmente distintas: *a*) que todos pueden ser subsumidos bajo el mismo marco conceptual, *i.e.*, todos son $M_p(T)$, y *b*) que todos, además, satisfacen las mismas leyes y, en el caso de las teorías empíricas, otro tipo de restricciones, *i.e.*, son $M(T)$.

Para Brading y Landry (2006) es necesario distinguir la *clase de objetos* de que habla el SM y los *objetos particulares*. Esta diferencia ontológica entre dos tipos de objetos es importante para las matemáticas pues —según estas dos autoras— sus objetos son *clases de objetos* y no *objetos particulares*. En forma análoga, en las teorizaciones de la física es necesario distinguir el *objeto teórico* de su realización y/o instanciación física, pues en ella se habla de “electrones” como objetos teóricos y no de “electrones” como objetos que son realizados en el mundo. En este último caso, la relación teoría/mundo es bastante compleja, pues exige diferenciar dos conexiones distintas: *a*) la conexión entre los *modelos teóricos*

y los *modelos de datos*, y b) la conexión entre *modelos de datos* y fenómenos. La propuesta de Brading y Landry es que en las teorías físicas, como en las teorías matemáticas, las teorías *presentan* la clase de objetos de que ellas tratan, de suerte que su compromiso ontológico es únicamente con una la *clase de objetos* que comparten una estructura, no con individuos particulares. Sin embargo, las teorías se aplican a los fenómenos justo en el caso en el que los modelos teóricos y los modelos de datos que *representan* los distintos fenómenos (objetos particulares) comparten con los modelos de datos la misma estructura, *i.e.*, son isomorfos.

Bibliografía

- BALZER, W., MOULINES, C. U. & SNEED, J. D. (1987) *An Architectonica for Science*. Reidel, Dordrecht.
- BOYD, R. (1983): “On current Status of the Issue of Scientific Realism”, en: *Erkenntnis* 19, pp. 45-90.
- CLARKE, S. & TIMOTHY, D. L. (eds.) (2002) *Recent Themes in the Philosophy of Science. Scientific Realism and Commonsense*. Netherlands, Dordrecht.
- CRUCE, P. & PAPINEAU, D. (2002): “Scientific Realism without Reference”, en: Marsonet, M. (ed.). *The Problem of Realism*. Aldershot, Ashgate Publishing Co.
- DÍEZ, J. y MOULINES, C. U. (1997) *Fundamentos de filosofía de la ciencia*. Barcelona, Ariel.
- FRENCH, S. y LADYMAN, J. (1998) “Remodeling Structural Realism: Quantum Physics and the Metaphysics of Structure”, en: *Synthese* 36, 31-66.
- FRENCH, S. y KRAUZE, D. (2006) *Identity in Physics: A Historical Philosophical, and Formal Analysis*. Oxford: Oxford U. P.
- FRENCH, S. y SAATSI, J. (2006) “Realism about Structure: The Semantic View and Nonlinguistic Representation”, In: *Philosophy of Science* 73 (5): 548-559.
- LADYMAN, J. (1998): “What is Structural Realism?”, en: *Studies in History and Philosophy of Science*, 29, 409-424.
- KRAUZE, D. (2007) *La metafísica de la no individualidad. Ensayo sobre la indiscernibilidad de los quanta*. Florianópolis (versión preliminar en medio magnético).

- MOULINES, C.U. (1991) *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*. Madrid, Alianza.
- NEWMAN, M. (2005) "Ramsey-Sentence Realism as an Answer to the Pessimistic Meta-Induction", en: *Philosophy of Science* 72 (5): 1373-1384.
- PÉREZ, A. R. (1985) "El concepto de teoría empírica de van Fraassen", en: *Crítica*, vol. XVII, No. 51, México.
- POINCARÉ, H. (1905) *La Valeur de la science* (Versión en inglés: Poincaré, H. (1952) *The Value of Science*. New York, Dover). Paris, Flammarion.
- PSILLOS, S. (1999) *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London, Routledge.
- PSILLOS, S. (2001) "Is Structural Realism Possible?", en: *Philosophy of Science* 68 (Proceedings), S13-S24.
- PUTNAM, H. (1975) *Philosophical papers*, vol. 1: *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge U. P.
- RIVADULLA, A. (2010) "Two dogmas of Structural Realism. A confirmation of a philosophical death foretold", en: *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 42, No. 124 (abril 2010), pp. 3-29.
- RUSSELL, B. ([1992) *Analysis of Matter*. London, George Allen & Unwin.
- SMART, J.J.C. (1963) *Philosophy and Scientific Realism*. London, Routledge.
- SMART, J.J.C. (1979) "Difficulties for Realism in the Philosophy of Science", en: Cohen, L. J. et al. (eds.), *Logic, Methodology and the Philosophy of Science VI*. Amsterdam, North-Holland Publishing Co.
- STEGMÜLLER, W. (1981) *La concepción estructuralista de las teorías*. Madrid, Alianza.
- SNEED, J. D. (1983): "Structuralism and Scientific Realism", *Erkenntnis* 19, 345-370.
- WORRALL, J. (1989): "Structural Realism: The Best of Both Worlds?", *Dialectica*, 43, 99-124 (Reimpreso en Papineau, D. (1996): *The philosophy of science*, Oxford, Oxford U.P.).
- VAN FRAASSEN, B. C. (1980): *The Scientific Image*, Oxford, Oxford U. P.

Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana*

Hospitality and tolerance as ways of seeing the encounter with the other. A Derridean reading.

Por: **Gabriela Balcarce**
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires-CONICET
Buenos Aires, Argentina
E-mail: gabriela.balcarce@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2014

Resumen. *El presente artículo intenta realizar, por un lado, una genealogía histórica que hace de la noción derrideana de 'hospitalidad' el fin de la indagación. Es por ello que, al inicio de nuestro trabajo abordaremos someramente algunos rasgos de la hospitalidad antigua desde la Odisea, para pasar luego a un análisis de la noción de tolerancia en la modernidad, a través de tres de sus grandes defensores: John Locke, Voltaire y John Stuart Mill. Frente a dichos pensamientos, por otro lado, intentaremos esbozar la problemática de la hospitalidad desde el pensamiento derrideano y la influencia de la filosofía de Emmanuel Levinas, a fin de señalar la importancia de un pensamiento ético y político del otro como otro.*

Palabras clave: *hospitalidad, tolerancia, alteridad*

Abstract. *This article attempts to trace the historical genealogy of Derrida's notion of 'hospitality' the end of inquiry. It is for this reason that, at the beginning of our work, we will briefly address some features of ancient hospitality from the Odyssey, and then move to an analysis of the concept of tolerance in modernity, through three of its greatest defenders: John Locke, Voltaire, and John Stuart Mill. With these ideas in mind we then try to sketch the problem of hospitality from a Derridean perspective and from the influence of Emmanuel Levinas' philosophy, in order to emphasize the importance of ethical and political thought of the other as other.*

Keywords: *hospitality, tolerance, otherness*

* El Artículo está vinculado a los siguientes Proyectos de Investigación: PICT Agencia: "Comunidades de vida: lo pre-personal, lo animal, lo neutro" y PIP Conicet: "El tránsito del 'quién' al 'qué': lo viviente en la filosofía postnietscheana contemporánea", bajo la dirección de la Dra. Mónica B. Cragnolini, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

1. La cuestión de la relación con el otro, con el extranjero, con el diferente, data de tiempos muy remotos, allí donde la hospitalidad era para los antiguos una ley compartida. En la *Odisea* puede encontrarse uno de los primeros textos que da testimonio de ello: un relato de viajes, allí donde el hospedaje, la acogida hospitalaria, es la única posibilidad de supervivencia que tiene un viajero. Los viajeros no van y vienen en el día, sino que sus viajes duran meses, transitando por tierras extranjeras para llegar a su morada, siendo el viaje de Odiseo uno de los viajes más largos que recogen los cantos de la antigüedad.

Si intentamos trazar una línea histórica de la cuestión del otro, del encuentro con el diferente –y de lo que denominaremos ‘hospitalidad’, unas veces, y ‘tolerancia’, en otras–, nos encontramos en la Edad Media con un documento muy interesante, a saber, el “Edicto de tolerancia de Nicomedia”, del año 311, que puso punto final a las medidas represivas del Imperio Romano contra los cristianos por el emperador Diocleciano. El edicto fue promulgado por el emperador Galerio, quien inicialmente habría sido uno de los instigadores de la política de Diocleciano en este aspecto y como tal, según las fuentes cristianas de la época, uno de los más decididos enemigos del cristianismo. Galerio murió cinco días después de la promulgación del edicto. El comienzo del texto evoca a la razón y al “buen sentido”:

Entre todo lo otro que por el bien y la prosperidad de la cosa pública dispusimos, quisimos en el pasado armonizar todas las cosas con el derecho y el orden público romano tradicional. También buscamos que, incluso los cristianos, que habían abandonado la religión de sus ancestros, se reintegrasen a la razón y al buen sentido.¹

Sin embargo, la tolerancia encuentra su desarrollo histórico (práctico y conceptual) en la modernidad, pero como corolario de la Edad Media y del problema de la convivencia entre confesiones religiosas, esto es, como un corolario de las guerras religiosas desarrolladas en Europa desde aproximadamente 1524 al 1697, luego del comienzo de la Reforma Protestante. Si bien la tolerancia ya no será el recibimiento fiel al huésped extranjero, sino un modo de tolerar al otro que profesa otra religión, el entramado es aún más que complejo: encrucijadas entre la religión y el pensamiento, la secularización se desarrolla quizás como una continuidad dislocada, antes que como un mero abandono de lo anterior; como puede observarse en varios de los textos fundantes sobre esta temática, *la tolerancia es una virtud cristiana*. El término deriva del latín *tolerare* (sostener, soportar) y define el grado

1 El edicto fue promulgado por el emperador Galerio, quien inicialmente habría sido uno de los instigadores de la política de Diocleciano en este aspecto y como tal, según las fuentes cristianas de la época, uno de los más decididos enemigos del cristianismo. Galerio murió cinco días después de la promulgación del edicto.

de aceptación frente a un elemento contrario a una regla moral (RAE).² El cristiano debe tolerar al no cristiano.

En el presente artículo intentaremos esbozar una breve genealogía en torno a la problemática de la relación con el otro (el otro como extranjero, el otro como practicante de otro culto religioso o ateo) que atravesará dos nociones centrales, a saber, la de tolerancia y hospitalidad, en vistas a pensar el posible debate contemporáneo que encarnan ambas nociones. Como veremos, si bien es evidente que estas no pertenecen en un principio a un mismo campo de intervención teórica y práctica—dado que la tolerancia se encontrará, en primer término, al interior de la problemática de los cultos religiosos y *el fenómeno de la secularización*, mientras que la hospitalidad responderá desde el inicio al recibimiento del extranjero—creemos que el camino delimitado por ambas nociones puede encontrarse allí donde el pensamiento de occidente ha intentado delimitar, cifrar y consignar las posibilidades e imposibilidades del encuentro con el otro. Esto resulta más claro en el pensamiento contemporáneo, donde hospitalidad y tolerancia parecen acercarse al debate ético-político como dos miradas de una misma problemática. Nuestra tesis será, entonces, que la tolerancia es deudora de un basamento histórico moderno que reproduce aún hoy en día el encuentro con el otro como igual, anulando, de este modo, las diferencias que debería respetar. Por su parte, la hospitalidad constituye una apuesta de mayor apertura al respeto a la alteridad.

2. Históricamente, John Locke fue quien elaboró una de las más famosas y clásicas defensas de la tolerancia y publicó en 1667 su *Ensayo sobre la tolerancia*. En esa obra se manifiesta a favor de la tolerancia para con los disidentes religiosos. El argumento de fondo es la necesidad de separación de la Iglesia y el Estado, separación que se presenta como posible sobre el fondo de un desplazamiento crucial: el traspaso de la esfera de experiencia religiosa al foro interno. La *secularización—y sus consecuencias—será verdaderamente* el terreno sobre el cual podremos encontrar las defensas de la tolerancia modernas.

Desde el punto de vista de Locke, la falta de libertad religiosa obligaría a los puritanos a emigrar, perdiendo el estado una parte de su población, así como la riqueza asociada a ellos. A su vez, consideraba que el contacto entre distintas religiones sólo podía enriquecer a ambas. Esta misma argumentación fue recogida y ampliada en la *Carta sobre la tolerancia* publicada en 1689, un año después de

2 En *The Difficulty of Tolerance* (2003), Scanlon establece una genealogía de la idea de tolerancia a la luz de una primera expresión relevante, “tolerancia religiosa”, noción que sería el legado de las guerras de religión de occidente.

la revolución liberal que derrocó al rey Jacobo Estuardo. En esa segunda obra, publicada primero en latín y traducida ese mismo año al francés y al holandés, Locke abordó la problemática desde una perspectiva netamente política. Establecía que la tolerancia religiosa sólo era inadmisibles en el caso de perjudicar los derechos de otro individuo o atentar contra la existencia misma del estado. Esta libertad religiosa, como decíamos antes, se vincula de modo directo con el traspaso de la esfera religiosa y de la fe al foro interno: separación entre Iglesia y Estado, entre el Trono y el Altar. La defensa de la tolerancia hecha por Locke deriva de su filosofía política, la cual propugna por un modelo de estado cuyas funciones son las de preservar la vida, la libertad y las propiedades de sus ciudadanos. El camino para ser feliz o adorar a Dios que cada quien escoja no pertenece al ámbito de la regulación estatal: “El cuidado de las almas no corresponde al magistrado” (Locke, 2011: 26). “No se puede salvar a los hombres contra su voluntad y, además, la mayoría de las veces las discrepancias lo son en cuestiones frívolas. Cuál sea el camino correcto lo dilucida cada hombre en privado. Sea o no por consejo de una Iglesia, si no hay íntima convicción, no hay salvación. “Solamente la fe y la sinceridad interior procuran la aceptación de Dios” (Locke, 2011: 33).

Otro de los grandes autores de la tolerancia en la modernidad que cabe aquí mencionar es Voltaire. A través de su *Tratado de la tolerancia* y en los artículos “Fanatismo” y “Tolerancia” de su *Diccionario filosófico* es posible hallar argumentos que confirman y complementan la defensa de la tolerancia hecha por Locke. También, aunque de menor importancia, Voltaire escribió un extenso poema sobre la tolerancia: “La Henriade”, en 1723, donde critica el fanatismo y sus trágicas consecuencias. En el *Tratado*, Voltaire parte del “asunto de Calas”, un caso real de persecución desatada contra una familia de calvinistas franceses. En 1762 fue ejecutado el comerciante Juan Calas, bajo la falsa acusación de haber asesinado a su hijo porque éste pretendía convertirse al catolicismo. Voltaire narra una trama de sucesos, poniendo de manifiesto la intolerancia y el fanatismo de estas acciones. La razón y la libertad como autonomía vendrán a liberar al hombre de estos yugos intelectuales. Mientras existan pueblos y gobernantes intolerantes, habrá guerras, tumultos y, por tanto, desgracia. Por el contrario, la tolerancia proporciona paz y prosperidad a la sociedad: “Esa tolerancia jamás produjo guerras civiles; la intolerancia ha convertido la tierra en una carnicería” (Voltaire, 1998: 33). La tolerancia se presenta como principio para la convivencia, como único modo de vivir pacífico y libre: “y el gran principio, el principio universal de uno y otro, está en toda la tierra: ‘No hagas lo que no quieras que te hagan’”. Voltaire representa el ala radical de la Ilustración francesa y, por ello, su obra significa la última consecuencia del espíritu crítico ilustrado que se debate entre el optimismo

y la confianza en el ser humano, por un lado, y la desesperación ante la estupidez humana que lo contradice. Esta estupidez sólo podrá curarse con la Ilustración, esto es, con la supresión del prejuicio y la aplicación de la razón crítica a las costumbres sociales, la política y el conocimiento. En esta línea se desarrolla la defensa de la tolerancia que esboza en su tratado. La tolerancia se presenta como principio para la convivencia, como único modo de vivir en paz y libremente:

Y el gran principio, el principio universal de uno y otro, está en toda la tierra: ‘No hagas lo que no quieras que te hagan’. Pues bien, si se sigue este principio no se advierte cómo un hombre puede decir a otro: ‘Cree lo que yo creo y que tú no puedes creer o morirás’ (Voltaire, 1998: 39).

La intolerancia se opone a cuanto de racional hay en el hombre y nos acerca a las fieras: “[...] el derecho de intolerancia es absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres; es mucho más horrible aún, porque los tigres no se destrozan sino para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unas frases” (Voltaire, 1998: 40). Voltaire apela a la Historia para demostrar que “[...] de todos los pueblos civilizados de la antigüedad, ninguno cohibió la libertad de pensamiento” (Voltaire, 1998: 41). Argumenta, como ya había hecho Locke, que la persecución intolerante es *incoherente con el verdadero espíritu cristiano*, lo que contradice la trayectoria del fanatismo que la Iglesia ha mantenido durante siglos: “Si no me engaño, hay muy pocos pasajes en los Evangelios, de los que el espíritu perseguidor haya podido inferir que la intolerancia y la coacción son legítimas” (Voltaire, 1998: 85). Voltaire comenta y cita numerosos episodios bíblicos que apoyan esta idea. En el *Diccionario filosófico* afirma: “De todas las religiones, la cristiana es, sin duda, la que tiene que inspirar más tolerancia, aunque hasta aquí los cristianos hayan sido los más intolerantes de todos los hombres” (Voltaire, 1950: 497). *Donde no hay razón, abunda la intolerancia*. Existe, por tanto, una estrecha relación entre la tolerancia y el espíritu crítico y racional que nos conduce al conocimiento del mundo y de nosotros mismos. Como conclusión de su *Tratado*, Voltaire lo afirma:

Sólo los espíritus razonables piensan noblemente; cabezas coronadas, almas dignas de su rango, han dado grandes ejemplos en esta ocasión. Sus nombres serán señalados en los fastos de la filosofía, que consiste en el horror a la superstición, y en esa caridad universal que Cicerón recomienda: *Charitas humani generis*. Esa caridad, cuyo nombre se ha apropiado la teología, como si sólo a ella perteneciese, pero cuya realidad ha proscrito con frecuencia. Caridad, amor al género humano; virtud desconocida de los embaucadores, de los pedantes que argumentan y de los fanáticos que persiguen (Voltaire, 1998: 171).

Por último, aunque sin ánimos de agotar esta breve genealogía histórica del concepto de tolerancia, cabe destacar a John Stuart Mill, quien escribió también una excelente defensa de la tolerancia y la libertad de pensamiento. Se trata del escrito *Sobre la libertad*, elaborado en 1859. Mill desarrolla *in extenso* una defensa de la

libertad de pensamiento. Esta libertad se basaría en el respeto a las opiniones ajenas y a la expresión de las mismas. Se opone a todo tipo de censura, que no conduce sino a la *conversión de lo defendido en dogma, a una cristalización o congelamiento del pensamiento, cuya consecuencia es el alejamiento de la verdad, ya que ésta requiere la batalla con sus contrarios para ser profundizada*. La censura, como manifestación de la intolerancia, no sólo no es buena para el progreso, sino que es causante de terribles errores, ya que aleja del auténtico modo de conocer las cosas. Para que la verdad prospere ha de darse la discusión libre (“La especulación libre y audaz sobre los problemas más elevados”) y el respeto a todas las opiniones. “Sólo a través de la diversidad de opiniones puede abrirse paso la verdad” (Mill, 1977: 114). Para el libre desenvolvimiento del genio, por tanto, es preciso garantizar la libertad, de manera que la diversidad sea tolerada e integrada en el común debate que garantiza la paz y el progreso. En los capítulos posteriores de su obra, Mill apunta a una serie de consideraciones que giran en torno a la problemática acerca de los límites de la tolerancia: *¿hasta dónde se puede permitir la libertad de acción por parte de los individuos? ¿Hasta qué punto debemos tolerar y cuándo no?* La respuesta de nuestro autor es que siempre podemos actuar, mientras no perjudiquemos los intereses del otro. En lo que concierne exclusivamente a uno mismo, nadie debe intervenir. La intervención del Estado sólo se justifica cuando una acción tiene repercusiones en otras personas. *Se puede y debe tolerar todo, siempre y cuando lo tolerado no se muestre, a su vez, intolerante*. Es en ese punto donde ubicamos los límites de la tolerancia.

3. El riesgo de un pensamiento del otro, del otro como otro y ya no, como en la modernidad, del ‘igual a mí’ (en potencia o en acto), nos lleva muchas veces a la alucinación ingenua de que el encuentro con el otro puede ser verdaderamente pacífico, más aún, de que sólo allí, cuando hay paz, hay encuentro. *Creemos que a veces la paz es el espacio privilegiado para los cementerios y que el vivir-con-otros conlleva una dimensión de conflicto inherente, política*. Porque:

¿Cómo podría aceptarse la tolerancia excepto como una tregua intranquila, aceptable como alternativa al perpetuo derramamiento de sangre, pero aun así, como una necesidad que es de lamentar? La tolerancia pura parece haberse escapado de nosotros (Scanlon, 2003: 189).

La temática de la hospitalidad en el debate filosófico contemporáneo parte de ese conflicto original e inerradicable que todo pensamiento de la alteridad conlleva. En las pocas referencias al concepto de tolerancia en la obra derrideana, el autor siempre alude a la connotación cristiana del mismo y a su fuerte componente paternalista (Derrida, 2004: 184). Debemos agregar que, en la mayoría de los casos, subyace a esta noción una concepción del otro como igual, como alter-ego. La

igualación en las perspectivas de lo inter-subjetivo (como en el caso de las éticas universalistas) elimina la diferencia y el otro deviene un igual cuando no en acto, al menos en potencia. En otras palabras, siendo el otro diferente de mí desde una situación contingente –porque el otro es sustancialmente igual–, las diferencias radicarían en una situación de asimetría que, en última instancia, representaría el intento de perpetuación de ciertas diferencias por sobre otras. Por lo tanto, una ética de la tolerancia se revelaría –por la patentización de la diferencia como un elemento constitutivo de toda subjetividad e intersubjetividad– como la sobrevaloración de ciertas diferencias por sobre otras:

La tolerancia *es ante* todo un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos y musulmanes se apropian de ese lenguaje. La tolerancia está siempre del lado de “la razón del más fuerte”; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa [...] (Derrida, 2004: 185).

Quizás una de las más interesantes éticas universalistas en estos tiempos sea la del filósofo alemán Jürgen Habermas, donde la temática de la alteridad es abordada exhaustivamente en obras como *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1998). Por algunos motivos que iremos señalando en esta parte de nuestro trabajo, podrá comprenderse el rechazo de Derrida a este tipo de éticas. Así como la concepción de la tolerancia es deudora de la noción del sujeto moderno, del otro como un sujeto enfrentado a otro sujeto que soy yo mismo, en el caso de la hospitalidad nos encontramos con un pensamiento en consonancia con la temática de la alteridad, del otro como otro. La hospitalidad representaría la apertura incondicionada a la otredad, es decir, su afirmación radical. Siendo que el otro resulta opaco y, por tanto, asimétrico a mí, la hospitalidad constituiría la afirmación de ese otro y su respeto, pese a la condición inevitable de la incompreensión. Un resto no-dialectizable, una pérdida que no querríamos resignar. Pero, ¿cómo es posible ser hospitalario allí donde el otro no sólo no es un igual-a-mí, sino que se resiste a la identificación? Pareciera que justamente la diferencia imposibilita la hospitalidad dado que *desplaza* cualquier intento de acercamiento con el otro, de cuidado para-con el otro. Pareciera no ser posible una hospitalidad plena, que persiguiera el absoluto acondicionamiento de un espacio destinado al *confort* del habitar del huésped. Evocamos las primeras palabras de *La Hospitalidad: La pregunta del extranjero, ¿no es una pregunta de extranjero? ¿Venida del extranjero? La pregunta del otro, ¿no viene del otro?* Antes de decir “la pregunta” habría entonces tal vez que precisar pregunta “del extranjero” es decir, notar la ambigüedad del genitivo. Cómo entender esta diferencia de acento entre lo que sería una metafísica de la alteridad y la efectividad de que la pregunta venga del otro. “La pregunta del

extranjero” antes de ser una pregunta es una pregunta *del extranjero*, es decir, antes de que nosotros teorizemos, pensemos, conceptualicemos, la pregunta viene a traerla el extranjero, el otro y, por ello, la filosofía, aquello que pensamos, es ya siempre una respuesta. *Una pregunta venida del extranjero y una pregunta dirigida al extranjero, como si el extranjero fuese ante todo aquel que plantea la primera pregunta o aquel a quien uno dirige. Como si el extranjero fuera el ser en cuestión que pone la pregunta:*

La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos del término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto de él de asilo o de hospitalidad? (Derrida, 2000: 21).

4. Una de las continuidades más profundas entre la filosofía levinasiana y la derrideana ha sido la centralidad de la problemática de la alteridad en el pensamiento filosófico, más aún, entendida como la condición misma de todo pensamiento. La dirección del pensamiento como una dimensión mesiánica que rompe con su misma previsión, que se abre al otro como *promesa*, el otro, que es promesa del pensar. Porque es en la *exposición* y la precedencia donde la totalidad se quiebra, se *perfora* ante cualquier horizonte de previsibilidad, y por ello mismo, donde el otro no resulta apresable de ningún modo. Una cita de *Entre nosotros* de Levinas:

Es una relación con un ser que, en cierto modo, no existe en relación a mí [...]. Un ser situado más allá de todo atributo que tuviera como efecto el cualificarle, es decir, el reducirle a aquello que tiene en común con otros seres, el hacer de él un concepto. (Levinas, 2001: 46).³

La otredad, a juicio de estos autores, se resiste al intento de ser englobada o identificada bajo una totalidad (concepto), porque el otro se presenta bajo una relación de asimetría / disimetría, develando toda búsqueda de la simetría como algo derivado, una suerte de neutralización de esa alteridad inicial en pos de una igualación. Y esta desproporción, la condición misma de la *extranjería* en tanto precedencia, representa una responsabilidad originaria, imposible de ser expugnada o dispensada. Así, si la tolerancia se presentaba como una respuesta ética y política a un *factum* de ‘igualdad entre los hombres’, el pensamiento de la hospitalidad parece correr el velo de esa ilusión: la igualdad sólo es ideal, *télos*, y por ello, la igualación es, en última instancia, lo que se pone en juego en

3 Otra alusión al carácter inaferrable del Otro puede leerse también: “El encuentro con el otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo” (Derrida, 1998: 21).

la tolerancia. En otras palabras: violencia sobre el otro en nombre de lo mismo. Sin embargo, tanto Levinas como Derrida insisten: el otro es anterior a mí y me interpela desde siempre:

Cuestión de la cuestión, cómo dirigirse al otro y desde el otro, al otro del otro, cuestión de una cuestión que, ciertamente no es la primera (llega tras el *sí* al otro y el *sí del otro*) pero nada la precede. Nada, y sobre todo, nadie (Derrida 1998, 50).

Contra la tesis hegeliana de incluir al otro a partir de una negatividad apresable – sintetizable – dialectizable en una totalidad, encontramos aquí la postulación de una alteridad no reductible a lo mismo, un otro que se presenta en la forma sensible del rostro, en el cara-a-cara. La fenomenología encuentra así su límite en la presentación que no puede asumir el carácter de anclaje fenoménico para una empatía analogizante (como en la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl), sino como la *experiencia del otro como otro*.

La irreductibilidad del otro a una negatividad, el rebasamiento de la ontología que se presenta en la inaprensibilidad del otro, del rostro del otro en su epifanía –y que permanece como condición originaria–, es lo que constituye la hospitalidad.⁴ La hospitalidad es, pues, la situación de puesta en contacto con un otro no tematizable que se patentiza como precedencia y que, por tanto, exige una responsabilidad no deslindable. La hospitalidad es este *sí* al otro, en tanto significa la pura afirmación de una patencia originaria e inescindible. El *sí* a lo otro no es más que la afirmación de una alteridad que me precede y con la cual me encuentro desde siempre en una situación de deuda no saldable, aun cuando la niegue o quiera capturarla bajo un horizonte intersubjetivo.

5. Volvamos, no obstante, al cuestionamiento que señalábamos anteriormente: ¿Cómo es posible ser hospitalario allí donde el otro no sólo no es un igual-a-mí, sino que se resiste a la identificación? Pareciera que justamente la diferencia imposibilita la hospitalidad dado que *desplaza* cualquier intento de acercamiento con el otro, de cuidado para-con el otro. Pareciera no ser posible una hospitalidad plena, que persiguiera el absoluto acondicionamiento de un espacio destinado al *confort* del habitar del huésped. En otras palabras: la acogida del otro supone la irrupción. Sin embargo, en este juego que manifiesta la anterioridad del otro aparece el desafío lógico que ya Heidegger había tematizado con relación a la problematicidad de la

4 Cabe señalar que el término “rostro” es utilizado por Levinas para nombrar de algún modo la presentación sensible del Otro, de aquel ser que se me presenta como anterior e inapresable a la conceptualización. Es la presencia de un ser independiente de mi existencia, “la identidad misma de un ser. Se manifiesta en ella a partir de sí mismo, sin concepto” (Levinas, 2001: 46). Y también: “Oponemos la significación del rostro a la comprensión y significación que se captan a partir del horizonte” (Levinas, 2001: 22).

relación entre la revelabilidad y la revelación o lo revelado (Cf. Heidegger, 1994). La revelabilidad parece no poder ser anterior a lo revelado sino, antes bien, manifestarse en el mismo momento de la revelación. Quizás debamos adoptar una postura similar al caracterizar la cuestión de la hospitalidad en tanto irrupción de la alteridad: si no podemos hablar de una condición o disposición previa a la irrupción del otro, dado que la condición de irrupción se manifiesta en el mismo momento en que la irrupción se cumple, la hospitalidad se revela como una situación que en cierta medida no se encuentra a disposición del anfitrión (y, por ello mismo, el anfitrión se revela huésped, e incluso rehén –recordando la famosa cita levinasiana–). Si la hospitalidad sólo es hospitalidad en tanto *experiencia* de la alteridad, suponer que la hospitalidad fuera una cierta disposición subjetiva en algún sentido sería suponer que la condición de la hospitalidad es anterior a la acogida del huésped. Esta situación un tanto problemática, al menos si lo pensamos en términos de la exigencia de algo así como una *receta para la praxis*, de una enseñanza para conducirnos con respeto al otro puede ser comprendida y sustentada fundamentalmente a partir de dos elementos.

En primer lugar, y como ya lo hemos señalado, porque el otro no es un igual. Si el otro es algo distinto de mí, cualquier disposición previa al contacto con el otro sólo podría representar una *modalización* del otro, un intento de identificación del otro que neutralizaría la diferencia misma que en este contacto pone en juego. Radicalizando este punto, predisponer un espacio para el otro supondría concebir que el otro no es algo diferente de mí, en todo, casi una negatividad hegeliana que sólo momentáneamente sería otredad pero cuyo destino sería la reincorporación del elemento heterogéneo (supuestamente heterogéneo) bajo la forma de la dialéctica.

El segundo punto está estrechamente vinculado con la cuestión del estatuto del anfitrión y la presunta situación de privilegio que, en tanto propietario de la casa, creería tener para hospedar al huésped. Sin embargo, esa acogida, lejos de representar la disposición más cálida de un anfitrión que recibe al otro en su morada, describe el movimiento mismo de la desapropiación y revela, de este modo, la extranjería a sí. Ya que si no existe, como hemos visto previamente, un espacio incontaminado para la subjetividad, si la mismidad está asediada por el otro, no existe una casa para el anfitrión de la cual éste pueda disponer en forma independiente del otro. No hay una casa de la mismidad o, más aún –si la inversión nos permite delimitar la figura anhelada–, *el anfitrión es acogido en la morada del huésped*.

6. En lo ilocalizable del otro, en su imprevisibilidad, incluso en la imposibilidad de su legibilidad, hallamos el núcleo de la indagación sobre la hospitalidad y el desafío consecuente de una articulación entre una apertura incondicionada (imposible) y lo que Derrida llamó ‘lo posible’. La paradoja de una hospitalidad absoluta en el terreno de lo político se evidencia inmediatamente, dado que la irrupción de la alteridad precede a cualquier propiedad, siendo la lógica del don, del don de la ley, su misma condición (Derrida, 1998: 66). Sin embargo, aun aceptando la heterogeneidad existente entre una ética de la hospitalidad y el ámbito de la política y de lo jurídico, volvemos a preguntarnos acerca del vínculo posible entre ambas esferas, incluso cuando desistamos de la posibilidad de que la ética pueda fundar una política.⁵ Si la justicia en tanto hospitalidad absoluta es una afirmación de carácter práctico, pero en cuanto tal no es practicable (o realizable), ¿qué estatuto podríamos asignarle a tal noción y, en todo caso, qué relación posee con el ámbito político-jurídico? Atendamos a la distinción que ya en la obra derrideana aparece de manera explícita, a saber, la distinción entre una Ley de la hospitalidad, es decir, una hospitalidad absoluta, incondicionada, y las leyes de la hospitalidad. Por un lado, en el ámbito de lo imposible, una justicia paradójicamente impracticable; y por el otro, el derecho en el plano de lo posible, el lugar del cálculo. Las leyes de la hospitalidad, que remiten a este ámbito, estas leyes en plural, serían leyes condicionales, es decir, leyes que por penetrar en el plano de lo posible no podrían sino presentar ciertas condiciones o condicionamientos para ponerse en práctica. Es la “la hospitalidad circunscripta por el derecho y el deber”, condicional y jurídico-política (Derrida, 2000: 135). Pero, ¿qué relación mantienen con aquella Ley de la hospitalidad? “La tragedia, porque es una tragedia del destino, es que los dos términos antagonistas de esta antinomia no son simétricos. Hay en ellos una extraña jerarquía. *La ley está por encima de las leyes*” (Derrida, 2000: 83). Claramente, la postura derrideana nos acerca a una suerte de idea de degradación de las leyes, una suerte de *pervertibilidad* que posibilita la postulación de las leyes. Sin embargo, la relación sigue sin estar clara, ¿por qué postular ambos ámbitos?

Pero manteniéndose al mismo tiempo por encima de las leyes de la hospitalidad, *la ley* incondicional de la hospitalidad necesita *de las leyes*, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no *debiera devenir* efectiva, concreta, determinada, si ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, *la ley* necesita así *de las leyes* que sin embargo la niegan, en todo caso, la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo (Derrida, 2000: 83).

5 Quizás éste sea el rasgo más antihegeliano (e inclusive antiabsolutista) de Derrida. No hay un paso directo de la moralidad a la eticidad porque si esto fuera posible, entonces podría fundarse estado a partir de una idea absoluta.

Esta última cita parecería condensar lo fundamental de la problemática. En primer lugar, Derrida señala una dependencia de la hospitalidad absoluta respecto de las leyes de hospitalidad o, lo que es lo mismo, de la hospitalidad condicional (jurídica). ¿Por qué la hospitalidad absoluta necesita de la condicional? Para devenir posible-efectiva. Aparentemente, la única manera de devenir efectiva es a través de la hospitalidad condicional. El riesgo de no lograr tal conexión entre lo imposible y lo posible parece ser, para Derrida, el riesgo de caer en una afirmación meramente abstracta, ilusoria, es decir, irrealizable.

A partir de lo desarrollado y citado hasta aquí, podemos al menos llegar a una conclusión: *la conexión entre hospitalidad absoluta y condicionada es una relación de mutua necesidad, que posibilita de algún modo la realización de lo imposible en lo posible*. Ahora bien, pareciera ser que el precio de tal realización sería la perversión o degradación de la hospitalidad absoluta y es en este sentido que Derrida habla de una asimetría o de una jerarquía extraña, en tanto supone la heterogeneidad de sus elementos y, por lo tanto, un salto de carácter ontológico. En otros términos, la degradación no sería meramente cuantitativa sino que supondría un cambio *sustancial*. Las leyes de la hospitalidad representarían una degradación de la hospitalidad absoluta en la medida en que toda incorporación de condiciones (que representa el precio mismo de la posibilidad de devenir efectiva) representaría un ejercicio de violencia a la alteridad, en tanto estas condiciones implicarían cierta anulación de la diferencia, frente a la acogida indiscriminada que postulaba la hospitalidad absoluta.

¿Qué función cumple, entonces, la hospitalidad absoluta en relación con las leyes condicionales? Y la sospecha aquí se acercaría más a la cuestión de si esta Ley no es en última instancia algo así como un ideal regulativo kantiano. En última instancia, la pregunta será entonces si podemos encontrarnos sobre la base de un cierto marco regulativo para la praxis o de una completa desvinculación de ambos ámbitos, a saber, el posible, donde se sitúan en analogía al plano de lo jurídico las leyes de la hospitalidad; y del ámbito de lo imposible, donde La ley de la hospitalidad se presentaría como un sueño irrealizable:

Nos preguntaríamos, por ejemplo, si la ética de la hospitalidad, que vamos a intentar analizar en el pensamiento de Levinas, puede o no fundar un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio social, nacional, estatal o estado-nacional (Derrida, 1998a: 38).

La hospitalidad incondicional, inseparable de un pensamiento sobre la propia justicia, resulta sin embargo impracticable como tal. No se la puede inscribir dentro de unas reglas o de una legislación. Si alguien quisiera traducirla inmediatamente en una política, correría el riesgo de suscitar efectos perversos (Derrida, 1999b: 124).

Y esta imposibilidad se funda básicamente en la heterogeneidad existente entre lo imposible y lo posible. La lógica de la hospitalidad es la lógica de lo imposible, siendo por ello mismo heterogénea a la esfera del cálculo del que lo político y lo jurídico forman parte.

En *Canallas*, Derrida aborda la primera de estas opciones resistiéndose a considerar a lo imposible bajo la modalidad de una idea regulativa. Si bien la noción allí explorada es la de “democracia por venir”, creemos que podría servirnos para evaluar el estatuto de la hospitalidad absoluta en tanto ámbito de lo imposible. A juicio de nuestro autor, una idea regulativa formaría parte del plano de lo posible, un “posible ideal probablemente y reenviado al infinito” que tendería de este modo una teleología en una concepción histórica infinita. Frente a esta concepción, Derrida opone dos motivos fundamentales por los cuales manifiesta ciertas reticencias respecto de considerar lo imposible como una noción cuyo estatuto metafísico pudiera pensarse en sintonía con una suerte de ideal regulativo en sentido amplio. En primer lugar, porque todo lo que Derrida concibe bajo la modalidad de lo imposible (entre otros, la hospitalidad absoluta o justicia)⁶ resulta extranjero en cierta medida al plano de lo posible, plano en el cual Derrida ubica al “yo puedo”, a la “ipseidad”, a lo “teórico”, a lo “descriptivo”, a lo “constatativo” y a lo “performativo” (Cf. Derrida, 2005: 171 y ss.). La idea regulativa, en última instancia, permanecería en el plano de lo posible, “un posible ideal sin duda que remite al infinito pero que participa de lo que, al término de una historia infinita, pertenecería aún al plano de lo posible, de lo virtual y de la potencia, de lo que está en el poder de alguien, de algún ‘yo puedo’ alcanzar, en teoría y bajo una forma que no está exenta de todo fin teleológico” (Derrida, 2004: 193). El plano de lo imposible remite directamente al acontecimiento (*événement*) y, por tanto, a la venida imprevisible del otro “de una heteronomía, de la ley venida del otro, de la responsabilidad y la decisión del otro” (Derrida, 2004: 193). Lo imposible como la venida del otro, y en ese sentido como aquello que rebasa cualquier “yo puedo”. Sin embargo, no por ello lo imposible, y por tanto, la justicia, debe ser pensada bajo una concepción de carácter privativo. El *im* de lo im-posible no es privativo sino que remite a la *inyunción*⁷ que no puede ser reabsorbida en una idealización, al acontecimiento que no puede ser neutralizado bajo una totalidad de la cual el sujeto dispone:

6 Recordemos también las nociones de “democracia por venir”, “amistad” y “perdón imposible”.

7 Utilizamos la traducción sugerida por De Peretti y otros traductores sobre el término francés *injonction*. El término *inyunción* no figura en los diccionarios de la lengua castellana, pero figura el verbo *inyungir* derivado (lo mismo que su correspondiente italiano) el verbo latino *injungere* que significa dar una orden, mandar, imponer y que permite pensar la interpelación del otro desde cierta línea levinasiana que rompe con el nominativo y el paradigma epistémico como escena privilegiada de encuentro con el otro.

Este im-posible no es pues una *idea* (regulativa) o un *ideal* (regulador). Es aquello que existe el más innegablemente real de los modos. Y sensible. Como el otro. Como la diferencia (*différance*) irreductible y no reapropiable del otro (Derrida, 2005: 99).

La hospitalidad en tanto acontecimiento de la venida del otro no puede ser pensada bajo la forma de un ideal regulativo en la medida en que la venida del otro no es regulable, anticipable, su irrupción es *mesianica*. Es por ello que, en segundo lugar, la responsabilidad hacia el otro, mi deuda con él, no puede ser cuantificada ni calculada y, por tanto, no es pasible de ser realizada bajo la aplicación una norma determinada o bajo un cierto modelo determinado. En última instancia lo imposible para Derrida no puede ser comprendido como el final de una teleología infinita que nunca toma contacto con lo real o que sólo al final de su recorrido *podiera* realizarse,⁸ antes bien, la hospitalidad (y lo imposible) es lo primero en tanto el otro, la venida del otro es el *factum*, a lo que debo responder. Porque “esta idea no es sin embargo una idea en el sentido kantiano, a la vez reguladora y alejada hasta el infinito. Gobierna la necesidad más perentoria, aquí y ahora” (Derrida, 1999b: 125).

La hospitalidad absoluta no puede pensarse bajo el estatuto de un ideal regulativo, en tanto su carácter de imposible revela su estrecha conexión con el acontecimiento, es decir, con lo que no puede preverse ni anunciarse, sin horizonte posible de espera, sin *télos* ni preformación teleológica. Todo contenido anticipado no será más que en detrimento o neutralización del carácter advenidero de la hospitalidad misma. En otras palabras, anticipar al otro (aunque sea desde una teleología infinita) es neutralizar al otro. Además, el otro en cierta medida no necesita ser anticipado porque ya está desde siempre aquí y, en este sentido, la hospitalidad absoluta e incondicionada, más que una hospitalidad de la invitación (cuyo carácter Derrida le atribuye a la hospitalidad condicionada y posible) es una hospitalidad de visitación, del don de lo más singular que no puede ser englobado en una totalidad de carácter ideal (Derrida, 2004: 184).

Aun cuando la hospitalidad no revista el carácter de una idea regulativa, no obstante, permanece la pregunta acerca del posible contacto entre la hospitalidad incondicional y la hospitalidad condicionada. Derrida parece no aclarar cuál es la relación entre ambos planos. Si la hospitalidad no es un infinito malo, es decir, no realizable en lo finito, deberíamos dar cuenta de cuál es entonces el

8 En este sentido es que Derrida se encarga de explicar cuál sería el estatuto de lo imposible en relación a la noción de “democracia por venir”: “‘Democracia por venir’ no quiere decir democracia futura que un día será ‘presente’: no es presentable, y tampoco es una idea regulativa en el sentido kantiano. Pero hay lo imposible, cuya promesa inscribe la democracia –que arriesga y debe arriesgar siempre con pervertirse en una amenaza–. Hay lo imposible” (Derrida, 2004: 176).

contacto entre lo imposible y lo posible en nuestro caso de la justicia, sobre todo si recordamos la necesidad de la hospitalidad absoluta de devenir efectiva a partir de la hospitalidad condicional. Pero, ¿cómo deviene efectiva? ¿cuál es la relación entre ambas? ¿en qué sentido deviene posible la hospitalidad absoluta?: “las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen *guiadas, inspiradas, aspiradas*, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional” (Derrida, 2000: 83).

Guiadas, inspiradas, aspiradas. Figuras de la inspiración que no hacen más que señalar un movimiento ciertamente paradójico. ¿Qué significa esta inspiración, esta dirección que parece indicar la hospitalidad absoluta si no es un ideal que sólo hace señas desde lo lejos? Quizás la única manera de pensar esta relación desde otra perspectiva sea considerar la posibilidad de que la hospitalidad absoluta *habe* de algún modo las leyes de la hospitalidad condicionales. Para salir de un idealismo de la idea de justicia y poder considerar entonces un vínculo entre la hospitalidad absoluta y las leyes condicionales, tendremos quizás que pensar que ese vínculo no puede ser un agregado o una conexión puramente externa, sino antes bien, un contacto primitivo entre ambas que posibilite esta eficacia, esta *inspiración* que de alguna manera realiza la hospitalidad absoluta, pudiendo entonces las leyes de la hospitalidad llevar todavía, aunque quizás solo en forma degradada, el nombre de hospitalidad.

¿Y en qué sentido o de qué manera podría habitar la justicia, siendo ella imposible en la hospitalidad condicional? Quizás podamos en este punto establecer una analogía con la cuestión del otro y la dinámica mismo-otro que hemos caracterizado anteriormente, quizás sea posible pensar que la justicia es lo otro del derecho, es lo otro de las leyes de hospitalidad condicional pero que habita en ellas; pero, ¿de qué manera? Una cierta espectralidad parece delimitar el espacio del *deveni* r-carne de aquello que se sustrae, una cierta *inspiración poseedora* de todo lo posible.

7. En un texto bastante temprano que puede ser hallado en *La escritura y la diferencia*⁹, el filósofo franco-argelino se detiene por un momento a contemplar la noción de “inspiración”, a propósito de las consideraciones de Blanchot sobre la poesía de Artaud, Hölderlin y Mallarmé. Aquí Derrida parecería continuar esta tradición, tematizando la categoría de inspiración a través de dos nociones que resultan evidentemente cercanas a nuestra temática. En primer lugar, la cercanía de

9 Nos referimos a “La palabra soplada” (Derrida, 1989).

la inspiración a la noción de lo *demónico*, que, como mencionábamos, sería parte de una tradición iniciada quizás con el *Ión* de Platón¹⁰, considerando la inspiración como una suerte de “presencia demoníaca”, como una posesión, donde la presencia de una voz ajena domina el propio juicio y posibilita cierta creación:

Soplada, esto es, entendamos al mismo tiempo *inspirada* a partir de *otra* voz, que lee ella misma un texto más antiguo que el poema de mi cuerpo, que el teatro de mi gesto. La inspiración es, con diversos personajes, el drama del robo [...] (Derrida, 1989: 242).

Desde una voz que susurra al autor desde lo ilocalizable hasta la posesión misma, la inspiración presenta el rasgo de lo ajeno en lo mismo, la intrusión de una existencia ilocalizable que se entromete en el propio intelecto dando lugar a la configuración de nuevos pensamientos o formas artísticas. En cualquiera de los casos, en cualquiera de los puntos de esta tensión entre el susurro y la absoluta posesión, nos resulta interesante observar la apertura inevitable que se presenta en la temática de la inspiración, apertura que da lugar a pensamientos inesperados o inclusive *imposibles*.

¿Pero, de quién es esta voz? La pregunta más legítima se torna absurda cuando nos damos cuenta de que el ladrón no puede ser identificado. Sólo podemos decir que esa voz –y esta es la segunda característica que queríamos mencionar– es la voz del otro, de aquel otro que no puede ser atrapado, fagocitado ni reabsorbido por la mismidad. La eficacia de la alteridad se juega justamente en esta capacidad de no ser apresable y de iniciar un juego en alguna medida libre de las reglas del mismo:

Por el contrario, es la inspiración misma: fuerza de un vacío, torbellino del aliento de alguien que sopla y aspira hacia sí, y que me sustrae aquello mismo que deja llegar a mí y que yo creo poder decir en mi nombre (Derrida, 1989: 242).

Ambas caracterizaciones de la inspiración, del *agente* de la inspiración que hemos mencionado, a saber, “presencia demoníaca” y “otro”, se combinan de manera evidente con cierta espectralidad: un “visitante intempestivo”,¹¹ que existe en la modalidad del asedio, y que en su asedio no sólo abre lo posible (mismo), sino que también en la apertura misma posibilita nuevas configuraciones

10 No pretendemos agotar esta temática en el presente trabajo. La cuestión de la inspiración reviste una gran importancia en el ámbito de la filosofía del arte, y nuestra extrapolación de dicho concepto para pensar la filosofía política podría enriquecerse con otros abordajes modernos sobre el asunto, como el romántico, el cual buscó rescatar este diálogo temprano de Platón en oposición a un clasicismo que, a partir de la *Poética* de Aristóteles, pretendía limitar la creación artística a mera técnica.

11 Un trabajo muy interesante para analizar las características del espectro es el que presenta De Peretti (2003: 27-46).

de lo posible (otras), que en el proceso mismo de reproducción de lo posible se presentan como imposibles. El acontecer de una voz que se presenta pero que en el momento mismo de su localización se desvanece, que nunca termina de irse y siempre está por venir.

¿Y cómo podríamos conectar esta noción de “inspiración” con la relación entre la hospitalidad absoluta y aquellas leyes de la hospitalidad con minúsculas, pertenecientes al ámbito de lo jurídico y, por tanto, al plano de lo posible? Así como la alteridad resulta indisociable de la mismidad, así como el espectro asedia lo mismo *inyungiéndolo*¹², y resultando al mismo tiempo tanto ilocalizable como irreductible a lo mismo, la hospitalidad absoluta sería el espectro de lo jurídico, operando sobre él, deconstruyéndolo, poseyéndolo por momentos y posibilitando su continua deconstrucción, imposibilitando que se detenga, que se cierre sobre sí mismo: “Este anfitrión extranjero se presenta como un espectro” (Derrida, 2000: 43). La noción de inspiración, en tanto patentización de esta presencia espectral que de algún modo habita el derecho, se presenta para Derrida como algo absolutamente necesario, como la urgencia siempre presente de una apertura del derecho. Así como es necesario que la justicia (que es el otro nombre de la hospitalidad) esté presente en el derecho para que éste no se cierre sobre un horizonte determinista-totalizador, es necesario el derecho para que la justicia tenga lugar, aun cuando este espacio sea habitado por esta última de una manera extraña, aquel asedio que es excedencia e inspiración: “Es necesaria esta posible hospitalidad con lo peor para que la buena hospitalidad tenga su oportunidad, la oportunidad de dejar venir al otro, el *sí* del otro, no menos que el *sí* al otro” (Derrida, 1998a: 54). Y la apuesta sería justamente la siguiente: *Frente a la imposibilidad de disponer de un espacio para el otro, en tanto todo espacio se halla desde siempre contaminado por la alteridad, no obstante, es necesario insistir en la posibilidad de una apertura hospitalaria al otro en tanto compromiso con el otro, respeto de la diferencia, aun cuando la apertura solo pueda ser deficiente y provisional, o justamente por ello.*

Bibliografía

DE PERETTI, C. (ed.) (2003) *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*. Madrid: Trotta.

DERRIDA, J. (1998a) *Adiós a Emmanuel Levinas seguido de Palabra de acogida*. Madrid, Trotta.

12 Cf. Nota 7 supra.

- _____ (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trad. de Cristina De Peretti, Madrid, Trotta.
- _____ (1997a) *El monolingüismo del otro*. Trad. de H. Pons, Buenos Aires, Manantial.
- _____ (1997b) *Fuerza de ley*. Trad. de A. Barbera y P. Peñalver, Madrid, Tecnos.
- _____ (2004) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Trad. de J.J. Botero y L.E. Hoyos, Buenos Aires, Taurus.
- _____, Dufourmantelle, A. (2000) *La hospitalidad*. Trad. de M. Segoviano, Buenos Aires, De la Flor.
- _____ (1989) *La Escritura y la Diferencia*. Trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos.
- _____ (1999b) *No escribo sin luz artificial*. Trad. de R. Ibañez y M.J. Pozo, Valladolid, Cuatro.
- _____ (1998b) *Políticas de la Amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trad. de P. Peñalver. Madrid, Trotta.
- _____ (1999a) “Sobre la hospitalidad”, en: *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris, Éditions de l’Aube / France Culture.
- GALERIUS AND CONSTANTINE (311/313) *Edicts of Toleration*. The Center for Medieval Studies, Medieval Sourcebook.
- GRELL, O., Roy P.R, (ed.) (2000). *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- _____ (1996) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Buenos Aires, Paidós.
- HEIDEGGER, M. (1994) “Poéticamente habita el hombre”, en: *Conferencias y Artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal.
- LEVINAS, E. (2001) *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos.

Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro...

_____ (1991) *Ética e infinito*. Madrid, Machado Libros.

_____ (1999) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Valencia, Sígueme.

LOCKE, J. (2011) *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Trad. de B. Rodríguez López y D.A. Fernández Peychaux, Madrid, Biblioteca Nueva.

MILL, J. S. (1977) *Sobre la libertad*. Buenos Aires, Aguilar.

NEUSNER, J. (ed.) (2008) *Religious Tolerance in World Religions*. West Conshohocken, PA, Templeton Foundation Press.

HOMERO (2004) *Odisea*. Trad. de Thomas Murau, La Plata, Terramar.

PENCHASZADEH, A. P. (2009) “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas: en torno de la filosofía de Jacques Derrida”, en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 40, enero-junio, pp. 177-190.

SCANLON, T. (2003) *Difficulty of Tolerance*. Cambridge, Cambridge University Press.

VOLTAIRE (1998) *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. de L. Echavarrí, Buenos Aires, Losada.

_____ (1950) “Diccionario de filosofía”, en: *Obras escogidas*, vol. 2, Buenos Aires, Prometeo.

WALZER, M. (1997) *On Toleration*. New Haven, Yale University Press.

COLABORADORES

Paula Cristina Mira Bohórquez. Doctora en Filosofía, Universidad de Mannheim, Alemania. Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de la Universidad de Antioquia. Forma parte del grupo de investigación Ética. Publicaciones: El problema de la amistad en la moral. En *Estudios de Filosofía*, No. 41, 2010; Amarse a sí mismo según Aristóteles. Comentarios a Ética a Nicomáco IX.8. En: *Revista Philosophica*, Vol 33, 2008; Amistad y comunidad en Aristóteles: anotaciones al problema de la amistad cívica. *Boulé*. Ensayos en Filosofía política y del discurso en la antigüedad. Universidad de los Andes, 2012.

E-mail: pcmira@udea.edu.co

Ignacio Ávila Cañamares. Profesor Asociado. Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá. PhD in Philosophy, University of Warwick (United Kingdom). Pregrado y Maestría en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Forma parte del grupo de investigación *Relativismo y racionalidad*. Sus principales áreas de investigación son: filosofía de la percepción, filosofía de la mente, filosofía analítica, fenomenología, y epistemología moderna y contemporánea.

E-mail: iavilac@unal.edu.co

Natacha Bustos. Doctoranda de la Facultad de Humanidades y Artes con mención en Filosofía de la Universidad de Rosario y docente de la de la misma institución. Becaria Doctoral del CONICET y miembro del Centro de Estudios de Filosofía Antigua “Ángel J. Cappelletti”. Publicaciones: ¿En qué sentido el cosmopolitismo estoico constituye una noción política? En: *Analía Sapere* (ed.), Nuevas aproximaciones a la antigüedad grecolatina, Buenos Aires: *Rhesis*, 2013; Racionalidad y fiscalismo en la teoría del conocimiento estoica”, en M. Virginia Fosero, *et. al.* (comps.), El problema de la justificación racional, Santa Fe: Universidad del Litoral, 2011.

E-mail: natachabustos@conicet.gov.ar

Diana María Muñoz González. Doctora en Filosofía en la Universidad de París VIII (Francia). Profesora en la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, becaria del Fondo para Estudios en Francia (FEF) y del DAAD. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía – SCF – y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Se ha dedicado al estudio de temas relacionados con la filosofía hermenéutica y, más recientemente, a la relación de la hermenéutica con

la deconstrucción en torno al concepto de textualidad. Publicaciones: Libro: *Arte y Verdad. La experiencia estética en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*. Colección « Serie Filosófica », Editorial Bonaventuriana, 2012. Artículo: Nietzsche y los filósofos de la diferencia. En: *Franciscanum*, No. 159, 2013. Capítulo de libro: El (no-)lugar del hombre. Nuevas coordenadas para el humanismo. En: *El humanismo en debate*. Editorial Bonaventuriana, 2013.

E-mail: dmunoz@usbbog.edu.co

Héctor Oscar Arrese Igor. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Investigador adjunto de CONICET (Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) y Profesor asociado ordinario de Filosofía de los siglos XIX y XX de la Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires. Becario doctoral por el DAAD en la Universidad de Halle y becario por el Programa de Reinvitación en la Universidad de Heidelberg. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas sobre la problemática de la autoconciencia y el reconocimiento, la teoría del Estado, el derecho a la existencia, el derecho internacional y cosmopolita y la autonomía moral, entre otros temas. Publicaciones: La defensa de la propiedad intelectual en el Fichte jacobino de 1793. En: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* N° 21, 2013; El problema de la virtud en la ética de Hermann Cohen. En: *Studia Kantiana*, Vol. 13, 2012.

E-mail: harreseigor@gmail.com

Leonardo G. Rodríguez Zoya. Doctor en Sociología, Universidad de Toulouse 1-Capitole, Francia. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA). Profesor ayudante de Metodología de la Investigación Social, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Fundador y coordinador del Grupo de Estudios Interdisciplinarios sobre Complejidad de la Ciencia y la Sociedad (GEICCS), Universidad de Buenos Aires. Fundador y coordinador de la Comunidad de Pensamiento Complejo (CPC). Publicaciones: Sistemas complejos y conocimiento emancipador en América Latina. Notas acerca del rol social y político de un programa de investigación científica de larga duración, *Revista Pacarina del Sur. Revista Crítica de Pensamiento Latinoamericano*, Número 13, 2012; Sur le lien entre pensée et systèmes complexes, *Revue Hermès*, Conseil National de la Recherche Scientifique (CNRS), N° 60, 2011.

E-mail: leonardo.rzoya@gmail.com

Paula Gabriela Rodríguez Zoya. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Buenos Aires y doctoranda en Ciencias Sociales por la misma universidad. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Es miembro de proyectos de investigación acreditados con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, cuyas temáticas abordan los campos de comunicación y salud, biopolítica y medicalización. Es miembro fundadora del Grupo de Estudios Interdisciplinarios sobre Complejidad de la Ciencia y la Sociedad (GEICCS), UBA. Publicaciones: La producción de enfermedad en el Paradigma de la Salud del siglo XXI, *Anagramas. Rumbos y sentidos de la comunicación*, Volumen 11, N° 22, 2013; La medicalización como estrategia biopolítica, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 70, 2010.

E-mail: paula.rzoya@gmail.com

Sebastián Molina Betancur. Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia con una tesis acerca de la demostración de la fuerza en los *Principia* de Newton. Docente de cátedra del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, en las áreas de Filosofía Moderna y Teoría del Conocimiento; miembro del grupo de investigación “Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad” de esta misma Universidad.

E-mail: smolinab1988@gmail.com

José Ordóñez-García. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Profesor del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Responsable del Grupo de Investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad”, perteneciente al Plan Andaluz de Investigación. Publicaciones: Amo y esclavo en Hegel: consideraciones cruzadas. En: *Fragmentos de filosofía*, Sevilla, No. 8, 2010; Los conflictos y la interpretación (3): el comportamiento Ulises. En: *Revista E.T.O.R.* Sevilla, No. 4, 2005.

E-mail: ordogar@us.es

Kurt Rüdinger. Doctor en Filología por la Universidad de Sevilla. Profesor del Departamento de Filología Alemana, Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla. Configuración, declinación morfológica, sintáctica y sintagmática: propuestas para una nueva definición de conceptos. En: *Revista de filología alemana*, Universidad Complutense, Madrid, No. 20, 2012; Gewalt ¿Elucubraciones acerca de un concepto aparentemente ambiguo?. En: *mAGAzin*, Sevilla, No. 17, 2006.

E-mail: kurt@us.es

Juan Manuel Jaramillo Uribe. Candidato a doctor de la Universidad de Antioquia. Profesor jubilado de la Universidad del Valle. Publicaciones: ¿Es la ciencia una rama de la literatura fantástica? Pretexto para una reflexión sobre el realismo, Manizales, Universidad de Caldas, 2001; *Filosofía de la tecnología*, Armenia, Ed. Universitaria de Colombia, 2008; *La Filosofía de la Ciencia en Iberoamérica*, Madrid, Tecnos, 2012, *Nuevas contribuciones iberoamericanas a la metateoría estructuralista*, Santiago de Compostela, USC, 2012, *El camino desde Kuhn. La inconmensurabilidad hoy*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012 y numerosos artículos en filosofía de la ciencia en revistas nacionales e internacionales.

E-mail: jaramillo.juanmanuel@gmail.com

Gabriela Balcarce. Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha sido becaria doctoral del CONICET (Centro de Investigaciones Científicas y Técnicas) y del DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst). Actualmente es becaria posdoctoral del CONICET e integrante de los siguientes Proyectos de Investigación: PICT Agencia: “Comunidades de vida: lo pre-personal, lo animal, lo neutro” y PIP Conicet: “El tránsito del ‘quién’ al ‘qué’: lo viviente en la filosofía postnietzscheana contemporánea” bajo la dirección de la Dra. Mónica B. Cragolini, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Publicaciones: Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derrideana. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV, 2009; De cuando el mesianismo hace política. Reflexiones sobre la politicidad de la filosofía derrideana, en Biset, E. y Penchaszadeh, A. P. (comp.) *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013; De mesianismos impolíticos: Emmanuel Levinas. En: *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid, Vol 38, No 2, 2013.

E-mail: gabriela.balcarce@gmail.com

NOTA A LOS COLABORADORES

La Revista Estudios de Filosofía publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la Filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en otros idiomas. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

1. Entrega

Envíe a la Revista dos ejemplares del artículo en papel, a la vez que una copia en soporte electrónico en CD o en archivo adjunto, a la dirección electrónica de la revista.

2. Datos imprescindibles

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique en una nota al pie de página el título del proyecto, el código institucional (si tiene), la fase de desarrollo y la entidad o entidades que lo financian.
- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 4 a 8 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .doc o rtf.
- Al final del artículo debe ir la bibliografía, en la cual irá numerado cada título.
- En hoja separada, toda colaboración debe aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 100 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, nacionalidad, fecha de nacimiento; filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; e-mail y dirección postal.

3. Formatos para las referencias bibliográficas

La Revista se rige únicamente por el modelo de citación de año-paréntesis. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido

del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973: 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula, en cursiva, adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973) *Así habló Zaratustra*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985) El problema de la virtud en Platón, *Pensamiento Filosófico*, Caracas, vol. 12 (4), agosto, pp. 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999) La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: Arboleda, M. (ed.). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*, Madrid, Tecnos. (Si son tres autores o menos se deben citar completos; si son más, se cita sólo el primero y se añade la expresión *et al.*).

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El Consejo Editorial de la Revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la Filosofía.
- La Revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.

- Con autorización del autor, la Revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.
- El autor recibirá tres ejemplares de cortesía del número de la Revista en la que aparezca su contribución, más diez separatas de su artículo.

Las colaboraciones deben ser enviadas a la siguiente dirección postal:

Revista Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Calle 67 N.º 53-108. Bloque 12, oficina 434
Apartado 1226
Medellín, Colombia
E-mail: revistafilosofia@udea.edu.co