

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628
ISSN-e: 2256-358X

Enero-junio de 2019

n° 59

Contenido

Presentación

Santiago Arango Muñoz

Artículos de investigación

A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity”

Galen Strawson

Microfísica y el alcance del argumento del zombi

Reinaldo J. Bernal Velásquez

El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco ¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas?

María Inés Silenzi

La pregunta por la composición material como una pregunta sobre límites

Gonzalo Germán Núñez Erices

La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey

Gloria Luque Moya

“Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche

Osman Daniel Choque Aliaga

The priority of propositional justification

Erhan Demircioglu

Amor carnal, amor platónico en el *Banquete*

María Angélica Fierro

Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa

Arlex Berrío Peña

Traducción

Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana

Thomas Gutmann

Trad. Carlos Emel Rendón

Reseñas

Dennett, D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*

David Vanegas Moreno

Onfray, M. (2018). *Solstice d’hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l’Occupation*

Eguzki Urteaga



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

Instituto de Filosofía

Contenido

Presentación

Santiago Arango Muñoz 7-8

Artículos de investigación

A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity”

Galen Strawson 9-43

Microfísica y el alcance del argumento del zombi

Reinaldo J. Bernal Velásquez..... 45-64

El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco

¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas?

María Inés Silenzi 65-95

La pregunta por la composición material como una pregunta sobre límites

Gonzalo Germán Núñez Erices..... 97-120

La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey

Gloria Luque Moya 121-138

“Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche

Osman Daniel Choque Aliaga 139-166

The priority of propositional justification

Erhan Demircioglu 17-182

Amor carnal, amor platónico en el *Banquete*

María Angélica Fierro 183-212

Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa

Arlex Berrío Peña 213-232

Traducción

Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana

Thomas Gutmann

Trad. Carlos Emel Rendón..... 233-254

Reseñas

Dennett, D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*

David Vanegas Moreno 255-262

Onfray, M. (2018). *Solstice d’hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l’Occupation*

Eguzki Urteaga 263-271

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, estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

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

Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias). Colombia (Categoría C)

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 Premier

REDALYC - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

ERIH PLUS - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences

IBZ - Internationale Bibliographie der Geistes

DOAJ - Directory of Open Access Journals

REDIB - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

© 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: Imprenta. Universidad de Antioquia

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

Apartado 1226. Medellín. Colombia

Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://institudofilosofia.udea.edu.co>;

http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia

Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co, estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

Fundador:

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

Director:

Dr. Santiago Arango Muñoz, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editor:

Dr. Santiago Arango Muñoz, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Comité Editorial:

Dr. Pilar Calveiro, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de México, México

Dr. Vicente Raga Rosaleny, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia

Dra. Liliana Molina González, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia

Dr. Santiago Echeverri, Departamento de Filosofía, Rutgers University, Estados Unidos

Dr. José María Zamora, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España

Dr. Enrico Berti, Departamento de Filosofía, Universidad de Padua, Italia

Dr. Rainer Forst, Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt, Alemania

Comité Científico:

Dra. Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de Giessen, Alemania

Dr. Felipe De Brigard, Duke University, Estados Unidos

Dr. Kourken Michaelian, Departamento de Filosofía, Otago University, Nueva Zelanda

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

Dr. Plínio Juqueira Smith, Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dr. Germán Guerrero Pino, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Colombia

Dr. Pablo de Greiff, Centro Internacional para la Justicia Transicional, Nueva York, Estados Unidos

Dr. Fabio Morales, Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Venezuela, República Bolivariana de Venezuela

Dr. Miguel Giusti, Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Dr. José María González García, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España

Dr. Axel Honneth, Instituto para la Investigación Social, Universidad de Frankfurt, Alemania

Asistente de dirección:

Carmen Elena Muñoz Preciado

Corrección de estilo:

Juan David Gómez Osorio

Traducción y revisión de texto en inglés:

Osmar Gaviria Rendón

Sergio H. Orozco Echeverri

Revisión traducción de texto en alemán

Nicolás García de Castro

Diagramación:

Erledy Arana. 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.

Teléfono: (574) 219 53 30.

E-mail: imprenta@udea.edu.co

Canje:

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

Distribución:

Editorial Universidad de Antioquia

Teléfono: 57 (4) 219 50 10. Medellín, Colombia

Dirección electrónica: editorial@udea.edu.co

Correspondencia y suscripciones:

Revista Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín Colombia

Teléfono: 57 (4) 219 56 80

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

Dirección electrónica:

revistafilosofia@udea.edu.co;

estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

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

Presentación

La filosofía vuelve una y otra vez sobre un conjunto de preguntas fundamentales tales como la naturaleza de la mente, el conocimiento, el bien y el amor, entre otras. De acuerdo con el carácter pluralista de *Estudios de Filosofía*, este número contiene reflexiones filosóficas relacionadas con estas preguntas fundamentales desde diversas perspectivas, métodos y tradiciones. A veces estas preguntas parecen adoptar otros aires o vestir otros trajes, pero en realidad se trata de las mismas preguntas actualizadas, contextualizadas, o en relación con otros temas. Así, en el número 59, los textos de Strawson, Bernal y Silenzi abordan la pregunta por la relación metafísica entre la mente y el cuerpo desde diferentes ángulos: la conciencia, la emergencia y las emociones. El texto de Nuñez explora la pregunta metafísica por la composición de los objetos, mientras el texto de Luque aborda la pregunta por el naturalismo que puede ser entendida tanto desde un punto de vista metodológico como ontológico. Los dos textos siguientes tratan el problema del conocimiento desde diferentes ángulos: Choque analiza la postura de Nietzsche en relación con la ciencia y Demircioglu se pregunta si la justificación epistémica debe ser o no doxástica. Por su parte, Fierro analiza el problema clásico del amor en Platón y propone una nueva lectura de los *Diálogos* platónicos en relación con este tema. Cierra la sección de artículos el texto de Berrío, donde se analiza la propuesta de la metafísica negativa de Ardorno y se utiliza a Aushwitz como categoría de análisis para criticar la metafísica tradicional. Este número también incluye la traducción del alemán al español del texto “Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana” de Gutmann. Cierran el número dos reseñas sobre dos libros recientes.

Desde hace algún tiempo la revista tiene entre sus políticas la posibilidad de publicar textos en idiomas diferentes al español; en particular, el inglés y el francés. Esto con la finalidad de ampliar tanto el espectro de lectores como de autores y así consolidarse como una revista de alcance internacional. Sin embargo, hasta ahora la revista nunca lo había hecho. El número 59 contiene dos textos en inglés. El primero es del filósofo inglés Galen Strawson, quien muy amable decidió compartir con nosotros su artículo “A hundred years of consciousness: ‘a long training in absurdity’”. El segundo es el texto “The priority of propositional justification” del profesor Erhan Demircioglu de la Universidad de Koç, en Turquía.

La revista sigue trabajando en mejorar su visibilidad a nivel internacional. En este sentido, es importante señalar el ingreso de *Estudios de Filosofía* a la Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), así como el reingreso al *Directory of Open Access Journals* (DOAJ). También es importante informar que la revista firmó la Declaración de San Francisco de Evaluación de la Investigación (DORA: *San Francisco Declaration on Research Assessment*). Al firmar esta declaración, la revista ratifica su compromiso con las buenas prácticas de evaluación y valoración de la producción científica.

Santiago Arango Muñoz
Director
Estudios de Filosofía
Doi: 10.17533/udea.ef.n59a01

A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity”*

Cien años de la conciencia:
“una larga formación en el absurdo”

Por: Galen Strawson

The University of Texas at Austin
Texas, United States of America

E-mail: gstrawson@austin.utexas.edu

ORCID: 0000-0003-0899-5906

Fecha de recepción: 28 de mayo de 2018

Fecha de aprobación: 31 de agosto de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a02

Abstract. *There occurred in the twentieth century the most remarkable episode in the history of human thought. A number of thinkers denied the existence of something we know with certainty to exist: consciousness, conscious experience. Others held back from the Denial, as we may call it, but claimed that it might be true—a claim no less remarkable than the Denial. This paper documents some aspects of this episode, with particular reference to two things. First, the development of two views which are forms of the Denial—philosophical behaviourism, and functionalism considered as a doctrine in the philosophy of mind—from a view that does not in any way involve the Denial: psychological methodological behaviourism. Second, the rise of a way of understanding naturalism—materialist or physicalist naturalism—that wrongly takes naturalism to entail the Denial.*

Key words: *consciousness, behaviourism, naturalism, materialism, physicalism, eliminativism, illusionism*

Resumen. *Uno de los episodios más notables en la historia del pensamiento humano ocurrió en el siglo XX. Varios pensadores negaron la existencia de algo que sabemos con certeza que existe: la conciencia o la experiencia consciente. Otros, aunque se contuvieron de llegar al punto de la Negación—como podemos llamarlo—, afirmaron que podría ser cierta—una tesis no menos notable que la Negación. Este texto documenta algunos aspectos de este episodio, con particular referencia a dos cosas. En primer lugar; el desarrollo de dos puntos de vista que son formas de la Negación—el conductismo filosófico y el funcionalismo en la filosofía de la mente— a partir de una perspectiva que no implica de ninguna manera la Negación: el conductismo psicológico metodológico. En segundo lugar; el surgimiento de una forma de entender el naturalismo—el naturalismo materialista o fisicalista— que interpreta erróneamente que el naturalismo implica la Negación.*

Palabras clave: *conciencia, conductismo, materialismo, fisicalismo, eliminativismo, ilusionismo*

* This paper summarizes part of a larger research project with the title “The history of the concept of consciousness” funded by the University of Texas at Austin. I’m grateful to Santiago Arango Muñoz for his comments.

Cómo citar este artículo:

MLA: Strawson, Galen. “A hundred years of consciousness: ‘a long training in absurdity’”. *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 9-43.

APA: Strawson, G. (2019). A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity”. *Estudios de Filosofía*, 59, 9-43.

Chicago: Galen Strawson. “A hundred years of consciousness: ‘a long training in absurdity’”. *Estudios de Filosofía* n.º 59 (2019): 9-43.

1. The Denial

There occurred in the twentieth century the most remarkable episode in the whole history of ideas—the whole history of human thought. A number of thinkers denied the existence of something we know with certainty to exist. They denied the existence of consciousness, conscious experience, the subjective qualitative character of experience, the “phenomenal” (or “phenomenological”) “what-it-is-like” of experience. Others held back from the *Denial*, as I’ll call it, but claimed that it might be true—a claim in no way less remarkable than the Denial.

How did this happen? I think the Denial had two main causes. The first was the rise of the behaviourist approach in psychology. The second was the spread of a wholly naturalistic approach to reality. Both were good things in their way. But the spread of the naturalistic approach was coupled to a mistake about what it is to be a materialist, and it spiraled out of control, along with the behaviouristic approach in psychology. Together they gave birth to the Denial: the Great Silliness.

The Denial also had, and still has, a third, deeper, darker root—something much larger and achingly familiar: the crookedness of the “crooked timber of humanity” (Kant, 1784, p. 23, cited by Berlin 1933).¹ What the Denial shows, I fear, is that it’s crookeder than one might ever have imagined.

I will talk first about the two main causes (§§2-5). Then I will say something rather gloomy about the crookedness—the third deep cause (§6). First of all, though, I need to say something about the thing that is being denied—consciousness, conscious experience, the what-it-is-like of experience, *experience* for short. What is it?

The answer is easy. Anyone who has ever seen or heard or smelt or felt anything knows what it is—anyone who has ever been in pain or hungry or satiated or hot or cold or remorseful, amazed, dismayed, uncertain, or sleepy, anyone who has suddenly remembered a missed appointment. To have such conscious experience is to know—to be directly acquainted with—its intrinsic qualitative character as experience, its experiential “what-it-is-like”, simply in having it; and whatever else

¹ When I cite a work I give the date of first publication or sometimes the date of composition, while the page reference is to the edition listed in the bibliography. In the case of quotations from languages other than English I give a reference to a standard translation but do not always use that translation.

there is to know about it.² Many have pointed out that the only way to know the intrinsic “phenomenal” character of a specific kind of experience is to experience it. Locke noted that

if a child were kept in a place, where he never saw any other but black and white, till he were a man, he would have no more ideas of scarlet or green, than he that from his childhood never tasted an oyster, or a pineapple, has of those particular relishes (Locke, 1689-1700, §2.1.6).

One way to express the Denial is to say that it’s the denial that anyone has ever really had any of the experiences just mentioned. So it’s not surprising that most Deniers deny that they’re Deniers. “Of course we agree that consciousness or experience exists”, they say. But when the Deniers say this they mean something quite different by “consciousness” or “experience”. They “looking-glass” or “reversify” these words—where to looking-glass or reversify a word is to use it in such a way that, whatever one means by it, it excludes what it actually means.

Who are these Deniers? I have in mind—at least—all who fully subscribe to something called “philosophical behaviourism”, all who fully subscribe to something called “functionalism” in the philosophy of mind. Few have been fully explicit in their denial, but among those who have been explicit, or very nearly, we find Brian Farrell (1950), Paul Feyerabend (1963a, 1963b), Richard Rorty (1965, but he steps back in 1979), Daniel Dennett (1991, 1993a, 1993b, 1995, 2001, 2013a, 2013b), Alex Rosenberg (2011), Keith Frankish (2016), and Jay Garfield (2016). Paul Churchland in 1979 “confesses a strong inclination towards” the Denial, and calls it “very much a live option” (Churchland, 1979, p. 116).³

One of the strangest things the Deniers say is that although it genuinely and undeniably *seems* that there is experience, there isn’t *really* any experience. The seeming is in fact a complete illusion. The trouble with this is well known. The trouble is that any such seeming or illusion is, necessarily, a real occurrence, and is already an instance of the very thing that is being said to be an illusion. Say you’re hypnotized to feel pain. Someone may say that you’re not really in pain, that the pain is illusory, because you haven’t really suffered any bodily damage. The reply is immediate: truly to seem to feel pain just is to be in pain. In this case it’s

2 This is the only thing I’m going to mean by “consciousness”, “conscious experience” and “experience” used as a synonym of “consciousness”.

3 Some have proposed Paul Souriau as an earlier Denier (Souriau, 1886), but his target is Cartesian self-transparency of mind, not experience as defined here. Nor does William James’s 1904 paper “Does Consciousness Exist?” deny the existence of experience; rather the contrary.

not possible to open up the gap between appearance and reality, the gap between what *seems* and what *is*. If you're doubled up on the ground because you've been hypnotized to believe that you've been shot in the stomach, or that your children have been murdered, we have a moral reason to end the hypnosis, because the experience is real and awful.

I said earlier that it's easy to say what consciousness or experience is. But some philosophers not only deny the existence of consciousness. They also characteristically claim not to know what is being supposed to exist. Ned Block dealt with this well in 1978, when he took over the reply that Louis Armstrong (or perhaps Fats Waller) is said to have given to those who asked him what jazz was: "if you gotta ask, you ain't never goin' to know" (Block, 1978).

Another response is almost as good, although it's condemned by some Wittgensteinians. If someone asks what conscious experience is, you say "Look, you know what is from your own case" (If you want, you can add "Here's an example", and give them a sharp kick). When it comes to experience, there's a rock-bottom sense in we're directly and fully acquainted with it just in having it. For the having is the knowing.

So when people say that consciousness is a mystery, as so many do today, they're wrong, because we know what it is. In fact we know *exactly* what it is. It's the most familiar thing there is.

This doesn't mean that we can easily convey its character in words. We can't. We can't put the experience of red into words (look up the word "red" in a dictionary). Conscious experience is in this straightforward sense "ineffable". This is something that every schoolchild realizes.⁴

Nor does the familiarity of experience mean that we know all there is to know about what is going on inside us when an experience occurs. Experiences considered as a whole are (I take it) complicated neural processes, and those aspects of their being that make neurological descriptions true of them don't show up in our lived experience at all.

What people almost always mean, when they say that consciousness is a mystery, is that it's mysterious how consciousness can be simply a matter of

4 Ineffable: "that cannot be expressed or described in language" (*Oxford English Dictionary*)—fully or directly expressed or described.

physical goings-on in the brain. But here they make a very large mistake, a “Very Large Mistake”, in Winnie-The-Pooh’s terminology—the mistake of thinking we know enough about what physical stuff is to have good reason to think that physical goings-on in the brain can’t be conscious goings-on. A good number of philosophers have based their careers on this mistake, and they can’t now turn back, but the truth is that the fundamental stuff-nature of physical being is not known—except insofar as it is consciousness. If you doubt this, ask some thoughtful physicists. I will say more about this later.

So much for the definition of consciousness—experience with a certain intrinsic qualitative character that is (as philosophers say) private to the experiencer. What does “private” mean in this context? The felt qualitative character of experience is private in the entirely straightforward sense that it is directly known only to the creature that has it when it has it. Suppose that I can see that you’re in great pain right now; I can’t know exactly what it’s like for you. Suppose I can see the happiness shining in your face; again I can’t know exactly what it’s like for you. Conscious experience is in that simple sense an essentially *subjective* phenomenon. Its precise qualitative character is not available for general public inspection. But it’s no less real for that. It’s a straightforward objective fact that there is subjective experience. It is, in other words, a fact about how the world is that obtains independently of anyone’s theory about how the world is.⁵

Everyone knows this. Why bother to say it? Because a couple of hundred philosophers deny it, along with a few psychologists, neuroscientists, and information technology and artificial intelligence specialists.

2. Behaviourism

Now for some history of ideas, the two main causes of the Denial: behaviourism on the one hand, and naturalism or “materialism” or “physicalism” on the other. I’ll use the words “materialism” and “physicalism” interchangeably, following Lewis (1994), and putting aside the fact that we no longer suppose that everything physical is material—matter. I’ll use “materialism” in preference to “physicalism” because it’s the word that is standardly used in previous centuries and for much

5 In the last four paragraphs I’ve attributed four properties to experiential phenomena or “qualia” (see footnote 21 below): they’re *ineffable*, *private*, *subjective*, and have a certain *intrinsic* character (a character that we know in experiencing them). This by way of a reply to Dennett (1988).

of the twentieth century. I'll take materialism (or physicalism) to be the view that everything that concretely exists is wholly physical. Full stop. It doesn't carry any implication of mechanism, and it certainly doesn't involve the provably false view (see §5 below) that the nature or essence of all concrete reality can in principle be fully captured in the terms of physics.⁶

Behaviourism took off a hundred years ago as a research programme in experimental psychology initiated for strictly methodological reasons by psychologists who fully acknowledged the reality of experience, and who knew it to be susceptible of extraordinarily penetrating and subtle description of a sort that had been practised by many of their predecessors. Their objection to it wasn't that it didn't exist, but that they couldn't do proper science with it. The data provided by introspection were irredeemably imprecise. In order to be a proper science, psychology had to stick to publicly observable behavioural phenomena that are precisely measurable and quantifiable.

The foundational text is generally agreed to be John Watson's paper "Psychology as the Behaviorist Views it", published in 1913. But Henry Maudsley (a materialist who endorsed a mind-brain identity theory) raised essentially the same objections to the use of introspection in 1867 (Maudsley, 1867, p. 10), as did Auguste Comte, thirty years earlier (1830-1842). And in 1911, two years before Watson's paper, the philosopher Edwin Singer wrote that "consciousness is not something inferred from behavior, it is behavior" —although he quickly qualified this remark.⁷

Singer was discussing the "automatic sweetheart" imagined by William James in 1908, a simulacrum of a woman—"a soulless body (...) absolutely indistinguishable from a spiritually animated maiden" (1908, p. 5). The "automatic sweetheart" is an example of what philosophers today call a "zombie", a creature that "is behaviorally indistinguishable from a normal human being, but is not conscious" (Dennett, 1991, p. 405; I believe that the philosophical use of the term "zombie" was introduced by Kirk, 1974).

6 I call this view "physics-alism"; see Strawson, 2005, p. 256; Strawson, 2019. Different understandings of the word "physical" in recent philosophy have led to astonishing chaos.

7 "More accurately, our belief in consciousness is an expectation of probable behavior based on an observation of actual behavior, a belief to be confirmed or refuted by more observation, as any other belief in a fact is to be tried out" (Singer, 1911, p. 183). Singer rejected the title "the father of behaviourism".

Well, methodological behaviourism was a very good and fruitful idea. For a few years all went well. Then philosophers came on the scene, and transmogrified a methodology into a metaphysics. They took moderate *methodological* behaviourism, which puts consciousness aside and limits the scientific study of mind to behaviour, and blew it up into mad *metaphysical* behaviourism, which claims that consciousness is nothing more than behaviour and/or dispositions to behaviour.

The problem is clear. On this view, consciousness doesn't exist. Philosophical behaviourism is in fact *eliminativist* with respect to experience, i.e. it denies the existence of experience—even as it denies that it does any such thing. It's a form of *reductive materialism*, as the Cambridge philosopher C. D. Broad pointed out in 1925 when he introduced the term "reductive materialism", and reductive materialism is indeed eliminativist about experience (Broad, 1925, p. 612).⁸ "No, no", say the proponents of reductionism, in a kind of massed choir. "Reduction is not elimination". Formally speaking they're right. Formally speaking, to reduce X to Y isn't to say that X doesn't exist. It's simply to say that X is "really just" Y, that X is "nothing more than" Y, that X is "nothing over and above" Y. And since Y is assumed to exist, X is also held to exist. For although X is nothing more than Y, it's also nothing less than Y. When you reduce chemical processes to physical processes, you don't deny that chemical processes exist. All true. And yet to reduce consciousness to behaviour or dispositions to behaviour is to eliminate it. It is to deny its existence. Given what consciousness is, and what we know it to be, to say that consciousness is really nothing more than behaviour or dispositions to behaviour is to say that it doesn't exist. Reductionists are likely to continue to deny this, or to claim that it begs the question. Formally speaking, it does the beg the question. And begging the question is a well-known theoretical sin. But sometimes —when things get crazy enough— that is exactly what you have to do.

To see this, it helps to compare the behaviourists' reductionist theory of consciousness with the pizza-ists' reductionist theory of consciousness, which states that consciousness is really just pizza. Formally speaking, the pizza theory fully allows that consciousness exists, for pizza certainly exists. So too, philosophical behaviourism fully allows that consciousness exists, because behaviour certainly

8 Two years later, R. W. Sellars uses "reductive materialism" to characterize—and reject—materialism that commits itself to "whole-hearted identification (...) with the principles of an elementary mechanics" (Sellars, 1927, p. 221). In 1938 he speaks of "naive materialism" in a way that suggests it involves the Denial (Sellars, 1938, p. 468). In 1944 he is presumably referring to the Denial when he stresses that he is "not an *illusionist* with respect to the qualities of human experience" (Sellars, 1944, p. 687).

exists. But to say that experience is just pizza is to deny that consciousness exists, for we know that conscious experience exists, we know what it is like, at least in our own case, and we know that it isn't just pizza. So too for behaviour.⁹

To say that conscious experience is just behaviour and dispositions to behaviour is to looking-glass or reversify the word "consciousness". The comparison may seem harsh, but it's exact.¹⁰ One can say of the philosophical behaviourists what Anthony Collins said of Samuel Clarke in 1708:

his Usage of the Term Consciousness does not make him one jot nearer the Question, than if he had used a different Term, or a Term that no one would suspect stood for the thing really signified by the Term *Consciousness* (1707-8, p. 149).

This then is *philosophical* behaviourism, the first main version of the Denial. It was already stirring in 1921, when Russell published *The Analysis of Mind*, eight years after Watson's paper. It was clearly on the table four years later in 1925, when C. D. Broad devoted several pages to refuting it in his book *The Mind and its Place in Nature* although he worried that he might "be accused of breaking a butterfly on a wheel" in doing so (Broad, 1925, p. 5).

It may be that relatively few psychologists fell into outright philosophical behaviourism, and that it was mostly an affliction of philosophers.¹¹ There was cross-infection; already in 1923 the distinguished psychologist Karl Lashley aimed "to show that the statement, 'I am conscious' does not mean anything more than

9 To beg the question, in a case like this, is to take it for granted that one of two (or more) proposed answers to the question "what is x?" is right (or wrong), when the issue of which answer is right is precisely what is supposed to be in question. Formally speaking, to take it for granted (as I do) that experience isn't pizza, when arguing with someone who holds that it is pizza, is to beg the question. (Georges Rey is correct when he says that there's no non-question-begging way of defending real realism about experience against someone who denies its existence.)

10 Some have objected that the force of the comparison is weakened by the respect in which the behaviourist theory of consciousness is better than the pizza theory (it records certain reliable correlations). This misses the point, which is that the two theories are, in the crucial respect in question, exactly equal in their badness.

11 James Pratt disagrees in 1936: "Particularly our colleagues in the field of psychology have heard the siren voice of Sweet Simplicity. Naturally they desire their subject to be *streng wissenschaftlich* [strictly scientific]; and to make it so they have been willing to pay the price of either denying the existence of consciousness or making it entirely inefficacious]" (Pratt, 1936, p. 166). Edna Heibredner is funny in 1933: Watson "reduc[es] affection to slight reactions set up by tumescence and detumescence of the genitals With the simplicity and finality of the Last Judgment, behaviorism divides the sheep from the goats. On the right side are behaviorism and science and all its works; on the left are souls and superstition and mistaken tradition" (Heidbreder, 1933, pp. 236, 241).

the statement that ‘such and such physiological processes are going on within me’” (Lashley, 1923, p. 272).¹² But even an austere psychologist like E. G. Boring, one of the leading “operationist” psychologists in the mid-twentieth century, held firmly in 1948 to the view that experience or “consciousness is what you experience immediately” (Boring, 1948, p. 6).

Two years later, however, in 1950, Brian Farrell judged Boring’s claim to be a “comical and pathogenic remark” (Farrell, 1950, p. 189). Farrell reckoned that better times were coming. If Western societies truly assimilated the work of the relevant sciences, he thought, “then it is quite possible that the notion of ‘experience’ will be generally discarded as delusive” (Farrell, 1950, p. 195). As things are, it is only by “restricting the use of the word ‘experience’ to ‘raw feels’ [that we can] go on defending the view that ‘experience’ and ‘behaviour’ are not identical; and this line of defence is hopeless” (Farrell, 1950, p. 194). In the present state of our language, he says, “the notion of ‘experience’ can be shown to resemble an occult notion like ‘witchcraft’ in a primitive community that is in the process of being acculturated to the West” (Farrell, 1950, p. 195). Fortunately, science “is getting to the brink of rejecting [experience] (...) as ‘unreal’ or ‘non-existent’” (Farrell, 1950, pp. 194-195).¹³ At this point the philosophers had left the psychologists in the dust, in the race to folly. It seemed not to matter to the philosophers that even the arch-priest of psychological behaviourism, B. F. Skinner, was against them, when he made it clear in 1953 that “the objection to inner states is not that they do not exist, but that they are not relevant in a functional analysis” (Skinner, 1953, p. 35).

Farrell’s thoughts were echoed and varied by, among others, the radical philosopher of science Paul Feyerabend (see e.g. 1962, p. 90) and Richard Rorty (1965), in the vast upsurge of discussion of consciousness that followed the publication of the psychologist Ullin Place’s paper “Is consciousness a brain process?” in 1956, and the Australian philosopher Jack Smart’s paper “Sensations and Brain processes” in 1959. But by now something else was in play. For philosophers like Rorty were not—or not primarily—motivated by philosophical-behaviourist considerations in their denial of the existence of consciousness. Their

12 He wrongly thought one had to choose between “behaviorism and psychophysical dualism” (Lashley, 1923, p. 245).

13 This is the paper in which Farrell asks “what it would be like to be ... a bat?” (1950, p. 183)—a question later made famous by Nagel (Nagel, 1974). But while Nagel’s point is that there is something it is like, experientially, to be a bat, although we cannot know what it is like, Farrell finds the question pointless or unintelligible.

line of thought was in one striking respect far worse. For it does at least follow from philosophical behaviourism that consciousness doesn't really exist. But these philosophers were motivated by a view—a commitment to naturalism—from which it doesn't even begin to follow that consciousness doesn't exist.

3. Naturalism

How come? Naturalism, unsurprisingly, states that everything that concretely exists is entirely natural: nothing supernatural or otherwise non-natural exists.¹⁴ So, given that we know that conscious experience exists, we must as naturalists suppose that it's a wholly natural phenomenon. And given that we're specifically *materialist* naturalists, as almost all naturalists are, we must take it that conscious experience is wholly material or physical. And so we should, because it's beyond reasonable doubt—it's really far beyond reasonable doubt—that experience like ours is wholly a matter of neural goings-on, wholly natural and wholly physical. The fact that this is so has been plain for a long time. It was already clear enough to Hobbes in 1641, and to Margaret Cavendish in 1664, and to Bernard de Fontenelle in 1700, whom Isaiah Berlin called “the most civilised man of his time, and indeed of most times” (1999, p. 148), as it was also to the only person who Berlin in his writings honoured directly with the description “undeluded”, Giacomo Leopardi in 1827; and many others. I think it was no less obvious to Shakespeare in 1606, when Macbeth supposed that “when the brains were out, the man would die”. However this may be, the ever increasing obviousness and availability of the fact that human consciousness is wholly a matter of neural goings-on is the foundation stone for the current widespread commitment to materialism in the philosophy of mind.

It's true that we can't understand how experience can be wholly a matter of neural goings-on in the brain, *when we start out from the way the brain appears to physics or neurophysiology*. But there's no reason to give the way someone's brain appears to physics or neurophysiology priority over the way it appears to them when they're having experience. Rather the reverse, as Russell pointed out as early as 1927, annoying many (and incurring a certain amount of ridicule) when he began to say, truly, and at the time rather thrillingly, that it is only the having of conscious experience that really gives us some insight into the stuff of

14 Some naturalists also doubt whether there are any moral truths, but I'm putting aside the question of ethics.

the brain, because conscious experience is itself quite literally part of the stuff of which the brain is made. What we come to realize, he said is that "we know nothing of the intrinsic quality of physical phenomena except when they happen to be sensations, and that therefore there is no reason to be surprised that some are sensations" (Russell, 1927b, p. 154). It's true, again, that we can't understand how experience can be neural goings-on in the brain when we start out from physics or neurophysiology, but we can't understand quantum mechanics or gravity or "dark energy" either, and there's no reason to think that the inability of *physics* to give any sort of characterization of consciousness constitutes an objection to the view that experience is wholly physical. To think this is to make an old and elementary mistake about what physics is and does.

I'll describe this mistake soon. For the moment the situation is this. It's beyond reasonable doubt that experience is a wholly neural, wholly physical matter. We have no idea how this can be so, given the other things we know and think we know about neural goings-on, but this is fine, if disappointing. Ignorance is to be expected. We know experience exists, and we know what it is, but we also know that we are in many ways profoundly ignorant of the fundamental nature of things, and the great naturalistic project, spearheaded by physics, hasn't decreased our sense of fundamental ignorance. It has on the contrary increased it, precisely because of its advances and successes.

Ignoramus: we do not know, as the great German physiologist Emil Du Bois-Reymond announced in 1872, when discussing how conscious experience can be neural goings-on. *Ignorabimus*, he went on to say: we will not know how conscious experience can be neural goings-on. John Tyndall made the same point in his famous Belfast Address in 1874, causing Mrs Whitefield, in Bernard Shaw's play *Man and Superman*, published in 1903, to observe most plaintively that "nothing has been right since that speech that Professor Tyndall made at Belfast".¹⁵

So I can't agree with Henry Perowne, the neurosurgeon in Ian McEwan's novel *Saturday*, who wonders whether it could

ever be explained (...) how matter becomes conscious (...), [and] can't begin to imagine a satisfactory account, but (...) knows it will come, the secret will be revealed —over decades, as long as the scientists and the institutions remain in place, the explanations will refine themselves into an irrefutable truth about consciousness (McEwan, 2005, p. 255).

¹⁵ Shaw (1903, p. 164 (Act 4)); Tyndall (1874) had already made the point eloquently in earlier papers; see e.g. Tyndall (1868).

4. Materialism and the Very Large Mistake

Here we are. We're naturalists, passionate naturalists, and indeed materialists. We are therefore and of course outright realists about consciousness. We are real materialists, serious, realistic materialists, i.e. materialists who are fully realist about conscious experience, and we understand and confess our ignorance. Time to get back to work on specific problems, physical, psychological, and philosophical.

But now something extraordinary happens, in the middle of the twentieth century. Members of a small but influential group of analytic philosophers who consider themselves to be standard bearers for a truly rigorous naturalism form the view that true *naturalistic materialism rules out realism about consciousness*. So they conclude that consciousness doesn't exist. How is this possible? Let me try to set it out in small steps.

They reach their conclusion in spite of the fact that

[1] conscious experience is a wholly natural phenomenon

—a thoroughly common-or-garden natural phenomenon, at least on this planet; and in spite of the fact that

[2] conscious experience is a wholly natural phenomenon whose existence is certain, more certain than any other natural phenomenon;

and in spite of the fact that

[3] conscious experience is a wholly natural phenomenon with whose nature we are directly acquainted, at least in certain fundamental respects, simply in having experience.¹⁶

Unfazed by—even perhaps somewhat contemptuous of— [1]-[3], these philosophers cleave to a conception of the natural according to which experience isn't and can't be a natural phenomenon. So they endorse the Denial.

16 Isn't the qualification "at least in certain fundamental respects" unnecessary, given the terminological ruling in note 2? It's still necessary if one holds that the overall experiential "what-it's-like" of a person *x*'s experience *e* can have features of which *x* isn't aware in having *e* (It's also necessary, of course, if one puts aside the ruling in note 2 and takes the full description of the nature of *e* to involve use of the numbers 1, 6, and 8 because it involves reference to hydrogen, carbon, and oxygen).

First of all—and as observed—almost all these philosophers (perhaps all of them) take naturalism to entail materialism. And, just like Descartes, they claim that

[4] conscious experience can’t possibly be physical.

Like Descartes (or rather official Descartes), they think they know this. And since, as self-styled naturalists, they think that

[5] everything that exists is natural

and, as specifically materialist naturalists, that

[6] everything natural is material or physical,

they’re obliged to conclude that

[7] experience doesn’t really exist,

because [7] follows logically from [4], [5], and [6]. So they are—become—eliminativists with respect to consciousness, although many of them conceal this by using the word “consciousness” to mean something—a certain sort of sensitivity to the environment—that has nothing essentially to do with conscious experience.

In particular, the self-styled naturalists think that

[8] the existence of experience is incompatible with the findings of natural science and in particular physics.

The immediate and inevitable corollary of [8], given [2], is that

[9] physics is false.

But they don’t draw this conclusion. Nor should they. All they need to do is give up [4], the wholly unwarranted Cartesian claim that causes all the trouble. But instead they endorse the Denial.

The Deniers’ alliance with Descartes on this point is very rum, for they routinely revile Descartes. It gets a lot rummer when one reflects that all their materialist forebears, stretching back over 2000 years to atomist materialists like Leucippus and Democritus (not to mention many of the “Church Fathers”), completely reject the view that experience can’t be physical. These older thinkers

hold, as all serious or realistic materialists must, that experience is indeed wholly physical.¹⁷

Russell made the key observation in 1927: “we do not know enough of the intrinsic character of events outside us to say whether it does or does not differ from that of ‘mental’ events” whose nature we do know (Russell, 1927b, p. 221). He never wavered from this point, and constantly stressed that any remotely plausible theory of the nature of reality had to suppose an absolutely fundamental *continuity* between our own mental events, whose nature we do know, and all other events in reality (see e.g. Russell, 1927a, pp. 6, 216, 263-264). In 1948 he noted that physics simply can’t tell us “whether the physical world is, or is not, different in intrinsic character from the world of mind” (Russell, 1948, p. 240).¹⁸ In 1950 he remarked that “we know nothing about the intrinsic quality of physical events except when these are mental events that we directly experience” (Russell, 1950, p. 153).

But the Deniers weren’t listening —and they still aren’t. They’re still in bed with Descartes, even as they continue to ridicule his other views. This is a fine irony, and it’s compounded by the fact that —behind his official front, and in the face of the unanswerable objections that Princess Elisabeth of Bohemia put to him in their correspondence— Descartes himself felt that he hadn’t in fact been able to rule out the possibility he discussed with the Dutch philosopher Regius; the possibility, in Regius’s words, that “mind could be (...) a mode of a corporeal substance” (Regius, 1647, p. 294).

The question is this: why do these preening twentieth-century eliminative materialists ignore a long line of distinguished materialist predecessors and ally themselves with Descartes, of all people, their sworn enemy, in holding that experience can’t possibly be physical —thereby obliging themselves to endorse the Denial?

The answer appears to be this. They appear to share with Descartes (and Leibniz, and many others at the time) one very large assumption: the assumption that

17 Materialism appears to be orthodox in early Christianity. Tyndall cites Tertullian (c. 155–240 BCE), an outright materialist, and “wonders what would have happened to this Christian Father amid the roaring lions [i.e. the “orthodox” nineteenth-century Christians] of Belfast who would have wished to tear him apart” (Tyndall, 1876, p. 349). It’s worth comparing the position of certain of the *mutakallimun* in Islam.

18 It is well made by Kant, in his own idiom, in the *Critique of Pure Reason*. See e.g. Kant 1781–87, A358–A360, A379–A380, B427–8.

[10] we have got the nature of the physical pretty much taped, at least in certain very fundamental respects.

More moderately, they share the assumption that we can know that [4] is true:

[11] we know enough about the physical to be certain that experience can't be physical.

They take it that we have a theory of the physical that is not only essentially correct as far as it goes (in spite of difficulties with things like quantum gravity, dark energy, and so on), but also goes all the way, at least in certain fundamental respects, and in particular in allowing us to be certain that [4] is true: that experience isn't physical.

It's easy to see how, in Descartes's day, the high and heady days of corpuscularian contact mechanics, [10] and/or [11] might have seemed to be correct. Matter, according to corpuscularian mechanics, consisted of little bits with various shapes bumping into and hooking up with each other in various ways. There was nothing more to it, and it seemed evident that it couldn't possibly be, or be the vehicle or ground of, conscious experience.

Looking back, the intuition seems pretty excusable.¹⁹ Certainly it seems more excusable than today, when relativistic quantum field theory has dissolved the gritty particles of the past into theoretical posits that are not well thought of as persisting things, fleeting appearances produced by changing energy levels in the set of vibratory motions in fields.²⁰ I like David Wallace's comment:

the popular impression of particle physics as about the behavior of lots of little point particles whizzing about bears about as much relation to real particle physics as the earth/air/fire/water theory of matter bears to the Periodic Table (Wallace, 2013, p. 220).

We can see why [10] and [11] might have seemed plausible in the seventeenth century. But they were unwarranted, then as now, as Hobbes, Cavendish and others already saw at the time, and as Hume also saw. The Cartesians, Hume remarked,

19 The excuse has limited force, for the idea of solid extended particles was already powerfully in question in the eighteenth century, and by the nineteenth century "the tiny particle had become an empty tradition" (Lange, 1865-73, p. 2.364).

20 The nature of these fields is still unclear, but the general field idea (along with the general idea that all forms of concrete reality are forms of energy) seems, intuitively, less inimical to the view that experience is a state or form of matter.

“established it as a principle that we are *perfectly acquainted* with the essence of matter” (Hume, 1739, p. 159, my emphasis). This was a very large mistake.

250 years later, in 1994, one of the most influential philosophers of our time—David Lewis—makes exactly the same mistake. He asks us to “remember that the physical nature of ordinary matter under mild conditions is very well understood” (Lewis, 1994, p. 292). It’s true that this isn’t a claim of perfect acquaintance, but it is a version of [10], and it’s a central part of a position according to which [11] we know enough about the physical to know that experience can’t be physical. A year later Lewis writes that “the most formidable opposition to any form of mind-body identity comes from the friends of qualia” (Lewis, 1995, p. 106).²¹ In so doing he rejects the time-honoured *mind-body identity theory*, the ancient materialist view that mental goings-on, including of course all experiential goings-on, are wholly bodily goings-on (in particular neural goings-on).

I say that Lewis rejects the mind-body identity theory. Many think he accepts it, including Lewis himself. But consider the above quotation: “the most formidable opposition to any form of mind-body identity comes from the friends of qualia”. This is enough to show that he rejects mind-body identity, because any genuine identity theory, any remotely serious or realistic identity theory, claims precisely that *qualia* (along with all other mental goings-on) are identical with neural goings-on. One can’t even begin to embrace mind-body identity unless one is a “friend of qualia”, because only then does one acknowledge the existence of one of the two apparently non-identical things that any genuine mind-body identity theory claims to be the same thing. You can’t claim to assert the identity of two seemingly distinct things when you simply leave out one of the two seemingly distinct things you are claiming to be really the same thing.²²

21 “Qualia” (singular “quale”) is a popular term for aspects of the experiential-qualitative character of experience. Its current use is thought to derive principally from C. I. Lewis (1929, pp. 60, 121-6; see also Pratt, 1936, p. 155, Jacobs, 1937, p. 607-9), but there are clear and important earlier uses. Dewey speaks of “the absolute, final, irreducible and inexpugnable concrete *quale* which everything experienced not so much *has as is*” (Dewey, 1905, p. 397). William James examines the “*quale* of spatiality ... an inseparable element bound up with the other peculiarities of each and every one of our sensations” (James, 1890, p. 786). Philosophers still squabble about what the word means, but a quale can safely be taken to be a matter of the qualitative character of experience as defined in §1—e.g. the experiential “what-it-is-like” of sneezing, smelling burnt paper, being caught looking through a keyhole, walking on hot sand, and so on.

22 In 1949 the real materialist R. W. Sellars *et al.* write that “simple or reductionist identity views of mental and bodily processes ... are ... obviously excluded” by “modern materialism” (Sellars *et al.*, 1949, p. viii). Lewis and many who follow him are not real or modern materialists.

In effect, the quoted passage proves Lewis's adherence to [4], the Cartesian view that experience can't be physical, from which it follows that the identity theory is false.²³ It's a good illustration of the way in which *faux*-materialist assumptions have entered into the language of the present-day debate so deeply that they have become invisible or inaudible to many who participate in it. Lewis's "identity theory" is explicitly functionalist, in addition to being materialist, and full-on functionalism is eliminativist, as remarked in §1.²⁴

So even David Lewis went astray. But he's simply one of the most distinguished of the many false materialists who claim that

[12] the mind-body (mind-brain) identity theory is true in some version
but who also believe that

[13] to believe in the existence of consciousness is to deny the identity of mental phenomena and physical or bodily phenomena.

The trouble is that to endorse [12] and [13] is to hold that

[14] consciousness is no part of mind.

But consciousness is certainly part of mind, if it exists at all. So to endorse [12] and [13] is to hold that consciousness doesn't exist. But consciousness is a wholly natural phenomenon whose existence is certain ([2])—a fundamental aspect of the existence of the wholly natural phenomenon of mind.

The conclusion is secure. Lewis and all other *faux* materialists reject mind-body identity. They ought perhaps to have listened more carefully to Russell (from 1927 on), or Herbert Feigl (1958, 1967), or Grover Maxwell (1978), or many others. They ought to have paid more heed to their great exemplar W. V. Quine,

23 Jackson and Chalmers also hold this view (see e.g. Jackson, 1982; Chalmers, 1996). So does Smart, all things considered (it is less clear), and we might well call it the "Australian" line, although it's not clear that Place also follows it. These philosophers may be particularly influenced by considerations relating to the completeness of physics (the causal closure of the physical) of the kind set out by Papineau in his explanation of the rise of physicalism (see Papineau, 2001), although these considerations are not I think an essential part of the explanation of the error.

24 "According to *functionalism*, understood as a doctrine in the philosophy of mind, the *essential* or *defining* feature of any type of mental states [including conscious states] is the set of causal relations it bears to (...) bodily behavior" (Churchland, 1984, p. 36). According to functionalism, therefore, what we ordinarily think of as a conscious state (pain, colour-experience) has nothing essentially to do with actual conscious experience.

renowned for his reductive passion and commitment to naturalism, but also fully realist about what he called the “heady luxuriance of experience (. . .) experience in all its richness” (Quine, 1981, p. 185). They might also have listened to the physicists interviewed by J. W. N. Sullivan in 1930-1931: to Schrödinger, who thinks “that the material universe and consciousness are made out of the same stuff” (Schrödinger, 1931, p. 16); to de Broglie, who “regard[s] consciousness and matter as different aspects of one thing” (de Broglie, 1931, p. 15); to Eddington, who thinks that “when we speak of the existence of the material universe we are presupposing consciousness” (Eddington, 1930, p. 12); to Planck, who “regard[s] consciousness as fundamental [and] matter as derivative from consciousness” (Planck, 1931, p. 17; a year later Einstein misunderstands this position [Einstein et al. 1932, p. 212-213]). When these men say “consciousness” they mean consciousness in the standard sense, qualia, which essentially includes qualia, the what-it-is-like of experience.

Herbert Feigl remembers a conversation with Einstein in Princeton in 1954 in which he asked Einstein whether he thought that “the qualities of immediate experience” would be left out in an ideally perfect representation of the universe—given that they are not accounted for in physics. Einstein “replied in his characteristic, humorous manner (I translate from the German in which he used a rather uncouth word): ‘Why, if it weren’t for this “internal illumination” [consciousness] the world would be nothing but a pile of dirt!’” (Feigl, 1958/1967, p. 138). I guess that the word he used was “*Scheissehaufen*”.

So, general disaster—and a further mystery: one of the strangest things about the spread of the naturalism-based Denial in the second half of the twentieth century is that it involved overlooking a point about physics that was a commonplace in philosophical discussions of mind in the first half of the century. I call it “the silence of physics” (See e.g. Strawson 2017a).

5. The silence of physics

Physics is magnificent. Vast numbers of its claims are either straightforwardly true or very good approximations to truth. The periodic table is on to something fundamental about the ultimate nature of concrete reality, the stuff of the universe. So are formulae like $f=ma$, $e=mc^2$, the inverse square laws, and so on. But, crucially, all these truths about physical reality, outright or approximate, are expressed by statements of number or equations: mathematical equations featuring various

constants in addition to various numbers and mathematical functions. They are, as such, truths about quantities and relational structures instantiated in concrete reality, truths that don't tell us anything at all about the intrinsic *non-structural* or *structure-transcendent* or nature of the thing or things that exemplify them —the fundamental stuff of physical reality; where to call something "structure-transcendent" is just to say that there is more to its being than just structure (it's not to say that structure isn't essential to its being).

Eddington's assessment of the situation in 1928 is as true now as it was then:

something unknown is doing we don't know what—that is what our theory [physics] amounts to. It does not sound a particularly illuminating theory. I have read something like it elsewhere—

the slithy toves

Did gyre and gimble in the wabe.

There is the same suggestion of activity. There is the same indefiniteness as to the nature of the activity and of what it is that it is doing. And yet from so unpromising a beginning we really do get somewhere. We bring into order a host of apparently unrelated phenomena; we make predictions, and our predictions come off. The reason —the sole reason— for this progress is that our description is not limited to unknown agents, executing unknown activities, but *numbers* are scattered freely in the description. To contemplate electrons circulating in the atom carries us no further; but by contemplating eight circulating electrons in one atom and seven circulating atoms in another we begin to realise the difference between oxygen and nitrogen. Eight slithy toves gyre and gimble in the oxygen wabe; seven in nitrogen (Eddington, 1928, p. 291).

"Physics is mathematical", as Russell wrote a year earlier, "not because we know so much about the physical world, but because we know so little" (1927b, p. 163). "The physical world", he wrote in 1948, "is only known as regards certain abstract features of its space-time structure (...) we know nothing about the events that make matter, except their space-time structure" (Russell, 1948, p. 240; 1950, p. 158).²⁵ The point is extremely simple. Physics may tell us a great deal about the structure of physical reality in so far as it can be logico-mathematically represented, but it can't tell us anything about the intrinsic nature of reality in so far as its intrinsic nature is more than its structure. Physics, in Stephen Hawking's words, is "just a

25 For Newman's objection and Russell's response, see Newman, 1928; Russell, 1928; for discussion, see Demopoulous and Friedman, 1985. A purely mathematical characterization of spacetime necessarily leaves out the specifically *spatiotemporal* character of spacetime; so to take physics to convey (descriptively represent) the spatiotemporality of spacetime structure is to take it to have more content than purely mathematical content.

set of rules and equations”. It leaves open the question “what ... breathes fire into the equations and makes a universe for them to describe” (Hawking, 1988, p. 174).

There’s a lot to say about this (see e.g. Lockwood, 1989, 1993, 2003; Strawson, 1999, 2003; Hayek, 1952). My present task is simply to record it, note its high visibility in the 1920s and 1930s, its occlusion in philosophy of mind in the second half of the twentieth century, and the fact that it destroys the position of many of those today who—covertly or overtly—endorse the naturalism-based Denial. When we realize —when we really realize— that “our knowledge of the objects treated in physics consists solely of ... a schedule of pointer readings [on instrument dials] (...) and other indicators”, in Eddington’s words again, we must ask “what knowledge have we of the nature of atoms [e.g.] that renders it at all incongruous that they should constitute a thinking [experiencing/conscious] object?” (1928, p. 259). The answer is: none (it’s not as if the conservation principles or the principle of the causal closure of the physical make any difference).²⁶ “The schedule is, we agree, attached to some unknown background”, Eddington continues, but it is, precisely, unknown, “un-get-at-able” (Eddington, 1928, pp. 257, 259). So “it seems rather silly”, Eddington concludes, “to prefer to attach it to something of a so-called ‘concrete’ nature inconsistent with thought [or conscious experience], and then to wonder where the thought [or experience] comes from” (1928, p. 259).

So when as passionate hard-nosed physicalist naturalists —with noses as hard as you like— we consider the problem of experience (consciousness), we encounter the silence of physics. The self-styled naturalists seem to ignore this point about what physics is and does. They rely instead on an *imaginative picture* of the physical, a *feeling-picture* that goes radically beyond anything that physics tells or could tell us. They are, in Russell’s words, “guilty, unconsciously and in spite of explicit disavowals, of a *confusion in their imaginative picture*” of reality (Russell, 1927a, p. 382), a picture that is provably incorrect if physicalism is indeed true, because in that case experience is wholly physical but is excluded from the picture.

6. Folly

The facts of the Denial —the irredeemably twentieth-century facts— are now before us, and we have an account of how they arose: first from a mistaken interpretation

²⁶ The causal closure principle is usually understood to state that every physical occurrence can in principle be given an exhaustive explanation wholly in the terms of physics.

—a radical-empiricist deformation— of behaviourism, then from a crippling error about what a naturalistic attitude to reality requires.

I think, though, that we still lack a satisfactory explanation of the Denial, so long as we lack a satisfactory explanation of how these mistakes could have been made. How could anybody ever have been led to do something so silly as to deny the existence of conscious experience, the only general thing we know for certain to exist? How is it possible?

This question brings me to my somewhat pessimistic peroration: an attempt to explain how the silliest thing that has ever been said came to be said. I think the explanation is in fact simple, and it's pretty old, and I'm now going things to hand over to my elders and betters.

The fact is that there is, as Cicero says, "no statement so absurd that no philosopher will make it" (44 BCE, 2.58.119). He explicitly says that he doesn't know why this is so, but he knows it is so. Descartes agrees in 1637: "nothing can be imagined which is too strange or incredible to have been said by some philosopher" (Descartes, 1637, p. 118). Louise Antony agrees in 2007: "there is ... no banality so banal that no philosopher will deny it" (Antony, 2007, p. 114). The mischievous Thomas Reid agrees: "there is nothing so absurd which some philosophers have not maintained" (Reid, 1785, p. 124).²⁷

Descartes has more to say: when it comes to speculative matters, he says, "the scholar (...) will take (...) the more pride [in his views] the further they are from common sense (...), since he will have had to use so much more skill and ingenuity in trying to render them plausible" (Descartes, 1637, p. 115). He reckons that "those who have never studied judge much more reliably and clearly about salient matters than those who have spent all their time in the Schools" (Descartes, 1618-28, p. 16). C. D. Broad agrees, 300 years later: some ideas are "so preposterously silly that only very learned men could have thought of them" (Broad, 1925, p. 623).

"Silly" seems the perfect word in this context, and Broad offers us an explicit definition of the term: "By a 'silly' theory I mean one which may be held at the

²⁷ Reid particularly enjoyed baiting Hume, and followed up his misrepresentation of one of Hume's views by remarking that it "is like a hobby-horse, which a man in bad health may ride in his closet, without hurting his reputation; but if he should take him [the hobby-horse] abroad with him to church, or to the exchange, or to the play house, his heir would immediately call a jury, and seize his estate" (Reid, 1764, p. §2.6).

time when one is talking or writing professionally, but which only an inmate of a lunatic asylum would think of carrying into daily life” (Broad, 1925, p. 5).

Well, we know silliness happens, but we may still wonder how it is possible. Perhaps we need to add one of the brilliant details of Darwin’s theory of evolution into the explanatory mix: his theory of sexual selection. Perhaps wild views are like peacock’s tails. Or perhaps we should turn psychoanalytical. It can seem exciting to hold views that seem preposterously contrary to common sense. There seems to be something Oedipally thrilling about it —where the father figure is an old gentleman called Ordinary Opinion.²⁸

Herbert Feigl adds another psychoanalytical note: “Scholars cathect [or invest] certain ideas so strongly and their outlook becomes so ego involved that they erect elaborate barricades of defenses, merely to protect their pet ideas from the blows (or the slower corrosive effects) of criticism” (Feigl, 1958/1967, p. 6). “Long indulgence in error makes right thinking almost impossible”, as William James observes (James, 1890, p. 521). He’s backed up by Thomas Brown:

as it is easier for a theorist to struggle with the most stubborn discrepancy than to abandon a favourite system, he has recourse to circumstances, which, though they leave precisely the same difficulty as before, are at least more complicated, and therefore better fitted to hide an inconsistency from the author himself, as well as from those whom he addresses (Brown, 1806, pp. 119-120).²⁹

These facts are surely part of the explanation of why, as Hobbes notes, “arguments seldom work on men of wit and learning when they have once engaged themselves in a contrary opinion” (Hobbes, 1645, p. 41). And Descartes is right again when he says that “it frequently happens that even when we know that something is false, we get used to hearing it, and thus gradually get into the habit of regarding it as true. Confident assertion and frequent repetition are the two ploys that are often more effective than the most weighty arguments when dealing with ordinary people or those [including philosophers] who do not examine things carefully” (Descartes,

28 “Perhaps it appeals particularly to the young in philosophy (the intoxication of iconoclasm); or, more generally, to anyone who gets stuck at the “Oedipal” stage of philosophical education, at which one feels a powerful desire to prove one’s independence from Ordinary Opinion (*sc* the Authority of the Father)” (Strawson, 1989, p. 89).

29 Compare Francis Bacon: “once the human mind has favoured certain views ... it pulls everything else into agreement with and support for them. Should they be outweighed by more powerful countervailing considerations, it either fails to notice these, or scorns them, or makes fine distinctions in order to neutralize and so reject them ... thereby preserving untouched the authority of its previous position” (Bacon, 1620, §1.46).

1641-2, p. 358). This is what psychologists now call "the familiarity effect" or "mere-exposure effect".

Yes, yes, you say, but really, even so, and after all, and for the love of Mike (as they say in the UK), how is it possible? Once again I turn to Russell. Philosophers can say something this absurd, he says, writing in 1940, because they have "a long training in absurdity" (Russell, 1940, p. 116). Russell thinks in fact, that there are things that "only philosophers with a long training in absurdity could succeed in believing" (Russell, 1940, p. 116). Some people are untroubled by the fact that there's so much foolishness. Philosophy, for some, is above all a form of agonistic play, as the Dutch historian of ideas Johan Huizinga once remarked.³⁰ Some find a kind of joy in it, either naturally or because they cultivate theoretical polymorphous perversity (perhaps in the manner of late Feyerabend). A good number of philosophers aren't really much concerned with truth rather than with Rube Goldberg ingenuity, Professor Branestawm contraptions. Many, however, can't help caring intensely about truth, even as they smile with Santayana when he begins a book with the words "here is one more system of philosophy. If the reader is tempted to smile, I can assure him that I smile with him" (Santayana, 1923, p. v).

But it isn't just philosophers. All scholars are in the dock. And now Mark Twain generalizes the point to the whole species, noting that "There isn't anything so grotesque or so incredible that the average human being can't believe it" (Twain, 1906, p. 136). The Nobel-prize winning behavioural economist Daniel Kahneman backs up Twain's claim with experimental data: "we know that people can maintain an unshakable faith in any proposition, however absurd, when they are sustained by a community of like-minded believers" (Kahneman, 2011, p. 217). We are as a species horribly adept at "doublethink", "double book-keeping" of a sort that allows us to hold two beliefs that are in fact inconsistent. Many of us imprint on what we are taught early on. We feel the need for closure. We "seize and freeze", as the social psychologists say (Webster & Kruglanski, 1994; Kruglanski & Webster, 1996).

30 "Competition is an outstanding feature of the whole development of Scholasticism and the Universities. The lasting vogue for the problem of "universals" as the central theme of philosophic discussion, which led to the split between the Realists and the Nominalists, was probably agonistic at bottom and sprang from the fundamental need to form parties on a point at issue ... the controversy is still unresolved today. The whole functioning of the mediaeval University was profoundly agonistic and ludic. The everlasting disputations which took the place of our learned discussions in periodicals, etc., ... the grouping of scholars into *nationes*, the divisions and subdivisions, the schisms, the unbridgeable gulfs—all these are phenomena belonging to the sphere of competition and play-rules" (Huizinga, 1938, p. 155–156).

This is the baseline explanation of how philosophers in the twentieth century came to hold the silliest view ever held in the history of human thought. “Here, truly”, said the undeluded Leopardi, speaking specifically about the conviction that consciousness can’t be physical, “the poor old human intellect has behaved more childishly than any in any other matter” (Leopardi, 1827, p. 1885). Next to the Denial, every known religious belief is only a little less sensible than the belief that grass is green. And so it falls to philosophy, not religion, to reveal the deepest weirdness of the human mind. I find this upsetting—but at least philosophy doesn’t have so much blood on its hands.³¹

7. Truth

Truth, especially difficult truth, does not on the whole prevail in philosophy. It often emerges in patches and finds favour for a while, but then it sinks back down again under layers of misdirected cleverness, carelessness, colossal ignorance of past work, and stupidity. Schopenhauer thinks truth is “granted only a short victory celebration between the two long periods of time when it is condemned as paradoxical or disparaged as trivial” (1819, p. xxv). I suspect that Isaiah Berlin would have agreed, and so do I, except that I don’t think anything in philosophy is ever seriously disparaged by being called “trivial”. To be trivial, to be a truism, is to be true, and that is already good in philosophy.

Schopenhauer was pessimistic. That’s not news. Even so, I don’t suppose he ever imagined that the existence of experience would be doubted or denied. I suspect that he would have agreed with William James that “there is but one indefectibly certain truth, and that is the truth that pyrrhonic scepticism itself leaves standing, —the truth that the present phenomenon of consciousness exists”; this is, he wrote, “the *inconcussum* [the unknockable-out thing] in a world most of whose other facts have at some time tottered in the breath of philosophic doubt” (James, 1896, p. 466; 1890, p. 185). But Schopenhauer, like James, hadn’t reckoned

31 Uriah Kriegel suggested (in conversation) that there is a sillier claim: nothing exists. It’s a strong candidate. I think, however, that the Denial is *perfectly* silly (on a scale from 0 to 1 it has a silliness index of 1), so that although the claim that nothing exists is stronger (it entails but is not entailed by the Denial), it isn’t sillier. Nor am I sure that the claim that nothing exists has ever been seriously and unequivocally defended—by an accredited theorist who wasn’t stoned (I stand ready to be corrected). Certainly some have said that all is illusion, but in that case illusion, at least, must exist, and also someone-or-something that is deluded, and in that case it is not true that nothing exists.

with the twentieth century, and I don’t think even his rigorous pessimism could have prepared him for the Denial.

Recent political events have made these observations about human credulity seem vastly less surprising than they did five years ago. But when it comes to silliness, I think that the Denial of the existence of consciousness takes the biscuit.

Appendix: Dunking Dennett

*Let us once again assail your ears,
That are so fortified against our story*

Shakespeare *Hamlet* 1.1

1. In March 2018 I published an abridged version of this paper online (Strawson, 2018a). In it I noted that Daniel Dennett is a prominent member of the tiny group of people who deny the existence of consciousness. Professor Dennett responded online on April 3rd, denying that he is a Denier, as most (but not all) Deniers do: “I don’t deny the existence of consciousness; *of course*, consciousness exists; it just isn’t what most people think it is, as I have said many times” (Dennett, 2018).

Doesn’t that settle the matter? No; when Dennett says that consciousness exists he *reversifies* or *looking-glasses* the ordinary meaning of the word “consciousness”. That is, he uses the word in such a way that what he means by it *excludes what the word actually means*. More moderately: he uses the word in such a way that what he means by it excludes what it is standardly (almost universally) used to mean —especially in discussions of this sort.

It isn’t possible to defeat this kind of terminological move. When philosophers start to defend indefensible positions they fool with words. Humpty Dumpty comes into his own.³² But one can at least hope to show that this is what is going on.³³

It’s true and important that the word “consciousness” has a number of different legitimate uses: Alexander Bain recorded thirteen distinct “acceptations

32 “When *I* use a word’, Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, ‘it means just what I choose it to mean —neither more nor less’” (Carroll, 1871, ch. 6).

33 “‘Of course there are beliefs and desires; but they aren’t quite the sorts of things you think they are. In fact, they are dispositions to behave.’ (This is the usual philosophical game of ‘I can say anything you can say; but I won’t mean what you do when I say it’. Cf. Berkeley: ‘Of course there are tables and chairs; but they’re a lot like after-images’)” (Fodor, 2008, p. 12).

of the word in current use” in 1865; Samuel Clarke found five senses as early as 1707 (Bain, 1865, p. 555-561; Collins, 1707-8, p. 177). These provide rich material for confusion and uncertainty, quite independently of Humpty Dumpty. I think that it is nevertheless possible to make it sufficiently clear what Dennett means by “consciousness”, and thereby make it clear that he endorses the Denial. He is in fact the leading prophet of the Denial in our time, and it’s worth recording a few of his pronouncements.

2. Philosophers use the word “zombie” as a technical term, as Dennett observes. “A philosopher’s zombie”, he writes, temporarily using the word “conscious” in the standard way in order to introduce the term “zombie”, “is behaviorally indistinguishable from a normal human being, but is not conscious” (Dennett, 1991, p. 405). The zombie is, perhaps, a piece of brilliant non-biological machinery with fleshlike covering. In any case it looks and acts like a human being although —again in Dennett’s words— “there is nothing it is like to be a zombie; it just seems that way to observers” (Dennett, 1991, p. 405).³⁴

Plainly the zombie isn’t conscious in the standard, rich, “qualia”-involving sense of “conscious”. It doesn’t feel pain when its arm is shot off, any more than the “terminator” played by Arnold Schwarzenegger does in the 1984 film *The Terminator* (or indeed in the admirable 1991 sequel *Terminator 2*).

“Are zombies possible?” Dennett asks. “They’re not just possible”, he replies, “they’re actual. We’re all zombies” (Dennett, 1991, p. 406). Here his view seems very plain. His view is that we’re not conscious at all in the ordinary sense of “conscious”. He adds a footnote —“it would be an act of desperate intellectual dishonesty to quote this assertion out of context!” (Dennett, 1991, p. 406)— so I hope that I have provided sufficient context. But let me provide some more.

“The idea that there is something like a “phenomenal field” of “phenomenal properties” *in addition to* the informational/functional properties accommodated by my theory” of consciousness, Dennett writes, “is shown to be a multi-faceted illusion, an artifact of bad theorizing” (Dennett, 1993a, p. 891). Here he is clear about what he does and doesn’t mean by “consciousness”: consciousness is nothing over and above the possession of certain “informational/functional properties”. Zombies are by definition creatures that have all the informational/functional properties

³⁴ Note that this zombie, once standard, is not the same as the currently popular (and theoretically less helpful) zombie who is supposed to be a perfect physical duplicate of a conscious human being, in addition to being outwardly and behaviourally indistinguishable from such a human being.

that we do. That is how they can be and are behaviourally indistinguishable from us. They are therefore conscious, on Dennett’s terms, in every sense that we are —although “there is nothing it is like to be a zombie”.

Replying to Frank Jackson in 1993, Dennett is unequivocal: “let me confirm Jackson’s surmise that I am his behaviorist; I unhesitatingly endorse the claim that ‘necessarily, if two organisms are behaviorally exactly alike, they are psychologically exactly alike’” (Dennett, 1993b, p. 923, quoting Jackson, 1993, p. 902).

This is why Dennett can say that “*of course*, consciousness exists”. It’s just that the consciousness he claims to exist isn’t *consciousness* —actual consciousness. It’s looking-glassed consciousness, zombie consciousness, consciousness of the sort that a creature has when it is “behaviorally indistinguishable from a normal human being, but is not conscious” (Dennett, 1991, p. 405): not conscious in the standard sense of the term. “*Of course*, consciousness exists”, according to Dennett. But there is on his view nothing it is like, experientially, to be me or you: there is no feeling, no pain, no colour experience —nothing of that sort. Anthony Collins might have had Dennett in mind (rather than Samuel Clarke) when he said that

his Usage of the Term Consciousness does not make him one jot nearer the Question, than if he had used a different Term, or a Term that no one would suspect stood for the thing really signified by the Term *Consciousness* (1707-8, p. 149).

Dennett summarized his position in an interview in *The New York Times* in 2013: “The elusive subjective conscious experience —the redness of red, the painfulness of pain— that philosophers call qualia? Sheer illusion” (Dennett, 2013c). He repeated the point in a podcast the same year. We find in nature “any number of varieties of stupendous organization and sensitivity and discrimination (...). The idea that, in addition to all of those, there’s this extra special something —subjectivity— what distinguishes us from the zombie —that’s an illusion” (Dennett, 2013b). He re-expressed the idea in a book also published in that year:

When I squint just right, it *does* sort of seem that consciousness must be something in addition to all the things it does for us and to us, some special private glow or *here-I-am-ness* that would be absent in any robot But I’ve learned not to credit the hunch. I think it is a flat-out mistake, a failure of imagination (Dennett, 2013a, p. 285).

3. It seems to me that these quotations settle the case. Whatever obscurities remain, the quotations make it sufficiently clear what Dennett means by “consciousness”. In so doing they make it completely clear that he is a Denier.

At one point Dennett says that his view “has plenty of room for inner processes (...), feelings, pains”. Then he qualifies: “but only so long as these are understood to be physical (“informational” or “computational”) processes” (Dennett, 2003, p. 31).³⁵ He wonders whether William James would really have disagreed: “would he really have insisted that what *he* meant by the stream of consciousness had to be sharply distinguished from the streams of mere information-manipulation discernible in the activities of cortical subsystems, etc.?” (2003, p. 32). Would James really have disagreed, in other terms, that consciousness is nothing but “fame in the brain”, “cerebral celebrity”, where this is wholly a matter of “informational” or “computational” influence of a kind that is to be found in “zombies” as much as in ourselves? (Dennett, 1993b, p. 929; 2001, p. 224).³⁶

The answer to Dennett’s question is yes: William James would have disagreed. It’s important to be clear that there is no suffering if the Denial is true. Deniers like Dennett deny this, but when we enquire into what they mean by suffering, we find (again) that zombies—and robots—can suffer in every sense in which we do. So, really, there’s no suffering—no real suffering.

There’s no joy either, no feeling at all. But what can sometimes seem most important is that there is no suffering—in spite of clinical depression and thousands of other extraordinarily painful diseases, murder, rape, famine, slavery, bereavement, torture, genocide. What is more, no one has ever really caused anyone any pain. The problem of evil—the great and insuperable problem for those who believe

35 All remotely realistic materialists or physicalists (i.e. all materialists or physicalists who are real realists about consciousness) fully agree that all feelings are wholly physical. One reason why they find no difficulty in this idea is that they know that the nature of a physical thing *x* (e.g. pain) doesn’t have to be fully expressible in the profoundly abstract descriptive terms of physics if *x* is to be wholly physical. What they object to here is the glossing of “physical” as “informational” and “computational”, which excludes the actual painfulness of pain: the experiential or “qualial” painfulness of pain that makes pain pain. More generally, all realistic materialists (i.e. all serious or as I like to say *real* materialists) are clear on the vital point that *being a wholly physical phenomenon doesn’t exclude being a conscious or “what-it-is-like” phenomenon*. The contrary view is widespread today, but it has no scientific support. This was very well known in the philosophical community 100 years ago. See e.g. Russell (1927a, 1927b), also Maxwell (1978).

36 Consciousness is “cerebral celebrity—nothing more and nothing less. Those contents are conscious that persevere, that monopolize resources long enough to achieve certain typical and ‘symptomatic’ effects—on memory, on the control of behavior and so forth” (Dennett, 1993, p. 929). Later he adjusts the metaphor in a characteristically vivid way: “consciousness is not so much fame, then, as political influence—a good slang term is *clout*. When processes compete for ongoing control of the body, the one with the greatest clout dominates the scene until a process with even greater clout displaces it” (Dennett, 2001, p. 225).

in an omnipotent, omniscient, and omnibenevolent God— is completely solved. This is such a spectacular consequence of the Denial that one is tempted to wonder whether prominent Deniers like Dennett have a secret—if unconscious— religious agenda. They're certainly not *naturalists*, because they deny the existence of the most certainly known (arguably the only certainly known) general natural fact: the fact of the existence of consciousness.

4. A remark by Democritus is sometimes quoted in support of the Denial. Democritus was a materialist, and he is reported to have said that "There seems to be colour, there seems to be sweetness, there seems to be bitterness. But really there are only atoms and the void" (Democritus c 400 BCE as reported by Galen in the 2nd century CE; see Barnes, 1979, pp. 290-96). The most natural way to take this remark is as the familiar claim that qualities like sweetness and redness are not really properties of objects like strawberries: they're really just qualities of our subjective conscious experience (which is itself a wholly material phenomenon) of certain properties of strawberries. Understood in this way, Democritus' remark isn't any sort of denial of the existence of consciousness. On the contrary: it takes the reality of consciousness for granted and derives all its force from that.

It has nevertheless been taken to be a denial of the existence of consciousness. After all, it comes down to us as the claim that "really there are only atoms and the void", and nothing else. But even if that way of understanding the remark were right, it wouldn't follow that Democritus was an early denier, for the quoted passage is only the first half of an imaginary conversation Democritus stages between "The Intellect" and "The Senses". The Intellect speaks first: "There seems to be colour, there seems to be sweetness, there seems to be bitterness. But really there are only atoms and the void." But then The Senses reply: "Poor Intellect, do you hope to defeat us while from us you borrow your evidence? Your victory is your defeat."

The Senses point out that the evidence on which the Intellect draws in making its claim is already enough to prove the falsity of the claim. This is a decisive rejoinder even before one appeals to one of the oldest points in philosophy, the keystone of any genuine naturalism: that the only thing one knows absolutely for certain about concrete reality, about the natural world (apart from the fact that one exists), is that one has conscious experience that has a certain qualitative experiential character.³⁷

37 This section is adapted from Strawson 2017b.

5. The facts are clear: some people deny the existence of consciousness. They deny the existence of the only thing whose existence (along with one's own existence) is absolutely certain. Why do they do it? This is an interesting question. I don't think it's enough to say that they do it because they're convinced materialists, and mistakenly think that the existence of consciousness is incompatible with the truth of materialism. A strange anxiety emanates from many of the Deniers' discussions of consciousness. I suspect that there may be a link between childhood trauma and an inclination to the Denial, but I'm not at all sure about this.

The facts, again, are clear, but the case is not settled. The case is never settled in philosophy. "One soon discovers ... that nothing is noncontroversial. Nothing is ever completely nailed down. Ghosts are never completely laid" (Sellars, 1981, p. 31).

References

- Antony, L. (2007). Everybody Has Got It: A Defense of Non-Reductive Materialism. In Brian P. McLaughlin and Jonathan D. Cohen (Eds.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind* (pp. 143-159). Oxford: Blackwell.
- Bacon, F. (1620/2000). *The New Organon* (L. Jardine and M. Silverthorne, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bain, A. (1865). *The Emotions and the Will*, 2nd edition. London: Longmans, Green and Co.
- Berlin, I. (1933). Letter to Elizabeth Bowen, 30 November. In H. Hardy (Ed.), *Flourishing: Letters 1928-1946*. London: Chatto & Windus.
- Berlin, I. (1999/2013). *The Roots of Romanticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Block, N. (1978). Troubles with Functionalism. In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9, 261-325.
- Boring, E. G. (1948). The Nature of Psychology. In E. G. Boring, H. S. Langfeld, and H. P. Weld (Eds.), *Foundations of psychology*. New York: Wiley.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. London: Kegan Paul.
- Brown, T. (1806). *Observations of the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume, Concerning the Relation of Cause and Effect* (2nd edition). Edinburgh: Mundell and Son.
- Carroll, L. (1871). *Through the Looking Glass*. London: Macmillan.
- Cavendish, M. (1664). *Philosophical letters: Or, modest reflections upon some opinions in natural philosophy*. London.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1979). *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. New York: Cambridge University Press.

- Churchland, P. M. (1984). *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cicero, M. T. (c 50BCE/1923). De Divinatione. In *De Senectute de Amicitia de Divinatione* (W. Falconer, Trans.). London: Heinemann.
- Collins, A. (1707-08). Reflections on Mr. Clarke's Second Defense of his Letter to Mr. Dodwell. In W. Uzgalis (Ed.), *The Clarke-Collins Correspondence of 1707-08*. Peterborough, ON: Broadview Press.
- Comte, A. (1830-42/1855). *Cours de philosophie positive* (H. Martineau, Trans.). *The Positive Philosophy*. New York: Blanchard.
- De Broglie, L. (1931). Interviews with Great Scientists: no. 8. —Prince de Broglie. *The Observer*, February 8, 15.
- Demopoulos, W., and Friedman, M. (1985). Critical Notice: Bertrand Russell's The Analysis of Matter and its Historical Context and Contemporary Interest. *Philosophy of Science*, 52: 621-39.
- Dennett, D. (1988). Quining Qualia. In A. J. Marcel and E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 42-77). Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.
- Dennett, D. (1993a). Précis of Consciousness Explained. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 889-892.
- Dennett, D. (1993b). The Message is: There is no Medium. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 919-931.
- Dennett, D. (1995/1998). The Unimagined Preposterousness of Zombies: Commentary on Moody, Flanagan, and Polger. In D. Dennett, *Brainchildren. Essays on designing minds* (pp. 171-177). Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. (2001). Are We Explaining Consciousness Yet? *Cognition*, 79, 221-37.
- Dennett, D. (2013a). *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. London: Penguin.
- Dennett, D. (2013b). Philosopher Daniel Dennett on Matter, Meaning, and Mind podcast. The 7th Avenue Project. <https://itunes.apple.com/us/podcast/the-7th-avenue-project/id302407665>
- Dennett, D. (2013c). Interview, in *The New York Times*, April 29. <https://www.nytimes.com/2013/04/30/books/daniel-dennett-author-of-intuition-pumps-and-other-tools-for-thinking.html>
- Dennett, D. (2018). Magic, Illusions, and Zombies: An Exchange. <https://www.nybooks.com/daily/2018/04/03/magic-illusions-and-zombies-an-exchange/>
- Descartes, R. (1618-28/1985). *Rules for the Direction of the Mind*. In *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume 1 (J. Cottingham et al, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1637/1985). *Discourse on the Method* in *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume 1 (J. Cottingham et al, Trans) Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1641-2/1985) *Meditations and Objections and Replies*. In *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume 2 (J. Cottingham et al, Trans). Cambridge: Cambridge University Press.

- Dewey, J. (1905). The Postulate of Immediate Empiricism. *The Journal of Philosophy*, 2(15), 393-99.
- Du Bois-Reymond, E. (1872/1874). On the Limits of Scientific Knowledge. *Popular Science Monthly*, 5, 17-32.
- Eddington, A. (1928). *The Nature of the Physical World*. New York: Macmillan.
- Eddington, A. (1930). Interviews with Great Scientists: no. 1. —A. S. Eddington. *The Observer*, January 11, 15-16.
- Einstein, A., Murphy, J., and Planck, M. (1932). Epilogue: A Socratic Dialogue. Planck-Einstein-Murphy. In M. Planck, *Where is Science Going?* New York: Norton.
- Farrell, B. (1950). Experience. *Mind*, 49, 170-198.
- Feigl, H. (1958/1967). *The 'mental' and the 'physical': The Essay and a Postscript*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, P. (1962/1981). Explanation, Reduction and Empiricism. In *Realism, rationalism and scientific method: Philosophical papers Volume I* (pp. 44-96). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1963a/1981). Materialism and the mind-body problem. In *Realism, rationalism and scientific method: Philosophical papers Volume I* (pp. 161-75). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1963b). Comment: Mental Events and the Brain. *Journal of Philosophy*, 60, 295-296.
- Fodor, J. (2008). *LOT2*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankish, K. (2016). Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 23/11-12: 11-39.
- Garfield, J. (2016). Illusionism and Givenness. *Journal of Consciousness Studies*, 23(11-12), 73-82.
- Hawking, S. (1988). *A Brief History of Time*. New York: Bantam Books.
- Hayek, F. (1952). *The Sensory Order*. Chicago: Chicago University Press.
- Heidbreder, E. (1933). *Seven Psychologies*. New York, NY: The Century Company.
- Hobbes, T. (1645/1999). *Treatise of Liberty and Necessity*. In V. Chappell (Ed.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huizinga, J. (1938/1949). *Homo Ludens*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hume, D. (1739-40/1978). *A Treatise of Human Nature* (L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127-136.
- Jackson, F. (1993). Appendix A (For Philosophers). *Philosophy and Phenomenological Research*, 32, 899-903.
- Jacobs, N. (1937). Physicalism and Sensation Sentences. *Journal of Philosophy*, 34, 602-611.
- James, W. (1890/1981) *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, W. (1896/1992). The Will to Believe. In *New World*, and in *Writings 1878-1899: Psychology, Briefer Course / The Will to Believe / Talks to Teachers and Students / Essays*. New York, NY: Library of America.

- James, W. (1904/1912). Does Consciousness Exist? In W. James, *Essays in Radical Empiricism* (pp. 1-38). London: Longmans, Green and Co.
- James, W. (1908). The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders. *The Philosophical Review*, 17(1), 1-17.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Kant, I. (1784/1923). Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. In I. Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. 8. Berlin: de Gruyter.
- Kirk, R. (1974). Zombies v. Materialists. *PASSY*, 48, 135-163.
- Kruglanski, A., and Webster, D. (1996). Motivated closing of the mind: "seizing" and "freezing". *The Psychological Review*, 96(2), 263-83.
- Lange, F.A. (1865-75/1925). *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance* (E. C. Thomas, Trans.; with an introduction by Bertrand Russell). London: Routledge and Kegan Paul.
- Lashley, K. (1923). The Behavioristic Interpretation of Consciousness I. *The Psychological Review*, 30, 237-272.
- Leopardi, G. (1827/2013). Entry of 9 March, 1827. In M. Caesar and F. D'Intino (Ed.), *Zibaldone: The Notebooks of Leopardi* (K. Baldwin et al, Trans.). London: Penguin.
- Lewis, C. I. (1929). *Mind and the World Order*. New York: Scribner.
- Lewis, D. (1994/1999). Reduction of Mind. In D. Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology* (pp. 291-324). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, D. (1995). Should a Materialist Believe in Qualia? *Australasian Journal of Philosophy*, 73(1), 140-144.
- Locke, J. (1689-1700/1975). *An Essay concerning Human Understanding* (P. Nidditch, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Lockwood, M. (1989). *Mind, Brain, and the Quantum*. Oxford: Blackwell.
- Lockwood, M. (1993). The grain problem. In H. Robinson (Ed.), *Objections to Physicalism* (pp. 271-91). Oxford: Clarendon Press.
- Lockwood, M. (2003). Consciousness and the Quantum World: Putting Qualia on the Map. In Q. Smith and A. Jokic (Eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (pp. 447-467). Oxford: Oxford University Press.
- Maxwell, G. (1978). Rigid Designators and Mind-Brain Identity. In C. Wade Savage (Ed.), *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology* (pp. 365-403). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maudsley, H. (1867). *The Physiology and Pathology of the Mind*. London: Macmillan.
- McEwan, I. (2005). *Saturday*. London: Cape.
- Nagel, T. (1974/1979). What Is It Like To Be a Bat? In *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman, M. (1928). Mr. Russell's 'Causal Theory of Perception'. *Mind*, 37, 137-148.
- Papineau, D. (2001). The Rise of Physicalism. In C. Gillett and B. Loewer (Eds.), *Physicalism and its Discontents* (pp. 3-36). Cambridge: Cambridge University Press.

- Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, 47, 44-50.
- Planck, M. (1931). Interviews with Great Scientists: no. 6. —Max Planck. *The Observer*, January 25, 17.
- Pratt, J. (1936). The Present Status of the Mind-Body Problem. *The Philosophical Review*, 45, 144-166.
- Quine, W. V. (1981). *Theories and Things*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Regius, H. (1647/1985). *An Account of the Human Mind, or Rational Soul, which explains what it is and what it can be*. In *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume 1 (J. Cottingham et al, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reid, T. (1764/2000). *An Inquiry into the Human Mind* (D. Brookes, Ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reid, T. (1785/2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man* (D. Brookes, Ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rorty, R. (1965). Mind-Body Identity, Privacy, and Categories. *Review of Metaphysics*, 19, 24-54.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rosenberg, A. (2011). *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. New York, NY: Norton.
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. London: George Allen and Unwin.
- Russell, B. (1927a/1992). *The Analysis of Matter*. London: Routledge.
- Russell, B. (1927b/1995). *An Outline of Philosophy*. London: Routledge.
- Russell, B. (1928/2009). Letter of April 24 to Newman. In *Autobiography* (pp. 393-394). London: Routledge.
- Russell, B. (1940). *An Inquiry into Meaning and Truth*. London: George Allen and Unwin.
- Russell, B. (1948/2009). *Human Knowledge: Its Scope And Limits*. London: Routledge.
- Russell, B. (1950/1995). Mind and Matter. In *Portraits from Memory*. Nottingham: Spokesman.
- Santayana, G. (1923). *Scepticism and Animal Faith*. New York: Scribner.
- Schopenhauer, A. ([1819-1859/2010]). *The World as Will and Representation* (J. Norman et al, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrödinger, E. (1931). Interviews with Great Scientists: no. 4. —Prof. Schrödinger. *The Observer*, January 11, 15-16.
- Sellars, R. W. (1927). Why Naturalism and not Materialism? *The Philosophical Review*, 36, 216-225.
- Sellars, R. W. (1938). An Analytic Approach to the Mind-Body Problem. *The Philosophical Review*, 47, 461-487.
- Sellars, R. W. (1944). Does Naturalism Need Ontology? *Journal of Philosophy*, 41(25), 686-694.
- Sellars, R. W., McGill, V. J., and Farber, M. (1949). Foreword. In R. W. Sellars et al. (Eds.), *Philosophy for The Future: The Quest of Modern Materialism*. New York: Macmillan.
- Sellars, W. F. (1981). The Lever of Archimedes. *The Monist* 64/1, 3–36.
- Shakespeare, W. (1600-01/2016). *Hamlet*, in *The New Oxford Shakespeare: Modern Critical Edition: The Complete Works*. Oxford: Oxford University Press.

- Shaw, B. (1903). *Man and Superman*. Westminster: Constable & Co.
- Singer, E. A. (1911). Mind as an observable object. *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 8, 180-186.
- Skinner, B. (1953). *Science and Human Behavior*. New York: The Macmillan Company.
- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*, 68, 141-156.
- Souriau, P. (1886). La conscience de soi. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 22, 449-472.
- Strawson, G. (1989). *The Secret Connexion*. Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, G. (1999). Realistic Materialist Monism. In S. Hameroff, A. Kaszniak & D. Chalmers (Ed.), *Towards a Science of Consciousness III* (pp. 23-32). Cambridge, MA: MIT.
- Strawson, G. (2003/2015). Real materialism. In T. Alter and Y. Nagasawa (Ed.), *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian monism* (pp. 161-208). New York: Oxford University Press.
- Strawson, G. (2005/2008). Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries. In G. Strawson, *Real Materialism and Other Essays* (pp. 255-280). Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (2017a). Conceivability and the silence of physics. *Journal of Consciousness Studies*, 24(11-12) 167-192.
- Strawson, G. (2017b). Consciousness never left. In K. Almquist and A. Haag (Ed.). *The Return of Consciousness* (pp. 89-103), Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson.
- Strawson, G. (2018a). *The Consciousness Deniers*. NYR Daily. <https://www.nybooks.com/daily/2018/03/13/the-consciousness-deniers/>.
- Strawson, G. (2018b). The Silliest Claim. In *Things That Bother Me* (pp. 130-153). New York: New York Review Books.
- Strawson, G. (forthcoming 2019). What does "physical" mean? In W. Seager. (Ed.), *Routledge Handbook of Panpsychism*. London: Routledge.
- Twain, M. (1906/2013). Entry for June 22, in *Autobiography of Mark Twain*, Volume 2. Berkeley, CA: University of California Press.
- Tyndall, J. (1868/1877). Scientific Materialism. In *Fragments of Science: A Series of Detached Essays, Addresses and Reviews* (pp. 409-422). Fifth Edition. New York: Appleton & Co.
- Tyndall, J. (1874). *Address Delivered Before the British Association Assembled at Belfast, With Additions*. London: Longmans, Green, and Co.
- Wallace, D. (2013). A Prolegomenon to the Ontology of the Everett Interpretation. In A. Ney and D. Albert (Ed.), *The Wave Function: Essays on the Metaphysics of Quantum Mechanics* (pp. 203-222). Oxford: Oxford University Press.
- Watson, J. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158-177.
- Webster, D., & Kruglanski, A. (1994). Individual differences in need for closure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 1049-1062.



ARTÍCULOS

El fenómeno de la percepción en Aristóteles
y Merleau-Ponty

DIEGO HONORATO

Divinización del mercado, teodicea liberal.

Una respuesta no eurocéntrica

JORGE POLO BLANCO

Muerte y metodología en la fenomenología
husserliana

MARÍA CELESTE VECINO

Filosofía de la praxis como crítica de la hegemonía
en Antonio Gramsci

JUAN JOSÉ GÓMEZ GUTIÉRREZ

Dependencia ontológica y fundamentalidad

RICARDO MENA

Estatus metodológico de las *Lecciones*
de fenomenología de la conciencia interna del tiempo

VERÓNICA KRETSCHER

La *exhortación* de las cualidades sensibles.
Una descripción existencial del mundo inmediato
a partir del pensamiento de Heidegger

FELIPE JOHNSON

Kant on Free Will and Theoretical Rationality

DANIEL M. WOLT

RESEÑAS

DIÁLOGOS

DEBATES

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) y en Philosopher's Index, LATINDEX, ULRICH, International Philosophical Bibliography and Philosophical Documentation Center. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: www.scopus.com

THOMSON REUTERS: thomsonreuters.com

EBSCO: www.ebscohost.com

SCIELO COLOMBIA: www.scielo.org.co/scielo

REDALYC: redalyc.uaemex.mx

DOAJ: www.doaj.org

DIALNET: dialnet.unirioja.es/

OJS: www.ideasyvalores.unal.edu.co

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:

www.siglodelhombre.com

Contacto:

Ideas y Valores

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,

ed. 224, of. 3044, ideasyvalores@gmail.com

Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Microfísica y el alcance del argumento del zombi*

Microphysicalism and the scope of the zombie argument

Por: Reinaldo J. Bernal Velásquez

G.I. Problemas de filosofía

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

E-mail: reinaldo-bernalv@javeriana.edu.co

ORCID: 0000-0001-6647-8582

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2018

Fecha de aprobación: 18 de septiembre de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a03

Resumen. *El argumento del zombi, formulado por Chalmers (1996) contra la tesis según la cual la conciencia fenomenal es una propiedad de naturaleza física, supone que toda propiedad de un sistema físico compuesto superviene (lógicamente) a partir de sus constituyentes fundamentales. En este texto, desarrollo en qué consiste esta suposición y muestro que la filosofía de la física brinda buenas razones para cuestionarla. En este orden de ideas, concluyo que el argumento del zombi no descarta una posición sobre la conciencia que la conciba como una propiedad física emergente, en el sentido de la emergencia-S (Howard, 2007). Termino discutiendo algunas objeciones.*

Palabras clave: *filosofía de la mente, argumento del zombi, conciencia fenomenal, fisicalismo, emergencia*

Abstract. *Chalmers' (1996) zombie argument against physicalism (or 'materialism') about (phenomenal) consciousness supposes that every property of a composed physical system supervenes (logically) on the system's fundamental constituents. In this paper, I discuss the significance of this supposition and I show that the philosophy of physics provides good grounds to resist it. As a result, I conclude that the zombie argument does not rule out a physicalist view of consciousness that conceives it as emergent in the sense of S-emergence (Howard, 2007). I finish by discussing some objections.*

Keywords: *philosophy of mind, zombie argument, phenomenal consciousness, physicalism, emergence*

* Este texto se deriva principalmente de un trabajo de investigación desarrollado durante el año 2015 en el Institut Jean-Nicod (CNRS/ENS/EHESS), en París (Francia), bajo la tutoría del Profesor Uriah Kriegel, dentro del marco de la Beca Postdoctoral Fernand Braudel IFER *incoming*, otorgada al autor por la FMSH (*Fondation maison des sciences de l'homme*) en diciembre de 2014.

Cómo citar este artículo:

MLA: Bernal, Reinaldo. "Microfísica y el alcance del argumento del zombi". *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 45-64.

APA: Bernal, R. (2019). Microfísica y el alcance del argumento del zombi. *Estudios de Filosofía*, 59, 45-64.

Chicago: Reinaldo Bernal. "Microfísica y el alcance del argumento del zombi". *Estudios de Filosofía* n.º 59 (2019): 45-64.

Introducción

Chalmers (1996) presentó un argumento que sigue siendo muy influyente, llamado ‘el argumento del zombi’ [*the zombie argument*], para refutar el ‘materialismo’ en lo que se refiere, particularmente, a la conciencia fenomenal (Nagel, 1974; Block, 1995).¹ Sostuvo que un mundo idéntico al mundo actual en *todos* los aspectos físicos, pero en donde no hay conciencia, es concebible.² Sobre esta base, concluyó que *en el mundo actual* la conciencia no es una propiedad física. Escribió:

1. En nuestro mundo, hay experiencias conscientes.
2. Hay un mundo lógicamente posible físicamente idéntico al nuestro, en donde los hechos positivos sobre la conciencia de nuestro mundo están ausentes.³
3. Por lo tanto, los hechos sobre la conciencia son hechos adicionales de nuestro mundo, que van más allá de los hechos físicos.⁴
4. Luego, el materialismo es falso (Chalmers, 1996, p. 123, traducción propia).

Si efectivamente ‘existe’ un mundo W^* que no difiere del mundo actual W en absolutamente ningún respecto físico y en el cual, sin embargo, ninguna entidad tiene conciencia, se sigue claramente que la conciencia, en nuestro mundo, no es una propiedad física. La aceptación de este argumento depende entonces de la siguiente cuestión ¿es posible que en una réplica física exacta del mundo actual la conciencia esté completamente ausente? Para el fisicalista esto no es posible. Considera que la conciencia es una propiedad física y, por lo tanto, sostendría que una réplica exacta de W que incluyera *todos* los aspectos físicos necesariamente

1 El argumento del zombi pertenece a la familia de ‘argumentos de lo concebible’ [*conceivability arguments*] o ‘argumentos modales’. El primero fue presentado por Kripke (1980). Véase (Chalmers, 2010). No equiparo el término ‘materialismo’ con ‘fisicalismo’ por razones que expondré en lo que sigue.

2 En adelante al utilizar ‘conciencia’ me referiré a la conciencia fenomenal.

3 Chalmers (1996) relaciona estrechamente la posibilidad lógica con la posibilidad metafísica: afirma que los mundos metafísicamente posibles y los mundos lógicamente posibles son los mismos. La diferencia entre estas posibilidades se ubica en el nivel epistemológico.

4 Chalmers (2002; 2010) presenta el argumento bajo una forma que subraya la implicación desde lo concebible hacia lo posible, y argumenta a favor de la validez de esta implicación en los argumentos de los concebible.

habría de incluir la conciencia. Sin embargo, esta sola afirmación constituiría una petición de principio frente al argumento de Chalmers teniendo en cuenta cómo él lo sostiene. Defiende la posibilidad del ‘mundo zombi’ W^* con una línea de razonamiento basada en una tesis de ‘supervenencia global’:

Si,

(*premisa 1*) Los hechos positivos sobre la conciencia *no* son hechos microfísicos.⁵

Y,

(*premisa 2*) “Los hechos y las leyes de alto-nivel se siguen [con necesidad lógica] de todos los *hechos* microfísicos (quizás junto con las leyes microfísicas)” (Chalmers, 1996, p. 71, traducción propia).

Entonces,

(*conclusión 1*) Un mundo W^* microfísicamente idéntico al mundo actual W “tendría la misma estructura macroscópica que el nuestro, y la misma dinámica macroscópica” (Chalmers, 1996, p. 73, traducción propia).

Y sin embargo,

(*conclusión 2*) No habría experiencias conscientes en W^* .

La intuición central que subyace a este argumento es la siguiente: a menos de que adoptemos una forma de panpsiquismo, los hechos positivos sobre la conciencia no pueden seguirse de hechos microfísicos en virtud de una relación de necesidad *metafísica*.⁶ Esto significa que a partir de un conjunto que contenga exclusivamente partículas físicas como, e.g., electrones y quarks, equipadas exclusivamente con propiedades físicas como, e.g., masa, carga eléctrica y espín, e independientemente de las relaciones espaciotemporales que pueda haber entre ellas, no es posible derivar bajo una relación de necesidad metafísica fenómeno alguno que involucre la conciencia.⁷

5 Esta premisa se traduce en la exclusión del panpsiquismo, que Chalmers discute en Chalmers (1996; 2002; 2010). No descarta que una forma de panpsiquismo llamada ‘monismo russelliano’ pueda ser verdadera, y la introduce entonces como una alternativa a la falsedad del materialismo (Chalmers, 2010).

6 Esta intuición subyace con frecuencia a los argumentos a favor del panpsiquismo (Véase, e.g., Freeman, 2006).

7 Nótese que esta intuición supone que las propiedades físicas de las partículas no son ellas mismas propiedades fenomenales. Sostener que sí lo son corresponde a una versión del Monismo Russelliano (Véase Alter & Nagasawa, 2015).

El propósito del presente texto es controvertir el argumento de Chalmers. Para este fin, no voy a cuestionar la intuición central mencionada.⁸ En lugar de esto, voy a cuestionar la aceptación de la *premisa 2*, que como veremos es un ingrediente esencial del ‘microfiscalismo’. El rechazo de esta premisa conlleva, naturalmente, el rechazo del argumento. Supongamos que los hechos de alto nivel no se siguen con necesidad lógica de todos los hechos microfísicos, y que los hechos sobre la conciencia son hechos de alto nivel (i.e. que el panpsiquismo es falso). Si sucede que estos últimos son hechos físicos, como lo sostiene el fiscalismo, entonces no es cierto que un mundo W^* microfísicamente idéntico al mundo actual W tendría la misma estructura macroscópica y la misma dinámica macroscópica que W . La estructura y dinámica macroscópicas de W^* serían diferentes de las de W dada la ausencia en W^* de los hechos positivos sobre la conciencia y en particular de todos los hechos macroscópicos que involucren interacciones entre la conciencia y propiedades de sistemas físicos; por ejemplo, el hecho de que un sujeto masajea su rodilla en la medida en que experimenta ahí un dolor.

Sin duda, en la filosofía de la mente el microfiscalismo sigue siendo la posición dominante entre los fiscalistas. En palabras de Papineau: “muchos [...] filósofos al parecer piensan en el fiscalismo como una suerte de compromiso con la primacía de lo microscópico. En su opinión, el fiscalismo no dice simplemente que todo es físico. También dice que todo está microscópicamente determinado” (2008, p. 126, traducción propia). Sin embargo, en la filosofía de la ciencia los argumentos que resultan en el rechazo del microfiscalismo tienen una historia relativamente larga.⁹ Naturalmente, Chalmers está al tanto de esta situación, pero respalda el microfiscalismo porque, en sus términos, es la posición ortodoxa en la actualidad (Chalmers, 2012, p. 293). Como veremos, este es un punto debatible y, en cualquier caso, el microfiscalismo está lejos de ser una posición inocente de amplia aceptación cuando se está discutiendo el argumento del zombi.

En las próximas secciones, primero, trazaré la distinción entre fiscalismo y microfiscalismo y, en ese orden de ideas, plantearé de manera precisa qué es aquello que está en juego a propósito de la *premisa 2*. En segundo lugar, mostraré que hay un caso muy significativo en la filosofía de la física que lleva a algunos filósofos influyentes a rechazar el microfiscalismo y, en esa medida, a favorecer una visión emergentista de la realidad física. En tercer lugar, concluiré que el argumento del

8 En Bernal (2012) argumento a favor de esta intuición.

9 Una discusión extensa sobre el microfiscalismo puede encontrarse en (Hüttemann, 2004).

zombi no descarta una posición fiscalista emergentista sobre la conciencia. Para terminar, me ocuparé de algunas objeciones.

1. Fiscalismo y microfiscalismo

Como señalé previamente, la *premisa 2* del argumento del zombi recoge una idea central del microfiscalismo. En esta sección, trazaré la distinción entre fiscalismo y microfiscalismo para mostrar que el primero no implica el segundo y, en esa medida, la *premisa 2*. Las formulaciones que voy a presentar de ‘fiscalismo’ y ‘microfiscalismo’ utilizan la relación de ‘superveniencia’.¹⁰ Comenzaré entonces por introducir esta noción.

1.1 Superveniencia

Chalmers define esta relación, de manera canónica, como sigue: “Las propiedades-B supervienen sobre las propiedades-A si no hay dos situaciones [metafísicamente] posibles que sean idénticas con respecto a las propiedades-A mientras difieren con respecto a las propiedades-B” (Chalmers, 1996, p. 33, traducción propia). Las propiedades relacionadas pueden ser de cualquier tipo: físicas, geométricas, psicológicas, sociales, etc., y no es necesario que el tipo al que correspondan las propiedades-A coincida con el tipo al que correspondan las propiedades-B. Por ejemplo, cabe la posibilidad de que una propiedad estética supervenga sobre propiedades físicas.

Las propiedades-A constituyen la ‘base de superveniencia’ de las propiedades-B, y las primeras implican a las segundas con necesidad lógica o nomológica dependiendo de si el operador modal en ‘situaciones posibles’ cuantifica sobre mundos lógicos o nomológicamente posibles respectivamente. Al

¹⁰ Las formulaciones del fiscalismo en términos de superveniencia (global) son utilizadas con mucha frecuencia, particularmente por Chalmers (e.g., Chalmers, 1996). No deja de ser cierto que estas formulaciones enfrentan ciertas dificultades. Primero, se ha sostenido que solo capturan el núcleo mínimo del fiscalismo (Lewis, 1983), o solo proveen condiciones necesarias mas no suficientes para su verdad. En segundo lugar, el camino para llegar a una definición precisa de ‘superveniencia global’ es intrincado. Leuenberger (2009) distingue entre tres relaciones que pueden llamarse apropiadamente ‘superveniencia global’ (una débil, una intermedia y una fuerte) y muestra que todas son problemáticas a pesar de su utilidad conceptual.

utilizar ‘superveniencia’ sin especificación me refiero a la superveniencia lógica.¹¹ La definición de Chalmers trata de propiedades, pero pueden darse definiciones análogas que relacionan otros tipos de elementos como entidades, estructuras, hechos, eventos y leyes.¹² Utilizaré ‘superveniencia’ en este sentido más general. La superveniencia es una relación reflexiva, transitiva y no-simétrica. Chalmers la introduce con el propósito de desarrollar la *premisa 2* y la *conclusión 1* mencionadas.

Howard (2007) propone una formulación de ‘superveniencia’ específica para el caso en que los *relata* son estructuras matemáticas, que de acuerdo con el ‘punto de vista semántico’ sobre las teorías científicas son el vehículo mediante el cual se representan los sistemas físicos.¹³ Veremos en lo que sigue que, según el microfisicalismo, todas las propiedades de un sistema físico compuesto supervienen sobre las partículas básicas, junto con sus propiedades y trayectorias espacio-temporales, que lo integran. En esta medida, la formulación de Howard resulta particularmente útil para especificar lo que sostiene el microfisicalismo. He aquí dicha formulación:

La superveniencia es una relación óntica entre estructuras. Una estructura, S_x , es un conjunto de entidades, E_x , junto con sus propiedades y relaciones, PR_x . Una estructura, S_B , característica de un nivel, B , superviene sobre una estructura, S_A , característica de otro nivel, A , si y solo si las entidades de S_B están compuestas por las entidades de S_A y las propiedades y relaciones, PR_B , de S_B están completamente determinadas por las propiedades y relaciones, PR_A , de S_A . Una forma de entender el sentido relevante de ‘determinación’ es requiriendo que no haya diferencias en el nivel B , por ejemplo diferentes valores de un parámetro como la temperatura de un gas, sin que haya una diferencia correspondiente en el nivel A , por ejemplo la energía cinética promedio de las moléculas que constituyen el gas (p. 143, traducción propia).

El siguiente caso, propio de la geometría, ilustra de manera simple la relación de superveniencia. Considérense tres puntos en el plano cartesiano, A, B y C, ubicados en las siguientes coordenadas: A (0,0); B (4,0); C (0,3). Considérense ahora los siguientes tres segmentos que unen pares de estos puntos: [AB], [AC] y

11 La superveniencia nomológica debe distinguirse de la emergencia de superveniencia-nomológica (Van Cleve, 1990; McLaughlin, 1997). En la segunda, debe haber una ley fundamental de la naturaleza conectando la base de superveniencia/emergencia con la propiedad superveniente/emergente. En cambio, la superveniencia nomológica admite una relación de implicación metafísica como aquello que realiza esta conexión.

12 Sobre definiciones de superveniencia (véase, e.g., McLaughlin, 1995).

13 Véase, e.g., Suppes (2002).

[BC]. El triángulo ABC, con sus propiedades, superviene sobre estos tres segmentos, con sus propiedades. En primer lugar, nótese que la presencia del triángulo en el plano está garantizada por la presencia de esos tres segmentos. Una vez los tres segmentos están presentes en las ubicaciones señaladas, el triángulo también está presente; no es necesario nada adicional a los tres segmentos. En segundo lugar, nótese que todas las propiedades geométricas del triángulo están determinadas por las propiedades geométricas de los segmentos. Dadas las orientaciones y longitudes de los segmentos, el triángulo tiene, entre otras, la propiedad de ser un triángulo rectángulo. En esta medida, nótese que no es posible modificar propiedades del triángulo, como que tenga un área de 6 unidades, sin modificar propiedades de los segmentos.

1.2 Fisicalismo

El fisicalismo puede formularse como la tesis según la cual *todas* las entidades que habitan el mundo actual, sus propiedades, y *todos* los hechos y eventos que las involucran, tienen una naturaleza física en el siguiente sentido:

(*naturaleza física*) Un elemento tiene una naturaleza física si superviene sobre un conjunto de elementos físicos.

Aquí, ‘elementos físicos’ incluye entidades físicas, sus propiedades, y sus historias espacio-temporales. Claramente, si el fisicalismo es verdadero, la totalidad de elementos físicos de nuestro mundo constituye una base de superveniencia suficiente para *todo* lo que hay en él, incluyendo la realidad social.¹⁴

No intentaré ofrecer una propuesta sobre qué es para un elemento ser físico. Esto exigiría un extenso interludio con pocas probabilidades de éxito. En efecto, se enfrenta en este punto el Dilema de Hempel: o bien tomamos como ‘físico’ aquello que propone en su ontología la física actual, o bien aquello que propondría una física ideal, i.e., correcta y completa. En el primer caso se subordina la categoría de ‘lo físico’ a la contingencia histórica de las teorías, y en el segundo caso renunciamos a la posibilidad de establecer qué es ‘lo físico’ ya que no contamos con la física ideal.¹⁵ Sin embargo, a pesar de este dilema, parece indiscutible que tenemos una

14 Véase Searle (1995).

15 Un intento interesante por especificar lo ‘físico’ evitando caer en el Dilema de Hempel se encuentra en Papineau (2008).

noción intuitiva de ‘lo físico’ que se apoya en casos paradigmáticos y que se utiliza recurrentemente en los debates filosóficos. Es claro que un protón, una molécula y la carga eléctrica son elementos físicos. En contraste, los billetes y los precios no lo son, aunque tengan una ‘naturaleza física’ si el fiscalismo es verdadero. En efecto, lo que hace que un objeto que denominamos ‘billete’ sea efectivamente un billete no son sus propiedades físicas —ser un papel rectangular con tinta— sino la función social que dicho objeto cumple, si bien esas propiedades se han seleccionado buscando que el objeto pueda cumplir adecuadamente su función. Nótese que cambios institucionales, como sucedió con la implementación del Euro en Europa, pueden llevar a que un objeto pierda su estatus de billete, i.e., pierda su poder transaccional, sin que tenga lugar ninguna alteración en sus propiedades físicas. Como señalé anteriormente, no ofreceré una propuesta sobre qué es para un elemento ‘ser físico’. Sin embargo, abordaré más adelante (§4) un aspecto de la cuestión. Sostendré que es razonable clasificar como física a una propiedad N en la medida en que esté relacionada nomológicamente con propiedades paradigmáticamente físicas.

1.3 *Microfiscalismo*

De forma similar al fiscalismo, el microfiscalismo puede formularse como la tesis según la cual *todas* las entidades que hay en nuestro mundo, sus propiedades, y *todos* los hechos y eventos que las involucran, tienen una naturaleza microfísica en el siguiente sentido:¹⁶

(*naturaleza microfísica*) Un elemento tiene una naturaleza microfísica si superviene sobre un conjunto de elementos físicos básicos.

Aquí, ‘elementos físicos básicos’ incluye *exclusivamente* partículas simples, sus propiedades y sus historias espacio-temporales. Claramente, si el microfiscalismo es verdadero la totalidad de elementos físicos *básicos* de nuestro mundo constituye una base de superveniencia suficiente para *la totalidad* de lo que hay en él, incluyendo, además de los constructos sociales, los sistemas físicos compuestos con sus propiedades y relaciones (de alto-nivel). Dado que, como vimos, los

16 Para Hüttemann (2004), el microfiscalismo puede articularse por lo menos de tres maneras: como una tesis de ‘micro-determinación’ (que involucra propiedades), como una tesis de ‘micro-gobierno’ (que involucra leyes) y como una tesis de ‘micro-causación’. Con la ayuda de pocos puntos plausibles es posible derivar estas tres tesis de la formulación en términos de superveniencia que propongo.

elementos supervenientes se siguen de su base de superveniencia con necesidad lógica, es claro que la *premisa 2* —“Los hechos y las leyes de alto-nivel se siguen [con necesidad lógica] de todos los *hechos* microfísicos (quizás junto con las leyes microfísicas)” — recoge un punto central del microfísica.

Nótese que la realidad microfísica sobre la cual, de acuerdo con el microfísica, todo superviene, no debe concebirse como involucrando elementos que no pertenezcan al nivel más básico de la ontología física. De lo contrario, el microfísica perdería lo que lo hace atractivo en primer lugar: la idea de que todo puede reducirse ontológicamente en términos de entidades *simples*, con sus propiedades (básicas) y relaciones, sin residuo. Es más: si ‘lo microfísico’ incluyera elementos que fueran más allá de los básicos, una distinción clara entre este nivel fundamental y niveles superiores difícilmente podría trazarse y justificarse.

El microfísica es intuitivamente claro y tiene la ventaja de proponer una ontología austera. Imagínese que debemos crear un inventario exhaustivo de todo lo que ha existido y ocurrido en el mundo actual. Si el microfísica es verdadero, cuando incluimos todos los elementos básicos el inventario queda completo. Sin duda es útil para efectos epistemológicos incluir elementos que no son básicos, pero estos serían redundantes desde el punto de vista ontológico.

Ciertamente, el microfísica es atractivo y puede fácilmente tomarse como una tesis central de las ciencias naturales contemporáneas. De hecho, para Chalmers (1996; 2010) el monismo materialista involucra un *compromiso* con el microfísica. Por ejemplo, escribe: “Hay un amplio acuerdo sobre que el materialismo requiere que *P* implique necesariamente todas las verdades”, donde “*P* [es] el conjunto de todas las verdades microfísicas sobre el universo” (Chalmers, 2010, p. 110, traducción propia). Sin embargo, veremos en la próxima sección que la física contemporánea avala la posibilidad de que el microfísica sea falso. Pero, ¿implica el fisicalismo al microfísica o, a la inversa, implica el microfísica al fisicalismo?

Imagínese un mundo W^* definido como una réplica física mínima exacta del mundo actual W : Toda entidad física de W , con sus propiedades e historia, tiene una contraparte cualitativamente idéntica en W^* y no hay nada más en W^* . Si el fisicalismo es verdadero, entonces el que W^* sea una réplica física mínima exacta de W conlleva que sea una réplica *simpliciter*: W es idéntico a W^* . Todos los organismos, personas, instituciones, eventos, etc., de W , tienen contraparte en W^*

y viceversa. Por el contrario, si el fisicalismo es falso, entonces W y W^* difieren: algunas entidades de W carecen de una contraparte en W^* .

A manera de ejemplo, consideremos el siguiente escenario: las propiedades mentales supervienen sobre elementos físicos. Si el fisicalismo es verdadero, en una réplica física mínima exacta de nuestro mundo también se encuentran las propiedades mentales (y todo lo demás que haya en nuestro mundo). Ahora, consideremos el escenario opuesto: las propiedades mentales no tienen una naturaleza física; la mente es, por ejemplo, un alma cartesiana. En este caso, una réplica física mínima exacta de nuestro mundo difiere de él: no contiene, en particular, propiedades mentales.

De manera similar a lo anterior, imagínese un mundo W^{**} definido como una réplica *microfísica* mínima exacta del mundo actual W : Todas las entidades físicas básicas de W , con sus propiedades e historia, tienen contrapartes cualitativamente idénticas en W^{**} . Si el microfisicalismo es verdadero, entonces el que W^{**} sea una réplica microfísica mínima exacta de W conlleva a que sea una réplica *simpliciter*: W es idéntico a W^{**} . Todas las personas, instituciones, etc. de W y, en particular, todos los sistemas físicos *compuestos* de W junto con sus propiedades (e.g. los objetos macroscópicos rígidos que tienen determinada temperatura), tienen contraparte en W^{**} y viceversa. Esto último es así en la medida en que, de acuerdo con el microfisicalismo, los elementos físicos que no son básicos supervienen (al igual que todo lo demás presente en W) sobre elementos físicos básicos.

Por el contrario, si el microfisicalismo es falso, W y W^{**} difieren, y nótese que pueden diferir de dos maneras. Por un lado, y de manera análoga con el caso en que el fisicalismo es falso, W y W^{**} pueden diferir a propósito de aquellas entidades presentes en W que no supervengan sobre elementos *físicos*. Si, por ejemplo, las propiedades mentales no tienen una naturaleza física, estas no estarán presentes en W^{**} . Pero, por otro lado, a diferencia del caso en que el fisicalismo es falso, W y W^{**} también pueden diferir en respectos *físicos*: algunas entidades físicas compuestas de W pueden carecer de una contraparte idéntica en W^{**} . Este es el caso si algunos elementos físicos presentes en W no supervienen sobre elementos físicos básicos. Si, por ejemplo, las propiedades mentales son físicas pero no supervienen sobre elementos físicos básicos, una réplica microfísica mínima exacta de nuestro mundo no contiene propiedades mentales.

A partir de lo anterior, queda claro que la verdad del microfísica implica la verdad del fisicalismo: si el microfísica es verdadero, una réplica microfísica mínima exacta de W también es una réplica física mínima exacta de W . W^{**} es idéntico a W^* y los dos son a la vez idénticos a W . Esto es así en la medida en que todo lo que existe en W , ya sean elementos físicos que no son básicos, o elementos que no son físicos (pero tienen una naturaleza microfísica), superviene sobre elementos físicos fundamentales.

También queda claro que, por el contrario, la verdad del fisicalismo no implica la verdad del microfísica: que una réplica microfísica de W sea también una réplica física de W no es una aseveración verdadera *a priori*. Es posible que los mundos W^* y W^{**} difieran: puede haber propiedades en el mundo actual W que estén replicadas (por definición) en W^* pero no (por cuestiones empíricas) en W^{**} . Este es el caso si en el mundo actual W existen propiedades físicas de sistemas físicos compuestos que no supervienen exclusivamente sobre elementos físicos básicos.

3. El microfísica cuestionado

Dentro de un marco fisicalista, rechazar el microfísica es, como vimos, sostener que hay propiedades físicas de sistemas físicos compuestos que no supervienen sobre elementos físicos básicos. Argumentos en esta dirección tienen una historia relativamente larga en la filosofía de la ciencia. Corresponden a algunas teorías de la emergencia que, siguiendo a Howard (2007), pueden agruparse como ‘emergencia-S’ [*S-emergence*], dado que él define la emergencia-S simplemente como la violación de la superveniencia.¹⁷ Las formulaciones de teorías de la emergencia-S de mayor aceptación se encuentran en Van Cleve (1990), O’Connor (1994), McLaughlin (1997) y Kim (1999).¹⁸ La más influyente es la ‘emergencia de superveniencia nomológica’ [*nomological-supervenience emergence*] (Van Cleve, 1990; McLaughlin, 1997), que McLaughlin (1997) define como sigue:

Si P es una propiedad de w , entonces P es emergente si y solo si (1) P superviene con necesidad nomológica, pero no con necesidad lógica, sobre propiedades que las partes de w tienen tomadas separadamente o en otras combinaciones; y (2) algunos de los principios

17 En primer lugar, Howard (2007) argumenta que no hay una relación directa entre la reducción y la superveniencia. Luego, define la ‘emergencia-R’ [*R-emergence*] como la violación de la reducción y la emergencia-S como la violación de la superveniencia.

18 Si bien Kim (1999) formula una teoría de emergencia-S él no cree en la veracidad de esta teoría y la cuestiona. McLaughlin (1997), por su parte, no se compromete con la veracidad de la teoría de emergencia-S que formula, pero tampoco la descarta.

de superveniencia que conectan propiedades de las partes de w con que w tenga P son leyes fundamentales” (p. 39, traducción propia).

Las “propiedades que las partes de w tienen tomadas separadamente o en otras combinaciones” constituyen la ‘base de emergencia’ de P .

Las teorías de emergencia-S son *ontológicas* y *sincrónicas*. Son ontológicas en el siguiente sentido: las propiedades emergentes se conciben como algo que va más allá de las bases de emergencia correspondientes. Si bien su existencia depende de la existencia de las bases, son constituyentes *adicionales* de la realidad. Las teorías ontológicas, en general, están motivadas por la intuición de que, si bien es seguro que existen relaciones estrechas entre las propiedades de alto-nivel y propiedades básicas, y si bien podemos entender mejor los niveles altos con modelos de niveles bajos, algunas propiedades de alto-nivel —las emergentes— son (al menos) tan reales como se considera que son las básicas.¹⁹

Las teorías de emergencia-S son *sincrónicas* porque las propiedades emergentes se conciben como coexistiendo con las bases de emergencia correspondientes. Nótese que las relaciones de emergencia sincrónicas no pueden ser causales (por lo menos bajo posiciones ortodoxas, donde las causas siempre preceden los efectos) en contraste con las relaciones de emergencia diacrónicas.²⁰

Como vimos, si existen propiedades emergentes en la naturaleza la *premisa* 2 del argumento del zombi no se sostiene. Ahora bien, hay un fenómeno físico que ha sido particularmente fructífero para sostener argumentos a favor de la existencia de propiedades emergentes-S: el entrelazamiento cuántico. Se dice de dos sistemas cuánticos que están entrelazados cuando el estado del uno no puede describirse sin referirse al estado del otro, es decir, cuando sus estados no pueden especificarse de manera independiente. Los argumentos a favor de la existencia de propiedades emergentes-S basados en el entrelazamiento cuántico incluyen, entre otros, Teller (1986), Esfeld (2004) y Howard (2007).²¹ La idea central es que siempre que dos sistemas cuánticos, a y b , se entrelazan, el sistema entrelazado resultante S instancia

19 De acuerdo con Hüttemann (2004), el atractivo del microfisicalismo se deriva precisamente del éxito de las micro-explicaciones.

20 El emergentismo no siempre es concebido como una forma de fisicalismo. De hecho, algunos autores, e.g., Nida-Rümelin (2007), proponen teorías emergentistas como alternativas dualistas.

21 Humphreys (2008) se encuentra entre los argumentos a favor de la existencia de propiedades emergentes más influyentes basados en el entrelazamiento cuántico. Sin embargo, este argumento concierne una forma de emergencia diacrónica en contraste con la emergencia-S.

propiedades que no supervienen sobre propiedades intrínsecas de a y de b tomados separadamente.²² Teller (1986) escribe:

Pero dadas estas dos propiedades compuestas, la mecánica cuántica nos dice que su superposición, $w_1^a w_2^b + w_2^a w_1^b$, es también una propiedad que el par, a , b , puede tener. Esta propiedad es una propiedad relacional que se da entre a y b , o para a y b de manera colectiva; y a excepción de casos degenerados *esta propiedad no se reduce a y no superviene sobre propiedades no-relacionales de a y b tomados separadamente* (p. 78-79, itálicas añadidas, traducción propia).

De manera similar, Esfeld (2004) escribe:

Los casos de entrelazamiento cuántico son casos de no-separabilidad en la medida en que únicamente hay un estado compuesto que determina ciertas correlaciones que se dan entre los sistemas en cuestión sin que sea posible atribuir estados significativos (o propiedades dependientes-de-estados si de eso se trata) a cada uno de los estados en cuestión [...] Se puede concebir el estado compuesto de un todo cuántico como incluyendo propiedades intrínsecas del todo, esto es, *propiedades intrínsecas que no supervienen sobre propiedades intrínsecas de las partes* (p. 609-610, itálicas añadidas, traducción propia).

Howard (2007) explícitamente sostiene que las propiedades no-supervenientes de los sistemas cuánticos entrelazados son muy buenos candidatos para ser propiedades emergentes-S:

Cómo y por qué las propiedades de un par de sistemas cuánticos que han interactuado previamente y que, por lo tanto, están entrelazados, *no cumplen con supervenir sobre las propiedades de los dos sistemas tomados de manera individual* se entiende perfectamente bien y hoy en día se demuestra recurrentemente en el laboratorio, como en experimentos que ponen a prueba el teorema de Bell [...] En mi opinión, las correlaciones cuánticas características de los estados compuestos entrelazados ofrecen mejores razones para la atribución del estatus de propiedades *emergentes* que cualquiera de las otras propiedades presentes en la naturaleza que han sido nominadas para el premio (p. 150, itálicas añadidas, traducción propia).

Sin lugar a dudas, la interpretación de la mecánica cuántica es una cuestión abierta muy debatida. En particular, no es posible probar que el microfísica es definitivamente falso apelando al entrelazamiento cuántico (y de hecho a ningún fenómeno físico). El microfísica es una tesis metafísica y toda teoría científica, dado su carácter empírico, puede ser falsa a pesar del nivel de aceptación que pueda llegar a alcanzar. Sin embargo, el microfísica está motivado por la aceptación

22 En Bernal (2016) explico detalladamente en qué consiste el fenómeno de entrelazamiento cuántico para un sistema EPR y, en la línea de los autores citados, argumento a partir del Teorema de Bell que el entrelazamiento cuántico involucra propiedades emergentes-S. Este texto pretende ser accesible para lectores que no cuenten con un conocimiento técnico de la mecánica cuántica.

de teorías contemporáneas en las ciencias naturales, y entonces es legítimo cuestionarlo sobre la base de la física contemporánea. Mi punto es simplemente que el microfisicalismo no puede tomarse como algo dado en el contexto presente.

Bajo la hipótesis de que existen en la naturaleza propiedades emergentes-S, como las tendrían los sistemas de entrelazamiento cuántico, la realidad material se concibe como una estructura multinivel. En el nivel más bajo se encuentran los elementos físicos básicos, y en niveles superiores, ya sean físicos, químicos, o biológicos, se encuentran propiedades ontológicamente nuevas con respecto al nivel más bajo. Ciertamente, la existencia de estas propiedades está subordinada al nivel más bajo. En este sentido, los elementos físicos básicos son una condición *necesaria* para la instanciación de propiedades emergentes-S. Sin embargo, en la medida en que estas propiedades no supervienen sobre el nivel más bajo, los elementos físicos básicos *no* son una condición *suficiente* para su instanciación. Ahora bien, desde el punto de vista epistemológico la existencia de propiedades emergentes-S no va en contravía de la explicación analítica: las propiedades de un sistema pueden explicarse a partir de las propiedades de sus partes y de cómo estas se relacionan entre sí. Sin embargo, para que esta explicación sea exitosa, es preciso incorporar leyes de emergencia-S.

4. Objeciones y respuestas

En las secciones precedentes cuestioné la validez del argumento del zombi argumentando que hay buenas razones para considerar que el microfisicalismo, y con él la afirmación de que “los hechos y las leyes de alto-nivel se siguen [con necesidad lógica] de todos los *hechos* microfísicos”, son erróneos. Sugerí la aceptación de una visión emergentista de la naturaleza, en el sentido de la emergencia-S.

Ciertamente, no he dado razones para considerar que la conciencia, en particular, sea una propiedad emergente-S. Del hecho (si es un hecho) de que sistemas cuánticos relativamente simples tengan propiedades emergentes-S, nada parece seguirse a propósito de la naturaleza de la conciencia. En principio, solo organismos biológicos extremadamente complicados tienen conciencia, y además la conciencia suscita preguntas filosóficas específicas. Sin embargo, nótese que el hecho (si es un hecho) de que sistemas cuánticos relativamente simples instancien propiedades emergentes-S exige una ontología no-microfisicalista del mundo natural, lo cual *abre* la posibilidad de que haya propiedades emergentes más allá

de los sistemas microfísicos.²³ Ahora bien, hay razones independientes de cualquier consideración sobre la mecánica cuántica para sostener que la conciencia es una propiedad física emergente.²⁴ Si bien desarrollar este punto sobrepasa el propósito y límite del texto presente, permítaseme señalar lo siguiente: Si (1) adoptamos una posición realista frente a la conciencia, (2) rechazamos el pansiquismo, i.e., la idea de que partículas simples instancian propiedades fenomenales, (3) aceptamos que las propiedades fenomenales no supervienen sobre elementos físicos básicos, y (4) consideramos que el fisicalismo es verdadero, no parece quedar otro camino que sostener que la conciencia es una propiedad emergente-S.²⁵ Para terminar, voy a ocuparme brevemente de cinco objeciones frente a la posición sugerida, a saber, que la conciencia es una propiedad emergente-S.

Objeción 1: La afirmación según la cual la conciencia podría ser una propiedad emergente-S coincide con el ‘dualismo naturalista’ de Chalmers: él sostiene, precisamente, que la conciencia superviene nomológicamente, pero no metafísicamente, sobre lo microfísico.

Respuesta: Dice Chalmers cuando presenta el dualismo naturalista: “Es entonces más natural considerar la experiencia como una propiedad fundamental que no es una propiedad física, y considerar las leyes psicofísicas como leyes fundamentales de la naturaleza que no son leyes de la física” (1996, p. 128-129, traducción propia). Es claro entonces que para Chalmers las leyes psicofísicas que estarían involucradas en la superveniencia nomológica de la conciencia relacionan algo físico con algo que *no* es físico (en concordancia con el argumento del zombi). Esto contrasta con la concepción de la emergencia presentada —la emergencia-S— en la cual las propiedades emergentes (como el entrelazamiento cuántico) son físicas.

Desarrollo de la objeción 1: Supóngase que hay leyes psicofísicas en virtud de las cuales la conciencia emerge en el sentido de la emergencia-S. Persiste aún la posibilidad de que la conciencia no sea una propiedad física. En efecto, es arbitrario tomar las leyes psicofísicas como ‘leyes de la física’ y, de esta manera, afirmar que la conciencia es física, en lugar de tomar estas leyes —siguiendo a Chalmers— simplemente como leyes fundamentales *de la naturaleza* que no suponen que la conciencia sea física.

23 De hecho, la mecánica cuántica no restringe el entrelazamiento a sistemas microscópicos compuestos por unas pocas partículas. En principio, *cualesquiera* sistemas físicos interactuando se entrelazan.

24 Sobre emergencia en la filosofía de la mente (véase MacDonald & MacDonald, 2010).

25 En Bernal (2012) desarrollo este argumento.

Respuesta: No estoy seguro de cómo entender en qué sentido una ley de la naturaleza podría relacionar algo físico con algo no-físico. Estas leyes son, mínimamente, sentencias que capturan regularidades en la naturaleza. Ahora bien, si hay una regularidad que involucra un elemento físico paradigmático M y un elemento N , esto parece ser suficiente para que N caiga bajo la categoría de lo que tiene una naturaleza física. ¿Por qué pensamos, e.g., que las ondas electromagnéticas son algo físico? Después de todo, no son objetos de la experiencia en ningún sentido ordinario del término; representamos estas ondas por medio de ecuaciones matemáticas bastante abstractas.

Supóngase que hay un ítem N cuya naturaleza metafísica no está establecida. Ahora, supóngase que establecemos la existencia de una ley de la naturaleza que relaciona N con un elemento físico paradigmático M . Entonces, gracias a nuestro conocimiento de esta ley, estamos en condiciones de producir o manipular N , explicar o predecir sus instancias, dar cuenta de sus interacciones con M (y en esa medida con otros elementos físicos), etcétera, tal y como estamos en condiciones de hacerlo con las ondas electromagnéticas. Esto parece ser suficiente para sostener que N tiene una naturaleza física.²⁶

Ciertamente, si N es una propiedad epifenoménica, i.e., una propiedad que es causada por propiedades físicas (o cuya instanciación es causada por un evento físico), pero que no cuenta con poder causal alguno, la línea argumentativa recién expuesta no aplica. Supuse que N interactúa con propiedades físicas paradigmáticas, y para poder interactuar N debe tener poderes causales. En principio, persiste entonces la posibilidad de que N no tenga una naturaleza física a pesar de estar relacionada nomológicamente con propiedades físicas. Sin embargo, no se supone que las propiedades emergentes-S (y luego la conciencia si fuera una propiedad de este tipo) sean, o puedan ser, epifenoménicas. Recordemos que estas son propiedades físicas, y de acuerdo con la física contemporánea toda propiedad física tiene un perfil causal. No es el caso, por ejemplo, que las propiedades emergentes-S que tendrían los sistemas cuánticos entrelazados sean epifenoménicas. En la medida en que el dualismo naturalista considera la conciencia no solo como una propiedad que no es física sino también como

26 Nótese que esta línea argumentativa lleva a la tesis de la inestabilidad del interaccionismo, i.e., del dualismo de tipo-D en la taxonomía de Chalmers (2002). La existencia factual de interacciones nomológicas entre estados conscientes y estados físicos (que pueden incluir estados cerebrales) sería suficiente para clasificar a la conciencia como física.

epifenoménica, hay aquí otro factor de diferenciación frente a la posición que sugiero: que la conciencia puede ser una propiedad emergente-S.

Objeción 2: Supóngase que en el mundo actual W hay de hecho una ley L en virtud de la cual la conciencia emerge-S. Ahora, considérese un mundo W^* que carece de L , y por lo tanto de conciencia, pero que por lo demás es idéntico a W en todo respecto. W^* es concebible y sería un mundo zombi: todo elemento físico en W^* (salvo la conciencia) tendría su contraparte en W .

Respuesta: Las teorías ontológicas de la emergencia, y en particular el emergentismo sobre la conciencia, usualmente conciben las propiedades emergentes como provistas de poderes causales.²⁷ De hecho, es usual argumentar a favor de la existencia de una propiedad emergente E instanciada en una entidad S sobre la base del *Dictum* de Alexander (Alexander, 1920): E ha de estar instanciada en S porque S cuenta con poderes causales irreductibles al agregado de los poderes causales de los elementos físicos básicos que la integran. Luego, W^* en realidad no es concebible: en la ausencia de L diferiría de W en varios aspectos, a saber, a propósito de los eventos que directa o indirectamente estén relacionados con la conciencia de una manera causal.

Objeción 3: Olvidémonos del microfísica. El núcleo del argumento del zombi es la idea de que existe una brecha ontológica entre los hechos físicos y las propiedades fenomenales. Las segundas no pueden derivarse de los primeros. Sostener que la conciencia puede ser una propiedad emergente-S es negar la existencia de esta brecha, puesto que la conciencia emergería exclusivamente de material físico.

Respuesta: Coincido con la idea de que las propiedades fenomenales no se siguen de hechos físicos que, *ex hypothesi*, no son ellos mismos fenomenales, en virtud de una necesidad *metafísica* (Bernal, 2012). Pero recuérdese que el emergentismo-S es una forma de física: propone que las propiedades fenomenales son *ellas mismas* propiedades físicas, a pesar de ser irreductibles en términos de elementos físicos básicos. Sin duda, tenemos intuiciones dualistas fuertemente arraigadas, pero igualmente tenemos buenos motivos para creer que el

27 Ciertamente, la posibilidad de que las propiedades emergentes tengan poderes causales propios constituye el obstáculo principal que enfrentan las teorías de la emergencia correspondientes. Kim (1993; 1999; 2005) en particular ha planteado el llamado 'problema de exclusión causal'. Diversas soluciones han sido propuestas, entre ellas Loewer (2001), Shoemaker (2002), Woodward (2008), Campbell (2010), Macdonald & Macdonald (2010).

fisicalismo es verdadero.²⁸ Adicionalmente, cabe anotar que parecen existir brechas ontológicas (aunque seguramente no tan agudas como en el caso de la conciencia) entre elementos microfísicos, como los átomos, y elementos físicos macroscópicos, como la rigidez, y entre fenómenos pertenecientes a niveles físicos, químicos y biológicos, como la vida y el desarrollo de procesos fisiológicos. Sin embargo, estas brechas se han cerrado o parecen susceptibles de cerrarse dentro del marco fisicalista. De hecho, algunas propuestas para cerrarlas apelan precisamente a la emergencia.²⁹

5. Conclusión

El Argumento del zombi de Chalmers supone la aceptación del microfisicalismo: en pocas palabras, la tesis según la cual todo lo que existe superviene sobre los constituyentes básicos del reino de lo físico. Con base en argumentos propios de la filosofía de la física, cuestioné la veracidad del microfisicalismo y sugerí considerar en su lugar una metafísica emergentista en el sentido de la emergencia-S. Si esta metafísica resulta ser correcta, el argumento de Chalmers pierde parte de su sustento y se abre la posibilidad de que la conciencia sea una propiedad física.

Agradecimientos

Mis agradecimientos a la FMSH, por haberme otorgado la beca dentro de la cual desarrollé un trabajo del cual se derivó este texto; al Prof. Uriah Kriegel, por sus comentarios sobre un texto anterior del cual se derivó este texto; y a dos evaluadores anónimos por sus valiosas y acertadas sugerencias.

Referencias

- Alexander, S. (1920). *Space, Time, and Deity*. London: Macmillan.
- Alter, T. & Nagasawa Y. (Eds.). (2015). *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bedau, M. A. & Humphreys, P. (Eds.). (2008). *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

28 Véase Papineau (2000, cap. 1).

29 Véase, e.g., Bedau *et al.* (2008).

- Bernal, R. (2012). *E-physicalism. A Physicalist Theory of Phenomenal Consciousness*. Frankfurt: Ontos Verlag/De Gruyter.
- Bernal, R. (2016). *An Emergentist Argument for the Impossibility of Zombie Duplicates*. Paris: Working Papers Series - FMSH. <halshs-01422012v4> Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01422012v4>
- Block, N. (1995). On a confusion about the function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227-247.
- Campbell, J. (2010). Control Variables and Mental Causation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 110, 15-30.
- Chalmers, D. (1996). *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002). Consciousness and its Place in Nature. En S. Stich & T. Warfield (Eds.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind* (pp. 102-142). Oxford: Blackwell.
- Chalmers, D. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2012). *Constructing the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Esfeld, M. (2004). Quantum entanglement and a metaphysics of relations. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 35(4), 601-617.
- Howard, D. (2007). Reduction and emergence in the physical sciences: some lessons from the particle physics and condensed matter debate. En N. Murphy & W. R. Stoeger (Eds.), *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons* (pp. 141-157). Oxford: Oxford University Press.
- Humphreys, P. (2008). How Properties Emerge. En M. Bedau & P. Humphreys (Eds.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science* (pp. 111-126). Cambridge, MA: MIT Press.
- Hüttemann, A. (2004). *What's wrong with microphysicalism?* London: Routledge.
- Kim, J. (1993). The Non-reductivist's Troubles with Mental Causation. En J. Heil & A. Mele (eds.), *Mental Causation* (pp. 189-210). Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J. (1999). Making Sense of Emergence. *Philosophical Studies*, 95, 3-36.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or something near enough*. Princeton: Princeton University Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Leuenberger, S. (2009). What is Global Supervenience? *Synthese*, 170(1), 115-129.
- Lewis, D. (1983). New Work for a Theory of Universals. *Australasian Journal of Philosophy*, 61(4), 343-377.
- Loewer, B. (2001). Review of J. Kim, *Mind in a Physical World*. *Journal of Philosophy*, 98(6), 315-324.
- MacDonald, C. & MacDonald, G. (Eds.) (2010). *Emergence in Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- McLaughlin, B. (1995). Varieties of Supervenience. En E. Savellos & Ü. Yalcin. (Eds.), *Supervenience: New Essays* (pp. 16-59). Cambridge: Cambridge University Press.
- McLaughlin, B. (1997). Emergence and Supervenience. *Intellectica*, 2, 25-43.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, 435-456.

- Nida-Rümelin, M. (2007). Dualist Emergentism. En B. McLaughlin & J. Cohen (Eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (pp. 269-286). Oxford: Blackwell.
- O'Connor, T. (1994). Emergent Properties. *American Philosophical Quarterly*, 31, 91-104.
- Papineau, D. (2000). *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Papineau, D. (2008). Must a Physicalist be a Microphysicalist? En J. Hohwy & J. Kallestrup (Eds.), *Being Reduced: New Essays on Reduction, Explanation, and Causation* (pp. 126-148). Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Shoemaker, S. (2002). Kim on Emergence. *Philosophical Studies*, 108, 53-63.
- Freeman, A. (Ed.) (2006). *Consciousness and its place in nature*. Exeter: Imprint Academic.
- Suppes, P. (2002). *Representation and Invariance of Scientific Structures*. Stanford, CA: CSLI Publications.
- Teller, P. (1986). Relational Holism and Quantum Mechanics. *Brit. J. Phil. Sci.*, 37, 71-81.
- Van Cleve, J. (1990). Mind-Dust or Magic? Panpsychism Versus Emergence. *Philosophical Perspectives*, 4, 215-226.
- Woodward, J. (2008). Mental Causation and Neural Mechanisms. En J. Hohwy and J. Kallestrup (Eds.), *Being Reduced: New Essays on Reduction, Explanation, and Causation* (pp. 218-262). Oxford: Oxford University Press.

El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco ¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas?*

**The role of emotions in solving the frame problem:
Emotions of the cognitive and/or perceptive type?**

Por: María Inés Silenzi

P.G.I. Análisis de los diversos usos de evidencia empírica
para apoyar o atacar posiciones filosóficas
Departamento de Humanidades
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales del Sur
Universidad Nacional del Sur-CONICET
Bahía Blanca, Argentina
E-mail: misilenzi@gmail.com/misilenzi@uns.edu.ar
ORCID: 0000-0002-3003-6261

Fecha de recepción: 22 de Mayo de 2018

Fecha de aprobación: 6 de Septiembre de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a04

Resumen. *Teniendo en cuenta dos de los principales tipos de emociones, a saber, las emociones perceptivas y las emociones cognitivas, en este trabajo examinaremos cuáles de ellas tiene mayor alcance explicativo a la hora de explicar cómo resolvemos el problema del marco. De otra manera, analizaremos cuáles de las principales características de las emociones del tipo perceptivas y cognitivas resultan adecuadas a la hora de explicar cómo los seres humanos determinamos la relevancia eficientemente. Argumentamos, asumiendo una posición intermedia, que ambos tipos de emociones ofrecen las herramientas necesarias a la hora de explicar cómo los seres humanos resolvemos el problema del marco, debido, por un lado, al carácter experiencial/corporal propio*

* El artículo es parte de la producción del Proyecto del Grupo de Investigación denominado *Análisis de los diversos usos de evidencia empírica para apoyar o atacar posiciones filosóficas*, código: 24/I261, financiado por la Universidad Nacional del Sur. Una versión resumida fue expuesta como ponencia en el XI Encuentro de Filosofía E Historia de la Ciencia del Cono Sur (AFHIC), que se llevó a cabo en Buenos Aires del 11 al 15 de Junio del 2018. Quiero expresar mi gratitud hacia dos revisores anónimos cuyos valiosos comentarios y sugerencias contribuyeron al mejoramiento de una versión previa del artículo.

Cómo citar este artículo:

MLA: Silenzi, María Inés. "El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco ¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas?". *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 65-95.

APA: Silenzi, M. I. (2019). El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco ¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas? *Estudios de Filosofía*, 59, 65-95.

Chicago: María Inés Silenzi. "El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco ¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas?". *Estudios de Filosofía* n° 59 (2019): 65-95.

de las emociones de tipo perceptivas y, por otro lado, a la relación que las emociones de tipo cognitivas establecen con el logro de objetivos frente a una situación determinada.

Palabras claves: *emociones, relevancia, problema del marco, emociones perceptivas, emociones cognitivas*

Abstract. *Considering two of the main types of emotions, namely, perceptual emotions and cognitive emotions, in this paper we will examine which of them has a greater explanatory power for solving the frame problem. Additionally, we will analyze which of the main characteristics of perceptual and cognitive emotions type are appropriate when explaining how human beings determine relevance efficiently. We argue, assuming an intermediate position, that both types of emotions offer the necessary tools to explain how human beings solve the frame problem. This is due, on the one hand, to the experiential/corporal character of the perceptual emotions and, on the other hand, to the relationship that cognitive emotions establish with the achievement of goals when facing a determined situation.*

Keywords: *emotions, relevance, frame problem, perceptive emotions, cognitive emotions*

1. Introducción

En los últimos años el estudio de las emociones se ha convertido en un campo de creciente interés para la psicología cognitiva, la filosofía de la mente y las neurociencias, entre otras. Quizás una de las mayores atracciones dentro de este incipiente campo de investigación es la fuerte insatisfacción por la concepción que tradicionalmente han tenido las emociones, lo que desvanece viejos límites entre emoción y cognición. En efecto, las emociones ya no desempeñan un papel pasivo en la racionalidad del sujeto ni se conciben solamente como sensaciones que el sujeto se limita a “padecer” (tales como el dolor, el miedo, la ira) sino que, inversamente, en la actualidad se aprecia que éstas juegan un papel activo y determinante en los procesos cognitivos. En este trabajo nos orientaremos hacia esta última cuestión: el alcance de las emociones para explicar ciertos procesos cognitivos, orientándonos, mucho más particularmente, a aquellos relativos a la relevancia.

Este interrogante, acerca de cómo los seres humanos determinamos relevancia, ha dado origen al problema del marco (*frame problem*), convirtiéndose en uno de los problemas filosóficos más importantes, y aún vigente, dentro de la investigación cognitiva. A modo introductorio, podemos entender al problema del marco como un problema que cuestiona, de modo general, los procesos cognitivos que implican determinar relevancia, y más particularmente, como el problema que cuestiona cómo un agente, la mayoría de las veces, selecciona información relevante, frente a un vasto conjunto de información, con eficiencia, es decir, adecuadamente y con prontitud. De otra manera, y desde un punto de vista computacional, al tomar

una decisión frente a una tarea determinada el número de acciones lógicamente posible es virtualmente infinito y el número de estrategias posibles que podrían ser empleadas para llevarla a cabo es mucho mayor, como también resulta infinito el número de consecuencias que de cada una de ellas se deriva. La pregunta que define al problema del marco es: ¿cómo podemos abarcar un espacio virtualmente infinito de posibilidades y determinar relevancia entre tanta cantidad de opciones posibles?

Antes de avanzar, quizás convenga aclarar qué entendemos por “relevancia” o mejor dicho, qué significa, a lo largo de nuestro trabajo, que un agente selecciona “información *relevante*”. Dado que el problema del marco siempre se realiza en el contexto de determinación de una tarea, consideramos adecuada la definición de relevancia que presenta Hjørland¹ (2010, p. 229): “algo (*x*) es relevante para una *tarea* (*T*) si *x* aumenta la probabilidad de lograr el *objetivo* (*O*) que es implicado por *T*”. Así, y atendiendo a la relación que entre la relevancia y el problema del marco en este trabajo queremos establecer, cierta pieza de información será o no *relevante* dependiendo de si contribuye, o no, a lograr los objetivos implícitos en la tarea en cuestión. Así, y volviendo a la definición del problema del marco, nuestro problema de interés cuestiona aquellos procesos cognitivos que atienden a los procesos de relevancia, pero también (y a esto se refiere el aspecto eficiente del problema del marco), a la manera *exitosa* con que la mayoría de los seres humanos lo hacemos. Tal éxito implica, de acuerdo a nuestra definición de relevancia, seleccionar aquella información que nos permita lograr el objetivo encomendado, y eso en un tiempo prudencial.

Si bien éste problema surgió dentro del campo de la inteligencia artificial (McCarthy & Hayes, 1969), ha sido luego, y aún es, motivo de fuertes y animosos debates dentro del campo de la filosofía de las ciencias cognitivas. Estos debates, de manera muy general, han girado en torno a dos grandes cuestiones: definir en qué consiste realmente el problema del marco (dificultad definicional) y resolverlo definitivamente, si es que se puede (dificultad resolutoria). Ya en otros trabajos (Silenzi, 2014; 2015b) nos hemos dedicado a ambas cuestiones acordando entender el problema del marco, luego de examinar varias interpretaciones, dificultades y aspectos del mismo, como un problema de relevancia (Crockett, 1994; Schneider, 2007; Shanahan, 1997; Pinker, 2005, entre otros). Debido al auge del estudio de

¹ Esta definición de relevancia, semejante a la propuesta por Sperber (1986), resultará clave en nuestro examen puesto que está orientada hacia la acción y el logro de objetivos preestablecidos.

las emociones y la proliferación de éstas sobre distintas cuestiones, nos pareció oportuno proponer un acercamiento filosófico entre este particular problema y el alcance de las emociones a la hora de resolverlo. Por un lado, y de manera general, nuestro recorte obedecerá entonces a los grandes avances que se han producido recientemente con respecto al rol de las emociones, pero también, y de manera particular, a los límites y alcances de las emociones como vía promisorio para resolver el problema del marco.

De manera general, sostenemos que aunque parezca en principio viable la propuesta que apela al rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco, ésta desatiende algunas cuestiones puntuales que, a nuestro entender, deberían examinarse con precisión. Más específicamente, creemos necesario esclarecer: *a)* qué concepción acerca de lo que es una emoción implica esta propuesta, *b)* qué tipo de emociones contribuirían a resolver el problema del marco y, esto en qué grado y, finalmente, *c)* en qué contextos se aplica o no, dicha propuesta (por ejemplo, en la toma de decisiones y/o razonamiento práctico). El esclarecer dichas cuestiones colaboraría en la tarea, no tan sencilla, teniendo en cuenta la poca investigación disponible, de examinar el rol de las emociones como vía promisorio para resolver nuestro problema de interés. Así, y puesto que sería deseable una mayor profundización en la investigación del tema, nuestro objetivo fundamental en este trabajo será orientarnos particularmente a una de estas cuestiones laterales, a saber, *ii)* qué *tipos* de emociones contribuirían a resolver el problema del marco.

La riqueza que atesoran las emociones, entre otras razones, se debe a que en ellas convergen gran cantidad de características, disímiles entre sí, lo que complica cualquier examen. Por esta razón, y con el fin de esclarecerlo, nos restringiremos a examinar el alcance, a la hora de explicar el modo en que los seres humanos determinamos relevancia, de únicamente dos tipos de emociones, a saber, perceptivas y cognitivas. Por supuesto, se nos puede objetar que demarcar así esta cuestión, teniendo en cuenta la gran variedad de emociones vigentes, resulta demasiado simplista. Quizás convenga aclarar, que nuestra demarcación se orientará solamente a examinar aquellos tipos de emociones que atraviesan, precisamente, el debate histórico sobre la resolución o no del problema del marco. Puesto que este debate ya ha justificado en otros trabajos (Silenzi, 2014, 2015c) dividir soluciones cognitivistas y postcognitivistas del problema del marco, en esta ocasión atenderemos al alcance de *solamente* aquel tipo de emociones a las que históricamente algunos filósofos de la mente se han referido a la hora de explicar el modo en lo que los seres humanos determinamos relevancia.

Dados nuestros objetivos, el artículo se organizará entonces de la siguiente manera. En la sección 2, describiremos resumidamente en qué consiste el problema del marco y, más particularmente, uno de sus principales aspectos, a saber, el aspecto eficiente. En la sección 3, destacaremos las principales características de las emociones de tipo perceptivas y cognitivas y examinaremos algunas propuestas de solución al problema del marco que, respectivamente, las implican. En la sección §4, pondremos en tensión ambos tipos de emociones y analizaremos cuál de ellas, resulta más adecuada a la hora de resolver nuestro problema de interés. Finalmente, presentaremos nuestras conclusiones en la sección 5. Argumentaremos que ambos tipos de emociones resultan “equipadas” a la hora de explicar cómo los seres humanos resolvemos el problema del marco debido a, por un lado, el carácter experiencial/corporal propio de las emociones del tipo perceptivas y, por otro lado, a la relación que las emociones del tipo cognitivas establecen con el logro de objetivos frente a una situación determinada.

2. El aspecto eficiente del problema del marco

Con respecto a la dificultad definicional del problema del marco, ya en otros trabajos hemos dilucidado varios aspectos del problema, a saber, el aspecto lógico, eficiente, epistemológico y explicativo (Silenzi, 2015a). Puesto que la mayoría de las soluciones y tratamientos del problema del marco afrontan el desafío de resolver principalmente a uno de estos aspectos, a saber, el *aspecto eficiente* del problema del marco, en este trabajo nos detendremos en este particular aspecto considerado el “fenómeno fundamental del problema del marco”. De manera general, éste se refiere a la manera en que un agente selecciona la información relevante entre un vasto conjunto de información, de manera tal que logra realizar la tarea *eficientemente*. Así hemos denominado a este aspecto “eficiente” para acentuar la adecuación, prontitud y éxito con que la mayoría de las veces los humanos determinamos relevancia, o, con otras palabras, para enfatizar la *eficiencia* con la que los seres humanos determinamos relevancia. En la literatura al respecto suele aceptarse que a las personas parece “venirse a la mente” *solamente* la información relevante y eso en el momento preciso y de manera adecuada; pues bien, este fenómeno da cuenta primordialmente del aspecto eficiente. Véase que así descrito, este aspecto refleja cierta regularidad exhibida por los seres humanos a la hora de determinar relevancia, dando por supuesto que las personas suelen determinar qué es relevante para una tarea apropiadamente y con prontitud, aunque, por supuesto, de vez en cuando,

surjan errores. Uno de los ejemplos claves del aspecto que nos interesa es el que presenta Daniel Dennett en su memorable ensayo publicado en 1984. Este ejemplo ha sido descrito en numerosos trabajos a la hora de introducir el problema del marco (Silenzi, 2015b), puesto que es clave en la comprensión de las divergencias entre el modo en que los seres humanos resolvemos el problema del marco y la (supuesta) imposibilidad de ser resuelto por agentes artificiales. Más particularmente, el autor introduce distintas situaciones en la que un agente artificial no logra llevar a cabo una tarea, desactivar una bomba, debido a su (supuesta) incapacidad por determinar la relevancia eficientemente. Con otras palabras, el autor describe varias situaciones que manifiestan cómo un robot, frente a una tarea determinada, no puede decidir qué hacer o cómo actuar, pues no tiene la capacidad suficiente para seleccionar, con prontitud de entre *todas* las posibilidades (acciones) existentes, qué acción resulta más adecuada o relevante para lograr llevar a cabo exitosamente su tarea.

Veamos particularmente un ejemplo que ilustra claramente cómo se vinculan el problema del marco con aquellos procesos cognitivos que implican relevancia. Para entender a este problema, Dennett apela a un experimento mental en el que invita a imaginarnos un robot imaginario *RI* al que sus diseñadores le fijan la tarea de recuperar su batería de repuesto. La batería se encuentra dentro de un carro en una habitación cerrada en la que hay una bomba programada para estallar en poco tiempo. *RI* hace la hipótesis de que una cierta acción *Sacar (Carro, Habitación)* le permitiría cumplir su tarea. Entra pues a la habitación y saca el carro con su batería de repuesto. Desafortunadamente, al estar la bomba también dentro del carro, el robot estalla a los pocos segundos.

Los diseñadores de *RI*, para evitar tal explosión, creen que es necesario que el robot no sólo considere las implicaciones intencionadas de sus actos, sino también las implicaciones secundarias. Así, diseñan el siguiente robot, llamado *RIDI*, que también encuentra la batería y diseña un plan de acción; sin embargo, cuando acaba de deducir que quitar el carro hacia afuera de la habitación no haría cambiar el color de las paredes de ésta y está embarcándose en la comprobación de la siguiente implicación, la bomba explota.

Con esta situación, los diseñadores consideran necesario enseñarle al robot a diferenciar, a través de mecanismos de inferencia, aquellas implicaciones que son pertinentes y que deben tenerse en cuenta al diseñar un plan de acción, de aquellas otras que no lo son. El diferenciar tales implicaciones permitiría que el robot no se quede congelado considerando todas y cada una de las implicaciones, relevantes

e irrelevantes. Llaman a este tercer robot *R2D1* y le dan la misma orden. Cuando el robot localiza la batería, se sienta afuera de la habitación. Los diseñadores, angustiados por ver que el robot se queda congelado de nuevo, le gritan que haga algo y el robot responde: “¡Lo estoy haciendo (...) estoy ignorando diligentemente las miles de implicaciones que determiné improcedentes! ¡Tan pronto descubra una implicación improcedente, la sumo a la lista de las que debo ignorar!” Así, mientras el robot se concentra en omitir consideraciones innecesarias, explota la bomba y el robot se queda sin batería. A través de este ejemplo, es claro que un requisito necesario para poder solucionar el problema del marco es lograr que el programa construido permita tomar las decisiones adecuadas, y activar en consecuencia, dentro de un tiempo razonable.

Ahora bien, ninguno de los tres robots ha solucionado, según Dennett, el problema del marco. El primer robot no tiene un mecanismo que le permitiera considerar de manera completa las implicaciones de sus actos. El segundo robot tiene esta capacidad pero carece de la capacidad de distinguir las consecuencias relevantes de las irrelevantes. Y finalmente, el tercero posee esta capacidad pero carece de la habilidad de coordinar esa distinción con las acciones necesarias para la tarea, al menos, en un tiempo prudencial. Así, se puede argumentar que una de las preguntas que Dennett tiene en mente sobre el problema del marco es la siguiente: ¿cómo es que al momento de realizar una determinada tarea, el sistema cognitivo es capaz de determinar relevancia y generar, expeditivamente una secuencia de acciones, sin terminar paralizado computacionalmente? En otras palabras, Dennett dejaría entrever que una solución al problema del marco debe dar cuenta de ciertas habilidades de la cognición humana al realizar una tarea dada como, por ejemplo, comprender el alcance de los efectos secundarios de las propias acciones en tiempo real, discriminar las implicaciones relevantes de las inferencias y relacionar estas implicaciones con la interacción con el ambiente.

Veamos otro caso. El ejemplo de Lowe (2001, p. 192) invita a explicitar cómo es que los seres humanos, a pesar de las limitaciones a las que irremediablemente debemos enfrentarnos, logramos determinar la relevancia exitosamente la mayoría de las veces. Pensemos que estamos eligiendo un menú en un restaurante y que de golpe suena la alarma pudiéndose observar, desde nuestro asiento, la ventana ubicada justo enfrente de nosotros desde donde sale el humo: en esta situación debemos elegir entre cruzar y hacer algo con respecto al incendio, o seguir eligiendo el menú: ¿cómo se comportaría un agente artificial

en estas circunstancias? Pues bien, ni el programa de petición de menú ni el de ayuda en caso de incendio pueden especificar por sí mismos qué hacer, pues cada uno de estos programas está dedicado a su propio terreno de competencia. Incluso con un diseño de tipo transversal, aparece una infinidad de combinaciones posibles. Lo que en realidad se dificulta en ambos ejemplos es modelar nuestra capacidad de determinar la relevancia, la cual nos permite pasar continuamente de una actividad inteligente a otra frente a la aparición de nueva información y establecer relevancia eficientemente frente a nuevas prioridades. En otras palabras, lo que ambos agentes no logran superar es la denominada *dificultad de la vastedad de información*. Esta dificultad puede verse claramente si se considera la siguiente estrategia ingenua para resolver el problema del marco: analizar *cada una* de las piezas de información del sistema y evaluar, en cada caso, si es o no relevante para realizar la tarea en cuestión. Claramente, esta estrategia no es factible de aplicar cuando la cantidad de información que posee un agente es abrumadoramente vasta, como es en el caso de los seres humanos. Pero, y esto será clave para nuestro análisis, tampoco lo es debido a la temporalidad que apremia al agente: desactivar una bomba o reaccionar frente a un incendio implica, para lograr llevar a cabo la tarea exitosamente, determinar la relevancia dentro de un tiempo prudencial. El “acoplarse eficientemente” a distintas situaciones resulta primordial para no quedar paralizado frente a los objetivos propuestos y la tarea encomendada. Resulta fundamental que, en el plano de la toma de decisiones, el agente, como resultado de su “ajuste” a la situación en la que se encuentre inmerso, “actúe” sin quedar detenido. Teniendo en cuenta la definición de relevancia propuesta, parecería, al menos en primera instancia, que al momento de determinar la relevancia, la adaptación al entorno es lo que permite al agente “actuar” sin quedar inmovilizado. En síntesis, la flexibilidad y adaptación con el entorno es lo que permite a los seres humanos resolver el aspecto eficiente del problema del marco e incluso, y en lo que concierne a la posibilidad de adaptación, es lo que permite explicitar por qué, la mayoría de las veces, lo hacemos con cierto éxito. Así, sostenemos que es imprescindible, a la hora de explicar el aspecto eficiente del problema del marco, tener en cuenta al agente anclado (situado) en un mundo real que “pisa sobre el mundo” (a esto nos referiremos cuando, oportunamente, destaquemos el *carácter experiencial/corporal* de las emociones perceptivas) y que “accione” sin quedarse paralizado, teniendo en cuenta los objetivos y la tarea encomendada (a esto nos referiremos cuando, oportunamente, destaquemos el *rol activo* de las emociones cognitivas).

Introduciéndonos ya en el plano de las emociones, nos parece conveniente aclarar antes de continuar con nuestro examen, qué entendemos por la noción de emoción. Puesto que ésta resulta clave en nuestro trabajo se nos puede objetar la ausencia de una definición clara de lo que entendemos por ella. Como ocurre con la definición del problema del marco, ofrecer una definición rigurosa de lo que “es” una emoción no es una tarea sencilla. Por eso preferimos describir aquellos aspectos de las emociones que resultan claves para nuestro análisis, quedando pendiente en nuestra agenda de investigación profundizar qué concepción de emoción es la más adecuada a la hora de explicar el problema del marco. Por ahora, y a modo de estrategia, destacaremos, en referencia a algunos de sus rasgos más salientes, la distinción entre *disposiciones* y *experiencias* emocionales, puesto que resultarán claves para nuestro análisis. Las *disposiciones emocionales* se refieren a aquellos fenómenos en los que el sujeto posee cierta predisposición a comportarse de una determinada manera frente a una situación determinada, o con algunas personas en especial. Por ejemplo, la predisposición hacia un hijo es la que dispone a cuidarlo en caso de que esté enfermo o a cocinarle cuando tenga hambre, entre otras tantas cosas que hacemos por los hijos. Pero el hecho de que a veces estemos preocupados por ellos *no implica* que los padres se encuentren preocupados y pendientes todo el tiempo de sus hijos, y eso último no significa, por supuesto, que no se los ame. Esta disposición se diferencia de la *experiencia emocional*, en donde sí se experimenta, “*se sienten*”, las vivencias implicadas en ciertos actos tales como las que se sienten al amamantarlos y dormirlos en brazos cuando son pequeños o, al abrazarlos y besarlos. Esta última manera de entender las emociones, a la que atenderemos particularmente en este trabajo, implica la experiencia, la dimensión corporal, el cuerpo, o de otra manera, el sentir con el cuerpo. Pero también implica, tal como lo ilustran nuestros ejemplos, cierta duración temporal en la que el sujeto se enfrenta y actúa frente a una situación (Schwitzgebel, 2010). Esta manera de interpretar la emoción remite a lo que el sujeto siente en esa, y no otra, situación determinada y a la acción que esa tarea, y no otra, conlleva. Volviendo al aspecto eficiente del problema del marco, véase que esta manera de entender la emoción acentúa algunos de sus rasgos fundamentales: a saber, la “situacionalidad” y la acción. Puesto que la acción y el factor situacional/temporal son claves a la hora de explicar el problema del marco, y especialmente su aspecto eficiente, entendemos que el carácter experiencial/corporal y el rol activo de las emociones recién descritos resultan compatibles y acordes a nuestros propósitos, aunque, por supuesto, esto no excluye que otros rasgos y maneras de interpretar las emociones también lo sean. Aclarada esta cuestión, es hora de distinguir, suponiendo que tal distinción sea

adecuada, dos de las principales teorías acerca de la emociones, a fin de estimar, al momento de abordar teóricamente al problema del marco, solamente dos tipos de emociones.

3. Teorías perceptivas y cognitivistas

Como todo campo de investigación incipiente, las emociones han despertado el interés de varios autores proponiéndose varias y distintas teorías sobre lo emocional. Estas teorías resultan, por su particularidad, difíciles de agrupar dentro de un mismo marco teórico haciendo imposible postular una visión global acerca de las distintas teorías de emociones sin caer en ciertos reduccionismos. Creemos que, para fines expositivos y metodológicos, la división entre teorías perceptivas y cognitivistas resulta suficiente para nuestros propósitos, aunque, por supuesto, se nos puede objetar que cualquier subsunción de las diversas teorías actuales sobre la emoción en sólo dos grupos de teorías implique un cierto riesgo de simplificación y reduccionismo. Cabe aclarar que la manera en que las hemos agrupado resulta como consecuencia de enfatizar exclusivamente las versiones más sencillas de cada grupo con el propósito de destacar sus diferencias más fundamentales. De nuevo, podemos encontrar ciertos matices entre ambos grupos e inclusive dentro de cada grupo por separado. Por supuesto, atender a estos matices resulta fundamental a la hora de postular cierta cartografía acerca de las emociones, siendo nuestro objetivo en esta sección solamente postular sus rasgos más distintivos.

Esta división, apropiada para nuestros propósitos, obedece, en primer lugar, a dos criterios clasificatorios: sensación e intencionalidad. Ambos criterios nos permiten abarcar el grueso del estado de la cuestión sobre la investigación acerca de la teoría de las emociones y delimitar nuestro trabajo. Así, de manera muy general, las teorías cognitivistas conciben las emociones como estados cognitivos y las teorías perceptivas como fenómenos corporales. Por supuesto, esto no excluye la existencia de teorías perceptivas que hagan hincapié en el carácter de intencionalidad de las emociones, y esto en distintos grados. El intento de estas teorías por derivar la intencionalidad de las emociones, como el de las teorías cognitivistas por abarcar el cuerpo, y no considerar las emociones exclusivamente como juicios abre un abanico de propuestas que, estimarlas en su totalidad a la hora de resolver el problema del marco excedería el espacio disponible.

En segundo lugar, otro criterio que colabora en tal división obedece al *estado de los elementos* de las emociones. Denominamos teorías cognitivistas a aquel grupo de teorías que entienden las emociones como estados cognitivos (sean creencias, pensamientos, juicios, deseos, etc.), siendo la estrategia utilizada para denominarlas de esa manera, y a modo de reacción teórica dentro de la literatura del área, el carácter *activo* de estos elementos. De esta manera, denominamos teorías cognitivistas de las emociones a aquellas teorías que destacan como *elementos activos* de las emociones los estados cognitivos. En contraposición, las *teorías perceptivas* de las emociones destacan como elementos activos de las emociones las sensaciones corporales. Así, y teniendo como referencia el campo de la toma de decisiones, puesto que es allí donde ubicamos al problema del marco, e introduciendo ya sus principales diferencias, las teorías cognitivistas enfatizan los aspectos cognitivos de las emociones concibiéndolas como juicios (creencias, pensamientos, deseos, etc.) sobre el mundo, mientras que el segundo grupo enfatiza los aspectos cualitativos de las emociones interpretándolas a través del modo fenoménico en el que son sentidas corporalmente, es decir, haciendo hincapié en la relación de las emociones como reacciones corporales.

Veamos el siguiente ejemplo que nos ilustrará mucho más elegantemente las diferencias descritas. Supongamos que estamos andando en bicicleta y que un auto a gran velocidad pasa a nuestro lado, por poco rozándonos, y que casi nos atropella, obligándonos a frenar de golpe. Entre las emociones que nos puede invadir en esta situación particular sentiremos, en primer lugar, miedo, y luego, enojo. De acuerdo a las teorías perceptivas, y desde un punto de vista fisiológico, el miedo y el enojo se vinculan con reacciones fisiológicas y no con juicios sobre esa situación particular. Seguramente sentiremos, al momento en que el conductor pasa a toda velocidad a nuestro lado, ciertos cambios corporales: se nos acelerará el pulso y la presión, transpiraremos, etc. De acuerdo a este grupo de teorías, las emociones son respuestas cuasi reflejas ante determinados estímulos, relacionadas con los cambios corporales que experimentamos (Thagard, 2008, p. 248). Entre los mayores representantes de estas teorías se encuentran y Damasio (2001), James (1985 y 1989), Lange (1885) y Prinz (2004; 2006) entre otros. Por otro lado, y en contraste con lo anterior, de acuerdo a las teorías cognitivistas el miedo se deriva de la inferencia de que corremos cierto riesgo físico, que amenaza nuestra salud y supervivencia, mientras que el enojo resulta como consecuencia del juicio según el cual el conductor nos puso en

peligro. Así, este grupo de teorías pone el acento en los juicios cognitivos y en las emociones como formas de valoración. Entre los mayores representantes de esta postura se encuentran Hansberg (1996), Nussbaum (2008), Oatley (1992) y Solomon (1993), entre otros.

Volviendo a las teorías perceptivas, las emociones no son las causas de los cambios corporales que percibimos en una situación determinada, sino que la percepción de tales cambios corporales son las emociones mismas. Con otras palabras, aquello que causa la emoción no es parte constituyente de la emoción misma, sino que la emoción es la percepción del efecto en los cambios fisiológicos del agente. En este sentido, la tesis principal de estas teorías es que una emoción es un tipo de percepción. Como ejemplos clásicos de estas sensaciones se suele citar la aceleración del corazón, el rubor del rostro, la sudoración de las manos, etc. Estas emociones, y esto resultará clave para nuestro análisis, son de carácter experiencial/corporal. Así, la percepción de mi cuerpo temblando, provoca el miedo y la de mi corazón latiendo apresuradamente provoca el enojo.

Las teorías cognitivistas destacan primordialmente el componente cognitivo de las emociones y, en su versión más radical, consideran que éste es el único componente que constituye la emoción, al punto tal de ser idéntica a un juicio o pensamiento. Por ejemplo, en el caso del enojo, la emoción es “enjuiciar” el mundo como ofensivo y como peligroso en el caso del miedo. Estas teorías identifican las emociones con juicios, ideas, pensamientos a través de los cuáles conocemos rasgos emocionales “del mundo”. En el ejemplo anteriormente citado, la situación particular en la que un auto casi nos atropella, se presenta como “peligrosa”, lo que supone una estimación o valoración de esa situación. Así, debido a la *intencionalidad* de este tipo de emociones, la cual puede entenderse como el carácter de las emociones de dirigirse hacia el mundo y poder referirse así hacia objetos, situaciones o eventos del mundo externas al agente, el sujeto “valora” el mundo: en este ejemplo, conocemos lo peligroso de la situación a través del miedo. Pero, además, al identificarse las emociones con estados cognitivos, estas teorías las hace participes de la racionalidad de los sujetos al momento de tomar decisiones. Por supuesto, podemos encontrar varios matices entre ambos grupos de teorías como consecuencia del empeño por parte del grupo de las teorías cognitivistas por abarcar en su análisis el cuerpo y, del grupo de las perceptivas por derivar la intencionalidad de las emociones. Sin embargo, y como ya lo hemos destacado, hemos caracterizado los rasgos más sobresalientes de cada tipo de teorías.

Puesto que ninguna de estas opciones resulta excluyente, nos pareció conveniente orientarnos en esta sección, y de modo introductorio, hacia las *teorías* más significativas acerca de las emociones para referirnos luego, mucho más extensamente, a las emociones de *tipo* perceptivas y cognitivas, pues nuestro objetivo primordial es estimar el *tipo* de emociones que históricamente se han tenido en cuenta a la hora de explicar el modo en que los seres humanos determinamos relevancia. En este sentido, y a modo de estrategia metodológica para poder llevar a cabo nuestro objetivo fundamental, en nuestro trabajo nos hemos referido, en primer lugar, a las principales *teorías* de las emociones para luego abocarnos hacia la posibilidad de que sólo dos *tipos* de emociones resuelvan el problema del marco. Así, hemos querido clarificar esta cuestión para evitar posibles confusiones. Descritas de manera muy general dos de las *teorías* más importantes acerca de las emociones, nos referiremos de ahora en más solamente a dos *tipos* de emociones: cognitivas y perceptivas. Quizás convenga aquí aclarar que, con respecto al reconocimiento de las emociones, tradicionalmente se ha aceptado una distinción entre, por un lado, las emociones básicas (primarias) que serían emociones de tipo perceptivas, y, por otro lado, emociones derivadas (combinaciones de emociones básicas más creencias y estados doxásticos) que serían emociones de tipo cognitivas (puesto que implican procesos de evaluación cognitiva). Las primeras, se definen como reacciones emocionales de carácter universal e innato, y abarcan alegría, tristeza, asco, sorpresa, miedo y enojo y las segundas no poseen una expresión facial o corporal claramente identificable dado que se encuentran asociadas a variaciones culturales y al aprendizaje, y abarcan culpa, orgullo, celos, desprecio y vergüenza entre otras (Ekman, Sorenson & Friesen 1969; Ekman & Friesen 1971; Ekman, 1993 & Plutchik, 1980). Así, puede observarse qué emociones particulares forman parte de los *tipos* (conjuntos) de emociones a los que de ahora en más nos referiremos. Aunque no atenderemos a cada una de las emociones individuales (alegría, enojo, etc.) queda pendiente en nuestra agenda de investigación examinar todas y cada una de ellas en particular. A continuación entonces, revisaremos algunas propuestas de solución al problema del marco que apelan a dos grandes *tipos* de emociones, perceptivas y cognitivas, siendo nuestra estrategia, con base a la poca literatura disponible, sistematizar distintas propuestas de acuerdo al *tipo* de emoción a la que, como argumentaremos, cada una de ellas apuntan.

3. 1. Problema del marco, racionalidad y emociones de tipo cognitivas

Entre los aportes que ofrece la investigación sobre las emociones, algunos filósofos de la mente destacan aquellos que colaboran en la comprensión de la racionalidad. Con respecto al campo de la toma de decisiones, las nociones más asociadas con la racionalidad son la coherencia y consistencia y, con respecto a la esfera de la acción, la maximización de la utilidad esperada. Para De Sousa (1980), estas nociones son totalmente criticables pues, por sí mismas, son incapaces de guiar a un agente, natural o artificial, hacia cualquier curso de acción particular. Como ya hemos descrito, el problema del marco refleja aquella situación en la que, frente a una tarea determinada, los seres humanos determinamos relevancia eficientemente, es decir con adecuación y prontitud, logrando así llevar a cabo exitosamente su tarea. De otra manera, y para De Sousa, desde un punto de vista computacional, al tomar una decisión el número de acciones lógicamente posible es virtualmente infinito y el número de estrategias posibles que podrían ser empleadas para llevarla a cabo es mucho mayor, como así también resulta infinito el número de consecuencias que de cada una de ellas se deriva.

Visto de esta manera, la *evaluación* de alternativas posibles a la hora de llevar a cabo una tarea podría no finalizar nunca, terminando el agente paralizado sin lograr tomar una decisión. Pues bien, para este autor, y de acuerdo al modelo estándar de elección racional, el problema del marco refleja esta situación particular en la que, resumidamente, un agente se enfrenta a una explosión combinatoria de posibilidades de elección.

Ahora bien, es notable que para De Sousa, el problema del marco así descrito afecta solamente a agentes artificiales, convirtiéndose en uno de los mayores obstáculos dentro del campo de la inteligencia artificial, pero no a los seres humanos puesto que nosotros, a diferencia de agentes artificiales, poseemos emociones. Las emociones, frente a la situación descrita, contribuyen en la solución del problema del marco pues funcionan como fuentes de *relevancia* entre objetos de atención, líneas de investigación y estrategias inferenciales (De Sousa, 1996, p. 137). Véase que directamente De Sousa relaciona las emociones con aquellos procesos cognitivos que implican relevancia, procesos a los que, como ya hemos descrito (recuérdese el ejemplo de Dennett), se orienta el problema del marco. Quizás resulte conveniente aquí aclarar que en la literatura sobre el tema podemos

observar que, de manera general, algunos de los debates acerca de la relevancia epistemológica de las emociones al explicar algunos de los principales problemas de las ciencias cognitivas, giran en torno a las varias y distintas funciones epistémicas que éstas prometen, a saber, fuerza motivacional, eficiencia, acceso a los hechos y creencias, contribución no-proposicional al conocimiento y, entre otras, saliencia y relevancia (Dohrn, 2008). De entre estas funciones, algunos autores como De Sousa, y como luego veremos Damasio, enfatizan la función epistémica de la relevancia, vinculando, así, y como también hacemos nosotros, el problema del marco con la relevancia.

Antes de avanzar, es necesario dilucidar que, para que la relación de De Sousa con el problema del marco pueda establecerse, es menester que las emociones a las que haga referencia sean *solamente* de tipo cognitivas. De otra manera, su propuesta teórica, que propone vincular el rol de las emociones con el problema del marco, *solamente* se puede sostener si las emociones a las que se refiere son intencionales y ocupan un rol activo en nuestros procesos racionales, es decir, si son cognitivas. Es la exclusividad de esta relación la que aquí queremos apuntar. Como podrá observarse a continuación, De Sousa declara explícitamente que las emociones que tiene en mente son de tipo cognitivas. Lo que nosotros acentuamos es que además, y lo que a nuestro entender el autor no explicita, es condición que así sean para establecer la relación con el problema del marco tal como él lo interpreta y de acuerdo a su idea de racionalidad. Como veremos luego (sección 4), a propósito de la posibilidad de combinarse emociones cognitivas y perceptivas al momento de determinar relevancia, De Sousa excluye esta posibilidad pues solamente es posible que las emociones cognitivas sean parte de este proceso: únicamente puede vincularse, para este autor, el rol de las emociones con el problema del marco si éstas son de tipo cognitivas, de lo contrario, no podrían relacionarse. Veamos más detenidamente esta relación atendiendo a los elementos de las emociones cognitivas.

La concepción de las emociones que defiende De Sousa sostiene que éstas son juicios de tipo valorativos y que son de naturaleza personal, es decir, que provienen del mismo sujeto. Así, para este autor, las emociones son juicios valorativos de objetos y situaciones que son sólo importantes para el sujeto. Esta manera de entender las emociones permite que el sujeto “enjuicie” el mundo en el que se encuentra inmerso en relación a sus propios intereses, creencias, etc. Esto, a su vez, le permite reflexionar, valorar y realizar inferencias sobre él. Ahora bien, definir a una emoción como un *estado cognitivo* valorativo refleja el principal intento de

De Sousa por racionalizar las emociones, y atribuirle al sujeto un papel activo en su control. En este sentido, solamente las emociones que enfatizan tales estados cognitivos, es decir, y de acuerdo a nuestra clasificación, solamente las emociones cognitivas, le resultan racionales; a la inversa, las emociones que no dicen nada acerca de lo que piensa, infiere y estima un sujeto, es decir, que no enfatizan estados cognitivos, le resultan irracionales.

Precisamente, y a nuestro entender, el mayor poder explicativo de su propuesta, recae en la posibilidad de realizar inferencias “racionalmente”, posibilidad que está vinculada solamente a las emociones cognitivas, según nuestro análisis. Para este autor, la principal relevancia epistemológica de las emociones gira en torno, entre las varias y distintas funciones epistémicas que éstas prometen, a la función epistémica de la saliencia y relevancia de las emociones la cual, nuevamente, implica realizar juicios valorativos que provengan desde el sujeto hacia el mundo y que le permitan inferir, reflexionar, etc. “racionalmente” y de acuerdo a sus creencias, intereses, pensamientos. Puesto que, como hemos visto, solamente le atribuye racionalidad a las emociones que enfatizan tales estados cognitivos, entendemos que la función de saliencia y relevancia de las emociones, defendida por el autor, es llevada a cabo *solamente* por emociones de tipo cognitivas.

El cuestionamiento que delimita el problema del marco fundamenta aún más nuestro razonamiento. La pregunta que define al problema del marco para De Sousa es: ¿cómo podemos abarcar un espacio virtualmente infinito de posibilidades y determinar relevancia entre tanta cantidad de opciones posibles? Pues bien, es el tipo de emociones cognitivas el que, solamente y desde un punto de vista teórico, resolvería esta cuestión, al “recortar información”, garantizando así la tratabilidad computacional del problema del marco, o en otras palabras, el único tipo de emoción que resolvería la dificultad de la vastedad de información. Los seres humanos, al poseer emociones, efectuamos sin mayores complicaciones el acotamiento necesario, determinando aquellas acciones y consecuencias “*realmente relevantes*” sin malgastar tiempo en deducciones irrelevantes. Véase el acento en los juicios cognitivos y en las emociones como formas de valoración: el autor le aplica a las emociones, las categorías de justificación, adecuación o racionalidad, al estimarlas como “verdaderamente relevantes”, categorías aplicables solamente a las emociones de tipo cognitivas. Pero también, puede reconocerse la referencia al tipo de emociones cognitivas al establecer, de manera primordial, la relación de las emociones con el logro de objetivos. En efecto, al examinar el rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco, el autor postula una situación de

toma de decisiones con diversos objetivos en conflicto y un entorno muy variable, donde las emociones (de tipo cognitivas) ofrecerían una valoración muy resumida de la situación para actuar, frente a la tarea y a los objetivos preestablecidos (sin quedarnos enredados en inferencias innecesarias). Recordemos que, para poder resolver eficientemente el problema del marco, y de acuerdo a lo que entendemos por relevancia, es menester que las emociones nos motiven a “actuar” en virtud de los objetivos propuestos, siendo capaces de ser maleables y versátiles en el dominio de respuestas posibles frente a situaciones cotidianas e inesperadas que puedan darse. Pues bien, son precisamente las emociones de tipo cognitivas las que permiten aplicar nuestro conocimiento de modo adecuado a las circunstancias pertinentes y actuar, o en otras palabras, las que nos permiten determinar relevancia *eficientemente*.

En síntesis, argumentamos que el tipo de emociones a las que se refiere De Sousa son de tipo cognitivas debido, entre otras razones, a: *i*) el carácter inherentemente racional de nuestras emociones (el cual nos permite inferir, evaluar, estimar, etc. “racionalmente” información), *ii*) el acento en los juicios cognitivos y en las emociones como formas de valoración (intencionalidad) y *iii*) la relación de las emociones con el logro de objetivos (rol activo). Por supuesto, esto no excluye la referencia en su propuesta a otros tipos de emociones; solamente destacamos, a nuestro juicio, el tipo de emoción sobresaliente.

Aunque nos hemos detenido en la propuesta de De Sousa, debido a su trascendencia, no queremos dejar pasar algunas soluciones similares. Para Elgin (1996) algunos aspectos de una situación demandan automáticamente nuestra atención eclipsando otros factores epistémicamente accesibles, siendo las emociones las que “nos inclinan” hacia algunas facetas particulares de esa situación particular. Para este autor, si las emociones acentúan un factor como saliente, o al menos se presenta como siéndolo, entonces presuntivamente éste “resulta *significativo* o relevante”. Así Elgin (2008), como De Sousa, también ha defendido la relevancia epistemológica de las emociones y otros estados afectivos por la vía de mostrar que estos estados cumplen funciones propiamente epistémicas, indispensables no sólo en los procesos de construcción del conocimiento sino también en los procesos de evaluación. En este sentido, entiende, al igual que De Sousa que, en los procesos de determinación de relevancia (lo cual implica *evaluar, deliberar, reflexionar*, etc.), las emociones cognitivas, entendidas éstas como *juicios* acerca del mundo, juegan un rol esencial. Así, y como también lo plantea De Sousa, éstas son una “faceta de la razón” que proporcionan recursos que sirven a fines epistémicos. Elgin

particularmente estima que si, a la inversa, las emociones no fueran cognitivas, la información que ofrecerían sería “ligeramente torcida”, no porque las emociones no fueran genuinas, sino en el sentido de que no se relacionarían con la situación en la que en el sujeto se encuentra tal como éste quisiera relacionarse o con los objetivos que persigue. Para ilustrar esto, considere la situación cognitiva de un sujeto que buscando información sobre Florida, Buenos Aires, e inadvertidamente busca información sobre Florida, Estados Unidos. Aún si esta información puede ser interesante, ésta no es la que el sujeto desea o necesita saber. Si una emoción está bien fundada, es decir si es cognitiva y racional, ésta se “sintoniza” adecuadamente al sujeto con situación. Así, los factores que destacan las emociones de tipo cognitivas son relevantes y significativos, resultando ser una fuente de información que, en tales circunstancias, vale la pena tener.

Véase que la fiabilidad “emocional racional” que adscribe Elgin (2008) a las emociones da cuenta, nuevamente, de *i*) el carácter inherentemente racional de nuestras emociones (el cual nos permite inferir, evaluar, estimar, etc. información racional, bien fundada y adecuada a nuestros propósitos). Para este autor, los seres humanos “somos presos de la sobrecarga de información masiva” (Elgin, 2008, p. 43) y es un hecho que conocer, comprender, percibir o discernir algo requiere pasar por alto mucha información, pero la pregunta que considera fundamental es: ¿qué se debe pasar por alto? o, de otra manera, ¿qué es lo irrelevante?, y aún más ¿cómo lo determinamos y sabemos que lo hacemos adecuadamente? (Brun et al., 2008, p. 43). Pues bien, las emociones colaborarían en la tarea de determinar relevancia apropiadamente no sólo *ii*) al ofrecer una valoración muy resumida de la situación, es decir, al estimar los aspectos *realmente* relevantes de una situación (concéntrenos sólo en éstos y sin que nuestros limitados recursos cognitivos, y el poco tiempo disponible, se ocupe de cuestiones irrelevantes) sino que también *iii*) nos orientarían a la acción frente a una tarea determinada. Claramente, y de acuerdo al rol descrito, el tipo de emociones al que se refiere Elgin en su propuesta es de tipo cognitiva.

3.2. Problema del marco, marcadores somáticos, y emociones perceptivas

Sin dudas, Damasio (2001; 2010) es uno de los filósofos de la mente que más ha tratado el problema del marco. A él se le atribuye explicar a las emociones a través de su teoría del marcador somático, entendiendo a las emociones como

marcadores somáticos, concibiéndolas como aquellas señales, relacionadas con factores fisiológicos, enviadas desde el cerebro. Además, su propuesta defiende explícitamente el papel de las emociones perceptivas al momento de determinar relevancia, lo que justifica, en primera instancia, la elección de la teoría de Damasio entre otras. En su tratamiento, y volviendo a las funciones epistémicas de las emociones a la hora de explicar nuestros procesos cognitivos, Damasio acentúa, tal como lo hacemos nosotros, la función de saliencia de las emociones y con ello, al rol de las emociones a la hora de abordar el problema del marco. Esta relación, entre las emociones y los procesos cognitivos que implican relevancia, no sólo coincide con la relación que en este trabajo hemos planteado, sino que además coincide con la de De Sousa. De esta manera, estimamos en este trabajo y de manera coherente, el alcance del rol de las emociones al abordar el problema del marco, teniendo en mente una misma interpretación del problema del marco, a saber, sobre el problema del marco entendido como un problema acerca de la relevancia.² Si estimamos el rol de las emociones (o cualquier otra solución) sobre interpretaciones distintas del mismo problema, complejizaríamos el intento de explicarlo. Si atendemos al tratamiento histórico del problema del marco (Kamermans & Schmits, 2004), podemos observar que se han ofrecido soluciones de tipo lógicas a interpretaciones de tipo filosóficas, y a la inversa, soluciones filosóficas a interpretaciones de tinte lógicas del mismo problema, generándose varios debates y controversias producto del no esclarecimiento de la particular relación antes mencionada. Por esta primera razón, nos pareció apropiado examinar una propuesta acerca del rol de las emociones que coincida con la interpretación del problema del marco propuesta y que evite tales confusiones. Asimismo, al explorar la literatura sobre el tema podemos observar que el tratamiento del problema del marco por parte de investigadores cognitivos acerca de la emoción es casi nulo y que, la mayoría de las veces, lo hacen de manera introductoria. Por esta segunda razón, nos parece destacable predominar, el tratamiento profundo que del problema hace Damasio por sobre otros, que o no lo hacen o sólo lo hacen sin mucho detalle. Finalmente, el hecho de que algunos estudios científicos apoyan la propuesta de

2 Estas afirmaciones coinciden con la relación, ya mencionada y profundizada en otros trabajos (Silenzi, 2014; 2015b) entre la dificultad definicional (la dificultad por definir de qué trata el problema del marco y resolutive (cómo resolverlo) del problema del marco: antes de estimar cualquiera de las dos soluciones del problema del marco es menester atender a una misma interpretación del problema del marco. En este caso, la propuesta acerca del rol de las emociones a la hora de abordar, desde un punto de vista teórico, el problema del marco (*dificultad resolutive*) se estima sobre una misma interpretación del problema del marco (*dificultad definicional*), a saber, como un problema de relevancia.

Damasio, justifica aún más nuestra elección. Al respecto, algunos investigadores como Megill y Cogburn (2005) utilizan, a modo de evidencia empírica del rol de las emociones a la hora de abordar el problema del marco, las historias clínicas de personas con centros emocionales dañados. El daño en algunas estructuras cerebrales afecta a algunos pacientes de manera tal que éstos resultan “carentes de emoción” exhibiendo déficits profundos en la toma de decisiones. Concretamente, los daños en algunas de estas estructuras cerebrales vinculadas a las emociones reflejan un comportamiento que se asemeja al de los robots de Dennett, ya mencionados, al no saber cómo resolver el problema del marco. En efecto, algunos de los pacientes que tienen daños cerebrales (especialmente en la corteza orbitofrontal y ventromedial) reflejan cierta vacilación entre dos extremos a la hora de determinar relevancia: o elijen de forma rápida pero incorrectamente o no son capaces de elegir en absoluto, paralizado por la consideración exhaustiva de los planes, opciones y consecuencias. El daño cerebral no permite superar el problema del marco: o se quedan paralizados examinando toda la información sin lograr determinar relevancia (como el último robot de Dennett que terminó explotando) o, si lo hacen, no se manifiestan adecuación ni con prontitud (como lo refleja el aspecto eficiente del problema del marco). El caso de un paciente llamado Elliot, quien antes de extirparle un tumor había sido un empleado y padre ejemplar, refleja estas afirmaciones. Luego de la operación de tumor, su personalidad cambió y comenzó a tener problemas para priorizar tareas; sufría el “problema del marco” pues sólo se centraba en hacer tareas triviales, o en aspectos irrelevantes de sus funciones laborales, sin atender a sus objetivos fundamentales, es decir, sin llevar a cabo adecuadamente la tarea de determinar relevancia entre mucha información. Parecería que en el caso de daño o de ausencia de contenido emocional, la cognición falla en el momento de determinar (adecuadamente) la relevancia entre vasta cantidad de información (Megill & Cogburn, 2005, pp. 309-312). Siendo estas algunas de las razones que justifican nuestra elección comencemos pues por examinarla. La tesis principal de Damasio defiende primordialmente que las emociones representan estados corporales, o de otra manera, que las emociones son percepciones de un conjunto de respuestas neurofisiológicas coordinadas. Su teoría, denominada más específicamente como la *teoría de los marcadores somáticos*, afirma, entre otras cosas, que la emoción perceptiva informa e influye en la determinación de relevancia, al menos, para tareas consistentes en la toma de decisiones. Esta afirmación posibilita a algunos autores como Megill & Cogburn (2005) a argumentar que la teoría de los marcadores somáticos de Damasio es de gran utilidad a la hora de resolver la dificultad de la vastedad de información del problema del marco, al menos en tareas consistentes

en la toma de decisiones. Si bien no es explícitamente presentado por Damasio en términos de la dificultad de la vastedad de información, ante una tarea de toma de decisiones el agente se enfoca en las opciones que tiene y las consecuencias de tales opciones. Este es un gran recorte, pero todavía hay una gran cantidad de información por ponderar, lo cual, nuevamente, puede generar una parálisis en el agente. Pues bien, lo que la teoría de Damasio propone para superar esta dificultad es que se limita la cantidad de información como consecuencia del funcionamiento de los marcadores somáticos. Como los marcadores somáticos automáticamente detectan el valor (positivo/negativo) de las posibles consecuencias, éstos colaboran, expeditivamente, a “tamizar” la información sin que sea necesario hacer un examen exhaustivo de *todas* las opciones y consecuencias. A través de estos mecanismos se “traba” la conveniencia o no de algunas opciones y con ello, la motivación de perseguir o evitar, respectivamente, a esas opciones. La hipótesis del marcador somático “filtra” las opciones relevantes o desecha las irrelevantes con base a las sensaciones que provocan algunas opciones, lo que conducirá o a rechazar las opciones que no son favorables o a aceptar las favorables. Al resaltar algunas opciones que son peligrosas y eliminarlas rápidamente se restringe automáticamente las opciones a considerar y sus posibles consecuencias. La emoción, al actuar como guía conectiva, restringe de esta manera la cantidad de alternativas a considerar. El examen exhaustivo, ahora sobre una cantidad de información considerablemente menor, ya no sería tan arduo; al reducirse la cantidad de información, se aliviana la sobrecarga computacional y no hay dificultad, o problema del marco, por enfrentar.

Pues bien y como ya lo mencionamos, parecería que esclarecer a qué tipo de emociones se refiere Damasio en su propuesta resulta ser una tarea sencilla puesto que, como ya lo refleja la denominación “marcadores somáticos”, se destaca primordialmente el rol de las emociones de tipo perceptivas. Su mecanismo implica la experiencia, la dimensión corporal, el cuerpo, o de otra manera, el sentir con el cuerpo. Nótese que en su propuesta se refleja claramente lo que hemos denominado el *carácter experiencial/corporal* de las emociones. La emoción para Damasio, notoriamente de tipo perceptiva, se centra en el cuerpo y remite a lo que el sujeto siente en esa y no otra situación determinada: el sujeto se encuentra “anclado” en esa situación particular. Claramente, las emociones a las que se refiere este autor son del tipo mencionado pues resultan como respuestas cuasi reflejas ante determinados estímulos, relacionadas con los cambios corporales que experimenta ese sujeto particular en esa situación particular. Sin embargo, creemos necesario realizar algunas aclaraciones que cuestionan la exclusividad

del tipo de emociones perceptivas en la propuesta de Damasio. Para este autor, las emociones son percepciones de un conjunto de respuestas neurofisiológicas coordinadas, es decir son percepciones del cuerpo (Damasio, 2001, p. 140). Así, en esta definición se interpretan las emociones a través del modo fenoménico en el que son sentidas corporalmente, lo que, sin dudas, las clasifica como perceptivas. Pero, como puede observarse en la descripción de su mecanismo, el autor no asume que las emociones poseen un rol pasivo ni descarta su relación con otros estados cognitivos, lo que cuestiona su carácter exclusivamente perceptivo. En este sentido, en su descripción del mecanismo hace referencia a las emociones cognitivas en cuanto hace referencia a cierto *i*) carácter racional pero también, *iii*) un rol activo dentro del plano de la toma de decisiones puesto que su propuesta orienta a la acción. En otras palabras, en la propuesta de Damasio puede verse claramente el papel de las emociones de tipo perceptivas, aunque no exclusivamente, pues al destacar la naturaleza activa de las emociones dentro del proceso racional, el autor sugiere también el rol de las emociones de tipo cognitivas. En otros trabajos, y en aclaraciones anteriores, sin embargo, hemos sostenido que en su propuesta queda pendiente la explicación de la parte del mecanismo que lleva desde la percepción de la situación y entendimiento de la tarea a realizar, a enfocarse en opciones y consecuencias. Tampoco explica suficientemente el mecanismo por medio del cual el contenido corporal puede colaborar en la tarea de estimar cómo los seres humanos determinamos relevancia “adecuadamente”. Así, aunque evidenciamos en la teoría de Damasio el reconocimiento del rol de las emociones cognitivas, consideramos que su propuesta destaca sobremanera el alcance de las emociones perceptivas, en tanto sensaciones fisiológicas. Por ello, la explicación de Damasio acerca de las emociones nos resulta incompleta e imparcial a la hora de resolver el problema del marco.

4. Alcances y limitaciones del análisis

Descritas distintas resoluciones, nuestro objetivo en esta sección es poner en tensión algunas de las características fundamentales de cada tipo de emoción a la hora de resolver el problema del marco. Nuestra postura, en acuerdo con algunos autores como Wild (2008) y Dohrn (2008) defiende que ni las emociones perceptivas ni las cognitivas son suficientes por sí solas para determinar relevancia, y con ello para resolver el problema del marco. Si bien nuestro análisis podría generalizarse al

alcance de las emociones en general, para resolver el problema del marco preferimos aquí restringir nuestro análisis a las emociones cognitivas y a las perceptivas. Las investigaciones alrededor del rol de las emociones en nuestros procesos racionales aún se encuentran en estado incipiente, lo que posibilita que en un futuro no muy lejano se expliciten con mayor precisión el rol de distintos tipos de emociones involucradas en procesos racionales. Pero además, aunque un tipo de emoción pueda contribuir directamente en la solución del problema del marco, no quita que otras lo hagan de manera indirecta. Esta postura, de tipo intermedia, es la que guiará a continuación nuestro análisis a propósito de los alcances y las limitaciones de cada tipo de emoción a la hora de resolver el problema del marco.

Comencemos con una de las críticas claves que algunos investigadores plantean frente a la propuesta de que sean las emociones perceptivas las que aborden teóricamente el problema del marco. El principal problema que este tipo de emoción afronta es explicar la manera en que las sensaciones pueden estar dirigidas hacia objetos o situaciones particulares del mundo; es decir, presentan algunos inconvenientes a la hora de explicar la naturaleza intencional de las emociones.³ Como consecuencia, y en este sentido, las emociones de tipo perceptivas resultan un tipo de fenómenos a los que no se les aplica las categorías de justificación, adecuación o racionalidad, categorías que sí podemos aplicar a las emociones de tipo cognitivas, al momento de estimar qué tan “adecuadamente” determinamos relevancia. Otra de las objeciones a las emociones de tipo perceptivas, en su versión más radical, es que heredan la antigua concepción de las emociones como estados pasivos, reduciéndolas a meras respuestas frente a determinados estímulos, concepción que actualmente está en discusión debido a la naturaleza activa de las emociones en nuestros procesos cognitivos. Continuando ahora con las objeciones a las emociones de tipo cognitivas, es interesante la que postula Griffiths (1997) al destacar que éstas descuidan el hecho de que no todo juicio de valor es emocional. La clase de los juicios de valor es mucho más amplia que la clase de los juicios de valor emocionales; que una persona estime que no comer sano es peligroso para la salud, no implica que coma una hamburguesa con miedo. Por lo tanto, una emoción de tipo cognitiva debería disipar juicios de valores emocionales y no emocionales en aquellos procesos cognitivos que implican relevancia. Otra de las críticas

3 Quizás convenga aclarar que la intencionalidad de los estados mentales a la que nos referimos en este trabajo está dirigida al mundo y no, tal como se refiere James (1989) hacia el propio organismo del sujeto y sus propios cambios fisiológicos.

fundamentales a las emociones de tipo perceptivas es la dificultad a la hora de naturalizar los sentires corporales, es decir la dificultad para explicar los elementos corporales de la *experiencia* emocional al momento de determinar relevancia.

Al respecto, y reconociendo ahora los aportes de las emociones de tipo perceptivas, éstas destacan la ventaja de percibir cambios corporales, lo que permite dar una *respuesta adaptativa* frente a situaciones peligrosas como, por ejemplo, la huida. Así, las emociones de tipo perceptivas destacan las propiedades relacionales del agente con el entorno en el que se encuentra inmerso. Incluso para algunos autores este tipo de emociones se consideran “detectores de relevancia” (Prinz, 2004) cuya función es la de detectar ciertos rasgos del entorno que informan a los sujetos las propiedades relacionales con su entorno. Particularmente, ya hemos visto en la propuesta de Damasio, este carácter experiencial/corporal de las emociones perceptivas puesto que, de acuerdo a su propuesta, establecer relevancia implica la experiencia y la dimensión corporal, lo que da cuenta de la flexibilidad y adaptación con la que los seres humanos determinamos relevancia. Las emociones de tipo perceptivas se encienden, como “luces”, ante la presencia de determinadas opciones o factores, estableciendo relevancia y orientándonos a la “acción”. Pero no a cualesquiera de éstas, y teniendo en mente ahora el aspecto eficiente del problema del marco, sino de aquella acción que me lleve a actuar eficientemente, es decir adecuadamente y en un tiempo prudencial. Es aquí donde entra en juego: *iii*) las emociones de tipo cognitivas y su relación con el logro de objetivos frente a una situación determinada. Ya hemos destacado que el llevar a cabo una tarea eficientemente implica, entre otros varios factores, diversos objetivos en conflicto y un entorno muy variable. Teniendo en cuenta tales variables, las emociones de tipo cognitivas ofrecerían *ii*) una valoración muy resumida de la situación que es importante para la acción. Considerar que ciertos aspectos de una situación resultan relevantes para lograr nuestra tarea, nos hace concentrarnos en ellas sin que nuestros limitados recursos cognitivos y el poco tiempo disponible se ocupe de cuestiones irrelevantes. Así las emociones de tipo cognitivas colaboran activamente en los procesos de relevancia a modo de “guía” entre vasta información, permitiendo así que, la mayoría de las veces, determinemos relevancia de manera eficiente.

Teniendo en cuenta los aportes de cada tipo de emoción para con la resolución del aspecto eficiente del problema del marco, asumimos que, en distinta medida, ambos tipos de emociones intervienen en su resolución. Más específicamente, el carácter experiencial/corporal propio de las emociones de tipo perceptivas y la

relación que las emociones de tipo cognitivas establecen con el logro de objetivos frente a una situación determinada, colaboran en su resolución. Apreciando los aportes de las emociones de tipo cognitivas, consideramos que éstas contribuirán particularmente a que el agente, dentro de un tiempo prudencial y utilizando recursos cognitivos limitados, se concentre solamente en aquellos aspectos de una situación realmente importantes para actuar y lograr los objetivos preestablecidos sin perder tiempo en deducciones irrelevantes. En este sentido, y como lo propone De Sousa, las emociones de tipo cognitivas contribuirían a que el agente determine relevancia eficientemente sin quedar paralizado como lo ejemplifica el caso de los robots de Dennett. El sujeto, desde el enfoque de las emociones de tipo cognitivas, desempeñaría un papel activo en la generación de estados emocionales, resultando por lo tanto responsable, al llevar a cabo sus propios procesos de evaluación cognitiva, de la adecuación o inadecuación de sus reacciones emocionales ante ciertas situaciones. Recordemos que, en contraste con las emociones perceptivas, sí tiene sentido decir de las emociones cognitivas que son apropiadas o no, adecuadas o no, al momento de reaccionar de distintos modos ante determinadas situaciones. Así el rol de las emociones de tipo cognitivas al momento de determinar relevancia colaboraría *directamente* en la tarea de estimar cuán adecuadamente/eficientemente lo hacemos.

Apreciando ahora el alcance de las emociones de tipo perceptivas al momento de determinar relevancia, éstas nos permiten un tipo de experiencia exploratoria, cuyo objeto de exploración es el entorno en el que se encuentra inmerso el agente y en donde prevalece una relación práctica del agente con ese entorno. De otra manera, y frente a nuestra cuestión clave, proponemos un tipo de emoción con tintes relacionales en tanto que determinar relevancia adecuadamente y de acuerdo a los objetivos propuestos (emoción de tipo cognitiva) resulte como consecuencia de explorar experiencialmente/corporalmente el entorno que me rodea (emoción de tipo perceptiva). De otra manera, dar significancia, relevancia experiencialmente a determinados factores de una situación (emociones de tipo perceptivas), postula una relación práctica entre el agente y sus objetivos (emociones de tipo cognitivas). Recordemos que el problema del marco establece a un agente en relación práctica con el mundo, con un actuar, con un hacer, y esto de acuerdo a una tarea determinada. Uno de los elementos constituyentes de las emociones perceptivas es la relación práctica que el sujeto establece con el entorno en donde se encuentra inmerso. Sostenemos que intentar explicar cómo los seres humanos determinamos relevancia sin pensar en esa relación no tendría sentido. Pero además, cualquier solución que

intente resolverlo, debe considerar también un tipo de actuar, frente a una tarea y con objetivos a cumplir, que permita estimar que lo hacemos adecuadamente.

Ahora bien, algunos autores cuestionan la coincidencia, o no, entre emociones de tipo cognitivas y perceptivas al momento de determinar relevancia sobre una misma situación. Para algunos autores, tal combinación resultaría un obstáculo, no permitiendo que lo hagamos eficientemente, mientras que, para otros, y tal como lo sostenemos nosotros, tal combinación facilita nuestros procesos cognitivos de relevancia. Veamos un ejemplo que lo ilustre.

Imaginemos el caso de un sujeto que tiene miedo a volar en avión por primera vez. Sostenemos que al estimar, evaluar, deliberar sobre distintas características previamente ignoradas y patrones previamente desconocidos al momento de subir a un avión, cada uno de los tipos de emociones examinados proporciona conocimientos distintos sobre un dominio particular sin resultar excluyentes en el proceso de determinación de relevancia, en este caso, frente a la decisión de subirse o no al avión. Más particularmente sostenemos que ambos tipos de emociones enriquecen el conocimiento acerca del contexto al que el sujeto se va a enfrentar, su primer vuelo en un avión. Cada tipo de emoción, perceptiva y cognitiva, resulta una fuente de saliencia, sensible o cognitiva que, en combinación, al momento de determinar relevancia, le permiten atender a semejanzas, diferencias, patrones y discrepancias de una misma situación que, de no combinarse, quizás pasaría por alto.

Puede el sujeto juzgar que volar en avión es seguro y aún sentir, a pesar de ello, pánico al subirse al avión. La reacción a no querer subirse a un avión, en la que se basan varias fobias, parece ser automática, y no depender del juicio que uno hace sobre determinada circunstancia. Pensar entrar en un avión es suficiente para que alguien que tiene miedo a volar en avión sienta pánico y decida, sobre esa información, no subirse. La información que le ofrece su propio cuerpo (sudoración, taquicardia, etc.) le da fuertes indicios acerca de que no le es conveniente subirse al avión. En este caso, es el propio cuerpo el que le ofrece información relevante al momento de tomar su decisión acerca de cómo viajar, lo que no lo convierte en una persona irracional puesto, y esta es nuestra postura, las sensaciones del propio cuerpo deben incluirse en el análisis del contenido de la experiencia del sujeto.

Volviendo a Elgin y De Sousa, para quienes las emociones son entendidas como juicios, el tipo de emociones que subyace a no querer subirse a un avión coinciden con las “emociones irracionales” ya que en su marco teórico, éstas son

inexplicables. Volviendo a la coincidencia, o no, entre emociones cognitivas y perceptivas, estos autores sostienen que si las emociones perceptivas no coinciden con un juicio sobre ese mismo objeto, entonces esa emoción, y la decisión basada en ella, resulta irracional.⁴ Esta afirmación parece descansar sobre la asignación exclusiva del carácter de racional a las emociones de tipo cognitivas, relegando a las emociones de tipo perceptivas el carácter de irracional o “mal fundadas”. En oposición a esta postura, sostenemos que en los procesos de relevancia aquí examinados ambos tipos de emociones son “bien fundadas” en el sentido que aportan información válida al momento de determinar relevancia.

De otra manera, al momento de asignar relevancia frente a una situación determinada, el agente percibe distintos y varios significados emocionales de su entorno, al que estima en su *conjunto* para hacerlo eficientemente. Puesto que los casos paradigmáticos de las emociones remiten al mundo, el carácter de intencionalidad hacia el mundo es un requisito necesario para poder estimar relevancia, pero también y puesto que no podemos aislarnos corporalmente del entorno en que nos encontramos inmersos, las emociones perceptivas que colaboran en la tarea de “anclarnos”, “ajustarnos” a ese entorno, deben tener lugar. En síntesis, ambos tipos de emociones colaboran en la tarea de determinar relevancia, es decir, de resolver el problema del marco. Por supuesto, hay casos como la alegría de un lógico al demostrar un teorema, donde los objetos particulares de las emociones son proposiciones. Pero este caso no se encuentra entre los casos paradigmáticos que remiten al mundo, como tampoco lo son aquellos que se refieren a la imaginación o a la ficción del sujeto, como tenerles miedo a las brujas o a los extraterrestres.

Volviendo al caso del avión, le otorgamos *vivencia* al significado de las percepciones en el sentido en que nos proponemos atender al comportamiento del agente al momento de determinar relevancia en “ese” (y no otro) entorno. Teniendo en cuenta el modo en que este trabajo interpretamos el concepto de relevancia, entendemos que ésta enmarca una cuestión práctica entre el agente y el significado que emocionalmente le atribuimos a ese entorno, lo que configura nuestra experiencia emocional. Retomando el *carácter experiencial/corporal* de las emociones del tipo perceptivas: en el caso del avión es la percepción de mi cuerpo temblando y la de mi corazón latiendo apresuradamente, entre otros tantos síntomas, lo que me provoca pánico. La percepción de mi cuerpo forma parte

4 Es a propósito de esta postura que en la sección 3.1 aclaramos la exclusividad que sostiene De Sousa entre las emociones *solamente* de tipo cognitivas con el problema del marco.

de la información que considero al decidir cómo viajar: si entro en pánico, esta percepción resulta fundamental al punto que es sobre ella que decido no viajar en avión aunque (y aquí la disidencia con las emociones de tipo cognitivas) esto no concuerde con aquella información que asegura muy poco riesgo de accidente. Si mi percepción del cuerpo me resulta “normal”, es decir no percibo ningún cambio corporal, esta información no sopesará en absoluto. De todas maneras, en ambos casos, mi decisión será examinada teniendo en cuenta también los objetivos y la tarea encomendada (destacándose aquí el *rol activo* de la emociones de tipo cognitivas). Quizás mi decisión varíe de acuerdo al propósito de mi vuelo, de la urgencia que esto implique, de la posibilidad de considerar otros medios de transporte, entre otros. Incluso otros factores, como la de ir acompañados o no durante el viaje, forma parte de toda la información que poseo al momento de determinar relevancia. Esta situación ejemplifica la *experiencia emocional* del sujeto en donde sí se experimenta, “*se siente*” las vivencias implicadas en ciertos actos. Esta manera de entender la emoción implica la experiencia, en donde tanto la dimensión corporal, el cuerpo, o de otra manera, el sentir con el cuerpo (emociones perceptivas) como los juicios de valor sobre el mundo y otros estados cognitivos (emociones cognitivas) tienen el mismo valor a la hora de determinar relevancia.

5. Comentarios finales

Nuestro trabajo aborda uno de los debates más interesantes y actuales en la literatura del problema del marco: el rol de las emociones como vía promisoría para resolver el problema del marco. Claro está, y por cuestiones de espacio, profundizar tal debate nos hubiera llevado mucho más espacio del que disponemos, resultando necesario limitar nuestra tarea. Así, nos hemos restringido, con respecto al rol de las emociones, a una de sus principales clasificaciones, a saber aquella que distingue entre emociones de tipo cognitivas y de tipo perceptivas. Los aportes principales de este trabajo, teniendo en cuenta la poca investigación disponible, radicaron en i) sistematizar distintas propuestas de resolución del problema del marco y iii) atender a los alcances y limitaciones de cada tipo de emoción a la hora de resolver el aspecto eficiente del problema del marco. Argumentamos, asumiendo una posición intermedia, que ambos tipos de emociones poseen las herramientas necesarias a la hora de explicar cómo los seres humanos resolvemos el problema del marco debido, por un lado, al carácter experiencial/corporal propio de las emociones de tipo perceptivas y, por otro lado, a la relación que las emociones de tipo cognitivas

establecen con el logro de objetivos frente a una situación determinada. Queda pendiente en nuestra agenda de investigación: *a)* qué sucede con respecto a otros aspectos (aspecto computacional, lógico, el epistemológico, el explicativo, etc.) del problema del marco, *b)* a qué contextos se aplica la propuesta que apela al rol de las emociones para resolverlo y, entre varias otras cuestiones, *c)* qué concepción de emoción contribuiría a su resolución. Asimismo, el restringir nuestro análisis a solamente dos tipos de emociones, y no a todas y a cada una de ellas, convierte a este trabajo en parte de un proyecto más general, que sin dudas, continuaremos desarrollando en próximos trabajos de investigación.

Referencias

- Brun, G., Ulvi D. & Dominique K. (2008). *Epistemology and emotions*. Aldershot: Ashgate.
- Crockett, L. (1994). *The Turing Test and the Frame Problem: AI's mistaken understanding of intelligence*. New Jersey: Ablex Publishing Corporation.
- Damasio, A. (2001). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- Damasio, A. (2010). *Self comes to mind*. New York: Pantheon.
- De Sousa, R. (1980). The rationality of emotion. En R. Amelie (Ed.), *Explaining emotions* (pp. 127-151). Berkeley: University of California Press.
- De Sousa, R. (1996). Emotion. En S. Guttenpland (Ed.), *A companion to the philosophy of mind* (pp. 270-276). Oxford: Basic Blackwell.
- Dennett, D. (1984). Cognitive wheels: The frame problem of AI. En C. Hookway (Ed.), *Minds, machines & evolution* (pp. 129-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dohrn, D. (2008). Epistemic immediacy and reflection. En G. Brun, U. Doguoglu & D. Kuenzle (Eds.), *Epistemology and emotions* (pp. 105-124). Aldershot: Ashgate.
- Elgin, C. (1996). *Considered judgment*. Princeton: Princeton University Press.
- Elgin, C. (2008). Emotion and Understanding. En G. Brun, U. Doguoglu & D. Kuenzle, *Epistemology and emotions* (pp. 33-49). Alderchot: Ashgate.
- Ekman, P. (1993). Facial expressions and emotion. *American Psychological Association*, 48, 376-379. <https://doi.org/10.1002/0470013494.ch16>
- Ekman, P. & Friesen W. V. (1971). Constants across cultures in the face and emotion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 17, 124-129. <http://dx.doi.org/10.1037/h0030377>
- Ekman P., Sorenson, E. R., & Friesen, W. (1969). Pan-cultural elements in facial displays of emotion. *Science*, 164, 86-88. <http://dx.doi.org/10.1126/science.164.3875.86>
- Griffiths, P. (1997). *What emotions really are: the problem of psychological categories*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hansberg, O. (1996). *La diversidad de las emociones*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hjørland, B. (2010). The foundation of the concept of Relevance. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 61(2), 217-237. <https://doi.org/10.1002/asi.21279>.
- James, W. (1985). ¿Qué es una emoción? *Estudios de Psicología*, 21, 57-73. <https://doi.org/10.1080/02109395.1985.10821418>
- James, W. (1989). *Principios de Psicología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kamermans M. & Schmits T. (2004). *The History of the Frame Problem*. Amsterdam: University-Faculty of Artificial Intelligence. <https://doi.org/10.1016/B978-0-934613-32-3.50004-6>
- Lange, W. (1885). The mechanism of emotions. En R. Brand (Ed.), *The classical psychologists: selections illustrating psychology from Anaxagoras to Wundt* (pp. 672-684). Boston: Houghton Mifflin.
- Lowe, E. (2001). *Filosofía de la mente*. Barcelona: Idea Universitaria.
- McCarthy, J. & Hayes, P. (1969). Some philosophical problems from the standpoint of AI. *Machine Intelligence*, 4, 463-502. <https://doi.org/10.1016/B978-0-934613-03-3.50033-7>
- Megill, J. & Cogburn, J. (2005). Easy's getting harder all the time: Human emotions and the Frame Problem. *Ratio*, 18(3), 306-316. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2005.00292>
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós.
- Oatley, K. (1992). *Best laid schemes: The psychology of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinker, S. (2005). So how does the mind work? *Mind & Language*, 20(1), 1-24. <https://doi.org/10.1111/j.0268-1064.2005.00274>.
- Prinz, J. (2004). *Gut reactions: A perceptual theory of emotion*. New York: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2006). Is an emotion a form of perceptions? *Canadian Journal of Philosophy*, 36, 137-160. <https://doi.org/10.1353/cjp.2007.0035>.
- Plutchik, R. (1980). *Emotion: a psychoevolutionary synthesis*. New York: Harper & Row. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-558701-3.50007-7>.
- Schneider, S. (2007). Yes, it does: a diatribe on Jerry Fodor's "The mind doesn't work, that way". *Psyche*, 13(1), 1-15. <https://doi.org/10.1080/0951508021000042067>
- Schwitzgebel, E. (2010). Acting contrary to our professed beliefs or the gulf between occurrent judgment and dispositional belief. *Pacific philosophical Quarterly*, 91(4) 531-553. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2010.01381>.
- Shanahan, M. (1997). *Solving the frame problem: A mathematical investigation of the common-sense law of inertia*. Cambridge: The Mit Press.
- Silenzi, M. I. (2014). *El problema de marco: alcances y limitaciones de los enfoques Postcognitivistas*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Silenzi, M. I. (2015a). ¿En qué consiste el problema de marco? Confluencias entre distintas interpretaciones, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 22, 49-80. <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.22.6381>.
- Silenzi M. I. (2015b). La dualidad del Problema de marco: Sobre interpretaciones y resoluciones,

- Revista Tópicos: Revista de Filosofía*, 47, 89-112. <https://doi.org/10.21555/top.v0i47.663>.
- Silenzi M. I. (2015c). Enfoques postcognitivistas: rótulos, presupuestos y posibles lecturas, *Ludus Vitalis: Revista de filosofía de las ciencias de la vida*. 23(43) 277-288.
- Sperber D. y Deirdre W. (1986). *Relevance: Communication and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Solomon, R. (1993). *The passions: Emotions and the meaning of life*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Tappolet, C. (2000). *Émotions et Valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Thagard, P. (2008). *La mente: introducción a las ciencias cognitivas*. Buenos Aires: Katz.
- Wild, M. (2008). Critical reflection on affective epistemology. En G. Brun, U. Doguoglu & D. Kuenzle. *Epistemology and emotions* (pp. 125-148). Alderchot: Ashgate.

ISSN 2011-0324

CS

Estudios sobre Latinoamérica y el Caribe
con perspectiva global

No. 25
Mayo - Agosto, 2018

Psicología, epistemología y sociedad

www.icesi.edu.co/revista_cs | cs@icesi.edu.co
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad Icesi



Artículos

[*Anthony Sampson*]

Freud y la ciencia: un balance epistemológico

[*Mannel A Moreno Camacho y John James Gómez Gallego*]
Sujeto, conocimiento y verdad

[*Andrés Felipe Castelar y Jenny Alexandra Lozano*]
Reconocimiento de la diversidad sexual en la escuela:
algunas paradojas

[*Margarita María Munévar Rojas y Ximena Castro Sardi*]
Escuchando a las víctimas del conflicto armado
colombiano: la experiencia de un dispositivo de atención
psicosocial

[*Claudia Lorena Burbano G, Luisa Medina, Carolina Calvache y
María Camila Ruiz*]

Hacia la construcción de una propuesta de formación
política dirigida a mujeres, nacida desde la lucha

[*Deidi Yolima Maca-Urbano y Nelson Molina-Valencia*]
Cambios contemporáneos en el mundo del trabajo,
condiciones de subjetivación y gubernamentalidad

[*Cristian Bedoya-Dorado*]
La amenaza en el contexto del trabajo y las organizaciones:
aportes desde la psicología social construccionista

[*Viviana Rivera Ortega*]
Empatía en Autismo: concepto y medición



Calle 18 No. 122-135, Cali-Colombia | Teléfono: 555 2334 | Fax: 555 1441

La pregunta por la composición material como una pregunta sobre límites*

The question about material composition as a question about boundaries

Por: **Gonzalo Germán Núñez Erices**

Departamento de Filosofía

University of Sheffield

Sheffield, Reino Unido

E-mail: g.nunezerices@sheffield.ac.uk

gonzalo.gne@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6641-958X

Fecha de recepción: 30 de abril de 2018

Fecha de aprobación: 28 de agosto de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a05

Resumen. Desde que Peter van Inwagen en su libro *Material Beings* (1990) planteó *La Pregunta Especial por la Composición*, mucho se ha escrito sobre cuáles son las condiciones para que dos o más objetos materiales compongan juntos un objeto. Este artículo propone un estudio de la composición con relación a la noción de límite. La pregunta por la composición implica trazar un límite que determine cuándo esta ocurre y cuándo no. Hay tres respuestas tradicionales: restrictivismo, universalismo y nihilismo. Mientras para el restrictivismo la composición ocurre ocasionalmente, el universalismo y nihilismo sostienen que la composición ocurre siempre o nunca respectivamente. No obstante, pese a las respuestas opuestas de estos dos últimos, hay un objetivo que los vincula: evitar la existencia de límites ontológicamente vagos para la composición material. Así, cómo tracemos un límite determinará qué tipo de entidades aceptamos como componentes del mundo.

Palabras claves: composición, límites, restrictivismo, nihilismo, universalismo, vaguedad

Abstract. Since Peter van Inwagen in his book *Material Beings* (1990) raised *The Special Composition Question*, many lines have been written about the conditions for two or more material objects to compose a further object. This paper proposes a study of the relationship between composition and the notion of boundary. The question about composition entails drawing a boundary to determine

* Este artículo forma parte de la investigación de doctorado realizada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Sheffield (Reino Unido) financiado por el programa Becas Chile (adjudicación año 2012) de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) a cargo del Ministerio de Educación del Estado de Chile.

Cómo citar este artículo:

MLA: Núñez Erices, Gonzalo Germán. "La pregunta sobre la composición material como una pregunta sobre límites". *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 97-120.

APA: Núñez Erices, G. G. (2019). La pregunta sobre la composición material como una pregunta sobre límites. *Estudios de Filosofía*, 59, 97-120.

Chicago: Gonzalo Germán Núñez. "La pregunta sobre la composición material como una pregunta sobre límites". *Estudios de Filosofía* n.º 59 (2019): 97-120.

when it occurs and when it does not. There are three traditional answers: restrictivism, universalism, and nihilism. While according to restrictivism, composition occurs occasionally, according to universalism and nihilism, it occurs either always or never respectively. Nonetheless, despite the opposition of these two answers, both have a common target: to avoid the existence of ontologically vague boundaries for material composition. Thus, how a boundary is drawn will determine what kind of things we accept as components of the world.

Keywords: *composition, boundaries, restrictivism, nihilism, universalism, vagueness*

Introducción

La tarea fundamental de la ontología, de acuerdo con W. V. Quine, es contestar la pregunta *¿Qué es lo que hay?* Entre todas las cosas que puede haber, una ontología del sentido común (si hay algo que pueda ser denominado de tal manera) comprende que *hay* un sinfín de objetos físicos los cuales están a su vez compuestos de otros objetos físicos. Así, por ejemplo, muchos átomos componen un trozo de arcilla, un ladrillo está compuesto de agregados de arcilla, y una muralla está a su vez compuesta de muchos ladrillos. Sin embargo, no aceptaríamos en este tipo de ontología cotidiana que un ladrillo y el planeta Marte componen juntos un objeto, o que la Gran Muralla China junto con el jarrón de arcilla sobre mi mesa componen juntos otro objeto. Por otro lado, sí aceptamos, junto con los astrónomos, que pese a las distancias en años luz entre muchos cuerpos celestes, estos componen galaxias. ¿Cuál es entonces el *límite* para determinar cuándo dos o más objetos componen algo? ¿Existe un límite que nos señale claramente cuándo muchos objetos componen un objeto? ¿Cuáles son los criterios para trazar un límite de tales características? Este artículo es acerca de límites y composición, es decir, busca establecer cuál es el rol que juega la noción de límite en las discusiones metafísicas acerca de la composición material.

En su libro *Material Beings* (1990), Peter van Inwagen ha planteado una pregunta que ha sido largamente discutida hasta hoy en los debates de metafísica analítica: ¿Bajo qué condiciones la composición ocurre? ¿En qué circunstancias una pluralidad de objetos son las partes genuinas que componen un todo? O bien, en términos de la *cuantificación plural* empleada por van Inwagen: ¿Cuándo resulta ser verdadero que $\exists y$ y que los x s compongan y ? Esta pregunta es llamada *La Pregunta Especial por la Composición*:¹ Al respecto, se revisarán tres tesis

1 En lo que sigue del artículo ocuparé la abreviación PSC.

filosóficas que han respondido PSC: *restrictivismo*, *universalismo* y *nihilismo*. Mientras el restrictivismo es una tesis moderada en la cual la composición ocurre *ocasionalmente*, el universalismo y el nihilismo son tesis radicales en las que la composición ocurre *siempre* o *nunca*, respectivamente.

Este artículo explora la noción de límite comprendida por cada una de estas tesis mencionadas. Siguiendo una interpretación restrictivista de la composición, si no hay un límite claro y preciso que determine *cuándo* dos o más cosas efectivamente componen algo y *cuándo* efectivamente no lo hacen, entonces hay un límite ontológicamente vago cuya borrosidad no depende sino únicamente de la arbitrariedad de *cómo es el mundo*. Las tesis universalista y nihilista se resisten a la posibilidad de límites ontológicamente vagos. Por esta razón, mientras el primero mantiene que la composición no tiene límites (*siempre* ocurre), el segundo sostiene que la composición tiene un límite claro y estricto (*nunca* ocurre). Esto lleva a que mientras para un universalista el mundo está poblado de objetos compuestos por otros objetos, para un nihilista el mundo consiste únicamente de *simples*.² Así, el modo como entendamos el límite para la composición determinará los elementos que constituyen nuestro inventario del mundo.

En lo que sigue, la primera parte del artículo se enfocará en explicar PSC y revisar el restrictivismo de sentido común como una respuesta espontánea o pre-teórica a la pregunta sobre la composición. En particular, un criterio de sentido común respecto a *cuándo* dos o más objetos componen otro objeto responde al modo como los límites externos de los objetos físicos (i.e., sus superficies) interactúan entre sí. La segunda parte indaga sobre las diferentes propuestas ontológicas de las ya mencionadas tres respuestas filosóficas relacionadas con la PSC. En este sentido, tanto el universalismo como el nihilismo (pese a lo contradictorio de sus posturas) sostienen sus tesis sobre los límites de la composición con el fin de evitar, entre otras cosas, que los límites que encontramos en la realidad para determinar cuándo ocurre la composición material sean vagos. La noción nihilista y universalista de límite para la composición implica diferentes respuestas a *qué es lo que hay* y, sin embargo, ambas vienen motivadas por desestimar la existencia de límites vagos en el mundo.

2 Un simple es un átomo mereológico, es decir, un objeto que no posee partes.

La pregunta especial por la composición

La pregunta por la composición es, en último término, un modo de interpretar la teoría acerca de la relación entre las *partes* y el *todo*, conocida como *mereología*:³ ¿Es el todo un objeto distinto a la suma de las partes que lo componen? Es conocido el planteamiento de David Lewis (1991) que establece que la mereología es *ontológicamente inocente*. Esto es, al aceptar la existencia de varios objetos, no hay un compromiso ontológico adicional si también consideramos la existencia del objeto que se compone de ellos. La relación partes-todo resulta ser una redundancia ontológica en virtud de una relación de *identidad*. Esta tesis es denominada *Composición como Identidad* la cual sostiene que las partes *son* idénticas al todo; esto es, el todo no es nada *sobre o por encima* de las partes que lo componen.⁴ La inocencia de la mereología lleva a Lewis a aceptar la tesis según la cual la composición es *irrestringida*, i.e., cada vez que hay dos o más objetos, siempre existirá un objeto compuesto por ellos. Así, no solo existen constelaciones compuestas de muchas estrellas, sino también el objeto compuesto por Júpiter y mi copia del libro *On the plurality of the worlds*. Sin embargo, ninguno de ellos implica un compromiso ontológico adicional a la aceptación de la existencia de estrellas, planetas y libros.

No obstante, no todos los filósofos aceptan que la composición conlleve una relación de identidad.⁵ ¿Cómo puede haber una relación de identidad entre muchos objetos y un objeto? Las partes son *muchas* y el todo es *uno*: lo *múltiple* y lo *uno* no puede ser, por tanto, una relación de identidad, pues implicaría una violación a la *Ley de Leibniz*.⁶ En este sentido, la composición (en términos mereológicos)

3 La mereología fue propuesta por el lógico polaco Stanislaw Lesniewski (1886-1939) en un artículo llamado ‘Mereology’ de 1927. Más tarde, Goodman y Leonard contribuyeron en el desarrollo de la teoría con un artículo de 1940 llamado ‘Calculus of Individuals’.

4 La ‘inocencia’ ontológica de la tesis de *Composición como Identidad* es una especie de conservadurismo ontológico (Hawley, 2014, p. 71). Podemos aceptar que la composición siempre ocurre sin agregar objetos compuestos a la lista de objetos de los cuales tú ya estabas comprometido con su existencia. Por el solo hecho de aceptar la existencia de la Torre Eiffel y Júpiter, tú ya has aceptado *inocentemente* el objeto compuesto de estos debido a tu compromiso ontológico previo. No hay, por tanto, un compromiso ontológico adicional a los que ya tienes en el momento de aceptar la existencia de ciertos objetos. De este modo, Lewis (1991) sostiene que la composición mereológica funciona como una relación de identidad en la que una colección de objetos es idéntica al objeto total compuesto por tales objetos. Esta tesis ha sido defendida por Shoemaker (1970), Wiggins (1980) y Johnston (1992).

5 Algunos de los representantes que rechazan que la composición sea una relación de identidad son Gibbard (1975), Lewis (1991) y Noonan (1993).

6 De acuerdo con la Ley de Leibniz, necesariamente, si x e y comparten las mismas propiedades, entonces x e y son idénticos, viz., $\exists x \forall y [\forall P (Px \leftrightarrow Py) \rightarrow x=y]$. La tesis de la Composición como Identidad

no es ontológicamente inocente: si *muchos* objetos componen *un* objeto, entonces el objeto compuesto al ser uno y no múltiple es cualitativamente diferente a las partes que lo componen.

¿Cuándo ocurre la composición material? ¿Cuál puede ser el criterio para determinar cuándo esta ocurre y cuándo no? ¿Qué tipo de propiedades instanciadas por un objeto compuesto supervienen sobre la organización y disposición de las partes que lo componen? ¿Qué consecuencias ontológicas respecto a *lo que hay* en el mundo implica trazar un límite a la composición material? Antes de abordar este tipo de preguntas, hay que definir la composición. En este sentido, algunas definiciones y axiomas mereológicos básicos son los siguientes:⁷

x es una parte (propia) de y =_{df} x es una parte de y no al revés; o bien, cualquier cosa que se superpone con x también se superpone con y .

x superpone y =_{df} x e y comparten alguna parte; o bien, dado x , y , y z , x superpone y si y solo si z es parte tanto de x como de y .

x es una suma (o fusión) de los y s =_{df} x tiene todos los y s como partes y no hay parte de x que no superponga alguno de los y s.

Transitividad: dado x , y , y z , si x es parte de z y z es parte de y , entonces x es parte de y .

Exclusividad de la composición: Nunca sucede que los mismos objetos generen dos fusiones diferentes; o dado x , y , y z , si x e y componen z , entonces x y z solamente componen z .

Teniendo a la mano lo anterior, Van Inwagen define la composición del siguiente modo:

Los x s componen y =_{df} cada uno de los x s es una parte de y , no dos de los x s comparten una parte entre sí, y cada parte de y comparte una parte con al menos uno de los x s.

viola el espíritu de esta ley la cual expresa que la identidad cualitativa implica identidad numérica. Una propiedad básica de un *todo* es que es *uno*, mientras que lo que caracteriza a las *partes* es que es *múltiple*. Puesto que el todo y las partes son *cualitativamente* diferentes, entonces son *numéricamente* diferentes también.

7 Estas definiciones y axiomas son tomadas de Lewis (1991), Simons (1987), y Varzi (2016).

Podemos plantear nuevamente la pregunta por la composición a partir de esta definición: ¿Bajo qué circunstancias dos o más objetos son las partes (genuinas) que componen otro objeto? Desde un punto de vista más intuitivo o pre-teórico, los límites de las cosas (las superficies) parecen jugar un rol importante en la respuesta a PSC: dos cosas componen algo más cuando sus límites o partes de sus límites están en *contacto*. Un conjunto de ladrillos, por ejemplo, componen una muralla cuando estos están apilados uno sobre el otro y parte de sus superficies están en contacto. Van Inwagen sugiere que el *contacto* es una respuesta representativa a PSC: “Para que los x s compongan algo, uno solo necesita ponerlos en contacto; si los x s están en contacto, ellos componen algo; y si ellos no están en contacto, ellos no componen nada” (1990, p. 33). Podríamos decir que x y y están en *contacto directo* en el caso que no haya espacio vacío entre (partes del) límite de x y (partes del) límite de y . Por otra parte, dado x , y y z , los objetos x e y están en *contacto indirecto* en el caso que ninguna de las partes del límite de x toque alguna parte del límite de y , pero x e y estén ambos en contacto directo con z . Por lo tanto, aunque la superficie de un ladrillo en la parte inferior de una muralla no está en *contacto directo* con la superficie de un ladrillo en la parte superior de la muralla, ambos están en *contacto indirecto* en virtud del contacto entre las superficies de los ladrillos que se encuentran entre ellos. Sin embargo, el contacto no es suficiente para responder PSC. Consideremos el siguiente principio:

$\exists x$ y los y s componen x si y solo si $\exists x$ y los y s se agrupan unos con otros en virtud de una relación de contacto (ya sea directo o indirecto).

Si atendemos el sentido común, el contacto ocurre solo si dos objetos no se superponen y no hay espacio vacío entre (parte de) sus límites (el único lugar donde el contacto entre las cosas de hecho ocurre). No obstante, esto nos puede llevar situaciones controversiales en el caso de que la existencia de un límite implique una interrupción en la continuidad de la región de espacio compuesta por dos sub-regiones R_1 e R_2 ocupadas por dos objetos en contacto x e y respectivamente. Desde un punto de vista topológico, x e y no pueden estar en contacto a menos que o bien R_1 o bien R_2 sea una región espacial topológicamente abierta (i.e., una parte de su límite no figure dentro de sus componentes) mientras que la otra una región espacial topológicamente cerrada (i.e., no hay parte de su límite que no esté dentro de sus componentes).⁸ Como lo explica Cartwright: “[...] una región, de forma

8 La distinción topológica entre objetos abiertos y objetos cerrados proviene de Bernard Bolzano (2014) en su libro *Las Paradojas del Infinito* de 1851. En el párrafo LXVI, Bolzano sugiere que cuando dos cuerpos están en contacto (i.e., cuando no hay otro cuerpo entre ellos), algunos átomos (aquellos

esférica o alguna otra, es considerada abierta solo en el caso de que ninguno de sus puntos-límite sea un miembro de ella y cerrada solo en el caso que todos sus puntos-límite sean miembros de ella” (1975, p. 154).⁹ Así, el contacto entre x e y ocurre en tanto que el límite de la región espacial que ocupa uno (el cerrado) es el complemento del límite de la región espacial que ocupa el otro (el abierto). Sin embargo, ¿cuál de las regiones de espacio es la abierta y cuál de ellas es la cerrada, R_1 o R_2 ? ¿Cuál es la que mantiene su límite y cuál no lo hace? ¿Por qué una y no la otra? Con el fin de evitar este tipo de ontología entre objetos topológicamente abiertos y objetos topológicamente cerrados, otra opción es sostener que el contacto entre x e y ocurre porque solo hay un límite entre R_1 e R_2 . No obstante, nuevamente surge el problema de cuál de los dos debería ser poseedor de aquel único límite. Al igual que una frontera entre dos países vecinos, un límite se halla en una disputa entre dos regiones espaciales que reclaman ser su legítimo dueño.

Si no deseamos lidiar con estos problemas de arbitrariedad, entonces podemos también postular que existe un límite cuando x e y están en contacto el cual no pertenece a ninguno de ellos, i.e., no es parte de los elementos que componen ni a R_1 ni a R_2 . Si bien esta opción evita los problemas de arbitrariedad de las opciones anteriores, tiene el problema de concebir a un límite como un ente capaz de existir por sí solo. Por el contrario, un límite es tal que siempre es un ‘límite de...’, i.e., un límite de algo más. Los límites son entidades ontológicamente dependientes de aquellos objetos a los cuales sirven como límites. Dicho de otro modo, jamás un límite puede existir aisladamente, pues siempre es el *límite de* algo distinto a sí mismo.¹⁰ Por lo tanto, plantear que el

que él llama ‘átomos limítrofes’) pertenecen solo a uno de los dos cuerpos mientras que el otro cuerpo no posee ninguno de ellos. En otras palabras, uno de los cuerpos tiene los átomos limítrofes entre sus partes mientras que el otro no; el contacto, por ende, ocurre cuando un cuerpo es cerrado y el otro abierto (externamente delimitado por el límite del otro).

9 Para un estudio detallado de una revisión topológica de los límites revisar Varzi (1997) y Casati & Varzi (1999; 2000).

10 La idea de un límite como un ente ontológicamente dependiente es fundamental para comprender la condición metafísica de un límite. Brentano (1988) en su libro *Investigaciones Filosóficas sobre el Espacio, el Tiempo y el Continuo* fue el primero en sistematizar la idea de que un límite es un ente tal que no puede existir sin ser parte de un objeto de un mayor número de dimensiones (así, un punto es límite de una línea, una línea es límite de un plano o superficie, y una superficie es límite de un cuerpo de tres dimensiones espaciales). Más tarde, Roderick Chisholm retomó la dependencia ontológica de los límites y los caracterizó como ‘parásitos ontológicos’ (1976, p. 51). Un

límite entre x e y es una entidad ontológicamente autónoma que no pertenece a ninguna de las regiones que ocupan R_1 y R_2 respectivamente, contradice la dependencia ontológica de todo límite. Finalmente, se podría argumentar que no hay una interposición de límites entre R_1 y R_2 cuando x e y están en contacto, sino una *co-localización* o *coincidencia* espacial: parte del límite de R_1 ocupa la misma región de espacio que parte del límite de R_2 . No obstante, la co-localización espacial es una tesis metafísica que por sí misma suscita ya bastantes objeciones de las cuales es necesario hacerse cargo antes de hablar de límites ocupando una misma región espacial simultáneamente.

Las diferentes versiones del contacto como respuesta a PSC muestran diferentes tipos de dificultades. Sin embargo, el problema de esta respuesta no está en la controversia de sus versiones, sino en el hecho de que, desde una ontología de objetos ordinarios, aceptamos casos en los cuales, pese a no tener una relación de contacto, muchos objetos componen un objeto singular (e.g., constelaciones o archipiélagos). Más aún, desde un punto de vista microscópico, la mayor parte de lo que compone a los objetos físicos cotidianos como mesas, planetas y personas son grandes porciones de espacio vacío donde numerosas partículas co-existen diseminadamente. Incluso si aceptamos la tesis del contacto, esta no nos entrega una respuesta apropiada para PSC. Tal como van Inwagen argumenta en el caso cuando nos damos la mano: “A pesar de estar en contacto, nada es de tal manera que tú y yo componamos algo. O bien, por lo menos, si así fuese que tú y yo componemos algo, esto no será *en virtud de* nuestro estar en contacto” (1990, p. 35). El contacto no solo no explica la composición, sino que al aceptarlo como *la* respuesta a PSC nos hace chocar nuestras cabezas contra puzzles sobre límites innecesariamente.

Aparte del contacto, hay otras tres respuestas intuitivas a PSC las cuales van Inwagen llama *Las Respuestas Simples de Ligazón*¹¹ (1990, pp. 56-60): *fijación*, *cohesión*, y *fusión*.¹² En primer lugar, podemos decir que dos o más objetos componen algo cada vez que están sujetos unos a otros. A diferencia del contacto, la fijación conlleva un tipo de relación de adhesión entre los límites de los objetos. El contacto, de acuerdo con van Inwagen, es una relación altamente inestable. Para separar dos objetos que mantienen una relación de contacto tan solo necesitamos apartar sus límites hasta dejar un mínimo de espacio vacío entre ellos.

límite no existe por sí mismo, sino que su existencia requiere siempre de la existencia de algo más para lo cual el límite es límite.

11 La expresión original en inglés es ‘The Simple Bonding Answers’.

12 Los conceptos que utiliza van Inwagen son *fastening*, *cohesion*, y *fusion*.

La fijación es una relación física mucho más fuerte que podría asegurar que dos objetos que presentan tal tipo de relación componen algo. Así, dos objetos están sujetos si existe, por ejemplo, una fuerza física aplicada sobre sus superficies que los hace inseparables. Imagina la fijación magnética entre dos piezas de metal: dada la fuerza magnética entre sus superficies ellas se adhieren de modo tan fuerte que los dos objetos juntos componen algo. No obstante, tanto como el contacto, la fijación no parece ser una respuesta completa y suficiente para PSC. Van Inwagen recurre al ejemplo de darse la mano nuevamente, pero, en este caso, nuestros dedos se han entrelazado y adherido debido a una parálisis por lo que nuestras manos no están solo en contacto: ellas están fijadas entre sí. Sin embargo, esta situación no implica que tú y yo hemos compuesto algún objeto: “nuestra parálisis no ha agregado elementos al mundo; simplemente ha limitado la posibilidad de estos de reagruparse” (van Inwagen, 1990, p. 58).

Se pueden realizar objeciones similares acerca de la cohesión y fusión. Si conozco el mecanismo para dismantelar el tipo de fijación entre dos objetos, entonces esta podría no ser lo suficientemente fuerte como para traer a la existencia un objeto compuesto. Como una medida desesperada podemos decir que, con el fin de hacer que varias cosas compongan una, solo necesitamos cohesionarlas al pegar entre sí partes de sus superficies. Incluso, como plantea van Inwagen, podríamos intentar una cohesión más fuerte:

Entre objetos que han sido causados para simplemente estar cohesionados hay un *límite discernible*: una junta soldada, por ejemplo, o una capa de pegamento seco. Es posible causar una unión más íntima de objetos al fundir uno con otro de tal manera que no haya un límite que pueda ser descubierto entre ellos (1990, p. 59).

Pareciera que para hacer que varias cosas compongan una cosa solo se necesita encontrar la manera en que los límites entre ellas sean lo menos discernibles posible. La fusión podría ser una mejor respuesta a PSC en la medida que implica que los límites entre las partes que componen algo se funden de tal modo que sea indeterminado cuándo una parte termina y cuándo la otra comienza. La composición, de este modo, ocurre cada vez que los límites entre las partes de un objeto se funden hasta desaparecer. Van Inwagen, por ejemplo, plantea el caso de dos siameses artificiales: Alicia y Beatriz. En términos teóricos, a través de una cirugía exhaustiva, se podría unir una parte de la piel de Alicia con una parte de la piel de Beatriz. Dada la precisión de la junta y la capacidad de sanación de ambas, podría no existir un límite distinguible entre los cuerpos de Alicia y Beatriz. Sin embargo, la fusión tampoco responde adecuadamente PSC. Siguiendo el argumento de van

Inwagen, aunque Alicia exactamente se ajusta dentro de la región espacial R_1 y Beatriz exactamente se ajusta dentro de la región espacial R_2 , no existe un objeto que exactamente se ajuste a la región espacial que sea la fusión entre R_1 y R_2 . O bien, por lo menos, si existe tal objeto, este no existe en virtud de la fusión entre Alicia y Beatriz. Si Alicia y Beatriz componen un objeto cada vez que ellas existen, entonces ellas componen exactamente el mismo objeto; pero si Alicia y Beatriz componen el mismo objeto necesariamente, entonces su fusión es una explicación insuficiente de cómo la composición acontece.

Los límites son relevantes cuando pensamos en la composición. Podemos notar que todas las *Respuestas Simples de Ligazón* pueden ser pensadas en términos de interacciones físicas o relaciones espaciales entre los límites exteriores o superficies de las cosas. *Varios* objetos físicos podrían así componer *un* objeto cuando: (i) sus límites están en *contacto* hasta no dejar espacio vacío entre ellos; (ii) sus límites tienen determinadas formas o características físicas o bien existe una fuerza física entre ellos que hace que los objetos se *fijen* unos con otros; (iii) sus límites están tan fuertemente atados (o pegados) generando una *cohesión* entre ellos; o quizás, finalmente, (iv) sus límites están completamente fundidos hasta fusionar un objeto con otro. No obstante, ninguna de estas cuatro posibilidades —inspiradas en una reflexión de sentido común acerca de cómo la composición ocurre— realmente responde a PSC satisfactoriamente. Tal vez, esta pregunta pueda únicamente ser resuelta si consideramos dos respuestas extremas en las cuales la composición o bien ocurre *siempre* en todas las circunstancias o bien *nunca*, sin importar las circunstancias.

Tres respuestas a la pregunta por la composición

Restrictivismo

PSC puede tener básicamente tres respuestas distintas: *siempre*, *nunca* y *ocasionalmente*. Comparado con *siempre* y *nunca*, *ocasionalmente* es considerado como una respuesta moderada. Esta conlleva que la composición estará *restringida* a ciertas condiciones particulares; a esto se debe que esta respuesta ha sido comúnmente llamada *Restrictivismo Mereológico* o *Restrictivismo Composicional* (o simplemente *Restrictivismo*). Sostener que la composición solo ocurre en ciertas ocasiones requiere una explicación de los criterios de *cuándo* la composición ocurre

y *cuándo* no ocurre. El sentido común es una especie de restrictivismo pre-teórico: hay casos donde la composición claramente ocurre, otros donde claramente no ocurre, y otros también donde no es tan claro si ocurre o no.¹³ Sin embargo, las razones para determinar los criterios de cada una de estas ocurrencias resultan ser vagas en muchos casos pues dependen de preferencias arbitrarias o simples intuiciones espaciales respecto, por ejemplo, cuán lejos o cerca las cosas requieren estar como para componer algo.

Peter van Inwagen opta por un restrictivismo filosófico más sofisticado. Su respuesta a PSC es que dos (o más) objetos componen un tercer objeto si y solo si lo que componen involucra vida; o bien, más precisamente: los *xs* componen *y* si y solo si *y* es un organismo y la actividad de los *xs* contribuye a la vida de *y* (1990, p. 91). Básicamente, el listado ontológico de van Inwagen *solo* incluye simples y organismos.¹⁴ Los objetos restantes que el sentido común está cotidianamente acostumbrado a incluir en la ontología de objetos físicos no existen. Así, por ejemplo, objetos como mesas, sillas, edificios, planetas, televisores no componen el inventario de objetos físicos existentes. De acuerdo con el restrictivismo de van Inwagen, objetos sin partes y objetos compuestos que constituyan una actividad biológica son los únicos elementos de una ontología de objetos físicos. De este modo, el *cuándo* de la composición está dado por el *cuándo* de la vida.

No obstante, los criterios para definir cuándo algo ocurre y cuándo no ocurre pueden implicar vaguedad. Por ejemplo, Rea (1998) sugiere que los organismos son objetos compuestos en la medida que muestran algún tipo de *funcionalidad*, i.e., sus partes sirven para una función colectiva que las organiza en virtud de un todo unificado. Si la funcionalidad opera como un principio composicional, entonces una pregunta surge espontáneamente: “¿Hay algunos objetos que juntos muestren una organización funcional suficiente, tal que cuenten como partes de un todo, pero no partes de un organismo vivo?” (Rea, 1998, p. 354). Rea piensa

13 En una ontología cotidiana o de sentido común acerca de objetos físicos podemos decir, por ejemplo, que un montón de ladrillos claramente componen la Gran Muralla China, que el Obelisco de Buenos Aires con la Torre Eiffel en Paris claramente no componen un objeto juntos, y que no es claro del todo que muchas estrellas en el cielo compongan una constelación.

14 Esta tesis es también sostenida por Merricks (2001) pero por razones distintas, las cuales serán explicadas más adelante. Se puede revisar además Koslicki (2008, pp. 168-188) por otra teoría composicional restrictivista basada en la mereología aristotélica en la cual la composición ocurre cuando varios objetos componen un objeto de un cierto tipo (*kind*) de acuerdo con los componentes formales asociados a los objetos de ese tipo.

que, aunque objetos organizados en forma de computador (*computer-wise*¹⁵) no componen cosas vivas, ellos sí satisfacen los criterios de funcionalidad y, por tanto, los de composicionalidad. Si esto es así, ¿puede haber entonces más objetos funcionalmente compuestos? Quizás las partes de un reloj están funcionalmente organizadas con una complejidad tal que, efectivamente, juntas componen un reloj. O bien, el planeta tierra puede ser considerado, en un sentido holista, como un objeto no vivo, pero cuya complejidad muestra una organización funcional de sus partes a partir de la actividad geológica, los ciclos naturales de las aguas, los periodos de glaciación y desglaciación, etc. El restrictivismo es, por lo tanto, una respuesta moderada a PSC en la que muchos objetos componen ocasionalmente un objeto, pero cualquier criterio para explicar el ‘cuándo’ de la composición puede ser poco preciso si encontramos casos límites de *cuándo* algunas cosas componen una. Por lo que, si existen muchos casos límite para nuestro criterio de composición, entonces hay buenas razones para considerarlo arbitrario. Sin embargo, este problema puede ser evitado si tomamos posiciones más radicales.

Universalismo

El ‘nunca’ y el ‘siempre’ son respuestas extremas y opuestas a PSC. Mientras el primero es defendido por el *Nihilismo Composicional* o *Nihilismo Mereológico* (o simplemente *Nihilismo*), el segundo es defendido por el *Universalismo Composicional* o *Universalismo Mereológico* (o simplemente *Universalismo*). El nihilismo, por un lado, es la tesis según la cual, para cualesquiera *xs*, *nunca* es el caso de que exista un objeto compuesto por los *xs*. El universalismo, por otro lado, es la tesis según la cual, para cualesquiera *xs*, donde los *xs* son objetos materiales, *siempre* es el caso que existe un objeto compuesto de los *xs*. Pese a que el nihilismo y el universalismo tienen diferentes compromisos ontológicos respecto a la composición material, ambos tienen una ventaja en común sobre el restrictivismo. Si la composición ocurre, ya sea nunca o ya sea siempre, entonces no hay cabida para la vaguedad de los casos límite. La vaguedad en la composición está vinculada con la idea de un límite metafísico que discrimine *cuándo* ocurre la composición y *cuándo* no ocurre (llamo a este límite el *límite composicional*). Si un límite composicional implica casos límites donde es indeterminado si algunos

15 Entiendo la expresión inglesa ‘wise’ que se agrega a sustantivos que refieren objetos (como por ejemplo ‘*computer-wise*’) en el sentido de varios objetos *dispuestos espacialmente* de tal modo que sugieren la forma de *un* objeto determinado sin estar necesariamente comprometido con la existencia de este.

objetos componen otros objetos, entonces el esfuerzo por fijar un límite preciso para restringir la composición, en un modo u otro, puede traer consigo distintos grados de vaguedad y arbitrariedad. No obstante, si la composición ocurre *nunca* o *siempre*, entonces no hay posibilidad ni de vaguedad ni de arbitrariedad. Consideremos primero el universalismo.

El universalismo parece ser una tesis muy extraña para ser aceptada por el sentido común. Si adoptas una ontología universalista, entonces existe un objeto compuesto por tu dedo pulgar izquierdo y el Cristo Redentor de Río de Janeiro (¡Literalmente!). Tal como Koons y Pickavance escriben: “Estas entidades que ni la ciencia ni el sentido común nunca han encontrado la necesidad de postular: el universalismo pareciera inflar innecesariamente nuestro inventario ontológico del mundo” (2015, p. 127). Si alguien está dispuesto a aceptar tal ‘inflación innecesaria del inventario ontológico del mundo’ debe ser por razones filosóficas bien justificadas. La más ampliamente aceptada es la necesidad de prevenir que la *vaguedad* y *arbitrariedad* se extiendan innecesariamente sobre el mundo. Como sabemos, el restrictivismo de sentido común es un principio compositivo bastante impreciso y arbitrario. Por otro lado, un restrictivismo filosófico al estilo de van Inwagen puede traer consigo grados de vaguedad en la medida que el concepto de vida sea vago y existan casos límites en los cuales su uso no tenga una aplicación precisa. Por ejemplo, si algunas cosas no-vivas muestran una funcionalidad similar a la mostrada por cosas vivas, entonces nuestro principio de compositividad carece de un criterio claro. Así, la introducción de la vaguedad en el mundo parece ser inevitable. David Lewis tiene un pasaje famoso sobre esto:

El problema con una composición restringida es el siguiente: Es un asunto vago si una clase dada satisface o no nuestros *desiderata* intuitivos para la composición. [...] Pero si la composición obedece a una restricción vaga, entonces debe ser algunas veces una cuestión vaga si la composición tiene lugar o no. Y esto es imposible. La única tesis inteligible sobre la vaguedad la ubica en nuestro pensamiento y lenguaje. La razón de que sea vago dónde comienza el desierto no es que exista esta cosa ahí: el desierto, con bordes imprecisos; más bien, hay muchas cosas, con bordes diferentes, y nadie ha sido lo suficientemente tonto como para exigir que se tome una de ellas como el referente oficial de la palabra ‘desierto’. La vaguedad es una indecisión semántica (1986, p. 212).

La fuente de la vaguedad está, de acuerdo con Lewis, en el lenguaje o el pensamiento, pero no en el mundo mismo. Si resulta ser vago si dos o más objetos componen algún objeto adicional no es debido a la indeterminación de un límite

composicional, sino por los límites imprecisos de la extensión semántica de los conceptos que usamos o bien por la imprecisión de nuestras representaciones mentales. Una vez que estamos convencidos de la imposibilidad de límites composicionales ontológicamente vagos, la opción por el universalismo se presenta como inexorable. Los universalistas, de este modo, parecen estar de acuerdo con el siguiente argumento:

- i. Si la composición está sujeta bajo algún tipo de restrictivismo, entonces podrían existir límites composicionales vagos (casos límites) en los cuales es indeterminado si la composición ocurre o no.
- ii. No pueden existir límites composicionales vagos. De otro modo, el mundo mismo sería vago.
- iii. Por lo tanto, si el mundo no puede ser vago, la composición debe ocurrir siempre.

Aunque el universalismo tiene muchas consecuencias filosóficamente problemáticas,¹⁶ este artículo no pretende una investigación de sus ventajas y desventajas. El objetivo principal es más bien destacar el rol que los límites pueden jugar en sus compromisos ontológicos. En este sentido, ya hemos notado que la motivación por adoptar el ‘siempre’ de la composición es, de hecho, un problema acerca límites. El universalismo está basado en la convicción filosófica de que no puede haber ‘cortes’ en la composición, puesto que cualquier corte repentino trae consigo vaguedad en el mundo respecto a los criterios que motivan el hacer un corte *allí* en vez de *acá*. Establecer cualquier ‘corte’ en la composición (i.e., un límite que separe *cuándo* la composición ocurre y *cuándo* no ocurre) involucra el trazado de un límite que acepta algunos casos en desmedro de otros. Sin embargo, en la medida que algunos casos límite (casos que no es claro de qué lado del límite trazado se ubican) surjan de ese corte composicional, podemos tener razones justificadas

16 Algunas de ellas son las siguientes. Por una parte, van Inwagen (1990) plantea que el universalismo sería similar a una teoría de conjuntos: para cualquier colección de objetos, existe un conjunto que siempre incluye esos objetos como sus miembros. El universalismo tendría, por tanto, compromisos con el esencialismo Mereológico (i.e., la tesis de que un todo está compuesto por sus partes necesariamente). Por otra parte, el universalismo es una tesis altamente contraintuitiva, ya que promueve la existencia de objetos demasiado extravagantes. Esto es lo que Markosian cataloga como la ‘objeción fatal’: “El universalismo implica que hay muchas más cosas compuestas de lo que las intuiciones de sentido común pueden permitir” (1998, p. 228). Podríamos tener buenas razones filosóficas para aceptar el universalismo, pero su promiscuidad ontológica, que va por lejos más allá del sentido común, hace difícil aceptar su tesis sobre la composición.

para moverlo ligeramente más cerca o más lejos y, por ende, cambiar el corte o límite que trazamos en un comienzo. Podríamos entonces encontrar nuevas razones (también justificadas) para desplazar una vez más este nuevo límite y, así, la misma historia puede ser dicha acerca de cualquier límite o ‘corte’ en la composición. Si cada límite composicional trae consigo la existencia de casos límite, entonces la restricción de la composición implica siempre la existencia límites ontológicamente vagos. Hay tantos límites posibles (filosóficamente bien justificados) que tan solo escoger uno en lugar de otro sería una opción arbitraria. El universalismo rechaza la existencia de límites composicionales vagos y la arbitrariedad que conllevan, pero su solución es radical: no hay límites para determinar *cuándo* algunos objetos pueden componer un objeto adicional porque la composición sucede sin restricciones o es *ilimitada* —ocurre *siempre*.

La vaguedad aparece cada vez que pensamos en límites. Una vez que hemos eliminado los límites que restringen la composición, la vaguedad no es más un problema para estar ocupados. Si no hay tales límites, entonces no puede haber casos de vaguedad en nuestros criterios de por qué la composición ocurre en *tal y tal* caso y no en *tal y tal* caso. Pensemos en las paradojas *sorites*. Un montón de arena puede sobrevivir la pérdida de algunos de sus granos si la porción apartada es lo suficientemente pequeña; el mismo montón no puede sobrevivir la pérdida de algunos granos si la porción apartada es lo suficientemente grande. Pero ¿cuándo ‘suficientemente pequeño’ y ‘suficientemente grande’ trazan un límite claro y preciso para determinar si el montón de arena ha sobrevivido o no la pérdida de alguno de sus granos? O bien, de igual manera, de los átomos que componen el Taj Mahal, ¿cuántos de ellos son necesarios para garantizar su existencia? ¿Cuál es el número de átomos para trazar el límite que indique *cuándo* sobrevive y *cuándo* es destruido dicho objeto? Hay tantos límites posibles para postular que cualquiera de ellos resultaría ser una preferencia completamente arbitraria. Así, hay diferentes grados de vaguedad en cualquier límite que pretenda restringir *cuándo* dos o más objetos componen un objeto o *cuándo* algo es capaz de resistir cambios mereológicos. Sin embargo, si el mundo mismo, de acuerdo con un universalista, no puede ser un lugar vago, es entonces preferible una ontología que descarte cualquier tipo de límite que discrimine casos donde la composición ocurra exitosamente y casos donde no. No hay límites metafísicos para la composición. Si hay límite alguno, este es trazado únicamente por el lenguaje y el pensamiento.

El ‘siempre’ del universalismo evita los problemas de vaguedad que trae consigo el ‘ocasionalmente’ del restrictivismo. Sin embargo, el universalismo es

controversial puesto que no solo tolera átomos componiendo mesas o planetas, sino también objetos tales como aquel compuesto por la mesa donde almuerzas y Saturno (pues no hay límite alguno para la composición). Quizás, una respuesta mejor pero igual de radical a PSC puede ser el ‘nunca’ del nihilismo; la cual implicaría, no obstante, que no hay espacio en el mundo para la existencia de objetos ordinarios como mesas, planetas, o incluso tú mismo.

Nihilismo: el problema de muchos (límites)

El nihilismo ontológico (en el contexto de la tradición analítica de la metafísica) es la tesis de que no existe nada como tu casa, la cama donde duermes, los zapatos que vistes, y cualquiera de los objetos físicos ordinarios incluyendo tú mismo. ¿Cómo podemos darle sentido a tal postura radical ontológica llamada también *eliminativismo ontológico*? La estrategia parece paradójica: con el fin de rechazar la existencia del un gran número de cosas que el sentido común suele aceptar, un nihilista sostiene que existe un gran número de objetos también de una cierta clase. Los nihilistas no piensan que no haya nada en absoluto (lo cual sería absurdo). Ellos en cambio creen que no existe nada que esté compuesto de otras cosas. El mundo, así, consiste en un enorme número de *simples* o *átomos mereológicos* y *nunca* dos o más simples componen algo juntos —sin importar si ellos están lejos, cerca, muy cerca, o incluso cuando sus límites están en contacto.

¿Qué es lo que motiva a un nihilista a desechar las creencias del sentido común acerca del tipo de objetos que existen? A mi modo de ver, una motivación sigue lo que Peter Unger (1980) llama *El Problema de Muchos* (*The Problem of Many*), el cual básicamente proviene de la vaguedad encontrada en los límites de los objetos físicos ordinarios. Unger primero presentó este problema en dos trabajos diferentes en términos de ‘sorites de descomposición’: “There are no ordinary things” (1979) y más tarde en “I do not exist” (1997). El argumento es del siguiente modo:

- i. Hay a lo menos una piedra.
- ii. Para cualquier cosa que pueda existir, si es una piedra, esta consiste de muchos átomos, pero de un número finito.
- iii. Para cualquier cosa que pueda existir, si es una piedra (consiste de muchos átomos, pero un número finito), entonces la eliminación neta de un átomo,

o solo unos pocos, en un modo en el que sea lo más inocuo y favorable, no significará una diferencia en la medida que haya aún una piedra en la situación.

Estas tres premisas juntas son inconsistentes. Si hay una piedra, esta debe estar compuesta de un amplio número de átomos. Esto es, hay muchos, pero finitos átomos —digamos un billón— dentro de la región espacial R ocupada por la piedra. La eliminación neta de un átomo de R dejaría un billón menos un átomo en R y aún la piedra ocupando R . Podemos extraer dos átomos de R y sigue habiendo una piedra ocupando R , y así hasta extraer un billón de átomos de R . Lo absurdo es que no puede haber una piedra consistiendo de cero átomos. No puede haber una piedra ocupando R donde ningún átomo es encontrado dentro de R . De acuerdo con Unger, la presunta existencia de la piedra en la premisa (i) nos ha llevado al absurdo en el que tenemos supuesta piedra que ocupa R y que, paradójicamente, ningún átomo es encontrado en R . Si este argumento se aplica a piedras, mesas, planetas, y a cada objeto compuesto ordinario, entonces es mejor eliminar tales objetos de la lista de, parafraseando a Quine, *lo que hay*.

El *problema de muchos* está también basado en el sorites de composición, pero desde un enfoque distinto. El problema principalmente radica en la vaguedad de los límites de los objetos materiales ordinarios. La estrategia es pensar en la vaguedad que los conceptos sorites, tales como ‘alto’ o ‘calvo’, implican respecto a dónde un límite debe ser trazado. Ser alto o ser bajo tanto como ser calvo o ser no-calvo son características de las personas. ¿Cuál es sin embargo la altura exacta para determinar cuándo alguien es definitivamente alto en lugar de bajo o la cantidad exacta de cabello para determinar cuándo alguien es definitivamente calvo en lugar de no-calvo? ¿Hay límites exactos? Aparentemente, no hay sino límites difusos. Unger toma los límites de los objetos físicos ordinarios (superficies de las cosas) como instancias de vaguedad: “la idea principal es enfocarse en situaciones físico-espaciales donde ningún límite natural, lugar de parada natural, puede ser encontrado” (1980, p. 413). Tomando el ejemplo de una nube dado por Unger, detallaré a continuación el *problema de los muchos*.

Todo objeto físico ordinario es un objeto que tiene límites, i.e., la materia que lo compone alcanza un límite y, más allá de aquel, nada del objeto puede ser encontrado. Una nube es una instancia de objeto físico el cual debe tener un límite o, como Unger lo denomina, un *lugar de parada* (*stopping place*) donde “una vez que uno está más allá de tal lugar de parada, o grupo de lugares de parada, o, como

lo llamo a menudo, de tal límite, uno está afuera de la nube, es decir, en un lugar donde la nube deja de ser” (1980, p. 419). Una nube, como cualquier objeto físico ordinario, tiene un límite como *lugar de parada* de la extensión de la porción de espacio físico ocupado por la materia que la compone.

Al ver a simple vista desde una larga distancia una nube blanca perfectamente formada aislada en un cielo azul, nuestro ojo pareciera reconocer en ella un límite claro que indica dónde la nube termina o se detiene (espacialmente) y dónde el cielo azul comienza (por ende, nada de la nube es encontrado). Si pudiésemos, sin embargo, mirarla muy de cerca (con algún aparato que nos permita observarla con más detalles), notaríamos que la esponjosa y homogénea materia que compone a la nube aparece, esta vez, como una gran colección de pequeñas gotas de aguas separadas unas de otras por extensas o menos extensas áreas de espacio vacío. En el límite o *lugar de parada* de la nube, la colección de gotas de agua y el cielo azul a su alrededor se mezclan y funden gradualmente: hay una transición progresiva de una mayor densidad a una menor densidad. Como Unger lo explica:

No existe un lugar absoluto donde repentinamente, o drásticamente, la ‘densidad’ se desvanece y la ‘falta de densidad’ primero comienza. [...] En esta realidad, la cual es, para todos los aspectos relevantes, la realidad efectiva, [...] no hay un quiebre natural, o un límite, o un lugar de parada, para ser encontrado en cualquier nube (1980, p. 415).

La presunta nube ha sido hasta ahora considerada como un objeto único teniendo su propio límite. No obstante, el *problema de muchos* comienza justamente con la vaguedad involucrada al considerar objetos físicos ordinarios como entidades únicas teniendo *un* límite. Si continuamos con nuestra inspección detallada de la nube, notaremos que algunas gotas son *definitivamente* partes de esta (i.e., hay una certeza de que ellas pertenecen a la porción de espacio ocupada por la nube), mientras que para muchas otras gotas en los entornos de la nube es *indeterminado* si ellas son definitivamente partes del límite de la nube o definitivamente no lo son. Podemos, entonces, considerar como límite de la nube al tomar solo un grupo de estas gotas que están en esa zona indeterminada; pero si tomamos otro grupo de gotas de esa zona, el límite de la nube sería otro. Dado que existen *muchos* conjuntos de gotas que están en la línea fronteriza de la nube, hay también *muchos* límites posibles para la nube los cuales difieren sutilmente unos con otros. Por consiguiente, el presunto límite de la nube se revela ahora como un *lugar de parada extremadamente vago*. El argumento de Unger puede ser simplemente parafraseado del siguiente modo:

- i. Si algo es una nube tipo, entonces hay algo que la delimita, i.e., algo que es el límite de la nube.
- ii. En la vaguedad del *lugar de parada* de una nube existen millones de posibles candidatos para ser *el* límite de la nube, los cuales difieren sutilmente en el conjunto de gotas que los componen.
- iii. Si hay millones de límites que son candidatos para ser *el* límite de la nube, entonces hay millones de nubes también (una para cada límite posible) donde solo *una* presunta nube existe.

¿Cuál es la nube original? ¿Cuál es el límite genuino entre todos los candidatos? Dada la sobrepoblación de límites, cualquier nube etiquetada como la ‘original’ sería una selección arbitraria. De modo tal que, si cada límite cuenta como un límite posible de la nube, entonces hay *muchas* colecciones de gotas que reclaman ser considerados como *la* presunta nube existente.

Ante esta situación paradójica, Unger ofrece una solución disyuntivista: o bien hay millones de límites posibles y, por tanto, candidatos genuinos para ser una nube, o bien no existe nube alguna. Dado que la primera opción lleva a un absurdo, la segunda es la más plausible. Si la existencia de los objetos físicos ordinarios y sus límites implica sobrepoblar el mundo con innumerables objetos innecesariamente, entonces es preferible desestimarlos de nuestra propuesta ontológica. Aunque el nihilismo y el universalismo son teorías filosóficas rivales, ambas están de acuerdo con un punto de vista: la composición no debería tener límites (o bien ocurre *nunca* o bien *siempre*, respectivamente) porque, de otra manera, el mundo sería un lugar absolutamente vago.

El *problema de muchos* es exclusivamente un problema de (*muchos*) límites. Una ontología de sentido común consiste de muchos objetos compuestos teniendo cada uno su límite o superficie. Sin embargo, la inclusión de tales límites en una ontología de objetos materiales introduce tal vaguedad en el mundo que incontables objetos comienzan a aparecer indiscriminadamente. Esto incita a un nihilista a adoptar una ontología radical en la cual la composición *nunca* acontece. Si no hay átomos que juntos componen una molécula de agua ni tampoco gotas de aguas que juntas componen una nube, entonces no hay nada que exista que sea una nube que posea algo así como un límite. El límite o *lugar de parada* de las cosas es donde todos los problemas ontológicos comienzan.

El argumento de la *sobredeterminación*

Las únicas cosas que existen, sostendría un nihilista, son los simples, los que bajo ninguna circunstancia componen algo. Estos objetos son ontológicamente inocuos ya que no multiplican *lo que hay* innecesariamente. Este es el argumento que Theodore Sider llama ‘Parsimonia Ideológica’ el cual postula el siguiente principio epistémico: “Ideológicamente, las teorías más simples son más probables de ser verdaderas” (2013, p. 239). A diferencia del universalismo, el nihilismo es un ejemplo de parsimonia ontológica: el mundo consiste únicamente de objetos simples, esto es, no existen objetos que sean *partes* de otros objetos. En la medida que esta sea la propuesta ontológica correcta, entonces “el nihilismo nos permite eliminar ‘parte’ de la ideología de nuestras teorías *fundamentales*” (Sider, 2013, p. 240). Esta reducción de los componentes del mundo permite demostrar que paradojas como ‘La Estatua y la Arcilla’ o ‘El Barco de Teseo’ no son realmente un problema, puesto que no hay nada tal como estatuas, trozos de arcilla y barcos. Así, la ontología parsimoniosa del nihilismo es también defendida por Merricks (2001) en su argumento acerca de la *sobredeterminación* (*overdetermination*). Este consiste en las siguientes premisas:

- i. Un objeto material ordinario O es causalmente irrelevante si los x s (los simples que componen O), actuando concertadamente, causan un evento físico E .
- ii. E es causado por los x s.
- iii. E no está causalmente sobredeterminado.
- iv. Si O existe, no causa E .
- v. Luego, si O existe, es causalmente inerte; carece de poderes causales.

Que un evento físico esté sobredeterminado implica la presencia de ciertas causas que no son requeridas para explicar cómo tal evento ocurre. Si un objeto o evento x no es realmente requerido para la explicación causal de cualquier otro objeto o evento, entonces x es innecesario: no existe. Por ejemplo, en el evento de una bola de béisbol que rompe una ventana, la bola no sería requerida para explicar el rompimiento del vidrio, ya que tal evento se encuentra ya explicado por átomos dispuestos en forma de bola quebrando el vidrio. La bola de béisbol (y cualquier

objeto macro-físico que forman parte de una ontología de sentido común) sería simplemente un epifenómeno, pero nada físicamente relevante. Si la bola de béisbol no tiene poderes causales y, por ende, no hace contribución alguna para explicar el evento ocurrido, entonces no deberíamos aceptar su existencia, a menos que estemos dispuestos a aceptar que el rompimiento de la ventana está causalmente sobredeterminado. Debido a que no hay evento sobredeterminado, entonces la bola de béisbol no existe. De acuerdo con este argumento, nuestra ontología se debe mantener parsimoniosa con el fin de evitar una redundancia en la explicación causal de los eventos físicos. La opción nihilista al respecto es desestimar todo objeto hecho de partes, y así solo aceptar que los simples, actuando concertadamente sin componer nada, como expresa Merricks, son suficientes por sí solos para explicar los eventos físicos.

Respecto a los objetos físicos ordinarios, muchos de los fenómenos físicos que los afectan ocurren en sus límites o superficies.¹⁷ El rompimiento de una ventana causado por una bola de béisbol ocurre cuando sus límites entran en contacto. Es más, el evento no es causado por todas las partes que componen la bola de béisbol ni todas las partes que componen la ventana, sino únicamente sus partes expuestas o superficies. Sin embargo, de acuerdo con el argumento de Merricks, si las causas de un evento físico pueden ser explicadas por átomos (dispuestos en formas de béisbol y ventana) que actúan concertadamente, entonces la existencia de objetos compuestos adicionales como bolas de béisbol y ventanas no es requerida. Si insistimos en que es justamente en las superficies de los objetos físicos ordinarios —sus límites— donde muchas de las interacciones físicas ocurren, entonces el mundo estaría innecesariamente saturado de objetos sobredeterminados causalmente.

Siguiendo la exposición del *problema de los muchos* de Unger, la aceptación de la existencia de un límite (de un objeto) —dada su vaguedad y borrosidad— nos lleva a tener que aceptar la existencia de millones de límites (de millones de objetos). Así, el rompimiento de una ventana sería un evento sobredeterminado al estar causado por millones de posibles bolas de béisbol cada una teniendo su

17 Las superficies de las cosas son donde hacemos muchas operaciones físicas como pintar, rascar, rayar, pulir, raspar, lijar, etc.; o bien, ciertos eventos físicos como la reflexión de la luz o la corrosión de los metales también parecen ocurrir solo en las superficies. A su vez, muchas de las cualidades físicas que atribuimos a las cosas a través de nuestros sentidos acontecen sobre las superficies de estas: los colores de las cosas y sus texturas, por ejemplo, suelen ser percibidas en las superficies de las cosas.

límite propio. Parece preferible, por lo tanto, eliminar los límites con el fin de evitar tales desastrosas consecuencias ontológicas. Los objetos físicos ordinarios y sus superficies son causalmente inertes; por ende, su existencia no es necesitada. La presunción de objetos compuestos y sus límites solo trae problemas ontológicos indeseables, los cuales, un nihilista sostendría, solo se solucionan si eliminamos tales entidades de nuestro inventario del mundo. Para esto es entonces necesario responder a PSC de modo radical: la composición nunca ocurre.

Conclusión

PSC es fundamentalmente una pregunta acerca de los límites y las consecuencias ontológicas de trazarlos. Hemos visto que tanto el universalismo como el nihilismo no aceptan ningún tipo de vaguedad ontológica en la composición material. La vaguedad es fundamentalmente una falta de claridad de por qué un límite debe estar *aquí* en lugar de *allá*: existen casos límite (*borderline*) donde es indeterminado si algo está definitivamente ‘dentro’ o definitivamente ‘fuera’ de lo que un límite separa. Tanto el universalismo como el nihilismo no aceptan que el mundo sea un lugar vago. La vaguedad de un límite solo puede ser el resultado de una indecisión semántica o una representación mental (o quizás la ignorancia de saber dónde se encuentra un límite claro). La respuesta restrictivista a PSC en la cual se establece un límite a la composición en el que ocasionalmente los objetos pueden componer otros objetos presenta el problema que trae consigo todo límite: ¿existe un lugar donde pueda un límite ser trazado objetivamente y sin arbitrariedad? Puesto que un límite parece siempre implicar diferentes grados de vaguedad, tanto el universalismo como el nihilismo descartan cualquier clase de límite o restricción para establecer *cuándo* la composición ocurre y *cuándo* no ocurre.

Tanto el universalismo como el nihilismo evitan la introducción de una vaguedad ontológica en la composición, pero difieren en la estrategia respecto a cómo trazar un límite que determine *cuándo* dos o más objetos componen un objeto adicional: mientras el universalismo sostiene que no existe tal límite (cualquier objeto compuesto está permitido), el nihilismo sostiene que existe tal límite (ningún objeto compuesto está permitido). Por un lado, el universalismo no está sujeto a la vaguedad composicional ya que no hay límites o restricciones de donde casos ‘*borderline*’ puedan surgir. Sin embargo, la desestimación de un límite para restringir cuando la composición ocurre nos lleva a la proliferación de límites de

regiones espaciales ocupadas por una variedad de objetos compuestos que solo un universalista podría aceptar. Por otro lado, el nihilismo está comprometido con la tesis ontológica de un límite composicional tan rígido y bien definido que restringe cualquier clase de composición en el mundo: la composición *nunca* ocurre. Debido a este límite preciso e inamovible, los objetos físicos con los cuales tratamos en la cotidianidad y sus límites o superficies donde eventos físicos regularmente acontecen no son considerados componentes genuinos de la realidad. Así, dónde has trazado un límite para la composición determinará qué elementos aceptas como los componentes del mundo.

Referencias

- Bolzano, B. (2014). *Paradoxes of the Infinite*. (D. A. Steele, Trad.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Brentano, F. (1988). *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. (B. Smith, Trad.). New York: Routledge.
- Cartwright, R. (1975). Scattered Objects. En K. Lehrer (Ed.), *Analysis and Metaphysics: Essays in Honor of R. M. Chisholm* (pp. 153-171). Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Casati, R., & Varzi, A. (1999). *Parts and Places: The Structure of Spatial Representation*. Cambridge MA: MIT Press.
- Casati, R., & Varzi, A. (2000). Topological Essentialism. *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in the Analytic Tradition*, 100(3), 217-236.
- Chisholm, R. (1976). *Person and Object: A Metaphysical Study*. Illinois: Open Court Publishing Company.
- Gibbard, A. (1975). Contingent Identity. *Journal of Philosophical Logic*, 4(2), 187-221.
- Hawley, K. (2014). Ontological Innocence. En A. J. Cotnoir, & D. L. Baxter (Eds.), *Composition as Identity* (pp. 70-89). Oxford: Oxford University Press.
- Johnston, M. (1992). Constitution is not Identity. *Mind*, 101, 89-105.
- Koons, R., & Pickavance, T. (2015). *Metaphysics: The Fundamental*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Koslicki. (2008). *The Structure of Objects*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1986). *The Plurality of World*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (1991). *Parts and Classes*. Cambridge MA: Basil Blackwell.
- Markosian, N. (1998). Brutal Composition. *Philosophical Studies: An International Journal in the Analytic Tradition*, 92(3), 211-249.
- Merricks, T. (2001). *Objects and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Noonan, H. W. (1993). Constitution is Identity. *Mind*, 102(405) 133-145.
- Rea, M. (1998). In Defense of Mereological Universalism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), 347-360.

- Shoemaker, S. (1970). Wiggins on Identity. *The Philosophical Review*, 79(4), 529-544.
- Sider, T. (2013). Against Parthood. En D. Zimmerman (Ed.), *Contemporary Debates in Metaphysics* (Vol. 8, pp. 237-293). Oxford: Blackwell.
- Simons, P. (1987). *Parts: A Study in Ontology*. New York: Oxford University Press.
- Unger, P. (1979). There are no Ordinary Things. *Synthese*, 41(2), 117-154.
- Unger, P. (1980). The Problem of Many. *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 411-467.
- Unger, P. (1997). I do not Exist. En M. Rea (Ed.), *Material Constitution: A Reader* (pp. 175-190). Oxford: Rowman & Littlefield Publisher.
- van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*. London: Cornwell University Press.
- Varzi, A. (1997). Boundaries, Continuity, and Contact. *Noûs*, 31(1), 26-58.
- Varzi, A. (2016). Mereology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/mereology/>. Acceso el 5 April de 2018.
- Wiggins, D. (1980). *Sameness and Substance*. Oxford: Basil Blackwell.

La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey*

The notion of *living creature* in John Dewey's cultural naturalism

Por: Gloria Luque Moya

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Málaga, España

E-mail: gloluque@malaga.uned.es

ORCID: 0000-0002-7626-3961

Fecha de recepción: 30 de abril de 2018

Fecha de aprobación: 10 de junio de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a06

Resumen. *El término naturalismo se presenta problemático en el contexto actual ya que agrupa corrientes filosóficas y pensadores muy dispares. Algunos autores contemporáneos, como David Papineau, han propuesto ordenarlos en torno a dos vertientes diferenciadas: la ontológica, que se ocupa de los contenidos de la realidad; y la metodológica, que atiende a los modos de investigar esa realidad. En términos generales, el naturalismo de John Dewey, al igual que el de James y Rorty, se ha definido como metodológico. Sin embargo, a través del análisis de la noción de criatura viva, este artículo intenta evidenciar cómo el naturalismo deweyano también ha de ser estudiado desde la dimensión ontológica. Para ello, en primer lugar, atenderá a las diferentes corrientes y autores que contribuyen a la evolución desde el término deweyano de organismo hasta el de criatura viva. Después subrayará la continuidad entre criatura y medio que mantiene la ontología emergentista de Dewey y el potencial de dicha interacción.*

Palabras claves: *organismo, experiencia, naturaleza, Alexander, continuidad*

* El presente artículo es una reflexión original con base en la investigación doctoral previa en la Universidad de Granada y ha sido posible gracias a la financiación recibida por la Beca Nacional del programa de Formación del Profesorado Universitario concedida por el Ministerio de Educación del Gobierno de España.

Cómo citar este artículo:

MLA: Luque Moya, Gloria. "La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey". *Estudios de Filosofía*, 59 (2019): 121-138.

APA: Luque Moya, G. (2019). La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey. *Estudios de Filosofía*, 59, 121-138.

Chicago: Gloria Luque Moya. "La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey". *Estudios de Filosofía* n.º 59 (2019): 121-138.

Abstract. *The term 'naturalism' is problematic in the current context since it comprises a set of very different philosophical traditions and thinkers. Some contemporary authors, such as David Papineau, have proposed grouping them according to two different components: the ontological component, which is concerned with the contents of reality; and the methodological one, which is concerned with the way of investigating reality. In general terms, John Dewey's naturalism, the same as Peirce's and Rorty's ones, has been defined as methodological. However, through the analysis of the notion of living creature, this article attempts to show how Deweyan naturalism also needs to be understood from its ontological dimension. First, it deals with the different philosophical currents and authors which contribute to the evolution from the Deweyan term of organism to the living creature. Then, it outlines the continuity between the creature and its surroundings that affirms Dewey's emergent ontology and the potential of this interaction.*

Keywords: *organism, experience, nature, Alexander, continuity*

1. Introducción: Contextualización del naturalismo de John Dewey

El naturalismo es una aproximación filosófica compleja que ha generado un debate controvertido sobre la interpretación y plausibilidad de esta propuesta. En la actualidad se pueden distinguir enfoques del naturalismo muy dispares y alejados. Susan Haack (1993) ha recogido un total de nueve enfoques en su obra *Evidencia e investigación: hacia la reconstrucción en epistemología* (pp. 118–119). David Papineau (2015), por su parte, ha distinguido dos dimensiones básicas en las que se desarrolla esta disputa: una de ellas se ocupa de lo que existe, lo real; la otra del método para adquirir conocimiento. Es decir, se diferencian dos corrientes: una ontológica que examina los contenidos de la realidad sin acudir a ningún tipo de elemento que se encuentre fuera de la naturaleza; y otra metodológica que considera los modos de investigar la realidad, otorgándole cierta primacía al método científico.

Estas dos vías han sido exploradas a lo largo del tiempo por diferentes filósofos y tradiciones, atribuyéndole una caracterización propia. En este contexto resalta el papel que juega la tradición pragmatista con filósofos como Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey o Richard Rorty. Estos autores consideran el problema de la epistemología desde un enfoque antifundacionalista y falibilista que une el significado y las consecuencias experimentales.

Sin embargo, el naturalismo que Dewey desarrolla en la etapa final de su pensamiento no puede ser reducido exclusivamente a este enfoque metodológico. Desde su propuesta naturalista, el filósofo norteamericano desarrolló un enfoque doble: por un lado, realizó un estudio sobre las características genéricas de la

realidad, que excluía toda instancia ajena a lo natural; por otro lado, propuso un análisis sobre los modos de investigar la realidad. A diferencia de la corriente pragmatista, Dewey propone un naturalismo que pone el énfasis en la capacidad creativa del hombre para construir la realidad y advierte que éste no es propio ni exclusivo de la ciencia, sino de la indagación inteligente en cualquier ámbito de la vida. Así leemos en *Experiencia y naturaleza* (1925 [1989a]):

Todas las actividades inteligentes de los hombres, no importa si se expresan en la ciencia, en bellas artes o en las relaciones sociales, tienen por tarea el convertir los lazos causales, las relaciones de sucesión, en una conexión de medios–consecuencia, en significados (EN, LW 1, p. 277).¹

Una de las nociones claves de su propuesta naturalista será la reinterpretación del ser humano como criatura viva que realiza en su periodo final. Este término es sumamente relevante en la construcción del naturalismo cultural que Dewey desarrolla; no obstante, no se ha atendido a él con suficiente atención por la visión sesgada que llega del naturalismo deweyano a través de la interpretación de Richard Rorty. Siguiendo a Quine, Rorty desarrolla un naturalismo que sólo atiende al enfoque epistemológico y reduce la aproximación ontológica de la propuesta deweyana a un mero desvarío metafísico. Rorty ataca duramente a la noción de “existencia metafísica” y la sitúa en lo que se podría denominar “la parte oscura de Dewey”, “el mal Dewey”, cuya reflexión se centra en cuestiones metafísicas (Rorty, 1982, pp. 73–74).

Esta aproximación ha propiciado, como ha destacado Thomas Alexander, que nos llegue un retrato realizado desde los intereses del artista, en este caso Rorty, en lugar de ser fiel a la obra (Alexander, 2013, p. 3). La interpretación de Rorty, por tanto, hace que la filosofía deweyana pierda sentido, y divida la figura de Dewey en “el bueno” y “el malo”. “El bueno” será aquel que postula la crítica de la cultura en obras como *La reconstrucción de la filosofía* (1920) y *La búsqueda de la certeza* (1929); “el malo”, aquel que sucumbe a la metafísica presentada en *Experiencia y naturaleza*. Para bien o para mal, dirá Rorty, Dewey quiso desarrollar un sistema metafísico, para resolver los problemas epistemológicos (Rorty, 1982, p. 73).

1 Las referencias a los escritos de John Dewey se basarán en la edición crítica de las obras completas publicada por Southern Illinois University: EW (The Early Works), MW (The Middle Works) y LW (The Later Works). Las citas seguirán el modelo normalizado entre los estudiosos de la obra de Dewey: la abreviación de la obra, la inicial de las series, seguida por el volumen y el número de la página. Además se incluirá la referencia a la traducción, si la hubiese, y el número de página.

Sin embargo, el naturalismo deweyano no puede ser comprendido exclusivamente desde su dimensión metodológica. Siguiendo las aproximaciones realizadas por diversos especialistas de la filosofía deweyana, este artículo reivindica la dimensión ontológica del naturalismo deweyano a partir de un análisis de la noción de criatura viva. En primer lugar, analiza los principales influjos que conforman este concepto. En segundo lugar, considera el concepto de criatura viva, expuesto en *Experiencia y naturaleza* (1925 [1989a]) y *El arte como experiencia* (1934 [1989c]), destacando la importancia e influencia de Frederick Matthias Alexander. En tercer lugar, expone cómo la noción de criatura viva no puede ser entendida sin el entorno en el que se desarrolla. De este modo, se trata de evidenciar cómo, pese a las variaciones a lo largo de su proyecto filosófico, este término se muestra como elemento clave para entender esa relación hombre–naturaleza, caracterizada por su continuidad, por su continuo devenir en el acontecer de las situaciones.

2. Principales influencias en la noción de “organismo”

El concepto de criatura viva lo encontramos desde los inicios del pensamiento de John Dewey y, pese a los matices que van introduciéndose a lo largo de su desarrollo, se mantendrá como elemento clave para entender su proyecto filosófico. Esta primera sección realiza una síntesis de las principales influencias y características que constituyen este término. Hay que tener presente que el filósofo estadounidense introduce la noción de criatura viva en su obra *El arte como experiencia* (1934 [1989c]), como punto de partida para restaurar la continuidad entre las Bellas Artes y el devenir cotidiano (AE, LW 10, p. 9; Ae, p. 4); hasta entonces rastreamos los orígenes de esta noción en el término de “organismo”.

En otras palabras, la noción de criatura viva será una nueva denominación de su concepto inicial de organismo, en el que confluyen la fisiología de Wundt y Huxley, el idealismo alemán y Hegel, el propio Darwin y el pragmatismo. Estas corrientes y disciplinas tan diferentes en su modalidad tenían como elemento común la noción de organismo, que Dewey toma y hace propia. Es decir, como el propio autor explica en su artículo “La nueva psicología” (1884), el concepto funcional de organismo, común a la biología y al idealismo, le ofrecía el vínculo conector entre estas corrientes (EW 1, pp. 55–56).

Dewey emplea el término “organismo” desde sus inicios, tras la lectura de las lecciones de Thomas Henry Huxley *Psicología elemental* (1866), las cuales le

dejaron una profunda huella. El filósofo estadounidense tuvo acceso a la obra a través de un curso de fisiología que recibió cuando era estudiante en la universidad de Vermont. El propio autor le atribuye una gran importancia porque le condujo a desear un mundo y una vida que tuvieran las mismas propiedades de interrelación e interdependencia que tiene el organismo humano. Así lo pone de manifiesto en su ensayo “Desde el absolutismo al experimentalismo” (1930), donde explica cómo este curso breve sobre la obra de Huxley le aportó esa idea de unidad interdependiente e interrelacionada que no sólo atribuirá a su propia noción de “organismo”, sino que la aplicará al resto de su filosofía (LW 5, pp. 147–8).

Huxley introduce el término “unidad” en la primera sección de sus lecciones, donde explica que el hombre siempre está en movimiento, incluso cuando duerme (Huxley 1915, pp. 3–29). Es decir, todo hombre está compuesto por un conjunto de partes, inmerso en un proceso de continuo cambio. El biólogo analiza las diferentes partes de ese proceso: como el incesante intercambio, consumo y abastecimiento de alimentos y oxígeno, por el cual el cuerpo se autorregula para mantener un equilibrio; la regulación de nuestra temperatura en relación con el ambiente, en constante cambio; o la distribución de la sangre por nuestro cuerpo, incluyendo la ganancia y pérdida de componentes.

Así, Huxley sugirió a Dewey esa idea de interrelación de las partes, de continuo cambio y reestablecimiento de equilibrio, que el filósofo norteamericano aplica a su noción de “organismo”, pero también a la propia noción de “vida”. Este influjo fisiológico de su primera etapa de pensamiento se ve completado por la psicología wundtiana. Dewey accede a la psicología fisiológica de Wilhelm Wundt a través de su profesor G. Stanley Hall en la John Hopkins University. Hall, inspirado por la obra *Principios de la psicología fisiológica* de Wundt, se doctoró en 1878 bajo la supervisión de William James, y realizó una estancia breve en los laboratorios de Wundt en Leipzig. De hecho, se llega a autodenominar el primer alumno norteamericano del fisiólogo alemán. Así dice Hall: “Pienso que soy el primer alumno americano de Wundt” (Hall, 1924, p. v).

En relación a la noción de organismo de la que se ocupan estas páginas, hay dos aspectos relevantes que la obra Wilhelm Wundt proporciona a Dewey. La primera de ellas es la noción cuerpo–mente que presenta en su obra *Principios de psicología fisiológica* (1874). Según éste, la conciencia, cualidad clave en el primer Dewey, es aquella que posee todo ser vivo y que proporciona unidad a los estados internos (Hall, 1924, p. 29). En otras palabras, la unidad cuerpo–mente

viene dada por la conciencia. Por ello, si queremos establecer un criterio objetivo para su estudio deberemos basarnos en ciertos movimientos corporales que nos indican su origen en los procesos físicos (Wundt, 1910, p. 27).

En segundo lugar, Wundt le proporciona la idea de que las funciones mentales no se infieren por meros movimientos orgánicos, sino por ciertas condiciones que se dan en el medio (Wundt, 1910, p. 31). Esto es, el organismo está en continuo cambio y actúa en relación con su medio. De este modo, no sólo “las funciones mentales son fenómenos de la vida” (Wundt, 1910, p. 27), sino que se originan desde y por la misma. Esto es sumamente relevante, porque dicho enfoque supera, desde la psicología, los dualismos metafísicos heredados a partir de Descartes que oponían lo físico y lo psíquico como ámbitos separados y opuestos. En palabras de Wundt:

La alternativa (física o psíquica) es a menudo presentada como si un concepto necesariamente excluyera al otro, —como, ciertamente, se hizo en el dualismo metafísico de Descartes. Pero esto es confuso. La íntima interconexión de los fenómenos de la vida física y los procesos de la conciencia hace la relación física y psíquica, a primera vista, mucho más probable² (Wundt, 1910, p. 32).

La consideración de las influencias que conforman la noción deweyana de organismo se ve completada por la huella del romanticismo alemán y de la filosofía hegeliana. Hegel introdujo el término “vivo” (*lebendig*) para reconciliar las cualidades materiales y espirituales de la naturaleza. Para Hegel, todo organismo no podía ser explicado desde una perspectiva meramente exterior, sino que había que tener en cuenta la interioridad del ser vivo, su alma (*Seele*). Así la unidad del organismo vivo es la unidad de lo interior y de lo exterior. Esta alma, este interior, es para Hegel un concepto (*Begriff*) que mediante su actividad propia se realiza en y con lo corporal. Por eso la contextura orgánica del viviente se corresponde con las diferencias intrínsecas a su concepto (Hegel, 1997, §216).

Como ha señalado Songuk Susan Hahn, los conceptos en Hegel no son abstractos o estáticos, sino vivos, pulsionales, en continuo movimiento (Hahn, 2007, p. 10). En este sentido, el filósofo alemán propone un concepto de organismo caracterizado por un principio interno que determinara su desarrollo. Según Hegel, el desarrollo del organismo ha de ser controlado o regulado unitariamente, pues la actividad de cada órgano está integrada en la unidad del viviente. La importancia

2 A excepción de las obras que han sido traducidas al español (indicado en las referencias bibliográficas) las citas han sido traducidas por la autora de este artículo.

de la unidad en el pensamiento hegeliano es tal que la debilidad o ausencia de ésta marca la finitud del viviente; la separación constituye la muerte (Hegel, 1997, §216). Para ilustrarlo recurre al modelo de la planta que había sido reiteradamente usado por los románticos y por el propio Hegel.

El filósofo alemán utiliza esta metáfora en momentos claves de su biografía, como en las introducciones a sus obras mayores: la *Fenomenología del espíritu*, la *Filosofía del derecho* o las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. En ellas explica cómo la planta primero es semilla, y a partir de ésta, comienza a crecer, convirtiéndose en un árbol, produciendo flores; manifestándose como diferentes momentos interdependientes. De este modo, una planta posee una organización esencial y una conexión entre sus partes agregadas que dan lugar a una totalidad orgánica, revelando aspectos esenciales del proceso dialéctico en sí mismo. En palabras del propio Hegel:

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo (Hegel, 1966, p. 8).

De esta manera, en un primer periodo, Dewey vislumbra la forma de conciliar esos dos órdenes a través del influjo fisiológico y la noción hegeliana de “organismo”. Sin embargo, al igual que ocurrirá con su noción de “naturaleza”, la biología darwiniana le proporcionó un nuevo vocabulario y una nueva fórmula que explicará el modo en que surgían nuevas formas, sin recurrir a connotaciones o principios de teleología inmutable o trascendentes. Como el propio Dewey señala en su ensayo *La influencia de Darwin en la filosofía* (1910 [1983a]), a través de la noción de “especie”, Darwin instaura una nueva mirada lógica que supera el problema del diseño *versus* el azar, o la mente frente a la materia (IDF, MW 4, p.8, IDf, p. 54).

La influencia de Darwin será, pues, crucial porque induce a la investigación filosófica a explorar valores y condiciones específicas, en lugar de perderse en términos de orígenes y finalidades absolutas. Este influjo se puede rastrear en el ensayo inicial “Alma y cuerpo” (1972a), publicado en 1886, donde Dewey expone ya una primera conexión entre el alma y el cuerpo, pero también entre la fisiología, el idealismo y el darwinismo. Para el filósofo estadounidense, el organismo se

compone de ambos elementos (alma y cuerpo), los cuales funcionan de manera diferente. Por ello, para describirlo usará palabras como “sistema”, “tejido nervioso” o “cerebro”, así como “alma” o “cuerpo espiritual”.

En este ensayo, Dewey establece conexiones entre el alma y los tejidos nerviosos, subrayando cómo la actividad de ambos se inicia por procesos de ajustes ante estímulos o fuerzas, las cuales conllevan un movimiento adaptado a la impresión externa (EW 1, p. 99). Sin embargo, advierte que el carácter teleológico de la acción no hay que atribuirlo a una estructura de la naturaleza en sí misma, sino que Darwin permite desechar esta tendencia al haber establecido una ley general del universo y de las estructuras de las cosas. Por ello, si se considera al organismo como un conjunto en constante acción se puede descubrir la continua coordinación y combinación armónica (EW 1, p. 103).

Así pues, desde sus inicios, el filósofo norteamericano define al hombre como un organismo psicofísico; no obstante, en este primer periodo la unidad del organismo procederá del alma en tanto que elemento trascendente. Esto es, pese a que en esta etapa inicial el cuerpo se presenta como un conjunto de órganos con diferentes capacidades y tendencias, este será el estímulo y el órgano del alma (EW 1, p. 109). El cuerpo es el instrumento orgánico, a través del cual el alma expresa y realiza su propia naturaleza. Por tanto, distingue entre el cuerpo natural, compuesto por los órganos, y el cuerpo experimental, compuesto por cuerpo y alma (EW 1, pp. 112–113).

Esta conexión entre alma y cuerpo también puede encontrarse en el método experimental descrito en su obra *Psicología* (1886 [1972b]), donde Dewey ya subraya la estructura y rol de los procesos orgánicos como indicadores del modo en que funcionan los procesos psíquicos (P, EW 2, p. 14). De esta manera, aunque en este primer periodo no exista un paralelismo psicofísico, podemos apreciar un concepto funcional de organismo, común a la biología, al idealismo y a la psicología fisiológica, que permite establecer un vínculo conector no sólo entre estas disciplinas, sino también entre las distintas fases de su pensamiento.

3. De la noción de “organismo” a la de “criatura viva”

A lo largo del pensamiento deweyano la noción de organismo fue sufriendo transformaciones ante nuevos eventos y situaciones y, pese a que las características básicas se mantuvieron, el filósofo norteamericano fue actualizando su propia noción

de “organismo” que, finalmente, se transformará en criatura viva en *El arte como experiencia* (1934 [1989c]). La evolución de esta noción ha sido ampliamente analizada en relación a su proyecto educativo (véanse Thayer, 1968 y Ralston, 2011), mas ha sido descuidada en los estudios dedicados a otras áreas de su pensamiento. En esta sección se plantea una nueva aproximación del término que el autor elabora en la etapa final de su pensamiento, tras conocer a Frederick Matthias Alexander.

Frederick Matthias Alexander (1869–1955) fue un actor australiano que creó una técnica para desarrollar conciencia de nuestros hábitos corporales en nuestro contexto cotidiano cuando empezó a sufrir afonía durante sus actuaciones. El actor se puso frente a un espejo para observar qué es lo que hacía que le pudiera causar dicha afonía y comprobó que había desarrollado un hábito inconsciente. Tras tomar conciencia de estos hábitos, Alexander soluciona su afonía mediante la inhibición; es decir, evitando los hábitos adquiridos recuperó su voz. En este sentido, la clave de su técnica reside en ser plenamente consciente de lo que se está haciendo en ese preciso momento.

La influencia del actor y el creador de la técnica que lleva su nombre ha sido cada vez más reivindicada en la literatura académica (Boydston, 1986; McCormack, 1958; Shusterman, 2008) y el propio Dewey reconoce su valía en su correspondencia y en su obra *Experiencia y naturaleza* (EN, LW 1, pp. 225; 229). Dewey tuvo su primer encuentro con Alexander en 1916, y poco después él y toda su familia comenzaron a practicar dicha técnica. El influjo de éste es sumamente relevante ya que el actor australiano le proporcionó un mecanismo o técnica desde la cual adquirir conciencia de la unidad cuerpomente. La introducción que el mismo Dewey realiza a la segunda impresión de la obra capital de Alexander, *La herencia suprema del hombre*, en 1918 pone de relieve la importancia que tuvo en su vida.

En este ensayo Dewey subraya la genialidad de Alexander al mostrar la crisis de la salud física y moral de la sociedad de su tiempo, generada por la escisión entre las funciones psíquicas y físicas (MW 11, p. 350). Según el actor australiano cuando un individuo experimentaba incidentes o episodios problemáticos en su vida el modo habitual para resolverlos era tratarlos desde el aislamiento. Él mismo padeció los problemas de esta crisis cuando sufrió de afonía, ya que los métodos paliativos, en lugar de curar, contribuían a un mayor desajuste en su organismo. Esto se debía a que, cuando los órganos, a través de los cuales se realizan funciones fisiológicas, mentales o sociales, estaban desequilibrados y descoordinados, los

intentos específicos y limitados para su cura solo ejercían un mayor mecanismo de desorden (MW 11, p. 350).

Por el contrario, el ensayo de Alexander será un libro educativo, no restrictivo, que pretende dar una respuesta que no privilegie una parte del organismo sobre otra. Es decir, la obra propone un método basado en la conciencia corporal, cuya eficacia Dewey no duda en afirmar. En palabras de Dewey:

Él [Alexander] no se detiene en una recomendación moralizadora sobre un tipo de concentración consciente; él posee y ofrece un método definitivo para su realización; e incluso un profano puede testificar, como me alegra hacerlo, de la eficacia de su trabajo en casos concretos (MW 11, p. 351).

En relación a la conciencia corporal hay que aclarar que la importancia concedida a la misma no supone ensalzar el poder de la inteligencia, atribuyéndole un control sobre todas las funciones del organismo. Por el contrario, la técnica corporal consiste en el máximo alargamiento posible de la columna vertebral, al margen de la actividad que estemos realizando. No obstante, hay que aclarar que Alexander nunca fue demasiado claro sobre la técnica por la problemática de presentarla en lenguaje verbal. En su estudio sobre la técnica Alexander, Masiel destaca un triple patrón de acción: dejar el cuello libre; dejar que la cabeza vaya hacia adelante y arriba; y dejar que el torso se alargue y se ensanche (Maisel, 1926, p. 33).

En cualquier caso, lo relevante para estas páginas es que la técnica Alexander consiste en una postura corporal basada en el reconocimiento de nosotros mismos como organismo, asumiendo esa unión cuerpo–mente y reconociendo al cuerpo, en palabras de Dewey, como “la estructura más maravillosa del universo” (MW 11, p. 351).

Siguiendo a Alexander, Dewey critica la tradicional asociación de las formas refinadas del hombre con el cultivo exclusivo de la inteligencia y propone la técnica como método para unir esos dos elementos (cuerpo–mente) que nunca debieron ser separados. Alexander usa los términos “hábito físico” o “hábito corporal” y “hábito mental”, para referirse al uso equivocado del aparato sensorio–motor y las ideas fijas de un organismo psicofísico. En su obra muestra cómo estos hábitos se habían convertido en fijos e incontrolables causando una dualidad en el hombre, no sólo a nivel de discusiones teóricas y filosóficas, sino también en la propia conciencia de su cuerpo en la vida cotidiana, generando problemas psicósomáticos (Alexander, 1918, p. 185).

Por el contrario, el actor mantiene que mente y cuerpo no son entidades separadas, sino funciones continuas que afectan la una a la otra recíprocamente. De hecho dedica el capítulo “Hábitos de pensamiento y del cuerpo” a exponer casos concretos sobre cómo se ha procedido y los problemas derivados del tratamiento surgido por esa escisión entre lo físico y lo psíquico (Alexander, 1918, pp. 73–107). En este sentido, para Dewey el valor de esta propuesta educativa radicarán en la reintegración de las funciones que tan desastrosamente se habían dividido, las cuales habían dado primacía a la inteligencia sobre el cuerpo. Así lo indica en la respuesta que da a la reseña de Randolph Bourne acerca de la obra de Alexander, donde dice:

Ciertamente uno de los primeros efectos del conocimiento de los métodos del ‘control consciente’ es hacernos comprender el carácter superficial y apresurado de los métodos sobre los que confiamos, y la importancia correspondiente de un método fundamental de educación, uno que en el trascurso de la demostración las generaciones integrarán en una coordinación armónica nuestra herencia animal y nuestras capacidades humanas más distintivas (MW 11, p. 355).

El filósofo norteamericano describirá al organismo formado por cuerpo y mente en el periodo final de su vida, y concretamente desde su obra célebre *Experiencia y naturaleza*. En ella, Dewey propone su naturalismo cultural e introduce la noción de organismo como concepto clave del mismo, describiéndolo como un conjunto que debe ser admitido sin recurrir a ningún tipo de escisión dualista (EN, LW 1, p. 203). Esta unidad psicofísica adquirirá mayor relevancia en el capítulo 7 de esta obra, titulado “Naturaleza, vida y cuerpo–mente”, donde introduce su particular noción de “organismo” en contraposición a la tradición filosófica. Dewey realiza una genealogía, comenzando con los griegos y su tratamiento sobre la relación mente, naturaleza y cuerpo.

Según el autor, la dualidad alma–cuerpo que inicia Platón, formulada en base a una concepción de lo supernatural, fue asimilada por el cristianismo, y se convirtió en un problema formalista e irreal con la tradición moderna. Frente a esta tradición, Dewey considera el cuerpo y la mente como estructuras del organismo vivo que se diferencian en cuanto a su función, pero que están en continua interrelación. Cada mente se encuentra en conexión con el cuerpo organizado y cada cuerpo existe en un medio natural con el que sostiene conexiones de adaptación, a través de los procesos organizativos de la mente (EN, LW 1, p. 212).

De este modo, la mente se despliega teniendo presente el pasado y el futuro, así como las estructuras biológicas del organismo y el propio medio en el que se desarrolla. Es decir, presenta la noción de organismo desde esa continuidad cuerpo–mente en relación con la naturaleza, describiéndolo como un modo característico de interactuar, el cual no es simultáneo, sino serial, se despliega en el tiempo (EN, LW 1, p. 220). Así, no podemos separar a la criatura viva en cuerpo y mente como tampoco podemos escindir organismo y naturaleza. Dewey propone un modelo de coordinación orgánica total, la psicofísica, que se verá plenamente desarrollada en el artículo publicado en 1928, titulado “Cuerpo y mente” (1989b).

En este ensayo Dewey expone cómo la filosofía, la ciencia y las artes (incluyendo la medicina) en un tiempo pasado estaban unidas, surgiendo las dos primeras a partir de la última (LW 3, p. 25). El filósofo estadounidense recurre a la palabra griega *techne*, que designaba ciencia y arte, para mostrar esa unidad y considera la escuela de Hipócrates como aquella que supo unir estas disciplinas y consagrarlas. Hipócrates y su escuela tomaron prestado de Heráclito, Empédocles y Pitágoras sus términos e insistieron en la armonía de todos los elementos como condición para mantener y restaurar la salud (LW 3, p. 26). Frente a esta idea de armonía, Dewey destaca los efectos desastrosos de su tiempo, derivados de la división entre mente y cuerpo y apunta la necesidad de restaurar esa unidad como un todo:

Los males que sufrimos en educación, en religión —por ejemplo, el ataque fundamentalista sobre la evolución de los hombres descansa sobre la idea de la separación completa de la mente y el cuerpo— en el materialismo de los negocios y la distancia de los intelectuales de la vida, la separación total de conocimiento y práctica: —todo esto testimonia la necesidad de percibir la mente–cuerpo como un todo integral (LW 3, p. 27).

El problema de la tradición occidental, a diferencia de otras, dirá Dewey, es que no dispone de una noción para denominar la unidad cuerpo–mente. Por ello, aun cuando se analizaba la relación cuerpo–mente tratando de superar su oposición, los filósofos continuaban manteniendo esa división perpetua. Por el contrario, él considera lo mental y lo corporal como cualidades o funciones de la unidad de acción, subrayando que la separación entre ambas partes tenía sus raíces en la consideración de cuerpo y mente como sustancias separadas (LW 3, p. 28).

Dewey ilustra la imposibilidad de dividirlos en partes aisladas recurriendo al acto de comer. Uno puede comer porque sienta necesidad de comer, porque esté triste o porque esté alegre; comer es, asimismo, un acto social y el temperamento

emocional de éste hace difícil considerarlo como algo meramente físico. Así, comer pan y beber vino, puede tener implícito actitudes mentales de personas que están asumiendo un aspecto sacramental y espiritual. De este ejemplo se pueden extraer dos consecuencias claras: en primer lugar, que no hay necesidad de establecer líneas que separen unas funciones de otras; y, en segundo lugar, que hasta la acción más cotidiana y común de nuestro día a día está cargada de potencial creador, puede ser modificada y dotada de significado por el ser humano.

Por ello, la integración cuerpo–mente en la acción es la demanda más práctica que se le plantea a nuestra civilización. En palabras de Dewey: “[...] la cuestión de la integración mente–cuerpo en la acción es la más práctica de todas las cuestiones que podamos preguntar a nuestra civilización” (LW 3, p. 29). Richard Shusterman se ha hecho eco de esta reivindicación y ha desarrollado una nueva disciplina, a partir del pragmatismo y la filosofía de John Dewey, denominada somaestética, que conjuga teoría y práctica. Shusterman la define como el estudio crítico y meliorativo de la experiencia y el uso del cuerpo; entendido este último como el centro de apreciaciones y creaciones estéticas (Shusterman, 2002, p. 265).

Cuando Dewey introduce el término “criatura viva” en este periodo final, y más concretamente en *El arte como experiencia*, establece que como organismos vivos, formados por la unidad cuerpo–mente, estamos conformados por nuestras continuas interacciones con nuestro medio y con las personas de nuestro alrededor. El hombre no es un ser aislado, sino una criatura viva conformada por esa unidad cuerpo–mente en continuo cambio.

Dewey instaura en su última etapa una nueva propuesta ontológica que pretende superar los dualismos heredados. Lo que se va a reivindicar, por tanto, no es la unidad del ser humano, sino esa idea de interrelación y cambio en un contexto determinado. Las criaturas vivas, por tanto, no son individuos aislados, divisibles y analizables, sino que están en un continuo construirse, a través de esas modificaciones que va sufriendo en su interacción con el medio, en ese proceso de búsqueda de su propia armonía. Por ello, la noción de “naturaleza” y nuestra inagotable relación con la misma tendrán un papel de vital importancia en su proyecto filosófico. Las criaturas vivas no pueden olvidar las condiciones naturales desde las que se constituyen y desarrollan, pero también se modifican. Por ello, la noción de “organismo” de Dewey hay que entenderla desde la continuidad con la noción de “naturaleza”, como se expone en la siguiente sección.

4. La criatura viva en continua construcción

Dewey va a proponer una nueva ontología caracterizada por la continuidad entre criatura y medio en la inmediatez de las situaciones, rechazando las posiciones realistas e idealistas. Estas teorías intelectualistas, según el filósofo, reducían todo a un modo de conocimiento que no era fiel a la realidad, e introducían una serie de dualismos y distinciones que habían llevado a la filosofía y a la psicología a las más desastrosas consecuencias. En cambio, el filósofo estadounidense adopta una metafísica emergentista que, como ha destacado Carlos Mougán, posibilitará la continuidad entre naturaleza y experiencia (Mougán, 2000, p. 150).

Dewey rechaza el realismo metafísico y desarrolla una ontología que pone el acento en las situaciones, en esos eventos en los que la experiencia emerge en un continuo fluir. Por ello la noción de criatura viva hay que entenderla desde este principio de continuidad en la que no hay una distinción entre el hombre y la naturaleza, sino que ambos están en continua interrelación. Ahora bien, ¿qué entendemos por el principio de continuidad?

El principio de continuidad es una idea presente en toda la obra de Dewey y puede rastrearse en pragmatistas previos como Charles S. Peirce, quien la define y la sitúa como la “clave maestra de la filosofía”. Siguiendo la terminología griega, Peirce la denominó “*synechismo*” y la sitúa define como uno de los principios fundamentales de su filosofía. En palabras del filósofo:

Durante dos siglos hemos añadido -ista e -ismo a las palabras para señalar las doctrinas que exaltan la importancia de aquellos elementos que la palabra raíz significa. Así, materialismo es la doctrina de que la materia lo es todo, idealismo la doctrina de que las ideas lo son todo, dualismo la filosofía que separa todo en dos. De alguna manera, propongo que *sinejismo* significa la tendencia a considerar todo como un continuo (Peirce, 2001).

Por su parte Dewey, a lo largo de sus reflexiones sobre educación, naturaleza, investigación, metodología. Considérese su obra *Lógica. Teoría de la investigación* (1939 [1989d]) donde dice: “El crecimiento y el desarrollo de cualquier organismo vivo desde la semilla hasta la madurez ilustra el significado de continuidad” [L, LW 12, pp. 12:30; L, p. 39]; así como *Democracia y educación* (1916 [1983b]) donde expone: “El proceso educativo es un proceso continuo de crecimiento, que tiene como su objetivo en cada etapa una capacidad adicional de crecimiento”

(DE, MW 9, p. 59; De, p. 56). Sin embargo, nunca ofreció una definición clara o específica del mismo.

En un sentido amplio, podemos definir el principio de continuidad como ese proceso de crecimiento que emerge en la situación, el cual implica una teoría creativa de la temporalidad humana. En palabras de Dewey:

La realidad es el proceso de crecimiento en sí mismo; la infancia y la madurez son fases de un continuo, en el que solo porque es una historia, lo posterior no puede existir hasta que exista lo anterior ('materialismo mecanicista' en germen); y en el que el último hace uso del resultado registrado y acumulado del anterior —o, más estrictamente, es su utilización ('teleología espiritualista' en germen) (EN, LW 1, p. 210).

En su estudio sobre la noción de "continuidad" deweyana, Thayer ha proporcionado algunas características como unificación, crecimiento, progreso, integración, todo, en oposición a la discontinuidad que implicaría ruptura, pausas, interrupciones, dualismos o fragmentación (Thayer, 1968, p. 174). En relación con el término de criatura viva del que se ocupan estas páginas, este principio de continuidad habrá que comprenderlo desde la idea de crecimiento de la vida, como algo que nunca se acaba.

El proceso de vida está caracterizado por actividades que, aun teniendo mayor o menor éxito, depende de esa incesante interacción con el medio; en el que la criatura busca mantener el equilibrio, la armonía. Por ello, pese a que en esa interacción se pueden producir rupturas, la criatura viva tiene la necesidad de restablecer ese equilibrio (L, LW 12, p. 34; L, p. 41); y Dewey no atribuye esta característica sólo al ser humano, sino también al resto de criaturas vivas (L, LW 12, p. 33; L, p. 41). No obstante, el filósofo aclarará que se requiere un mayor esfuerzo para restaurar el equilibrio cuanto más elevado sea el organismo. En este sentido, el hombre está realizándose a sí mismo continuamente y ese hacerse es un arte. En otras palabras, Dewey pone el énfasis no tanto en la noción de criatura viva como sustancia, sino como proceso en continuo cambio, criatura troquelada por la interacción con su medio.

Las cualidades que caracterizan el principio de continuidad deweyano reivindican la dimensión creativa del ser humano y propone una ontología de los eventos que está en continua construcción. Por ello, Dewey no desarrolla una teoría de la verdad con mayúsculas o asume la existencia de un orden preestablecido y

fijo, sino que se ocupa de las acciones humanas que tratan de alcanzar un modo armónico de vida. Se trata, como ha reivindicado Lewis E. Hahn, de una filosofía contextualista (Hahn, 1998, p. 37), una filosofía del cambio, según la cual los hechos no son algo pasado o finalizado, sino algo dinámico, presencias vivas que permiten el desarrollo de un importante modo de hacer nuestro mundo (Hahn, 1998, p. 74).

Ahora bien, esto no implica que el naturalismo de Dewey, como propone George Santayana, reduzca la naturaleza a un punto de vista particular (Santayana, 1989, p. 373). El filósofo de ascendencia española, el cual se auto-denomina a sí mismo filósofo naturalista, acusa a Dewey de elaborar un “naturalismo a medias” y de ignorar e incluso idealizar una naturaleza, que no es propiamente humana, reduciéndola a mero antropomorfismo. Sin embargo, como ha puesto de relieve Larry Hickman, en esa relación hombre-medio que se da a través de la experiencia, la criatura viva es un elemento más que construye y se construye en dicha interacción (Hickman, 2007, p. 133). En otras palabras, no se minusvalora o restringe la naturaleza a la criatura viva, sino que se pone el acento en la interdependencia de ambas partes y el campo de infinitas relaciones que esta genera.

4. Conclusión

A modo de conclusión, me gustaría apuntar la importancia de la noción de criatura viva que el filósofo estadounidense propone. Dewey introduce este término dentro del proyecto ontológico que conforma su propuesta naturalista. El término “criatura viva” lo caracteriza desde la emergencia de la experiencia; en ese proceso de continua interacción entre el hombre y el medio. En este sentido, el filósofo no elaborará una teoría de la verdad, ni sumirá la existencia de un orden preestablecido y fijo, sino que se ocupará de esa continua interrelación por las que se van desplegando momentos de equilibrio y armonía.

En otras palabras, en el naturalismo de Dewey la relación con el mundo no está caracterizada por ser una lucha; lo externo al sujeto no se plantea en oposición a él, como aquello que molesta o debe ser objeto de dominio o conocimiento, sino como un ámbito de infinitas posibilidades en el que el hombre puede llegar a desarrollar sus más amplias potencialidades. Pese a que en estas páginas sólo se ha atendido a la dimensión ontológica, será desde este marco desde el que Dewey propondrá su propuesta naturalista, caracterizada por el tratamiento de esos dos componentes: el metodológico y el ontológico.

Referencias

- Alexander, F. M. (1918). *Man's Supreme Inheritance*. New York: E. P. Dutton and Co.
- Alexander, Th. M. (2013). *The Human Eros. Eco-ontology and the Aesthetics of Existence*. New York: Fordham University Press.
- Boydston, J. A. (1986). John Dewey and Alexander Technique. Recuperado de <http://www.alexandercenter.com/jd/deweyalexanderboydston.html>
- Dewey, J. (1972a). Soul and Body. En J. A. Boydston (Ed.), *The Early Works of John Dewey: 1882-1896* (vol. 1, pp. 93-115). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1972b). Psychology. En J. A. Boydston (Ed.), *The Early Works of John Dewey: 1882-1896* (vol. 2). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1983a). The Influence of Darwin on Philosophy. En J. A. Boydston (Ed.), *The Middle Works of John Dewey: 1899-1924* (vol. 4, pp. 3-14). Carbondale: Southern Illinois University Press. (2010). La influencia del darwinismo en la filosofía (A. Faerna, Trad.). En A. Faerna (Ed.), *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (pp. 49-60). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. (1983b). Democracy and Education. En J. A. Boydston (Ed.), *The Middle Works of John Dewey: 1899-1924* (vol. 9). Carbondale: Southern Illinois University Press. (1995) Democracia y educación (L. Luzuriaga, Trad.). Madrid: Morata.
- Dewey, J. (1989a). *Experience and Nature*. En J. A. Boydston (Ed.), *The Later Works of John Dewey: 1925-1953* (vol. 1). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1989b). Body and Mind. En J. A. Boydston (Ed.), *The Later Works of John Dewey: 1925-1953* (vol. 3, pp. 25-40). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1989c). *Art as Experience*. En J. A. Boydston (Ed.), *The Later Works of John Dewey: 1925-1953* (vol. 10). Carbondale: Southern Illinois University Press. (2008) *El arte como experiencia* (J. Claramonte Arrufat, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (1989d). *Logic. The Theory of Inquiry*. En J. A. Boydston (Ed.), *The Later Works of John Dewey: 1925-1953* (vol. 14). Carbondale: Southern Illinois University Press. (1950) *Lógica: teoría de la investigación* (E. Imaz, Trad.). México: Fondo de Cultura Económico.
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford y Cambridge: Blackwell Publishing.
- Hahn, L. E. (1998). *Enhancing Cultural Interflow Between East and West: Collected Essays in Comparative Philosophy and Culture*. Anhui: Thome H. Fang Institute.
- Hahn, S. S. (2007). *Contradictions in Motion. Hegel's Organic Concept of Life and Value*. New York: Cornell University Press.
- Hall, G. S. (1912). *Founders of Modern Psychology*. New York: D. Appleton and Company.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (R. Valls Plana, Trad.). Barcelona: Alianza Editorial.

- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hickman, L. (2007). *Pragmatism as Postmodernism: Lessons from John Dewey*. New York: Fordham University Press.
- Huxley, T. H. (1866). *Lessons in Elementary Physiology*. London: Macmillan and Co.
- Maisel, E. (1995). *La técnica Alexander*. Barcelona: Paidós.
- McCormack, D. (1958). *Frederick Matthias Alexander and John Dewey. A Neglected Influence* (Tesis doctoral). University of Toronto, California. <https://www.alexandertechnique.com/articles/dewey/alexanderdewey.pdf>
- Mougán Rivero, J. C. (2000). *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de John Dewey*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Papineau, D. (2015). Naturalism. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. doi: <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>.
- Peirce, Ch. S. (2001). La inmortalidad a la luz del sinejismo (M. Revuelta, Trad.). <http://www.unav.es/gep/ImmortalityInLightSynechism.html>.
- Ralston, S. J. (2011). A more Practical Pedagogical Idea: Searching for a Criterion of Deweyan Growth. *Educational Theory*, 61(3), 351–364.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Hassocks: Harvester Press.
- Thayer, H. S. (1968). *Meaning and Action: a Critical History of Pragmatism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Santayana, G. (1989). Dewey's Naturalistic Metaphysic. En J. A. Boydston (Ed.), *The Later Works of John Dewey: 1925–1953* (vol. 3, pp. 673–688). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Shusterman, R. (2002). *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Shusterman, R. (2008). *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wundt, W. (1910). *Principles of Physiological Psychology*. New York: Macmillan Co.

“Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche*

“God is dead” and the question of science in Nietzsche

Por: **Osman Daniel Choque Aliaga**

Institut für Philosophie
Technische Universität Berlin
Berlín, Alemania

E-mail: junker.odca@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4374-8708

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2018

Fecha de aprobación: 22 de agosto de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a07

Resumen. *Este artículo pretende establecer una relación entre la frase “Dios ha muerto” y el tema de la ciencia en Nietzsche. Para tal fin, se hará un análisis de la frase “Dios ha muerto” a la luz de la reciente interpretación hecha en el mundo alemán. En segundo lugar, nos ocuparemos de los conceptos de ausencia y caos para determinar si dichas nociones pueden ser consideradas como un paso ulterior a la “muerte de Dios”. Finalmente, revisaremos el tema de la ciencia: las opiniones que Nietzsche tenía de la misma, las implicaciones que se desprenden de sus obras y, sobre todo, el nexo directo de la ciencia con dicha muerte. El vínculo entre estos temas permite una nueva comprensión del futuro de las investigaciones sobre el filósofo de Röcken.*

Palabras clave: *Dios ha muerto, caos, ciencia, ascetismo, F. Nietzsche*

Abstract. *This article aims to establish a relationship between the phrase “God is dead” and the theme of science in Nietzsche. For this purpose, an analysis of the phrase “God is dead” will be provided in the light of the recent interpretation put forward in the German world. Secondly, we will deal with the concepts of absence and chaos to determine if these notions can be considered as a further step to the “death of God”. Finally, we will review the subject of science: Nietzsche’s views on it, the implications that stem from its works and, above all, the direct nexus of science with that death. The link between these themes leads to a new understanding of the philosopher of Röcken and the future of research on his philosophy.*

Keywords: *God is dead, chaos, science, asceticism, F. Nietzsche*

* El artículo es un subproducto derivado de la investigación doctoral “La trágica superación del nihilismo en Nietzsche” en la Technische Universität Berlin.

Cómo citar este artículo:

MLA: Choque Aliaga, Osman Daniel. “‘Dios ha muerto’ y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”. *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 139-166.

APA: Choque Aliaga, O. D. (2019). “Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche. *Estudios de Filosofía*, 59, 139-166.

Chicago: Osman Daniel Choque Aliaga. “‘Dios ha muerto’ y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”. *Estudios de Filosofía* n.º 59 (2019): 139-166.

A mis hermanos Ceidel y Kimberly,
cuyo amor siempre me enseña
cómo cantar con las auroras

*Lass den Wahn schwinden! Dann ist auch das ,Wehe mir! 'verschwunden; und mit dem
,Wehe mir!' ist auch das Wehe dahin. (Marc Aurel)*

*Haz desaparecer la ilusión, y así dejarás también de quejarte y de compadecerte
de ti mismo; y cuando dejes de quejarte y de compadecerte de ti mismo,
desaparecerá también el dolor*

(Marco Aurelio. Citado por Nietzsche, 2017 p. 253 [eKGBW/M-450])

Introducción

No es posible encontrar en los textos de Nietzsche otro párrafo o aforismo que haya llamado la atención y a la vez provocado la confusión de un gran número de lectores. El párrafo 125 de *La Gaya Ciencia* ha despertado un notable interés sobre todo en el campo religioso. Muchos interesados en el tema, católicos y sobre todo ateos, percibieron que esa afirmación “Dios ha muerto” podría justificar sus intereses: unos para continuar defendiendo su dogmatismo y otros para aseverar su emancipación. En ese sentido, el tema de la “muerte de Dios” debe actualizarse, tomando distancia de lo anterior, a la luz de la reciente investigación hecha en el ámbito alemán; en ello consistirá el primer apartado. Posterior a ello, explicaremos la noción de “ausencia” como un posible paso a la “muerte de Dios”; el concepto de “caos” también será estudiado como una escapatoria posible y efectiva tras el derrumbamiento de Dios. En la medida en que podamos determinar qué rol juegan esas nociones con dicha muerte, comprenderemos si a ello sigue un estudio de la ciencia. Es decir, la consecuencia que trae la “muerte de Dios” para el hombre será reemplazada por la seguridad científica. Pero ¿qué pensó Nietzsche acerca de la ciencia? ¿Es posible afirmar que la fe en Dios sufra una metamorfosis como consecuencia de la fe en la ciencia? Intentar responder estas preguntas es el interés que justifica y pretende perseguir este artículo.

Los argumentos de este trabajo se dividirán en tres partes. En primer lugar, detenernos en el párrafo 125 de *La Gaya Ciencia (Wissenschaft)* siguiendo la interpretación que ofrece Sommer. En un segundo momento, estudiar los conceptos de ausencia y caos en la filosofía de Nietzsche y en qué forma pueden ser comprendidos como una consecuencia tras la “muerte de Dios”. Finalmente, explicar

las implicaciones de la ciencia en el pensamiento de Nietzsche, su relación con la misma y en qué medida puede considerarse “científico” y, finalmente, analizar a Nietzsche como un crítico de la ciencia, cuya cuestión, como veremos más adelante, se ancla en la idea de ascetismo. Para la cuestión de la ciencia seguiremos las ideas planteadas por Helmut Heit y Babette Babich.

1. “Dios ha muerto”

La Gaya Ciencia (*Die fröhliche Wissenschaft*) fue publicada en 1882 en cuatro libros y con un prólogo “en rima alemana”. En la segunda edición publicada cinco años después, 1887, Nietzsche añadirá un quinto libro bajo el título “Nosotros los intrépidos” (*Wir Furchtlosen*) y un apéndice, “Canciones del príncipe Vogelfrei” (*Lieder des Prinzen Vogelfrei*); esto a manera de dato biográfico.

Dentro de las opiniones de Nietzsche acerca de sus libros, *La Gaya Ciencia* ocupa un lugar importante: “[...] es el diablo lo que esconde en sus páginas” (Carta a Köselitz, 9.12.1888. Citado por Niemeyer, 2012, p. 106). En una carta a F. Overbeck, el 14 de noviembre, dice el filósofo de Röcken: “tal vez [*La Gaya Ciencia* es] mi mejor prosa que he escrito hasta ahora” (Nietzsche, 2010, p. 198). No obstante, la publicación de ese libro no causó gran revuelo ante la crítica ni en los ambientes académicos más cercanos. Como lo deja ver Hollingdale (2016): “[...] como autor de *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La Gaya Ciencia* [Nietzsche] había quedado ignorado y desconocido” (p. 172). Dicha falta de atención por parte de los lectores estaba orientada principalmente a la “violencia” que se halla en sus páginas a la par con la frase “Dios ha muerto”.

El interés del público por esta obra nació a raíz de la lectura hecha en el ámbito religioso. Años posteriores a su publicación, el parágrafo 125 de *La Gaya Ciencia* atrajo la atención de un grupo bastante numeroso perteneciente al ateísmo popular. De la misma manera, este parágrafo causó un alboroto, nada pequeño, en los espacios de la religión y de la teología cristiana. Pero, quien pretenda comprender las ideas de Nietzsche y no sentir solamente una atracción rápida por su pensamiento, hará muy bien en detenerse con la suficiente paciencia a estudiar las ideas del pensador alemán y su crítica a la religión.

Según el *Diccionario Nietzsche* (Niemeyer, 2012), la frase “Dios ha muerto” se encuentra explícitamente en varias de sus obras: en el § 84 y § 343 de *La Gaya Ciencia* y en el “Discurso preliminar” de *Así habló Zaratustra*. Así, la frase “Dios

ha muerto” no se encuentra sólo en el párrafo 125 de *La Gaya Ciencia*, sino también en otros pasajes. En el § 108, Nietzsche toma como referencia la frase “Dios ha muerto”, pero considera las consecuencias de dicha muerte, es decir, aquello que sucederá en el futuro: “Dios ha muerto: pero, tal y como son los hombres, seguirá habiendo, quizá durante milenios, cuevas en las que se enseñe su sombra” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]).¹¹ En *Así habló Zaratustra* Nietzsche (1998) pone en boca de Zaratustra que “Dios ha muerto a causa de la compasión por los hombres” (p. 138 [eKGWB/Za-II-Mitgefühl]). Niemeyer (2012), más adelante, afirma que la “muerte de Dios” también está presente en *El caminante y su sombra*: “El tema varía también a la mitad de la parábola de «Los prisioneros» (WS 84)” (p. 151).

Nietzsche (2007) inicia de esta manera el párrafo 125: “No habéis oído hablar de ese hombre loco” (p. 114 [eKGWB/FW-125]). El texto trae a escena una figura que ya se había visto en la filosofía: la figura de Diógenes, quien teniendo en la mano un candil busca a un hombre. Este párrafo: “revive la figura del pensador Diógenes Laercio” (Heit, 2014, p. 8; la traducción es del autor). El loco por su parte manifiesta: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” (Nietzsche, 2007, p. 114 [eKGWB/FW-125]). Con ello da inicio a su mensaje. La figura del loco, en esta dirección, juega un papel importante en dos sentidos: como “portador del mensaje” y como ejemplificación de la filosofía “experimental de Nietzsche” (Sommer, 2006, p. 48). Detengámonos en lo primero para pasar luego a lo segundo.

La escena inicia con la presencia del loco ante la gente del mercado. Él es el portador del mensaje. Este había declarado que buscaba a Dios y recibe un tipo de sarcasmo. “¿Es que se te ha perdido?” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]), responden sus primeros oyentes. Una respuesta que refleja la falta de creencia de la gente pues, son ellos quienes, antes que el loco, ya no creían en Dios. Como lo dice Sommer (2006): “Pero los hombres, a los que el hombre loco encuentra en el mercado, no son creyentes; por primera vez oyen que Dios ha muerto” (p. 49).

1 Las referencias remiten a la traducción del castellano y al original en alemán de la obra de Nietzsche. Luego de la citación como aparece en la bibliografía, se ha puesto en corchetes la citación del texto en alemán tal como aparece en la <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Primero va la abreviatura eKGWB, luego el nombre del texto y el número a que se hace referencia como se puede encontrar en la página antes mencionada. “La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche al cuidado de Paolo D’Iorio y publicada por la Nietzsche Source (eKGWB) se basa en el texto crítico establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). La calidad de esta edición se basa en un riguroso trabajo de transcripción del texto de la edición impresa a la edición digital” (D’Iorio, s.f.).

Dicha respuesta refleja que son ellos quienes no creen en Dios y mucho menos entenderán que Dios ha muerto: una calumnia infundada o una incomprensión a secas. El loco continúa, está exaltado y esta vez da una acalorada respuesta: “«¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!»” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). Dios estaba muerto y la tarea del loco era propagar la noticia llevando ese mensaje a la gente del mercado. Hasta ese punto el diálogo resulta provocativo de ambas partes. Pero, ¿quién andaba en lo cierto? ¿Quién tenía la razón? ¿El que llevaba el mensaje o aquellos que no lo entendían porque se trataba de gente no creyente? ¿Dios había muerto o estaba más vivo que nunca? Nietzsche parece comprender que el efecto que provoca la voz del loco es tan comprensible como quien recibe una noticia en un tiempo presente. La gente del mercado sabe que no cree en Dios, pero lo que no entiende son las consecuencias que eso trae. El tiempo es determinante. “Lo que les falta es la conciencia del alcance de ese hecho” (Sommer, 2006, p. 49). El texto continúa: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). Pasado un momento la calma regresa entre el locutor y los receptores del mensaje: nuevamente otra escena de incomprensión. Ante la gente del mercado el loco es un loco y por supuesto lo que *él* dice y pronuncia pocos comprenden, fruto de ello el desconcierto se hace presente, como dijimos, nuevamente. Pero no se trata de una locura a la que hizo referencia Michel Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica* (Cf. Foucault, 1967). La figura del hombre loco tiene relación con la filosofía aristocrática de Nietzsche. El loco sabe que su presencia es prematura. La clave más directa para comprender este parágrafo se encuentra en el mismo texto, cuando el loco afirma: “Llego muy temprano” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). La noticia de la “muerte de Dios” también llega temprano, pues, nadie está preparado para entender realmente las consecuencias de tal suceso. Sólo el loco es capaz de ello en ese momento, es el genio del relato. Por tal razón resulta comprensible la manera como termina ese parágrafo: “¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). El Dios de las iglesias, efectivamente es el Dios de la religión cristiana. Sommer (2006) destaca lo siguiente: “El Dios del que se habla aquí es asimismo la suprema instancia de la religión revelada judeo-cristiana, la idea suprema sobre la que había girado la metafísica racional de occidente” (p. 49).

Quizá la interpretación que se desprende del parágrafo 125 puede tomarse a manera de un testimonio específico, un hecho histórico de parte del loco, como

si este hubiera existido realmente, y de esa manera el relato nos lleva a creer que estamos ante el umbral de su pensamiento, es decir, interpretar la figura del loco como parte constitutiva de la filosofía de Nietzsche. Sucede, pues, todo lo contrario. Es el momento de estudiar el segundo punto que antes habíamos mencionado. El loco no representa la filosofía de Nietzsche en sentido directo. Sommer sostiene que este párrafo debe entenderse como parte del estilo “experimental” de la filosofía de Nietzsche. ¿En qué consiste dicha afirmación? ¿Qué es la “filosofía experimental”?

Para comprender la afirmación de Sommer debemos enfocar la atención en el loco. ¿Quién es el loco?, ¿algún extraño o se trata de un filósofo? Existe un párrafo titulado “Los presos” en *El caminante y su sombra* que tiene una relación explícita con la figura del loco de *La Gaya Ciencia*. Dice Nietzsche (1999): “Una mañana salieron los presos al patio a trabajar [...] Entonces salió uno de las filas y dijo a voces «Haced lo que queráis [...]»” (p. 80 [eKGWB/WS-84]). ¿Es acaso el loco este personaje que vuelve a aparecer en la escena, diciendo esta vez “haced lo que queráis”? Con bastante facilidad podemos hacer uso del juego de las relaciones. En un primer momento, relacionar a Nietzsche con la figura del loco o uno de los presos y, en un segundo momento, vincular a la gente del mercado con los lectores de Nietzsche o incluso con el cristianismo. ¿Quién se esconde en la figura del loco? ¿Se trata de Nietzsche o de otro personaje? En esa cuestión radica la “filosofía experimental” de Nietzsche, que a continuación será nuestro tema de atención.

Sommer trabaja el tema de “la filosofía experimental” de Nietzsche. Él afirma que el loco forma parte de un tipo de “artificio literario” usado con frecuencia por el filósofo de Röcken (Cf. Sommer, 2006; 2010). Dicho artificio no tiene la tarea de transmitir ideas filosóficas, que serían en ese caso las de Nietzsche, sino la de llevar al lector a una posible ilustración de las mismas. “La creación de tales artificios literarios es un componente integral de la filosofía experimental de Nietzsche” (Sommer, 2006, p. 49). El rol que cumple el loco es el de llevar al lector a una creación imaginaria de la situación. Es por ello que se trata de un estilo de escritura donde el autor, Nietzsche, se esgrime de la posición directa con lo que él presenta y por quien es representado. Dice Sommer (2006): “Las figuras artificiales crean una distancia y dejan un margen de juego a su inventor, que como filósofo aprovecha valientemente” (p. 50). El loco como artificio no compromete la filosofía de Nietzsche sino sólo ejemplifica su realización. Existe una distancia entre la filosofía que representa la figura y el pensador; su rol es crear en el imaginario de quien lee las posibles consecuencias. Los lectores serían, en ese caso, quienes pueden prever su efecto. Nietzsche pretende, según Sommer, que los lectores

de ese párrafo puedan comprender en qué medida ese hecho pueda tener una eventualidad a futuro. Por tal razón, el texto comienza de esa manera: “No habéis oído hablar de ese hombre loco” (Nietzsche, 2007, p. 114 [eKGWB/FW-125]). El uso del futuro es el de la posibilidad, no un hecho que deba realizarse. Así pues, en ello radica la “filosofía experimental” de Nietzsche cuyo artificio se encuentra en el párrafo 125 de *La Gaya Ciencia*.

Sin embargo, la pregunta ¿Quién es el loco? aún no ha quedado resuelta. Como vimos líneas arriba, no es posible identificar a este personaje de manera directa a la responsabilidad de Nietzsche como si este tuviese el encargo de ser portavoz de su mensaje. En ese uso literario, de provocar en el lector un desconcierto cuando pretende saber quién habla y qué mensaje transmite, radica el análisis de Sommer del que nos servimos como plataforma para hablar de la ciencia. El filósofo, que en este caso es Nietzsche, se atribuye el poder de quedar fuera de las opiniones del loco, figura del párrafo 125, como, si se diese el caso, la de seguir coherentemente sus implicaciones, sean profundas o de la índole que sean. Sommer (2006) denomina a lo anterior como “hipótesis filosófica-experimental”:

El diagnóstico de la muerte de Dios misma no está asociado a ningún sujeto; nadie se hace responsable de ella. En cada texto normal de prosa filosófica uno creería reconocer en él muy fácilmente la opinión de los autores; en el caso de un escrito de Nietzsche, que aplica virtuosamente todos los artificios para el encubrimiento de las verdaderas opiniones de su autor, se presta más atención. Propongo que se comprenda, por eso, el diagnóstico de la muerte de Dios no como una doctrina dogmática de Nietzsche, sino como una hipótesis filosófica-experimental, de la que —como muestran tanto el párrafo 108 como el 125 de *La gaya ciencia*— se pueden sacar algunas conclusiones de rico alcance (p. 51).

Una clave de lectura para explicar el párrafo de la “muerte de Dios” debe hacerse a la luz de las palabras de Sommer, quien afirma que Nietzsche hace uso de un tipo de escritura provocativa y experimental. Sommer afirmaba, líneas arriba, que la interpretación de la “muerte de Dios” debe guiarse por el estilo “filosófico experimental” de Nietzsche. El estilo filosófico hace parte de una forma literaria en la que el autor del texto se exime de las implicaciones filosóficas de su relato. El sentido de la “muerte de Dios”, según Sommer, no puede comprenderse como un suceso literal, directo e histórico sino, sobre todo, experimental. Es decir, la “muerte de Dios” no es un acontecimiento real y efectivo que lleve una concreción histórica. El estilo “filosófico experimental” lleva al lector a que lo anterior sea considerado en sentido ficcional y consecuencial. Gran parte de los investigadores consideraron el párrafo 125 como un hecho real y, de esa manera, histórico. Para Botero (2002), efectivamente, “la muerte de Dios es un acontecimiento histórico”

(p. 56). Dejando de lado la interpretación de dicha muerte como un hecho real, es posible considerar otro camino, es decir, dirigir la atención en el sentido y las consecuencias que podemos desprender: hablar entonces de la “sombra de Dios”. Volviendo a posar la mirada en el párrafo 125, el loco menciona “las criptas y mausoleos de Dios” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). Qué sentido tienen las criptas y mausoleos y qué queda luego de la “muerte de Dios”, cuyo impacto no entendía la gente del mercado desde el primer momento, es la pregunta que debe hacerse el investigador. La gente del mercado, por su parte, queda en silencio. Su actitud refleja que la “muerte de Dios” había sido asimilada por su consciencia, así como lo entiende Freud, y ellos debían esperar la manifestación del inconsciente (Cf. Freud, 1995). En ese juego de roles y suposiciones el uso de la “filosofía experimental” es elemental. La “filosofía experimental” esgrime las opiniones de Nietzsche en el párrafo antes citado y lo medular cae en la opinión de los lectores quienes tienen la tarea de experimentar los sucesos que de él se desprenden o sus posibles consecuencias (Cf. Choque, 2018). Esos sucesos, como veremos más adelante, podrán entenderse a la luz de la ciencia.

Posiblemente, tras la “muerte de Dios”, el hombre se encuentre en una encrucijada. Sin esperar un mañana, “tendremos que cargar con la pérdida” (Nietzsche, 2008, p. 838). Se trata de personas, como sugiere Sommer (2006), cuya “[...] realidad es que han perdido toda orientación externa para desarrollar su vida y su mundo. Su vida y su mundo ya no tienen un centro, que fuese dado espontáneamente” (p. 49). Pero ¿Qué puede hacer el hombre frente a ese mundo sin centro? ¿Caer acaso en un tipo de caos fruto de dicha ausencia? Son preguntas que pretendemos analizar a continuación. El siguiente apartado, por tal razón, iniciará con un estudio por separado de dos nociones: la ausencia y el caos. Analizaremos si ambos conceptos son afines o se distancian totalmente y qué relación tienen con “la muerte de Dios”, como pre-momento del advenimiento de la ciencia. Para el caso de este trabajo, la cuestión de la ciencia tiene una estrecha relación con la “muerte de Dios”, pues la seguridad que el hombre depositaba en esta última será dirigida hacia la ciencia. Nietzsche percibió, como lo vimos líneas arriba, este movimiento de seguridades. Pero la cuestión no termina ahí. Es necesario analizar en qué medida puede considerarse al filósofo alemán como científico, si fue un crítico de la ciencia o cuál era su opinión sobre la misma. Por el momento, pasemos a describir las nociones antes mencionadas.

2. Caos y ausencia

La noción de ausencia representa aquello que no está presente. Si no se encuentra ahí de quien se habla, el recurso será utilizar elementos que lo referencien. Se tratará de imaginar eventuales hechos que posiblemente pueden llevar al portavoz a imaginar un momento distinto del ahora. La ausencia significa el encuentro con la realidad, ese momento presente, que está marcado y determinado en memoria de quien ya no está. El concepto de ausencia evoca en el lector la posibilidad de un hecho que pueda acaecer a los hombres cuando estos toman plena consciencia de que “Dios ha muerto”.

La noción de caos es estudiada como un acontecer inaprehensible a la par de la reflexión gnoseológica en Nietzsche (Cf. Kouva, 2009). Alejándonos de esa interpretación, la noción de caos hace referencia a la confusión y el desorden. El lector puede juzgar acertadamente que tras la “muerte de Dios” el hombre caerá en un total “caos”. De tal manera que al hombre le será arrebatado, definitivamente, el centro del mundo, de su conducta y, sobre todo, de su vida. Como dijimos líneas arriba, es posible pensar y sostener ese argumento. Pues, como no existe un “centro gravitacional”, un centro que ordene todo, el caos es la consecuencia inevitable. Pero, el concepto de caos tiene otro sentido, difiere de la noción de ausencia en cuanto que el primero es desorden mientras que el segundo es recuerdo. Afirmar que el hombre en principio caerá en un caos, donde no exista ningún horizonte de sentido, puede considerarse válido, pero no dentro de las opiniones de Nietzsche. El filósofo alemán tiene una concepción del caos diferente a la de abandono, confusión y desorden. El caos, para Nietzsche, es creación pura. Es así que la ausencia, más que el caos, sea el futuro que le espera al hombre; un vacío que irá llenándose por otro tipo de seguridad. Explicaremos en qué consiste para Nietzsche el concepto de caos, para luego detenernos en la noción de ausencia, pues estas dos nociones nos servirán para comprender la relación con la cuestión de la ciencia.

La física, como principio primero, puede aceptar el caos y, de ese modo, lo ordena. El hombre, como sujeto en relación con la física, puede situarse dentro del caos y asumir la función de la física, es decir, dar sentido al caos. En relación a lo anterior, Nietzsche estuvo influenciado por los físicos y científicos de su tiempo: R. Mayer y Dühring (Cf. Abel, 1984). Las concepciones de Nietzsche sobre la vida y el mundo estuvieron influenciadas por las ideas de Friedrich Lange cuando leyó la *Historia del materialismo*. Su opinión acerca de cuestiones físicas no fue fofa y

fundamenta la cercanía de Nietzsche con los científicos de su época. El concepto de caos tiene en la filosofía de Nietzsche una relación con la física y de ello se desprende su conocimiento de la ciencia.

La noción de caos, para Nietzsche, tiene además de con la física una relación directa con el mundo. Dice Nietzsche (2007) en *La Gaya Ciencia*: “El carácter del mundo en su conjunto (...) es un eterno caos” (p. 104 [eKGWB/FW-109]). Al igual que el caos, el mundo, por decirlo de algún modo, es creación. Los griegos, según Nietzsche, han sido quienes han sabido dar un sentido al caos: orientarlo a la vida. La postura de los modernos en relación al caos ha sido contraria a lo que los griegos hacían: estos organizan el caos; los modernos escapan de él. Los griegos organizan el caos no de manera física, sino de manera intelectual. Ellos utilizan el esfuerzo mental para poder organizar su realidad. En ese sentido, Nietzsche (2007) llama “a organizar el caos” (p. 104 [eKGWB/FW-109]). El hombre moderno irremediamente escapa y huye de él. No puede vivir en él. La definición de historia que tiene el hombre moderno le obliga a ello. Dice por ello Niemeyer (2012): “Dominarlo o rendirse ante él es lo que diferencia a la cultura antigua y a la moderna” (p. 98). Caos para el hombre moderno es desorden, desesperación, ruina y destrucción. Esa perspectiva se ancla en su sentido de historia que tiene el hombre moderno. Su noción de historia es progresiva: avanza hacia una perfección. Cuando Nietzsche escribe su *Segunda consideración intempestiva* pretende criticar ese concepto de historia que tiene el hombre moderno. Sobre todo, tras esa noción se encuentran ocultos el olvido y el escape del caos. Dice el filósofo de Röcken:

Contemplar esto afecta mucho al hombre, porque éste se ufana de su humanidad frente a los animales y, sin embargo, observa con envidia su dicha —porque sólo es eso lo que desea: no estar triste ni vivir con dolor, como los animales; pero lo desea en vano, porque no lo desea como el animal. En algún momento el hombre le pregunta al animal: ¿por qué sólo me miras y no me hablas de tu dicha? El animal quiere responder y decir que ello se debe a que ‘siempre olvido inmediatamente lo que quería decir’; pero al instante también olvida esa respuesta y calla, ante lo cual el hombre se admira (Nietzsche, 1980a, p. 123 [eKGWB/JBG-33]).

En la cita anterior notamos la postura de Nietzsche hacia la ciencia histórica de su época. Según el texto, el hombre no tiene una relación o semejanza con los animales. El hombre, si vive en el caos, no es capaz de vivir con su memoria, de asumirla y proyectarla. El hombre debe vivir con su memoria, pero cae desgarrado ante ella. Para el hombre es imposible vivir y lidiar con su pasado. Por tal razón escribe Nietzsche (2002): “Sólo a través de la capacidad de utilizar el pasado para poder vivir, y de hacer de lo ocurrido historia, el hombre se convierte en hombre

[...]” (p. 21 [eKGWB/HL-1]). La historia, para Nietzsche, no persigue un *telos*. No existe, en ese sentido, un fin al que la historia tenga como meta (Cf. Choque, 2017). Perseguir y buscar un fin perfecto gracias a la formación histórica es escapar de la noción de caos, en lugar de organizarlo. Pero ¿qué relación existe entre la historia y la noción de caos?

El caos, como dijimos, tiene relación con la física y con el mundo en cuanto capacidad de ordenarlo. La capacidad creativa que para Nietzsche involucra al caos, hace que la humanidad pueda darle una forma y de esa manera ordenarlo creativamente, y ahí radica que la capacidad inteligente sea elemental. Los griegos asumían el presente y le daban forma; organizaban el caos. En ello radica la grandeza, para Nietzsche, de los griegos. El hombre moderno, según Nietzsche, huye del caos ya que este le recuerda un pasado, trae al presente su memoria. Una memoria que no puede ordenarse a partir de sucesos caóticos, sino todo lo contrario, a partir de los grandes y monumentales hechos. En tal sentido, si bien a primera vista al lector podía entender el caos como herramienta teórica para indagar cuál podría ser la situación de la humanidad luego de la “muerte de Dios” sucede, pues, lo contrario. La dificultad radica en que el caos, a partir de la interpretación nietzscheana, llevaría al hombre a superarse y crear de ese modo un nuevo presente, ya que el caos es creación pura. A partir de lo anterior, es más adecuado situar a la noción de ausencia como el paso ulterior a la “muerte de Dios”.

Nuevamente, es necesario posar la mirada en el párrafo 125 para situar la importancia que tiene la noción de ausencia en la relación con la ciencia. La ausencia es un término determinante ya que es la catapulta para que la ciencia llame la atención de los hombres. La ausencia crea en la consciencia de los hombres un tipo de desesperación que les exige buscar un tipo de seguridad en el que puedan ampararse. El silencio en el que cayó la gente del mercado empezó a emanciparse, dando inicio a murmuraciones y pequeñas palabras que son el reflejo de un desconcierto y desesperación, fruto de la ausencia. El hombre tras no tener un horizonte de sentido, un suelo fijo, algo que sostenga sus postulados y sobre todo su vida moral, se regocijó en la ciencia. La ciencia desde ese momento fue lo más cercano y parecido a la seguridad de Dios. La ciencia será en ese sentido el “supremo ser”, la “gran adoración”. Es por ello que la ciencia tiene una importante relación con la “muerte de Dios”. A dicha muerte le sigue la noción de ausencia y a esta la ciencia. ¿Es posible argumentar ese trance? ¿En qué medida la ciencia puede reemplazar a Dios? ¿Así lo pensó Nietzsche o se trata de un argumento “a ciegas” que nació a raíz de un momento de inquietud intelectual? Fundamentalmente, ¿qué

opinión tiene Nietzsche de la ciencia? ¿No cae también ella con la “muerte de Dios”? Son estas preguntas a las que queremos dar respuesta en el siguiente apartado, que tomará más espacio en nuestro trabajo. Pero sobre todo podremos argumentar si ese recorrido es posible. Posemos la atención en la relación de Nietzsche con la ciencia.

3. La ciencia

Luego de analizar la “muerte de Dios” nos servimos de dos nociones para entender el punto medular en el que el hombre se encuentra: el caos y la ausencia. Siendo la segunda pertinente para comprender el paso ulterior que sigue a dicha muerte. ¿Qué viene luego de la ausencia? La búsqueda de un tipo de seguridad. Antes de continuar es menester detenernos un momento y preguntar si Nietzsche afirmaba que ese trance era posible. Efectivamente, como veremos a continuación, la sentencia del filósofo alemán va por ese sentido. En un texto de los *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche (2008) describe la actitud de los hombres:

Los insatisfechos tiene que tener algo a lo que su corazón se apegue [...] ¡Siempre ha de haber alguna causa por la que sacrificarse de manera grandiosa, una causa *pública* (que mantiene firmes y disciplinados y, además, ¡da valor!) ¡En nuestro caso hay que inventarla! (p. 846 [eKGWB/NF-1881, 12]).

Como dijimos, la gente del mercado consideró la “muerte de Dios” como un suceso verdadero. ¿Qué verdad tenía la gente del mercado en el parágrafo 125? Que “Dios ha muerto”. La creencia de que ahora existirá la “sombra de Dios” como verdad es la garantía de que el hombre empiece a acumular verdad tras verdad y empiece a considerar un tipo de conocimiento. La verdad, como relación experimental, de que hay algo de lo que no podemos dudar es la ciencia. El mayor suceso posterior a la “muerte de Dios” fue la ciencia. La ciencia, en el siglo XIX, se consolidó con más ahínco a consecuencia de la suma de garantías, de verdades que el hombre iba guardando en el baluarte del conocimiento. Dentro de esas afirmaciones existió una verdad, de la que nosotros aquí llamamos la atención, que fue la “muerte de Dios” y tras ello vivimos “bajo la sombra de Dios”. Esa sombra es la ciencia (Cf. Gentili & Nielsen, 2010). No es posible desprenderse fácilmente que de entre todos los postulados que se acerquen a lo que era Dios, la ciencia cumpla quizá con todos los requisitos.

La ciencia tuvo un punto álgido en el siglo XIX. La ciencia, en sentido positivista, llegó a ocupar gradualmente el espacio que la “muerte de Dios” dejó en

el hombre, pues ambas poseen características similares. “[...] los mecanismos en los que consiste el conocimiento científico son mecanismos como la abstracción, la simplificación, la generalización de fenómenos y de experiencias, con los que se pretende [...] adquirir poder sobre las cosas” (Sánchez, 2016, p. 83). El hombre buscó una nueva seguridad tan similar de la que se había desprendido. Es más, desde que “Dios ha muerto” la mirada del hombre hacia la ciencia cobra más fuerza cada día. Kouba (2009) afirma: “Nietzsche descubre en la ciencia la misma necesidad de seguridad que tiene la metafísica” (p. 289). Tras la “muerte de Dios”, el apego de los hombres hacia la ciencia fue creciendo, ello se debe a la relación que tiene esta con la religión. Nietzsche confirma lo anterior en un texto de los *Fragmentos Póstumos*: “El más solitario de los solitarios, el hombre, ahora ya no busca un Dios, sino un camarada” (Nietzsche, 2008, p. 839 [eKGWB/NF-1881,12]). ¿Quién es ese camarada? La ciencia es ese “camarada” al que hace alusión Nietzsche. Esta relación entre la frase “Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia no es un tema investigativo aislado, ni procede de la intención del autor de este trabajo por sugerir, con una arriesgada cautela o una ingeniosa borrachera, un nuevo hilo de Ariadna frente a Nietzsche. Esta relación fue trabajada con suficiente detenimiento en el mundo continental. En el año 2010, Carlo Gentili y Cathrin Nielsen publicaron el libro *Der Tod Gottes und die Wissenschaft* (La muerte de Dios y la ciencia) un interesante texto que reúne la opinión de varios autorizados intérpretes del filósofo alemán.

Volvamos al tema de la ciencia. Para que el hombre evite vivir en su mundo caótico tendrá que recogerse en la ciencia, como quien escapa de la lluvia y se sitúa bajo un techo; la ciencia será entonces el efecto que le ayudará a vivir fuera y evitar de ese modo el caos. Dice Heit (2014): “El hombre no puede vivir en el caos” (p. 7; la traducción es del autor). La noción de caos, como vimos, tiene otro horizonte, sin embargo, gracias a la nueva interpretación puede esta situarse en relación con la ciencia. “La fe en la ciencia es la sombra de Dios” (Heit, 2014, p. 7; la traducción es del autor). La noción de caos, para Heit, exige una nueva interpretación a la luz de la “muerte de Dios”.

Heit y Babich intuyeron que el tema de la ciencia en Nietzsche debe pensarse a partir de otros conceptos que también juegan un rol importante en el pensamiento del filósofo alemán. Babich (2010) afirma que la ciencia debe ser entendida a partir de la idea de arte. Heit (2014) por su parte propuso que la ciencia debe ser entendida como superación del ascetismo. A la luz de estos temas es posible trazar

las ideas principales que pueden desprenderse de la relación de Nietzsche con la ciencia. Por otro lado, varios investigadores (Fornari, 2010; Mittasch, 1952; Moles, 1990; Richter, 1911; Sommer, 2010; Stegmaier, 1987) se han dedicado a estudiar la relación entre la ciencia y el darwinismo. Esa cuestión, a nuestro modo de ver, exigiría otros apuntes extensos y cautelosos. Sírvase el lector de considerar las referencias a los autores más especializados en el tema como suficientes y necesarias. Por nuestra parte queremos seguir el hilo que desarrollan Babich y Heit, pues ellos se detienen específicamente en el tema de la ciencia como tal.

Para llevar adelante este apartado haremos la división en tres momentos. El primero será analizar en qué medida Nietzsche puede considerarse como un “científico”. El segundo momento será describir la relación de Nietzsche con la ciencia en el sentido de si es posible atribuirle el rótulo de crítico de la ciencia. El tercer momento será explicar el sentido de la ciencia dentro de un contexto más específico: la noción de ascetismo. En este apartado tendremos en cuenta las opiniones de H. Heit y B. Babich como dos de los más destacados intérpretes de la relación de Nietzsche con la ciencia.

a. ¿Fue Nietzsche un científico?

A juicio de Habermas sería justo sentenciar a Nietzsche como quien niega todo avance en el conocimiento. Nietzsche, dice el representante de la Escuela de Frankfurt, fue uno de los primeros que criticó la razón moderna: “Nietzsche pretende hacer explotar el marco de la racionalidad occidental” (Habermas, 1993, p. 98). Pues es la razón, digámoslo de algún modo, la que sustenta a la ciencia. Según Habermas, las bases epistemológicas y la formulación de los aforismos de Nietzsche no tendrían ninguna relación con la ciencia. ¿Cuánta razón hay en esa sentencia?

Cuando Nietzsche publicó su libro *El nacimiento de la tragedia* en el año 1872 habían quedado unas preguntas en suspenso. ¿Esa publicación era un libro de profundas reflexiones o se trataba de un texto científico? ¿El libro apuntaba a criticar la ciencia, antigua o moderna, o iba por otro camino? ¿Era Nietzsche un científico? Años siguientes, en la tercera edición del libro en el año 1886, Nietzsche añadió un texto titulado “Ensayo de autocrítica”. Ese escrito es un texto referencial para comprender en qué medida Nietzsche puede considerarse como un científico. Dice:

Lo que yo conseguí aprehender entonces, algo terrible y peligroso, un problema con cuernos, no necesariamente un toro, precisamente en todo caso un problema nuevo: hoy

yo diría que fue el problema de la ciencia misma —la ciencia concebida por vez primera como problemática, como discutible (Nietzsche, 2012, p. 27 [eKGWB/GT-2]).

La RAE (2017) nos dice que un científico es aquel “que tiene que ver con las exigencias de la precisión y objetividad propia de la metodología de las ciencias”. La especificidad de científico viene de la mano de la condición epistémica propia del periodo histórico del que se habla. Nietzsche puede considerarse un científico, pero no en los términos del siglo XXI. La definición de “científico” tiene efectivamente sus límites. Los argumentos de un tipo de detractores no considerarán a Nietzsche como científico, puesto que un científico es aquel que hace ciencia. Pero esa definición es bastante contemporánea. La etiqueta de científico puede dársele a Nietzsche, pero con reservas. El contacto fiel y constante con libros científicos puede que haya llevado al filósofo alemán a confirmar sus ideas, pero determinar por ello que Nietzsche no hacía ciencia es no distinguir las diferencias léxicas entre siglos. Es cierto que desde más o menos el siglo XVI la ciencia se rige bajo la categoría de observación y experimentación, pero actualmente esos postulados están sufriendo matices importantes. La cuestión de la ciencia y la rigurosidad de su método se perciben en este siglo con más fuerza y la opinión de Nietzsche cobra actualidad en la medida en que critica la visión de ciencia de este siglo. (Cf. Aurenque, 2018; Müller-Lauter, 1974; Sommer, 2012a). Refiriéndonos a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se dedicó a estudiar el “problema de la ciencia misma”. Por tal razón, es indudable el interés de Nietzsche por la ciencia, en especial por plantear una crítica de esta en cuanto “problemática y discutible”. Para Fink (2017): “[Nietzsche] no cree con absoluta seriedad en la razón, en el progreso, en la “ciencia”, pero los utiliza como medio para poner en duda la religión, la metafísica, el arte y la moral, para hacer de ellos “cosas discutibles” (p. 10). El autor de la cita anterior no atribuye a la ciencia que esta sea una preocupación investigativa de primera índole sino en segundo nivel, pero Fink hace esa afirmación pensando en el sentido de la tradición científica moderna.

Durante bastante tiempo el *Crepúsculo de los ídolos*, obra gemela del *Anticristo*, pasó inadvertido ante la mirada de los investigadores (Cf. Sommer, 2012b). Este texto, publicado un año antes que Nietzsche perdiera la razón y cayera en la locura, podría llevar al lector a no considerar ese escrito con la seriedad que se merece. Sommer (2012b) afirma que el *Crepúsculo de los ídolos* “es central en la obra de Nietzsche, porque comprime y compendia el pensamiento tardío y ofrece una síntesis y un panorama general sobre las formas de escribir y pensar

del autor” (Como se cita en De Santiago Guervós, s.f., p. 1). El *Crepúsculo de los ídolos*, siguiendo la opinión de Sommer, es una obra central a la hora de tomar en cuenta un estudio de la filosofía de Nietzsche.

En ese texto, como dijimos, encontramos referencias al tema de la ciencia. Lo que nos lleva a pensar que Nietzsche en el periodo tardío consideraba la ciencia con bastante seriedad y continuaba siendo una de sus preocupaciones. El párrafo 3 del *Crepúsculo de los ídolos* que titula “La ‘razón’ en la filosofía” dice:

Si hoy tenemos ciencia, es en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, en que hemos aprendido a aguzarlos más, a robustecerlos, a pensar de acuerdo con ellos hasta el final. Lo demás no es sino un aborto, que o no llega a la categoría de ciencia —como en el caso de la metafísica, de la teología, de la psicología, de la teoría del conocimiento—, o que es ciencia formal, teoría de los signos, como la lógica, y la lógica aplicada, como las matemáticas. En ellas la realidad no hace acto de presencia ni como problema; ni siquiera se cuestiona qué valor puede tener en general ese sistema conceptual de signos que es la lógica (Nietzsche, 1973, p. 23 [eKGWB/GD-reason-3]).

Nietzsche afirma, en el párrafo anterior, que la ciencia práctica, la de los sentidos, está por encima de la ciencia especulativa, siendo la primera a la que se debe poner más atención. En el número 49 de “Incursiones de un intempestivo” del *Crepúsculo de los ídolos*, la imagen impetuosa de la ciencia continúa, pero esta vez citando a Goethe:

Ese espíritu que ha llegado a liberarse está inmerso en el todo, con un fatalismo alegre y confiado, y sustenta la creencia de que sólo lo individual es condenable [...]. Semejante ciencia es la más elevada de todas las posibles: yo le he dado el nombre de Dionisio (Nietzsche, 1973, p. 55 [eKGWB/GD-Streifzuege-49]).

¿A qué se refiere Nietzsche con ello de la ciencia “más elevada”? La pregunta anterior, además de contener una referencia a la ciencia, refleja una crítica a la misma que explicaremos con detalle en el apartado siguiente. Ahora bien, pongamos la atención en aquellos libros que Nietzsche tenía en su poder, es decir, si estos libros eran científicos o no, y si pueden considerarse capitales en su comprensión de la ciencia.

Nietzsche leía constantemente la opinión de los científicos más renombrados de la sociedad de ese entonces. Es a ellos a quien Nietzsche debe sus opiniones en materia científica. Para Heit, uno de los textos que Nietzsche leyó con atención fue un libro de Feuerbach. Nietzsche habría pedido el libro a su madre y ella se mostró negativa ante la petición. No sabemos que la madre de Nietzsche haya enviado el

texto o si el mismo Nietzsche lo haya leído. Sin embargo, en una carta este emite un juicio, fruto de la lectura de Feuerbach: “Bajo graves dudas y luchas, la humanidad se convierte en hombre: reconoce en sí mismo, el principio, el medio, el fin de la religión. ¡Adiós!” (KSB 1, 202) (Citado por Heit, 2014, p. 3; la traducción es del autor). La experiencia con la obra de Feuerbach muestra sólo un ejemplo de la gran cantidad de libros que Nietzsche recopiló en su biblioteca. Dice Heit (2016): “Hay una amplia evidencia que Nietzsche aprobó los hallazgos científicos, leyó la literatura científica” (p. 67; la traducción es del autor).

Retomando nuevamente el texto *El nacimiento de la tragedia*, la atención que Nietzsche pone en la ciencia es determinante. Al respecto dice Babich (2010):

Nada de esto significa que Nietzsche mismo no sintiera respeto hacia la ciencia y fuese indiferente a ella. Él escribe en nombre de la ciencia y describe su original obra en el campo de la filología clásica como científica, enteramente como si la ciencia fuese su propio elemento (p. 32).

La relación de Nietzsche con la ciencia está presente desde su primera obra, en el que el filósofo de Röcken discute con la ciencia filológica: “una edad de una tremenda productividad científica, no solamente la revolución darwiniana, sino también la teoría cosmológica y física, incluyendo todo lo que conduciría al pensamiento extraordinariamente revolucionario de principios del siglo XX” (Babich, 2010, p. 27).

¿Fue Nietzsche un científico? La relación de Nietzsche con la ciencia es una constante en su pensamiento acaso puede fundarse en los matices que Nietzsche hacía frente a los textos científicos de su época. Por ejemplo, la figura de Friedrich Lange es elemental. La obra de Nietzsche está llena de obras de física, química, biología, pero también de medicina. Sin embargo, los estudios científicos que tuvo en los inicios de su formación resultaron pobres. Años posteriores, el estudio de los griegos llevó a Nietzsche a reconsiderar un nuevo acercamiento a la ciencia, pero esta vez de manera más concienzuda. Junto a la lectura de las obras de Lange y Schopenhauer, Nietzsche pudo situarse dentro las perspectivas de un materialismo en relación con otras ciencias: con la química y la fisiología.

b. ¿Crítico de la ciencia?

La Gaya Ciencia es la obra que contiene más elementos y referencias al tema de la ciencia y contiene las críticas a la misma. Esas críticas aseveran que el meollo de la

cuestión radica justamente en que la ciencia carece del elemento vital en relación con la ciencia moderna. Cuando se menciona a la ciencia moderna, Nietzsche tiene en mente a la ciencia en general, pero substancialmente la de Augusto Comte. El filósofo alemán afirma que esta ciencia olvida un elemento primordial: la jovialidad vital como característica propia del conocimiento. El conocimiento de la ciencia moderna es exacto, serio, calculador y frívolo. “[...] la ciencia es fea, seca, árida, desesperante, difícil y aburrida” (Nietzsche, 2017, p. 246 [eKGWB/M-427]). *La Gaya Ciencia* expresa una crítica a la ciencia por la manera como ella ordena los conocimientos; de ahí Nietzsche desprende su crítica entretejiendo una ciencia jovial, alegre. Ahora bien, ante la pregunta si Nietzsche fue un crítico de la ciencia debemos, antes que nada, preguntar si efectivamente criticó la ciencia y qué es aquello que criticaba. Habermas pensaba, como vimos líneas arriba, que la filosofía de Nietzsche es una postura antimoderna, anticientífica y como consecuencia de ello irracional. Pero quizá es ir muy lejos. Por el momento detengámonos en un escrito previo: *Aurora*.

Aurora fue un texto que Nietzsche escribió antes que *La Gaya Ciencia*. Este texto nos muestra varios apuntes que pueden comprenderse como introducción al texto de *La Gaya Ciencia*. *Aurora* describe el camino por el que recorrió la opinión de Nietzsche antes de tornarse como una crítica a la ciencia. La ciencia, según Nietzsche, nos ayuda a comprender que lo difícil está presente en lo fácil: “Las cosas más simples son las más complicadas, por mucho que ello nos asombre” (Nietzsche, 2017, p. 66 [eKGWB/M-6]). La ciencia ayuda a que el hombre descifre en qué medida lo fácil es complejo y dicha reflexión es considerada una actitud científica. La ciencia pretende que conozcamos todo. A partir de ello, se comprende el § 48 de *Aurora*:

«Conócete a ti mismo»: a esto se reduce toda la ciencia. Sólo cuando el hombre haya llegado a obtener el conocimiento de todas las cosas podrá conocerse a sí mismo, pues las cosas no son más que las fronteras del hombre (Nietzsche, 2017, p. 91 [eKGWB/M-48]).

Conocer el mundo y a la vez comprenderlo es la oferta de la ciencia. En el párrafo titulado “La seducción del conocimiento” dice Nietzsche:

Una simple mirada al dintel de la ciencia ejerce en los espíritus exaltados la mayor de las seducciones. Tales espíritus terminan volviéndose imaginativos y, en el mejor de los casos, poéticos, tan grande es su avidez por la alegría de conocer (Nietzsche, 2017, p. 253 [eKGWB/M-450]).

La preocupación de Nietzsche por la ciencia no se irá olvidando a medida que vaya escribiendo los textos de *Aurora* y *La Gaya Ciencia*. Esa inconformidad con la que Nietzsche mira la ciencia encuentra sus primeros atisbos en *Aurora*, cuya crítica se hace más explícita en *La Gaya Ciencia*. No obstante, para hablar de una crítica de Nietzsche a la ciencia esta debe hacerse mediante el recurso a otras nociones que utilizó el pensador alemán.

Babich destaca el uso del arte para interpretar la ciencia en su artículo “La crítica de Nietzsche a la razón científica”. Desde el arte podremos distinguir el sentido teórico y práctico de la ciencia. La interpretación de Babich resalta que la ciencia va dirigida a la vida. A partir de lo anterior, debe hablarse de un sentido de la techno-ciencia para la vida. Fundamentalmente la crítica que Nietzsche hace a la ciencia consiste en saber en qué medida es ella misma científica. La palabra alemana *Wissenschaft* significa qué tiene de científico la misma ciencia. La ciencia, según Babich, debe preocuparse por la manera como ella se auto-delimita. “Ni a Aristóteles ni a Newton, ni a Kant ni tampoco a Gödel, les habría preocupado esta limitación” (Babich, 2010, p. 17). El trabajo crítico de Nietzsche acerca de la ciencia puede interpretarse de la siguiente manera: Nietzsche, por decirlo de algún modo, fue un crítico de la ciencia en cuanto fue capaz de explicar la diferencia que existe entre dos pensamientos: la racionalidad científica y la racionalidad antigua. La racionalidad científica no posee el elemento de autoanálisis y de autocrítica. Dice Babich (2010): “considero que la comprensión que tiene Nietzsche de la ciencia (y su crítica), y de la lógica o la verdad, es sustancialmente filosófica” (p. 21). La cuestión, para Babich y en esto sigue a Heidegger, es que Nietzsche analiza la ciencia a partir de una posible estructura interior e inherente a ella. Una lógica que actúa en la ciencia misma: “Nietzsche plantea la cuestión de la ciencia como cuestión” (Babich, 2010, pp. 20-21). Se trata de comprender la racionalidad que ella misma usa en cada uno de sus movimientos. La mirada nietzscheana a la ciencia, en ese sentido, pueda ser considerada como un dinamismo crítico. Años posteriores, Nietzsche llegó a la conclusión que él fue quien planteó el problema de la ciencia como una crítica a los límites de la misma, como una especie de mirada interior, es decir, la cuestionabilidad de la ciencia. Nietzsche dirá al respecto: “¡Hay que dudar mejor que Descartes!” (citado por Babich, 2010, supra 37, p. 21).

Este “dudar mejor” puede interpretarse como un alejarse de la confianza dada por la ciencia. En *Más allá del bien y del mal*, específicamente en el § 41,

dice el filósofo de Röcken: “No quedar adheridos a ninguna ciencia: aunque nos atraiga hacia sí con los descubrimientos más preciosos, al parecer reservados precisamente a nosotros. [...] Hay que saber reservarse: ésta es la más fuerte prueba de independencia. (Nietzsche, 1980b, p. 66 [eKGWB/JGB-41]). Nietzsche afirma que la ciencia debe autocriticarse. El filósofo de Röcken analiza la cuestión de la posibilidad de cualquier conocimiento dentro de los fundamentos filosóficos de la ciencia, y es en el arte donde mejor se haya descrito. Es lo que Babich precisa en los textos mencionados. La ciencia como arte será técnica. La ciencia, en ese sentido, es un medio para construir lo que ella considera como científico y lo que es, por tanto, verdadero. Y como la ciencia no soporta una crítica dirigida hacia ella misma, termina considerando todo intento que vaya en su contra como “anticientífico”.

c. Ciencia, religión y ascetismo

El hombre buscará regocijarse en la ciencia para que pueda soportar la “sombra de Dios”. Ahora bien, si esa “sombra de Dios” es la ciencia misma, cabe lanzar la pregunta, ¿qué encuentra el hombre en la ciencia? La seguridad que el hombre pensó encontrar en la ciencia tendrá sus dificultades, pues, la ciencia también tiene sus errores. En uno de los textos de los *Fragmentos Póstumos*, dice Nietzsche: “Hasta ahora ¡qué fríos y extraños nos han resultado los mundos que la ciencia iba descubriendo!” (Nietzsche, 2008, p. 869 [eKGWB/NF-1881,12(23)]). Esos errores que habla Nietzsche son los que acá pretendemos tratar, a saber: los errores que se desprenden por la forma en como la ciencia se comprende a sí misma. La ciencia, para Nietzsche, es ascética. “(...) la ciencia forma parte de un estado de cosas más complejo (...) Ese cemento armado está compuesto por ideales del conocimiento y valores morales. Su seña de identidad más clara son los ideales ascéticos” (Fernández, 2012, p. 147). Explicemos lo anterior.

En *La Gaya Ciencia*, el loco manifiesta la “muerte de Dios”. Heit (2014) se pregunta “¿Dios ha resucitado de entre los muertos?” (p. 3). Los argumentos de Heit pretenden recoger las ideas más modernas del pensamiento de Nietzsche. Por tal razón, sus argumentos dirigirán este trabajo para avanzar en este último apartado.

Ahora bien, ¿en qué sentido la ciencia es ascética? Heit (2014) alarma al lector de que la crítica de la religión de Nietzsche debe verse como una “auto-abolición de la voluntad de verdad” (p. 4; la traducción es del autor). La religión,

aferrándose a la idea de la eternidad de Dios, a su dominio total en la vida de los hombres, intelectual y moral, perpetuó una costumbre: la de afirmar constante y contundentemente que Dios es el único quien puede explicar la verdad y son ellos, los hombres, quienes reciben su mensaje de manera directa. Kouba (2009) afirma “Este fundamento que nunca se pone en duda y por el que nunca se pregunta —la fe en el valor indiscutible de la verdad en cuanto tal— es algo que la ciencia comparte con el ideal ascético” (p. 290). Ese proceso de transmitir la verdad es lo que puede considerarse como “voluntad de verdad”. Con la “muerte de Dios” inicia, según Heit, el crepúsculo de la “voluntad de verdad”. Los seres humanos no podrán tener ese suelo en el que descansaba su idea de la verdad.

Líneas arriba habíamos mencionado que a la “muerte de Dios” le sigue la ausencia. Para Heit, la cuestión de la “muerte de Dios” exige un caos, pero si este se considera de otra manera. ¿Qué hace el hombre sin Dios? *La Gaya Ciencia* contiene la crítica elaborada por Nietzsche a la ciencia. Sin embargo, no es el único texto al respecto. No sólo la referencia a la crítica de la ciencia en Nietzsche debe caer en el texto de *La Gaya Ciencia*, sino es posible fijar la mirada en *La genealogía de la moral*. En ello radica la propuesta de Heit. *La genealogía de la moral* en el fondo apunta a un tipo de ciencia que se comprende a la luz de la investigación histórica, y además por el efecto filológico que esta conlleva. Es decir, *La genealogía de la moral* contiene elementos para comprender la crítica nietzscheana a la ciencia.

Para Heit & Pichler (2015), el libro *La genealogía de la moral* puede considerarse como un libro casi científico. En especial parece que este escrito muestra una relación amigable entre la ciencia y sus pretensiones de validez. Matizando posiciones, por otro lado, podemos apreciar la opinión de Günter Abel quien ampliamente ha demostrado que Nietzsche entiende la ciencia como un arte de interpretación. (Cf. Heit, 2014). ¿Es la ciencia, al igual que la religión un tipo de ideal ascético? Dirá Babich (2010): “‘la última y más noble forma’ del mismo ideal ascético” (p. 35).

Nietzsche (1980a) describe los ideales ascéticos en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*:

¿Qué significan los ideales ascéticos? — Entre artistas, nada o demasiadas cosas diferentes; entre filósofos y personas doctas, algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada; entre mujeres, en el mejor de los casos, una amabilidad más de la seducción, un poco de morbidez [morbidez] sobre

una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso; entre gentes fisiológicamente lisiadas y destempladas (la mayoría de los mortales), un intento de encontrarse «demasiado buenas» para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento dolor y contra el aburrimiento; entre sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la «suprema» autorización para el mismo; finalmente, entre santos, un pretexto para el letargo invernal, su novísima gloriae cupido [novísima avidez de gloria], su descanso en la nada («Dios»), su forma peculiar de locura. Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su horror vacui [horror al vacío]: esa voluntad necesita una meta —y prefiere querer la nada a no querer—. ¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... «¡De ninguna manera, señor!» — Comencemos, pues, desde el principio (p. 113 [eKGWB/GM-III-23]).

¿Qué significa el ideal ascético como tal? Es aquella ciencia que está sumergida en la tristeza como forma de mirar el mundo, pues no está abierta a la alegría, específicamente porque no asume alternativas.

[...] un escondrijo para toda especie de mal humor, incredulidad, gusano roedor, *despectio sui* [desprecio de sí], mala conciencia, — es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria (Nietzsche, 1980a, p. 113 [eKGWB/GM-III-23]).

Es decir, que lo ascético de la ciencia es “su verdadera carencia de autocritica y de reflexividad” (Babich, 2010, p. 42). Lo ascético en Nietzsche “no tiene un valor negativo, más bien tiene un valor positivo en tanto mira a la cultura como un todo” (Heit & Thorgeirsdottir, 2016, p. 7; la traducción es del autor). Heit distingue dos cuestiones, en el texto de *La genealogía de la moral*, para comprender la concepción de Nietzsche sobre la ciencia. Por un lado, “Gente modesta y trabajadora” (Nietzsche, 1980a, p. 113 [eKGWB/GM-III-23]) y los “últimos idealistas” (Nietzsche, 1980a, p. 115 [eKGWB/GM-III-24]).

El primer grupo, “Gente modesta y trabajadora”, hace referencia a aquellos quienes se llaman así mismos como los verdaderos filósofos de la realidad. Nietzsche hace referencia a la gente que vive en la calidez de su “casa”. En su “rinconcito”, dice el filósofo de Röcken. Ellos se sienten útiles en esa “casa” y tienen la conciencia de que es desde ahí donde deben trabajar por la ciencia. Son “malos músicos”. El segundo grupo, los “últimos idealistas”, son los que llevan dentro de sí una absoluta confianza en la verdad, “en la fe, precisamente en la verdad, en lo que son firmes e incondicionados más que nadie” (Nietzsche, 1980a, p. 116 [eKGWB/GM-III-24]).

Por otro lado, para Heit *La genealogía de la moral* no es un libro científico en sentido estricto. La ciencia en el pensamiento de Nietzsche refleja el ideal ascético (como la forma más “joven y más noble”), es decir, como la positiva imagen de la “Gaya Ciencia”. Este ideal ascético que venimos explicando también está presente en *La Gaya Ciencia*. Dicho texto expresa el resultado de una lucha y fuerza contenida donde la ciencia sólo es posible como superación del ascetismo, es decir, superar el ascetismo: sin seriedad, sin alegría. *La genealogía de la moral* explica el origen, *Ursprung*, de los conceptos importantes en la religión, pero no se limita sólo a ello. Ese texto contiene bastantes ideas muy ricas para la comprensión de la ciencia. Las reflexiones de Heit muestran que la cuestión de la ciencia, además de llamar la atención de Nietzsche, se encuentra presente en varias de sus obras. Heit pretende indicar al lector un nuevo camino para comprender *La genealogía de la Moral*, mostrando con ello una nueva vía interpretativa que supere la convencional lectura que de esa obra se hace. Por ejemplo, basta recurrir a algunas publicaciones sobre *La genealogía de la Moral* para intuir que estas se acoplan a la lectura convencional acerca de Nietzsche. Algunas apresuradas publicaciones se inclinan a pensar que dicho texto es un escrito religioso. Borda-Malo (2014) en un artículo titulado “La polémica genealogía de la moral de Friedrich Nietzsche: buceos y balbuceos” afirma, entre otras cosas, que *La genealogía de la moral* es un texto “polémico”. Acaso por una presurosa lectura, Borda-Malo articula de buena gana un nombre para la obra de Nietzsche calificándola de esa manera sin consultar a otras obras de Nietzsche o a un rastreo pertinente del tema; alguna posible relación con la ciencia o con otros temas de interés a partir de esa obra son descartados al instante. A decir verdad, gracias a las investigaciones recientes en el campo nietzscheano no se trata de una obra “polémica” (Cf. Sommer, 2015; Tongeren, 1999). Es más, Nietzsche en un escrito póstumo la cataloga como una de sus obras que no iban destinadas a ese fin (Cf. Heit, 2014). ¿Qué notó de “polémico” Borda-Malo? Es una pregunta difícil de responder a partir de los argumentos que se desprenden de su texto. Quizá lo más adecuado sería despachar el trabajo de Borda-Malo de un solo golpe: es un trabajo desde la orilla teológica, como él adecuadamente percibe. Por desgracia aún hay muchos trabajos que ven al filósofo como se lo veía hace años atrás. En definitiva, cuando sea posible alejar la interpretación de Nietzsche de las ideas convencionales, “El superhombre”, “La voluntad de poder” y el “eterno retorno”, el futuro de las investigaciones sobre Nietzsche tendrá grandes expectativas (Cf. Schwab, 2015; Sommer, 2017).

Conclusión

La Gaya Ciencia describe, como vimos, la “muerte de Dios” como una transición. El camino inicia desde el mensaje del loco hasta la incomprensión definitiva por parte de la gente del mercado. El mensaje del loco forma parte de la “filosofía experimental” de Nietzsche, como lo plantea Sommer. Heit y Babich, por su parte, plantean nuevos horizontes de comprensión para entender la figura de Nietzsche como, por un lado, científico y, por otro, crítico de la ciencia. Dichas investigaciones sobre Nietzsche pretenden llevar a los lectores a nuevos terrenos. Todo lo anterior, permite mirar a Nietzsche con nuevos ojos, siendo esta vez nosotros quienes veamos al filósofo de Röcken de otra manera.

Por otro lado, cuando Darío Botero (2002) se pregunta sobre la importancia de Nietzsche en el subtítulo “Actualidad del pensamiento de Nietzsche”, dice lo siguiente: “A mi juicio, el interés de examinar la obra de un pensador del pasado reside solamente en la posibilidad de hacerlo comparecer al presente, para saber qué nos puede decir aún” (p. 136). Como muy bien acierta Botero, la importancia de Nietzsche radica en preguntarnos qué nos puede decir aún hoy. Pero si seguimos las líneas de lo que él nos plantea en su libro *La voluntad de poder de Nietzsche* tendríamos entonces no sólo un problema sino varios. Es decir, estudiar a Nietzsche en la medida de lo que hoy tiene que decirnos se resume a discutir sus grandes ideas, temas que han sido seleccionados como: “la voluntad de poder”, “el eterno retorno” y el “superhombre”. La importancia de su pensamiento consistirá, a partir de lo anterior, en preguntar qué puede decirnos hoy en día “la voluntad de poder”. Pero, un gran problema aún pervivirá en los investigadores. Simple y llanamente lo que haríamos una y otra vez será poner lo nuevo en lo viejo.

Los evangelistas Mateo, Marcos y Juan describen la “Parábola del vino nuevo en odres viejos”, cuyo mensaje central es la de no poner remiendos nuevos en algo que ya está viejo. Hoy en día si deseamos dar la debida importancia al pensamiento de Nietzsche este debe ser alejándolo de esa casilla y “cárcel” al que le han puesto gran cantidad de intérpretes. Si tiene un futuro la vida de un pensador es alejarlo de lo que él mismo consideraba como “su” filosofía. Un ejemplo sea acaso la publicación del libro *Reinterpreting Modern Culture: An introduction to Nietzsche's philosophy* de Paul van Tongeren (1999). Para este autor, por ejemplo, el párrafo 125 no explica la “muerte de Dios” sino expresa la transición de aquellos que viven el evento que nace a partir del anuncio del loco. La transición de quienes

escuchan el mensaje hacia la toma de conciencia y el significado posterior y real de ese suceso. Tongeren tuvo la gran idea de pensar que la filosofía de Nietzsche no se reduce a la “voluntad de poder”, el “superhombre” y el “eterno retorno” (Cf. Tongeren, 1999). La clasificación anterior niega rotundamente el camino a futuras investigaciones y lleva al lector a no percibir el aire fresco que actualmente se respira en torno a la figura de Nietzsche. En definitiva, dicha clasificación es poner el vino nuevo en odres viejos. Sommer (2017) publicó *Nietzsche und die Folgen* en Alemania, un texto clave del que debe guiarse la nueva interpretación de Nietzsche.

Inspirándonos en los argumentos de Heit & Pichler (Cf. 2015), la crítica de Nietzsche no termina, negativamente, en el diagnóstico de la muerte de Dios o el fin de la metafísica, sino que en ese momento Nietzsche dio el paso a esbozar nuevas posibilidades. ¿Será esto acaso, esas nuevas posibilidades, el nacimiento de la ciencia? La ciencia, en sentido contrario a como Nietzsche la entendía, radica en huir de la inseguridad. Escapar de un determinado modo de confiabilidad, un lugar donde quedarse sentado, donde acampar, donde vivir y pensar. La ciencia otorga un tipo de seguridad al hombre que consiste en determinar y eliminar el error. Al hacer ello lo que manifiesta es que, dentro de esa línea, hay uno polo equivocado y un polo perfecto. Nietzsche piensa que la ciencia se ha elevado al mismo estatuto que la religión. Como dijimos esa línea de interpretación que radica en la relación entre la “muerte de Dios” y la ciencia no hubiera sido posible sin las ideas que se desprenden de la publicación de Gentili y Nielsen *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*.

La relación directa que tuvo Nietzsche con la ciencia inicia con sus estudios de filología clásica, es decir, que en sus primeros años académicos aprendió de manera gradual a sensibilizarse con ella, en especial porque llevaron a Nietzsche a tener una conciencia de los diversos cambios académicos y epistémicos de la misma ciencia, visión que lo llevó a tener una idea más apropiada de la ciencia en el panorama en que vivió. Por otro lado, también tuvo una relación cercana con la ciencia histórica que dominaba el ambiente cultural de entonces: Burckhardt, Ranke, Wellhausen, entre otros autores. Su pensamiento se vio formado por muchos otros temas y campos distintos de conocimiento. La ciencia social también fue bastante útil en la formación de su pensamiento, como puede verse por su relación con Spencer o Dühring. “La organización social de la ciencia y su papel en la sociedad despiertan su interés” (Heit, 2014, p. 9; la traducción es del autor).

Existe una pregunta final ¿Fue Nietzsche un amigo de la ciencia? En primer lugar, debemos preguntar a Nietzsche qué opinión tiene acerca del amigo, o de la amistad, para saber, en segundo lugar, si realmente él hubiera querido ser considerado como tal. El lector encontrará una sorpresa en ello al notar la opinión de Nietzsche acerca del amigo. El filósofo alemán afirma que un amigo es quien es el verdadero enemigo. “En nuestro amigo debemos tener nuestro mejor enemigo” (Nietzsche, 1998, p. 96 [eKGWB/Za-II-Freundin]). Por lo anterior, si es que acaso Nietzsche puede considerarse amigo de la ciencia, podrá serlo en la medida en que él se haya comportado como un verdadero enemigo de ella. De esa manera podamos quizá comprender en qué medida uno es amigo de alguien. La parodia de lo jocoso podrá convertirse en realidad.

Referencias

- Abel, G. (1984). *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlín: De Gruyter.
- Aurenque, D. (2018). *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches: Ihre Genese, Bedeutung und Rezeption*. Wiesbaden: Springer.
- Babich, B. (2010). “Un problema con cuernos...el problema de la ciencia misma”. La crítica nietzscheana a la razón científica (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). *Estudios Nietzsche*, 8, 14-53.
- Borda-Malo, S. (2014). La polémica genealogía de la moral de Friedrich Nietzsche: buceos y balbuceos. *Albertus Magnus*, 2, 279-310.
- Botero, D. (2002). *La voluntad de poder de Nietzsche*. Bogotá: Unibiblos.
- Choque, O. (2017). ‘El caballero de la exactitud perversa’. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault. *Estudios de Filosofía*, 55, 119-143. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.ef.n55a08>.
- Choque, O. (2018). El filósofo y su filosofía. La ‘filosofía experimental’ de Nietzsche. *Fragmentos de filosofía*, 16, 1-21.
- D’Iorio, P. (Sin fecha). *La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche*. Disponible en: <https://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/eKGWB.pdf>. Acceso el 27 de abril de 2018.
- Fernández, E. (2012). Pasión de verdad. En E. Fernández (Ed.), *Nietzsche y lo trágico*. Madrid: Trotta.
- Fink, E. (2017). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Fornari, M. (2010). Nietzsche y el darwinismo (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). *Estudios Nietzsche*, 8, 91-103.
- Foucault, M. (1967). *La historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Freud, S. (1995). *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza.
- Gentili, C. & Nielsen, C. (2010). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*. Berlín/New York: De Gruyter.
- De Santiago Guervós, L. E. (Sin fecha). *Sommer*. Disponible en: <https://www.uma.es/nietzsche-seden/espanol/recensiones/SOMMER-14.pdf>. Acceso el 19 de abril de 2018.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heit, H. (2010). *Nietzsche über Wissenschaft, Metaphysik und Perspektivismus*. Disponible en: <https://philpapers.org/rec/HEINBW>. Acceso el 10 de abril de 2018.
- Heit, H. (2014). Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes. En S. D. Terne, *Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne*. Berlín: De Gruyter.
- Heit, H. (2016). Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche’s Experimental Naturalizations. *Nietzsche-Studien*, 45(1), 56-80. <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2016-0106>.
- Heit, H. & Pichler, A. (2015). Nietzsche como un pensador progresista de la transformación. *Outramargen*, 3, 17-26.
- Heit, H. & Thorgeirsdottir, S. (Eds.). (2016). *Nietzsche als als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hollingdale, R. J. (2016). *Nietzsche. El hombre y su filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche*. Barcelona: Herder.
- Mittasch, A. (1952). *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Moles, A. (1990). *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*. New York: Peter Lang.
- Müller-Lauter, W. (1974). Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. *Nietzsche-Studien*, 3, 1-60.
- Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (I. De los Ríos, S. Santana, J. L. Puertas, & J. Planells, Trads.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1973). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1980a). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1980b). *Más allá del bien y del mal* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *El caminante y su sombra* (L. Díaz, Trad.). Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2002). *Consideraciones intempestivas* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *La Gaya Ciencia* (A. Mardomingo, Trad.). Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos. (1875-1882) Volumen II* (M. Barrios & J. Aspiunza, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia IV. Enero 1880 - diciembre 1884*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2012). *El nacimiento de la tragedia* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2017). *Aurora* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Real Academia Española. (2017). Científico. En *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.).
- Richter, C. (1911). *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Paris: Mercure de France.

- Sánchez, D. (2016). La crítica de Nietzsche a la ciencia moderna. En P. Rivero (Coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento* (pp. 75-90). México: FCE.
- Schwab, P. (2015). "Critique of 'the System' and Experimental Philosophy – Nietzsche and Kierkegaard". In Katia Hay & Leonel R. dos Santos (Eds.), *Nietzsche, German Idealism and Its Critics* (pp. 223-245). Berlin / Boston: De Gruyter.
- Sommer, A. U. (2006). «Dios ha muerto» y «¿Dioniso contra el crucificado?» Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). *Estudios Nietzsche*, 6, 47-64.
- Sommer, A. U. (2010). Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888. En: H. Volker Gerhardt & R. Reschke (Eds.), *Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Bd. 17: Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie* (pp. 31-44). Berlin: Akademie.
- Sommer, A. U. (2012a). Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker. *Perspektiven der Philosophie*, 38(1), 319-342.
- Sommer, A. U. (Ed.). (2012b). *Nietzsche-Kommentar. V. 6/1. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Sommer, A. U. (2015). Nietzsche, la Biblia y el cristianismo: impresiones de investigaciones recientes. En H. Frey (Ed.), *El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970* (L. Luna, & E. Webels, Trads.). México: Conaculta.
- Sommer, A. U. (2017). *Nietzsche und die Folgen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Stegmaier, W. (1987). Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution. *Nietzsche-Studien* 16, 264-287.
- Tongeren, P. V. (1999). *Reinterpreting Modern Culture: An introduction to Nietzsche's philosophy*. New York: West Lafayette.

The priority of propositional justification*

La prioridad de la justificación proposicional

Por: Erhan Demircioglu
Departamento de Filosofía
Koç University
Estambul, Turquía
E-mail: erdemircioglu@ku.edu.tr

Fecha de recepción: 30 de abril de 2018
Fecha de aceptación: 4 de agosto de 2018
Doi: 10.17533/udea.ef.n59a08

Abstract. *Turri argues against what he calls an “orthodox” view of the relationship between propositional and doxastic justification, according to which (Basis) it is sufficient for S to be doxastically justified in believing p that p is propositionally justified for S in virtue of having reason(s) R and S believes p on the basis of R. According to Turri, (Basis) is false and hence the orthodox view is wrong. Turri offers “an alternative proposal,” the definitive thesis is that the subject’s intellectual abilities explain why a given proposition, p, is justified for her, and argues that, contra the orthodoxy, this proposal leads to explaining propositional justification in terms of doxastic justification rather than vice versa. In this paper, I argue for the following claims: (i) There are good reasons to think that Turri misidentifies “the orthodox view” and his objection thereby misfires, (ii) even if we assume that Turri’s identification of the orthodox view is correct, his counter-examples to that view are far from being decisive, and (iii) Turri’s own proposal is not “an alternative” to the orthodox view but can be accommodated by it.*

Keywords: *epistemic justification, propositional justification, doxastic justification, the epistemic basing relation, John Turri.*

Resumen. *Turri argumenta en contra de lo que él llama una visión “ortodoxa” de la relación entre la justificación proposicional y doxástica, según la cual (Basis) para que S esté doxásticamente justificado al creer que p es suficiente que p esté justificado proposicionalmente para S en virtud de tener una razón R y que S crea que p sobre la base de R. Según Turri, (Base) es falsa y, por lo tanto, la opinión ortodoxa es errónea. Turri ofrece “una propuesta alternativa”, cuya tesis definitiva es que las habilidades intelectuales del sujeto explican por qué una proposición dada, p, está justificada para ella, y argumenta que, en contra de la ortodoxia, esta propuesta lleva a explicar la justificación proposicional en términos de justificación doxástica en lugar de viceversa.*

* This paper is a product of the author’s ongoing research on the nature of epistemic justification funded by Koç University.

Cómo citar este artículo:

MLA: Demircioglu, Erhan. “The priority of propositional justification”. *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 167-182.

APA: Demircioglu, E. (2019). The priority of propositional justification. *Estudios de Filosofía*, 59, 167-182.

Chicago: Erhan Demircioglu. “The priority of propositional justification”. *Estudios de Filosofía* n°. 59 (2019): 167-182.

En este documento, defendiendo las siguientes afirmaciones: (i) Hay buenas razones para pensar que Turri identifica erróneamente “la visión ortodoxa” y, por lo tanto, su objeción falla, (ii) incluso si asumimos que la identificación de Turri de la visión ortodoxa es correcta, sus contra-ejemplos de esa visión distan mucho de ser decisivos, y (iii) la propuesta de Turri no es “una alternativa” a la visión ortodoxa; esta puede ser acomodada por ella.

Palabras clave: *justificación epistémica, justificación proposicional, justificación doxástica, la relación de base epistémica, John Turri.*

1. Introduction

An adequate theory of epistemic justification must be able to account for the differences in the epistemic standings of the subjects in the scenarios below:

Case 1. Last night in her dream, it seemed to Susan as if she were reading an article about a civil war in Iraq. Other than this experience, she is entirely clueless about what is actually going on in Iraq, and Susan does not (come to) believe that there is a civil war in Iraq.

Case 2. John reads an article about a civil war in Iraq in a newspaper that is well-known for its credibility. However, he simply ignores the information he receives from the article and does not come to believe that there is a civil war in Iraq.

Case 3. Michael reads an article about a civil war in Iraq in a newspaper that is well-known for its credibility. Michael comes to believe that there is a civil war in Iraq; however, the reason for which he believes that there is a civil war in Iraq is not his having read that article but his having had a dream similar to Susan’s last night.

Case 4. Mary reads an article about a civil war in Iraq in a newspaper that is well-known for its credibility. Mary comes to believe that there is a civil war in Iraq, and the reason for which she believes that there is a civil war in Iraq is her having read that article.

In cases 1 and 2, neither Susan nor John believes that there is a civil war in Iraq. However, John is, epistemically speaking, better situated with respect to the proposition that there is a civil war in Iraq than Susan. It might plausibly be said that John’s epistemic credentials for the proposition that there is a civil war in Iraq are better than Susan’s. While neither has the belief in question, we might still say that John has something going for the proposition that there is a civil war in Iraq but Susan does not. Examples of this sort can be easily found in the literature, and they are usually deployed to draw the moral that we need a notion of epistemic justification that applies to pairs of subjects and propositions, regardless of whether those subjects believe the corresponding propositions or not; and let us adopt the schema *A proposition, p, is (epistemically) justified for a subject, S* to articulate the epistemic relation intended to be captured by this notion. So, the proposition that

there is a civil war in Iraq is justified for John but not for Susan.¹ It is customary to call this notion of epistemic justification *propositional justification*.

In cases 3 and 4, both Michael and Mary believe that there is a civil war in Iraq, and both are equally well situated with respect to the proposition that there is a civil war in Iraq. Despite this, Michael's believing that proposition is epistemically defective in a way in which Mary's is not. It might be plausibly said that Mary's believing attitude in question enjoys a more favorable epistemic standing than Michael's. Examples of this sort are usually deployed to draw the moral that we need a notion of epistemic justification that is different from propositional justification and applies to pairs of subjects and their actual believing attitudes; and let us adopt the schema *S's belief that p is (epistemically) justified* to articulate the epistemic relation intended to be captured by this notion. So, the proposition that there is a civil war in Iraq is justified for both Mary and Michael; however, Mary's believing is justified, but Michael's is not. It is customary to call this latter notion of epistemic justification *doxastic justification*.

Once the two notions of epistemic justification are clearly distinguished, it is natural to ask whether one of these notions can be explicated or otherwise accounted for in terms of the other. A standard answer to this question is that propositional justification is explanatorily prior to doxastic justification: a theory of epistemic justification must first explain propositional justification and then explain doxastic justification in terms of propositional justification (plus something else). The fact that doxastic justification requires propositional justification but not *vice versa* provides some (prima facie) support for this approach. It is uncontroversial that doxastic justification requires at least propositional justification and belief; however, as a quick comparison of cases 3 and 4 above shows, it cannot be plausibly argued that if *p* is justified for *S* and *S* believes *p*, then *S*'s believing that *p* is justified: it is simply false that having propositional justification for *p* plus believing that *p* yields doxastic justification for believing *p*. Rather, there must be a proper connection between *S*'s believing *p*

1 It might be (and has been) argued that the conditions for having propositional justification are stronger than what is presupposed here. So, it might be maintained, in order for the proposition that there is a civil war in Iraq to be justified for John, he needs to (justifiably) believe that the newspaper in which the article appeared is credible as well as having read the article. (Similar remarks might also be made about conditions for being doxastically justified.) However, the point of presenting these cases is merely to illustrate the generic distinction between propositional and doxastic justification; and for the purposes of this paper, the question of what exactly the conditions for propositional and doxastic justification can be safely set aside.

and what makes p propositionally justified for S : the former must be *based on* the latter. According to an orthodox account of the relationship between propositional and doxastic justification, it is necessary and sufficient for a belief that p to be doxastically justified for a subject S , that p is propositionally justified for S and the belief that p is based on what makes p propositionally justified for S .

Turri (2010) argues that the orthodox view of the relationship between propositional and doxastic justification is mistaken.² In particular, Turri maintains that the following principle, which is entailed by the orthodox view, is false:

(Basis) If (i) p is propositionally justified for S in virtue of S 's having reason(s) R , and (ii) S believes p on the basis of R , then S 's belief that p is doxastically justified (p. 314).

Turri provides two counter-examples to (Basis) and concludes that it (and its kin)³ is false. Turri's counter-examples are designed to show that there are cases in which having good reasons r for believing p plus believing p on the basis of r does not amount to justifiedly believing p . Turri's cases exploit what he calls a "glaring weakness" in the orthodox view, which does not make any "mention of the way in which the subject performs in forming or sustaining a belief" (p. 315). The first counter-example—the case of Misses Proper and Improper—purports to show that one fails to justifiedly believe p despite having good reasons r for p and believing p on the basis of r , when one bases her belief p on r and some other, epistemically defective reason d . If one comes to believe p "as the result of an episode of explicit, conscious reasoning that features" (p. 316) r and d essentially, then one does not come to justifiedly believe p despite the fact that one has good reasons (namely, r) for believing p and believes p (partially) on the basis of those reasons.⁴ The second counter-example—the case of Messrs. Ponens and Lacy—purports to show that one fails to justifiedly believe p despite having good reasons r for p and believing p *solely* on the basis of r , when one comes to believe p as a

2 All Turri references that follow are to this work, unless otherwise noted. Kvanvig (2003), Korcz (2000) and Feldman (2002) are among the works Turri quotes as defending the orthodox view.

3 Turri offers two revisions on behalf of the orthodox view to (Basis), which he calls (Basis⁺) and (Austere Basis), in response to his own counter-examples (pp. 316-317). For reasons of simplicity, I will take (Basis) as a representative of the orthodox view, but nothing much hangs on this choice.

4 Turri assumes that coming to believe p through an explicit, conscious reasoning from r to p suffices for basing the belief that p on r . In this paper, I will adopt Turri's assumption.

result of deploying a patently invalid inference rule while reasoning from r to p .⁵ Turri concludes that the orthodox view fails to account for the fact that “the way in which the subject performs, the manner in which she makes use of her reasons, fundamentally determines whether her belief is doxastically justified” (p. 318).

Turri maintains that what makes the orthodox view susceptible to such counter-examples is that it tries “to understand doxastic justification in terms of propositional justification” (p. 319). Given the alleged downfall of the orthodoxy, Turri moves on to providing a sketch of an “alternative proposal” (p. 319), which reverses the direction of explanation and “explains propositional justification in terms of doxastic justification” (p. 325). According to Turri’s proposal, “the subject’s intellectual abilities *explain why* she is in a position to justifiedly believe p ” (p. 320, emphasis original), where the relevant intellectual abilities in question involve explicit, conscious reasoning, and where the subject’s being in a position to justifiedly believe p (or her being in a position to have a doxastically justified belief that p) is taken as equivalent to p ’s being propositionally justified for that subject.⁶ More specifically, then, Turri endorses both of the following theses:

(PJ) Necessarily, for all S , p and t , if p is propositionally justified for S at t , then p is propositionally justified for S at t *because* S possesses at t some intellectual abilities such that, were S to believe p by performing those abilities, S ’s belief would thereby be doxastically justified.⁷

(R) Propositional justification should be explained in terms of doxastic justification (rather than vice versa).

Turri holds that (PJ) “marks a significant advance in our understanding” (p. 325) of propositional justification and that it is a way of fleshing out the more basic idea captured by (R).

This paper is hereafter divided into four sections. In section 2, I will argue that Turri makes things too easy on himself by defining “the orthodox view” in the way he does: there are good reasons to think that the view that properly deserves

5 The discussion below will focus on Turri’s second counter-example. As Turri himself observes, there is a straightforward response, which appeals to (Austere Basis), to the first counter-example. (Austere Basis) is this: “If (i) p is propositionally justified for S in virtue of having reason(s) R , and (ii) S believes p on the basis of R and *only* R , then S ’s belief that p is doxastically justified” (p. 317).

6 Turri’s thesis about the explanatory priority of doxastic justification over propositional justification has received considerable interest and been debated by a number of philosophers of knowledge and justified belief. See, for instance, Silva (2015), Hamid (2016), and Melis (2017).

7 My formulation of (PJ) differs trivially from Turri’s (see p. 320).

the title “orthodox” cannot be what Turri takes it to be. Section 3 is devoted to showing that there are two plausible responses available to the so-called orthodox view to Turri’s counter-examples and, therefore, that even if we take it for granted that Turri’s conception of the orthodox view is along the right lines, his counter-examples are far from being decisive. Section 4 challenges a central assumption in Turri’s argument against the orthodox view, namely, that (PJ) is an *alternative* proposal to (Basis): I will argue that the two can be simultaneously and consistently held and, accordingly, that the orthodox view can stand tall against Turri’s crusade by accommodating his main proposal. Section 5 sums up the lesson.

2. The Orthodox View *Properly So Called*

Let us start by granting Turri’s plausible point that an adequate account of doxastic justification should not neglect *the manner* in which a given subject makes use of her reasons. So, since the manner in which a given subject makes use of her reasons presumably pertains to the manner in which she bases her beliefs on her reasons, an adequate account of the basing relation should not neglect the manner in which she makes use of them. However, let us also note that this point creates a problem for the orthodox view only on the supposition that the orthodox view holds (or entails or presupposes) an obviously implausible conception of the basing relation, according to which the subject bases her belief *p* on R if she comes to believe *p* through a reasoning process in which R features *somehow* (*in some manner or other*) —but there is no particular manner or way in which R should feature in the reasoning. I doubt that there has been any philosopher that endorses such a crude view as that basing *p* on R consists simply in taking into consideration R in *some way or other* in the process of coming to believe *p*, let alone that such a view deserves to be called as “the orthodox view”. Turri correctly observes that the orthodox view is committed to (Basis), but this is not to say that it is therefore (or, simply, also) committed to that particular implausible conception of the basing relation. To use one of Turri’s own analogies (p. 315), just as we can safely assume that the idea that one can have a well built deck by having the right equipment and using it *in some way or other* to perform the job has never been the orthodoxy in carpentry, it also seems that we can safely assume that the idea that one can justifiably believe *p* in virtue of having good reasons for *p* and utilizing those reasons *in some way or other* in the process of coming to believe *p* has never been the orthodoxy in epistemology.

The point here can be reinforced by making a distinction between two kinds of basing: psychological and epistemic. A given subject psychologically bases her belief that p on R just in case R is a reason for which she comes to believe p . Psychological basing is not cognitively demanding because it only requires the subject to utilize a reason in some way or other in order for her to base her belief on that reason –not that she utilize it in any specific way. A given subject epistemically bases her belief that p on R , on the other hand, just in case R is a reason for which she comes to believe p and she utilizes R in an epistemically adequate way.⁸ It is clear that epistemic basing is more demanding than mere psychological basing: a given subject might psychologically base her belief that p on R without epistemically basing it on that reason but not vice versa. The question is now whether we should take the notion of basing in (Basis) as psychological or epistemic. It is worth noting that (Basis) does not specify the specific conception of the basing relation the orthodox view might be committed to, which means that it cannot be rejected out of hand that psychological basing captures the orthodox view's conception of that relation. However, the point is that doxastic justification is an epistemic notion and it would be very odd if the orthodoxy in epistemology about doxastic justification were to hold that what distinguishes doxastic from propositional justification is a sort of non-epistemic basing (such as psychological basing). The overt implausibility of that idea should give us a pause in our assessment of its attribution to a view that properly deserves the title “orthodox,” and (Basis)'s mere silence about the specific sort of the basing relation the orthodox view endorses does not by itself justify attributing it to the orthodox view characterized by its commitment to (Basis). (Basis)'s silence in question is a “glaring weakness”, as Turri calls it, only if it

8 Here are two quick points about the notion of epistemic basing I have in mind. First, it does not exclude the possibility that one might epistemically base her belief that p on a *bad* reason R_1 , since it leaves open the possibility that the subject might utilize R_1 in an epistemically adequate way in the process of coming to believe p . As such, the notion of epistemic basing here sits well with a standard assumption in the epistemological literature on the relevant notion of basing, viz. that a belief might be based on a reason even if that reason is *not* a good reason for that belief. Second, the notion of epistemic basing I have in mind can be further specified in various ways depending on what counts as an “epistemically adequate way”. One option is to say that a given subject utilizes R in coming to believe p in an epistemically adequate way only if she holds the belief that R is a good reason for p . Another is to say that epistemically adequate basing requires the subject to come to believe p on the basis of R by deploying an acceptable rule of inference that licenses the move from R to p . The generic notion of epistemic basing is silent on such matters.

signals a commitment to a notion of non-epistemic basing like psychological basing, but there is no good reason to think that it signals *that*.

It is instructive here to take a look at Firth (1978), where the distinction between propositional and doxastic justification is first clearly introduced and where, given the widely acknowledged significance of the work,⁹ we should search for what the orthodoxy *properly so called* might look like. There is a certain passage in Firth's seminal paper that deserves close attention:

S cannot be warranted in believing *p* unless *S* arrives at his belief in a way that corresponds, in an appropriate way, to the evidential relationships in virtue of which *p* is warranted for *S* (p. 220).

Here Firth claims, as the talk of appropriate correspondence suggests, that there is what one might call a “structural similarity” constraint on doxastic justification (on *S*'s being justified in believing *p*), a constraint that originates from the way in which propositional justification is structured (the evidential relationships in virtue of which *p* is justified for *S*). The way in which *S* forms the belief that *p* must be structurally similar to the way in which *p* is propositionally justified for *S*. It is a fair assumption that the orthodox view properly so-called is at least committed to a version of the structural similarity (or “appropriate correspondence”) constraint (in any case, I will make this assumption below).

Now there are at least two ways in which one might conceive the structural similarity constraint —let me call them the *weak* conception and the *strong* conception. The weak conception of the structural similarity constraint holds that it is necessary and sufficient for a subject to have doxastic justification that the way she “arrives at” the target belief follows a path that is structurally similar to the one ‘laid out’ by propositional justification. Suppose that *S* is doxastically justified in believing that *p*, and suppose that *p* is propositionally justified for *S* partly because there is a proposition, R_2 , available to *S* that supports R_1 , which in turn supports *p*. Then the structural similarity constraint conceived along the lines of the weak conception entails that it follows from these facts about *S* that *S* arrives at the belief that *p* on the basis of an inferential path from R_2 to R_1 to *p*.¹⁰ The crucial

9 See, for instance, Foley (1984), Moser (1984), Klein (2007), Smithies (2012).

10 Compare Moser: “Propositional justification is basic to doxastic justification in the sense that one's having propositional justification is a necessary condition of one's having doxastic justification. Thus, if a person is justified in believing a proposition, then that proposition is justified for him. *Doxastic justification, roughly speaking, is justification that depends on the manner in which one's beliefs are related to the conditions of propositional justification*” (1984, p. 196, emphasis mine).

point is that psychological basing does not require the fulfillment of the structural similarity constraint conceived along the lines of the weak conception. Suppose that the subject arrives at the belief that p through an inferential path from R_1 to R_2 to p , where R_2 supports R_1 but not vice versa. In this case, the structural similarity constraint is not satisfied but the subject psychologically bases her belief that p on R_1 and R_2 . So, if we understand the structural similarity constraint along the lines of the weak conception, then psychological basing cannot be the notion of basing that is relevant to the orthodoxy's understanding of (Basis).

The strong conception of the structural similarity constraint holds that it is necessary and sufficient for a subject to have doxastic justification that the way she arrives at the belief that p follow the inferential path that *licenses* the move from R_2 to p , assuming that R_2 supports p . Suppose that R_2 is a conjunction and the inference rules that license the move from R_2 to p are conjunction elimination and modus ponens, but suppose also the subject arrives at p through deriving p from R_2 by a (blatantly invalid) inference rule according to which any proposition can be derived from any other proposition. In this case, the weak similarity constraint is, but the strong similarity constraint is not, satisfied; and therefore, we can say that S weakly bases but does not strongly base her belief that p on R_2 . Given that strong basing is more demanding than weak basing, the conclusion to be drawn is that if we understand the structural similarity constraint along the lines of the strong conception, then psychological basing cannot be the notion of basing that is relevant to the orthodoxy's understanding of (Basis).

The point I want to make is that the orthodox view in epistemology concerning the relation between propositional and doxastic justification should be conceived as committed to a version of the structural similarity constraint and, given that neither the weak nor the strong conception of that constraint neglects the *manner* in which the subject reaches the target belief in order for her to be justified, the orthodox view cannot be accused of neglecting it either.

I would like to close this section by clarifying its main point in order to avoid some potential misunderstandings. Turri claims that the orthodox view properly so called about the relation between propositional and doxastic justification is committed to (Basis). For all I have said in this section, Turri's claim might well be true (and I believe it is true). My point is, however, that it is one thing to hold (Basis) and it is another thing to hold both (Basis) *and* a non-epistemic (or merely psychological) conception of the basing relation, according to which basing p on

R is simply making use of R *in some way or other* in the process of coming to hold the belief that *p*. Turri attributes both (Basis) and that conception of the basing relation to the orthodox view properly so called, and I have argued that there are good grounds for thinking that this is a mistake.

3. Two Responses

We can move forward, however, by granting, for the sake of the argument, that what Turri calls “the orthodox view” deserves its title thanks to the number and influence of its adherents, and also that Turri’s objection that that view neglects the manner in which the subject makes use of her reasons does not miss the mark. Now, there are two main sorts of response available to the orthodox view thus understood on account of the fact that the antecedent of (Basis) is a conjunction of two statements, namely (i) and (ii): revise either the conditions for having propositional justification or the conditions for satisfying the basing relation (in such a way that Turri’s counter-examples are neutralized without dropping the thesis that propositional justification is explanatorily prior to doxastic justification). The basic idea is that if we had a version of the orthodox view that entails that the conditions for having propositional justification or satisfying the basing relation are harder to meet than what the original version suggests, then we could reasonably expect that Turri’s counter-examples lose their force: if we had such a version endowed with stronger notions of propositional justification or the basing relation, we would be in a position to say that the subjects that figure in those counter-examples either lack propositional justification or do not satisfy the basing relation.

One way to respond to Turri’s challenge is by working on (ii), i.e. by offering a stronger notion of the basing relation. On the orthodox view, as Turri defines it, the subject bases her belief *p* on R if she deploys R in some way or other in the process of coming to believe *p*. Now, consider the following, more demanding notion of basing —*proper basing*: the subject properly bases her belief *p* on R if she deploys R in a *proper* (or adequate/acceptable/legitimate/reliable) way in the process of coming to believe *p*.¹¹ So, for instance, an explicit process of reasoning from R to *p* that follows an improper (e.g., invalid) inference rule counts as basing the belief that *p* on R but not as properly basing that belief on R. Now, the orthodox view can offer a straightforward revision to its initial, crude

¹¹ It is worth noting that the notion of proper basing resonates well with the strong conception of the structural similarity constraint.

picture and claim that propositional justification plus the *proper* basing relation amounts to doxastic justification. The move from basing to proper basing is clearly not *ad hoc*, given that a main reason why we feel the need to introduce the notion of basing to our philosophical theory of knowledge in the first place is our conviction that in order for a subject to know *p*, she needs not only to have good reasons *R* for believing *p* and believe *p* but also to form her belief that *p* by being responsive to *R* in *the right way*.¹² If mere basing does not do the job, then it is natural to offer a stronger notion of basing, i.e. proper basing. Furthermore, a revision along these lines has the obvious potential to undermine Turri's counter-examples, especially the seemingly more challenging case of Messrs. Ponens and Lacy. Let me call this sort of response to Turri's challenge *the proper basing response*.¹³

The proper basing response is, as the discussion in the previous section suggests, what can be straightforwardly gleaned from the standard (or "orthodox") accounts of the relation between propositional and doxastic justification. Interestingly, Turri does not address the proper basing response to his challenge in any considerable detail. The only relevant comment he makes is this: "I should note that Kvanvig [one of the many philosophers Turri presents as a proponent of the orthodoxy] at times maintains that the belief must be "properly" based in order to count as doxastically justified. But he never explains what "properly" amounts to, and often omits it" (p. 313, fn. 1). However, it is clear that Kvanvig's alleged failure to explain the notion of proper basing can only function simply as an invitation for further clarification but cannot be treated as dealing a decisive blow to the orthodox view.

In addition to the proper basing response, which works on (ii) (in [Basis]) by offering a stronger notion of the basing relation, there is another response that works on (i) by offering a stronger notion of propositional justification. The orthodox view about propositional justification might be conceived as holding, roughly, that if *S* has a reason *R* that supports *p*, then *p* is justified for *S*. So, *S*'s intellectual abilities such as her reasoning capacity from *R* to *p* (or her capacity to make the inferential connection between the two) have nothing to do with whether *p* is

12 As Turri himself correctly notes in (2009): "For your belief that *Q* to be doxastically justified, *Q* must not only be justified for you, but you must believe *Q* for the right reasons and *in the right way*" (p. 209, emphasis mine).

13 For a defense of the proper basing response, see Silva (2015).

justified for S.¹⁴ This is a perfectly legitimate notion of propositional justification, but it is a weak one and there is room for a stronger one. Note that the weak notion of propositional justification does not accord well with the more fundamental idea that having propositional justification for p puts one in a position to have a doxastically justified belief that p . And, this is because there might well be a subject that has a reason R that supports p but does not have the capacity to reason from R to p . If having propositional justification for p puts one in a position to have a doxastically justified belief that p , then since such a subject lacking the relevant inferential capacity is *not* in a position to have a doxastically justified belief that p , she does not have propositional justification for p despite the fact that she has R .¹⁵ This suggests the following, strong notion of propositional justification: having propositional justification for p requires not only having good reasons R for p but also the capacity to make the inferential connection between R and p .

Let us call the response to Turri's challenge that adopts the strong notion of propositional justification *the inferential capacity response*. The inferential capacity response to Turri's counter-example illustrating the possibility of deploying a patently invalid inference rule is that it is not described in enough detail to enable us to say whether the subject deploying such an inference *is* propositionally justified. In that counter-example, the subject has good reasons R to believe p but the inference she makes from R (and only from R) to p is patently invalid. Turri assumes that since she has R to believe p , the subject is propositionally justified to believe p . However, the inferential capacity response rejects that assumption and protests that Turri's counter-example is under-described because we are not provided with information regarding whether the subject has the capacity to make use of a correct inference rule from R to p .

14 Cf. Pollock and Cruz (1999): "To be justified in believing something it is insufficient merely to have a good reason for believing it. One could have a good reason at one's disposal but *never make the connection*. [In that case] what is lacking is that one does not believe the conclusion *on the basis of* those reasons" (pp. 35-36).

15 The same point can also be made by noting that one way to put the distinction between propositional and doxastic justification is in terms of 'justifiable' as opposed to 'justified' belief (see, for instance, Korcz [2000, pp. 525-526]). To say that p is propositionally justified for S is to say that the belief that p is justifiable for S (that is, roughly: were S to believe that p , S 's belief that p would be justified), and to say that p is doxastically justified for S is to say that S 's belief that p is justified. If this is so, then since the belief that p is justifiable for S only if S has the relevant inferential capacity (to make the connection between her grounds and p), p is not propositionally justified for S if S does not have that inferential capacity.

The proper basing response and the inferential capacity response agree that (Basis) needs to be revised to meet Turri's counter-examples to the orthodox view. The difference between the two is that the former opts for revising (ii) and the latter opts for revising the requirements for having propositional justification presupposed by (i).¹⁶ So, while the proper basing response delivers the result that in Turri's counter-examples, the subjects in question do not *properly* base their beliefs on their reasons, the inferential capacity response delivers the (potential) result that they are not *propositionally* justified to hold those beliefs. Though these responses stand in need of further refinement and elaboration, it seems to me that they still manage, in their current shape, to tilt the balance in favor of the orthodox view in the face of Turri's counter-examples: these responses neutralize Turri's counter-examples (in their current shape, at least) and thereby stave off his attack on the orthodox view.

4. The Orthodox View and Turri's Proposal

According to Turri, the correct response to his counter-examples is, as noted above, to acknowledge that a given subject's inferential capacities (or "intellectual abilities") *explain why* a given proposition is justified for her. This is supposed to be captured by the 'because' clause in (PJ). Turri assumes in his paper that the orthodox view cannot acknowledge this point and is committed to rejecting (PJ). I think this is a mistake. There is nothing in (Basis) that requires a rejection of (PJ), which means that, *contra* Turri, (Basis) and (PJ) are *not* alternative theses about the relation between propositional and doxastic justification.

To see why this is so, it is instructive (and plausible anyway) to think of inferential capacities as dispositions to form new beliefs given some other beliefs and to think of exercising those inferential capacities in the process of forming new beliefs as manifestations.¹⁷ Now, just as a glass has a disposition to shatter when struck and what explains the actual shattering of a glass in certain circumstances is its disposition in question (i.e. fragility),¹⁸ a subject might have a disposition to

16 Obviously, they are not mutually exclusive: both responses can be simultaneously adopted.

17 For a sustained argument for a dispositional analysis of propositional and doxastic justification, see Vahid (2016).

18 I take it that it is intuitively plausible to explain the shattering of a glass in terms of its fragility. After all, it is natural to answer the question "Why did it shatter?" by saying "Because it is (was) fragile." This intuitive conception is succinctly captured by Mumford's following remarks: "Something can be disposed to break though it is not broken now. The disposition is thought to be a persisting state

form new beliefs given some other beliefs and what explains her actually coming to form those new beliefs in certain circumstances is her disposition in question (e.g., her mastery of *modus ponens*). A plausible analogy is, then, that manifestation of intellectual capacities is to actual shattering as having those capacities is to fragility. If so, (PJ) might be plausibly read as (PJ*):

(PJ) Necessarily, for all S , p and t , if p is propositionally justified for S at t , then p is propositionally justified for S at t because S possesses at t some intellectual abilities such that, were S to believe p by performing those abilities, S 's belief would thereby be doxastically justified.

(PJ*) Necessarily, for all S , p and t , if p is propositionally justified for S at t , then p is propositionally justified for S at t because S has at t a particular disposition such that, were S to believe p , S 's belief would thereby be doxastically justified.

Now, let us suppose, for the sake of analogy, that the following thesis captures “the orthodox view” about the relation, say, between fragility (a specific disposition) and shattering (its manifestation):

(Fragility) If (i) x is fragile, and (ii) x strikes (a suitably solid surface, say, the ground), then x shatters.

(Fragility) is crude and needs massive refinement. But that is not our concern in this paper. The point is that (Fragility) is an analogue of (Basis) in the debate over the nature of the relation between fragility and shattering, and the question is whether an adherent of (Fragility) as such is committed to rejecting a thesis along the following lines, which is purported to be an analogue of (PJ*):

(DM) Necessarily, for all x , and t , if x is fragile at t , then x is fragile at t because x has at t a particular disposition such that, were x struck, x would thereby shatter.

I think it is obvious that (Fragility) and (DM) are not alternative theses: there is simply no reason why an adherent of (Fragility) cannot consistently endorse (DM). (DM) simply specifies the reason why something is fragile, i.e. why (i) in (Fragility) is true when x is replaced by an individual constant. But this by itself presents no threat to the adequacy or truth of (Fragility).

Now, just as (Fragility) and (DM) are not alternative theses, (Basis) and (PJ*) are not alternative theses either:

or condition that *makes possible* the manifestation” (1998, emphasis mine). For the purposes of this paper, the philosophical worries pertaining to the explanatory power of dispositions (see, e.g., Block [1990] and Kim [1988]) can be safely set aside.

(Basis) If (i) p is propositionally justified for S in virtue of S 's having reason(s) R , and (ii) S believes p on the basis of R , then S 's belief that p is doxastically justified.

(PJ*) Necessarily, for all S , p and t , if p is propositionally justified for S at t , then p is propositionally justified for S at t because S has at t a particular disposition such that, were S to believe p , S 's belief would thereby be doxastically justified.

(PJ*) specifies the reason why a given proposition is propositionally justified, i.e. why (i) in (Basis) is true when p is replaced by a particular proposition. But this by itself presents no threat to the adequacy or truth of (Basis).

Moving on to Turri's (R) and its bearing on the orthodox view, I want to make two points (recall that [R] is the thesis that propositional justification should be explained in terms of doxastic justification (rather than vice versa)). First, (R) is purported to capture the main idea expressed by (PJ) (or (PJ*)); and if, as I have argued above, (PJ) (or (PJ*)) is consistent with (Basis), then (R) in the sense intended by Turri must also be consistent with (Basis). Second, it is not clear what exactly (R) amounts to. However, given that (Basis) is consistent with (PJ) (or (PJ*)) and therefore with (R), then, assuming that Turri's claim regarding the orthodox direction of explanation is true, the sense in which that claim is true cannot be the sense in which it is inconsistent with (R).

5. Conclusion

To sum up the entire discussion above, let me present the main lesson in the form of a dilemma: either the orthodox view about the relationship between propositional and doxastic justification is not what Turri takes it to be, or it is. If the former is true, then Turri's objection misfires. If the latter is true, then Turri's preferred proposal is not an alternative to the orthodox view and can be accommodated by it. In either case, the orthodox view remains unscathed.

References

- Block, N. (1990). Can the mind change the world? In G. Boolos (Ed.), *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman, R. (2002). *Epistemology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Firth, R. (1978). Are epistemic concepts reducible to ethical concepts? In A. Goldman & J. Kim (Eds.), *Values and Morals*, Dordrecht: Reidel Publishing Company.

- Foley, R. (1984). Epistemic luck and the purely epistemic. *American Philosophical Quarterly*, 21(2), 113-124.
- Goldman, A. (1967). A causal theory of knowing. *The Journal of Philosophy*, 64(12), 357-372.
- Kim, J. (1988). Explanatory realism, causal realism, and explanatory exclusion. *Midwest Studies in Philosophy*, 12, 225-239.
- Klein, P. (2007). Human knowledge and the infinite progress of reasoning. *Philosophical Studies*, 134(1), 1-17.
- Korcz, K. (2000). The causal-doxastic theory of the basing relation. *Canadian Journal of Philosophy*, 30(4), 525-550.
- Kvanvig, J. (2003). Propositionalism and the perspectival character of justification. *American Philosophical Quarterly*, 40(1), 3-18.
- Leite, A. (2004). On justifying and being justified. *Philosophical Issues*, 14, 219-253.
- Melis, G. (2017). The intertwinement of propositional and doxastic justification. *Australasian Journal of Philosophy*, Online version: <http://dx.doi.org/10.1080/00048402.2017.1342097>
- Moser, P. (1984). A defense of epistemic intuitionism. *Metaphilosophy*, 15(3), 196-209.
- Mumford, S. (1998). Dispositions. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Online version: www.rep.routledge.com
- Pollock, J. & J. Cruz. (1999). *Contemporary theories of knowledge*. New York: Rowman and Littlefield.
- Silva, P. (2015). On doxastic justification and properly basing one's beliefs. *Erkenntnis*, 80(5), 945-955.
- Smithies, D. (2012). Moore's paradox and the accessibility of justification. *Philosophy and Phenomenological Research*, 85(2), 273-300.
- Turri, J. (2009). An infinitist account of doxastic justification. *Dialectica*, 63(2), 209-218.
- Turri, J. (2010). On the relationship between propositional and doxastic justification. *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(2), 312-326.
- Vahid, H. (2016). A dispositional analysis of propositional and doxastic justification. *Philosophical Studies*, 173(11), 3133-3152.

Amor carnal, amor platónico en el *Banquete**

Fleshly love, platonic love in the *Symposium*

Por: María Angélica Fierro

Departamento de Filosofía
Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
CONICET
Buenos Aires, Argentina
Email: msmariangelica@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9805-2081

Fecha de recepción: 12 de marzo de 2018

Fecha de aprobación: 8 de agosto de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a09

Resumen. *Me propongo mostrar aquí que en el Banquete Platón presenta consideraciones sobre la estima en que se tiene al cuerpo en apariencia contradictorias, pero en realidad complementarias. Las tres tesis centrales de la presente interpretación son: a) Que el cuerpo es esencial para activar el “éros”, en tanto la atracción sexual hacia los bellos cuerpos es el modo más natural de comienzo de la experiencia erótica. b) Que el ascenso a la belleza en sí implica desapego de un cuerpo en particular para llegar a una apreciación de este desde una comprensión más amplia. c) Que el tipo de relación amorosa que establece Sócrates con jóvenes bellos muestra que la expresión física de “éros” nunca es totalmente erradicada, sino que, por el contrario, se convierte en un punto fundamental de reconexión con la carencia constitutiva de “éros”.*

Palabras clave: *Platón, Banquete, amor, desapego, cuerpo*

Abstract. *Here I aim to show how the views on the body in Plato’s Symposium must be considered not as contradictory but as complementary. The three main thesis of this paper are: a) The body is essential for the triggering of “erôs”, insofar as sexual attraction to beautiful bodies is the most natural way in which anyone can start to develop an erotic experience. b) The ascent towards beauty itself implies detachment from a particular body as such in order to move to an appraisal of it from a wider, more general understanding. c) Additionally, the loving relationship between Socrates and beautiful young men shows that the physical dimension of “erôs” is never completely eradicated by Plato but, on the contrary, it works as an essential trigger of desire.*

Key words: *Plato, Symposium, love, detachment, body*

* El presente artículo hace parte de la producción del Proyecto de Investigación Plurianual 2015-2017 (PIP no.112 201501 00933 KS3) bajo mi dirección, del Grupo de Investigación, “La concepción de *philosophía* en Platón y sus desarrollos en el pensamiento helenístico”, financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Asimismo, del Proyecto de Investigación 2018-2019 “Consideraciones platónicas sobre lo irracional y la *manía* en algunos diálogos de madurez y en el *Fedro*” que actualmente desarrollo en tanto Investigadora Independiente de

Cómo citar este artículo:

MLA: Fierro, María Angélica. “Amor carnal, amor platónico en el Banquete”. *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 183-212.

APA: Fierro, M. A. (2019). Amor carnal, amor platónico en el Banquete. *Estudios de Filosofía*, 59, 183-212.

Chicago: María Angélica Fierro. “Amor carnal, amor platónico en el Banquete”. *Estudios de Filosofía* n°. 59 (2019): 183-212.

la misma institución. Agradezco las observaciones de los árbitros anónimos, especialmente las detalladas y constructivas sugerencias de uno de ellos. La presente es una versión ampliada y reformulada de Fierro (2013c, pp. 258-262) y Fierro (2015a, pp. 125-132).

A mi madre y a mi padre

*Oh, amigo, entiende a tu cuerpo;
es como el océano, lleno de preciosos tesoros.
Abre tu cámara secreta
Y enciende su lámpara.*

Mirabai (Larsson, 2008, p. 112)

*There is one place where her absence
comes locally home to me,
and it's a place I can't avoid.
I mean my own body.
It had such a different importance
while it was the body of H's lover.
Now it's like an empty house.*

C.J. Lewis (1964, p. 5)

Introducción¹

Diversos diálogos platónicos evocan a menudo la figura de un Sócrates quien, cual el sátiro Marsias, demuestra un intenso deseo sexual ante la presencia de los bellos muchachos así como también su interés y astucia para aproximarse a ellos y captar su atención con la melodía hipnótica de sus discursos (215b7-e4).² Puesto que, a primera vista, su comportamiento en nada difiere del cortejo del típico amante de la época, esto haría suponer que tampoco deberían ser distintos sus objetivos, a saber que el joven consienta a la gratificación de este amor carnal.³ Mas Sócrates,

1 Sobre el tema del cuerpo en *Fedro* y el *Fedón* vid. Fierro (2013a, pp. 27-50) y (2013b, pp. 7-42) respectivamente.

2 Las traducciones del texto platónico son mías según la edición de Burnet (1899-1906). En el caso del *Banquete* refiero directamente a los números de los pasajes mientras que para el resto de los diálogos platónicos se antecede con abreviaturas usuales de los diálogos platónicos según el *LSJ*.

3 La discusión sobre *éros* tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* tiene como marco de referencia la relación homoerótica, que era habitual en la élite intelectual ateniense. Según los códigos de esta un hombre mayor y avezado —el amante (*erastés*) cortejaba al amado (*erómenos*), quien era un agraciado y talentoso jovencito, es decir, un *paidiká* (adjetivo sustantivado neutro plural relacionado con la palabra *país* —“niño”—, cuyo significado literal sería “cosas propias de un niño” y utilizado con el

átopos una vez más, se escabulle del lugar esperado: no solo no intenta concretar físicamente sus fogosos anhelos sino que con los ardidés de sus argumentos, logra que el bello joven se encuentre sorpresivamente desplazado del lugar esperado, puesto que de ser elpreciado objeto de seducción se siente, en cambio, seducido, incluso físicamente, por este extraño individuo, quien no es, además, precisamente guapo ni se encuentra en la flor de la edad.⁴ En tal sentido, el *Banquete* representa una magistral puesta en escena de este complejo comportamiento de Sócrates respecto de la atracción que experimenta en su cuerpo —el cual se manifiesta entonces como “cuerpo amante”— hacia la belleza física de los jovencitos⁵ —cuyos cuerpos⁶ operan entonces a su vez como “cuerpos amados”, a la vez que activa

sentido singular de “querido” [cf. *LSJ uv. paid-euma* III.2]; el amado no era en realidad un niño sino un “adolescente” [*meirakiskos*]). El amante le ofrecía, a cambio de los favores sexuales del jovencito, su guía para alcanzar la “excelencia o virtud” (*areté*), es decir el éxito individual y público según la concepción griega más corriente. Para una descripción *in extenso* de la relación homoerótica en Grecia antigua véase la fundamental obra de Dover (1978) y, más recientemente, el libro sobre el erotismo en general de Kilmer (1993). En relación a la significación educativa de la relación *erastés-erómenos* puede mencionarse la todavía útil reseña de Marrou (1985, pp. 46-57). En cuanto a las consecuencias políticas del modo en que se conducía la relación homoerótica *vid.* Calame (2002, pp. 93-115), Davidson (1997, pp. 250-277), Dover (1978, p. 19-41) y Foucault (1984, pp. 172-208).

- 4 Dado que la fecha dramática del *Banquete* suele establecerse en el 416 a.C., el personaje de Sócrates tendría en la ficción un poco más de cincuenta años —Sócrates muere en el 399 a.C. cuando tenía *circa* setenta años—; sobre su proverbial fealdad cf. *Thaet.* 143e7-9. A la natural repulsión de los jóvenes por la intimidad erótica con hombres viejos alude Agatón al afirmar en 195b1-2 que *Éros*, en tanto es “el más joven de los dioses”, huye presuroso de la senectud. A este respecto puede también citarse la elocuente descripción al respecto en el Primer Discurso de Sócrates en *Phdr.* 240d4-e2: “Pero al [joven] amado, en igual tiempo de mutua compañía, ¿al brindarle qué tipo de consuelo y qué placeres conseguirá que no llegue a un grado extremo de repulsión, al ver un semblante más viejo y ya no en la flor de la edad, con las otras cosas concomitantes a esta, cosas que no son agradables de escuchar ni siquiera en palabras, ni qué decir de encontrarse continuamente en la obligación de llevarlas a los hechos...” En la poesía arcaica ya se refleja el sentir popular de aprecio de los goces de la plenitud corporal y los lamentos ante su pérdida por la decadencia física inevitable en la vejez (*vid.* García Gual, 2006, pp. 43-45 a propósito de la reconstrucción de un poema entero de Safo al respecto, a partir de dos fragmentos papiráceos, uno de 1922 y otro de 2004).
- 5 Aunque la idea actual de belleza difiera de la de la de simetría y proporción de la Grecia clásica (Konstan 2012, pp. 146-148), comparte con ella el ingrediente fundamental de que el sustantivo abstracto *kállos* refería sobre todo a la belleza física que despierta el deseo erótico, aunque también pudiera referirse a la belleza en contextos no amorios (Konstan, 2012, pp. 143-145); el adjetivo *kalós*, en cambio, tenía a menudo el sentido más amplio de “noble”, cercano al de “bueno” —*agathós*—. Concluye así este autor que el ideal de belleza física de los griegos, en oposición a la comprensión estándar que de él se tiene, estaba, pues, más relacionado con un cuerpo vivo, atractivo y bien proporcionado como el de Marilyn Monroe que con la blanca simetría estatuaría de la diosa Artemis (Kosman, 2012, p. 148).
- 6 En este trabajo entendemos que en *Banquete sôma* refiere principalmente —en oposición a la concepción homérica de un cuerpo vivo no-unificado o mero cadáver, junto con la de una *psyché* reducida a último aliento o a un “doble-fantasma” de cada cual en el más allá (Snell, 1953, pp. 1-22)— a un concepto

también en ellos el *éros*.⁷ En efecto en esta obra platónica, por una parte, Sócrates no esconde su deseo de estar cerca de los más bellos del momento, como es el caso de Agatón y sobre todo de Alcibiades, ni tampoco intenta disuadirlos de que busquen la cercanía física con él. No obstante, después de que el deseo erótico ha surgido en los hermosos, el hijo de Fenareta no procura satisfacerlos —ni satisfacerse— a través de la consumación física, sino que frustra sus expectativas en tal sentido y les ofrece en cambio discursos que pongan en evidencia su ignorancia y abran para ellos una nueva comprensión.

El propósito del presente trabajo es mostrar que en el *Banquete*, a través de los distintos discursos sobre *Éros* y de modo más cabal en el de Sócrates/Diotima, Platón nos proporciona claves respecto de esta compleja consideración del deseo en y por el cuerpo, la cual concierne a todos los humanos pero que únicamente el filósofo, representado aquí por Sócrates, comprende cabalmente y es capaz de desplegar en todas sus dimensiones. De acuerdo a la interpretación aquí propuesta, mostraremos que en este diálogo consagrado a descifrar la naturaleza de *Éros*, en el “amor platónico”, si bien idealmente se evita la concreción en el encuentro sexual,⁸ el cuerpo, ya sea en tanto amado o en tanto amante, es el activador natural del deseo por la belleza y en tal sentido constituye un instrumento precioso para iniciar la

de “cuerpo físico” captable a través de la senso-percepción, e inicialmente al “cuerpo humano”, si bien en algunos casos es extensible a una noción más general y de proyección cósmica (sobre todo en el caso del discurso de Erixímaco). Este concepto de cuerpo se acuñaría en los siglos IV y V a.C. en paralelo —y no como remanente— del de *psyché* como “interioridad” (Holmes, 2010, pp. 5-8 *contra* Snell, 1953, pp. 1-22). Además, a través de sus formulaciones de la teoría de la metempsicosis, Platón desarrolla en su modelo antropológico otro elemento característico de la concepción del cuerpo forjada en el período clásico: que este se convierte en motivo de responsabilidad ética en la persona encarnada (Holmes, 2010, pp. 15; 171-177).

- 7 La concepción corriente de *éros* en la cultura griega implicaba el deseo sexual por un individuo en particular del que se estaba enamorado (Dover, 1980, p. 2). Por ser *éros* experimentado como una fuerza actuante desde afuera, los griegos —y entre ellos Platón— lo consideraban no solo como una emoción —*éros*— sino asimismo como una divinidad —*Éros*—, retratada artísticamente en la cerámica de la época como un joven alado, quien eventualmente arroja flechas amorosas a sus víctimas. Por este motivo no es siempre claro diferenciar en el texto platónico entre una y otra perspectiva, sumado a que en la escritura no existía aún una distinción entre mayúsculas y minúsculas. En el presente trabajo hemos utilizado *éros* cuando nos estamos refiriendo más propiamente a la emoción y *Éros* cuando se trata del “dios” (*theós*) o la “divinidad” (*daimon*). Conscientes de la complejidad semántica del término hemos utilizado en la mayoría de los casos directamente el término griego, aunque a veces recurrimos a la traducción más tradicional: “amor” o “Amor”.
- 8 En tal sentido leemos en el *DRAE* “*Amor platónico*: amor idealizado y sin relación sexual”. Nos ocuparemos aquí de en qué sentido es carnal el *éros* platónico, más allá de que acordemos que la intención última de Platón en el *Banquete* es ofrecer una “teoría del amor”, al cual describe como “deseo de poseer lo bueno para ser felices” (Boeri, 2016, p. 362; Gould, 1963, p. 47).

búsqueda de la verdad. Por otra parte, si bien quien acrecentara su comprensión de la belleza y su amor por ella —hasta alcanzar quizá la contemplación de lo bello en sí— reconocería las limitaciones del amor carnal y de la hermosura física, esto a su vez lo habilitaría para justipreciar mejor, desde una perspectiva más amplia, el valor del cuerpo y así otorgar un sentido trascendente a su deseo sexual, a diferencia de quien permanece en un nivel meramente somático de amor y comprensión. En tal sentido, espero ofrecer una exégesis superadora y alternativa a la visión tradicional según la cual, aunque en algunos casos se reconoce que en ciertos discursos, como en el de Aristófanes (*cf.* especialmente 192b5-c2) y el de Alcibiades (217a2-219d2), hay una valoración de la experiencia de enamoramiento y del amor “carnal-corporal”,⁹ se suele sostener que en los Misterios Mayores revelados por Diotima (209e5-212c3a) el modo correcto de conducirse y progresar en los asuntos eróticos para ascender hacia la Forma de la belleza implicaría el desprecio de los bellos cuerpos (210a9-b1; 210c5-6; 211d4-5) y, junto con ello, la cancelación del amor somático (Dover, 1982, *ad* 210c5-6; Reale, 2004, p. 220; Rowe, 1998, *ad* 210a6-7). Por último, me referiré al tipo de relación amorosa que establece el Sócrates platónico con jóvenes bellos, tales como Cármides, Lisis, Agatón y Alcibiades. Mostraré que en estos casos la expresión física de *éros* nunca es totalmente erradicada, sino que, por el contrario, se convierte en un punto de reconexión con la carencia constitutiva del deseo, el cual siempre es, no obstante, extensible a niveles eróticos más plenos y amplios.

1. “Cuerpos amados” y “cuerpos amantes” en los discursos precedentes al de Sócrates

Las cinco intervenciones en el *Banquete* previas a la de Sócrates/Diotima pueden entenderse como recreaciones de “concepciones notables” (*éndoxa*) de la época provenientes de distintos campos o disciplinas,¹⁰ con las cuales Platón compete al

9 Así para Nussbaum (2001, pp. 165-234) en los discursos de Aristófanes y Alcibiades habría una actitud positiva hacia el amor sexual, en oposición trágica, a su juicio, al amor abstracto e impersonal del discurso de Diotima. En este último punto coincidiría con Vlastos (1973, pp. 3-42) para quien el *éros* platónico en tanto amor por la Forma implica egoísmo y la utilización de la persona como mero medio que permite el ascenso al ámbito inteligible. La interpretación aquí propuesta se distancia de esta lectura en lo que se refiere a la valoración del amor físico, pues sostenemos que si bien el apego a los cuerpos bellos individuales y a la belleza física en general debe ser para Platón trascendido, la realización del amor en el conocimiento de la Forma de la Belleza permite un mejor aprecio de la hermosura sensible y, por otra parte, puede servirse de este plano como fuente de reconexión con la belleza inteligible.

10 Si nos remitimos a los dos sentidos de *éndoxa* que sistematiza Aristóteles en *Tópicos* I.1. 100a —lo que le parece bien a todos o a la mayoría; b) lo que le parece bien a los sabios, ya sea a la mayoría de

tiempo que se apropia de sus registros discursivos (Nightingale, 1995, pp. 93-132),¹¹ además de describir en estos discursos, desde distintas perspectivas (Soares, 2009, pp. 60-61) y bajo diversas máscaras (Reale, 2004),¹² la naturaleza y bondades de *Éros* (Dorter, 1969).¹³ De modo más específico me interesa mostrar aquí cómo pueden detectarse en estos elogios a *Éros*, en un sentido dialéctico,¹⁴ indicaciones

ellos o a los más reputados— los elogios de los oradores del *Banquete* sobre el amor pertenecerían a la categoría b). En tal sentido Fedro representa, como en el diálogo homónimo (*Phdr.* 227e6-228c5a-c), a los admiradores de la retórica; Pausanias, a los sofistas (de hecho su distinción conceptual y lingüística de dos tipos de amores recuerda la preocupación de Pródico al respecto con quien se lo relaciona en *Prt.*315d1-316a2), y en especial a los *erastái* defensores de la institución pederástica; Erixímaco, a la medicina; Aristófanes, a la concepción popular del amor en la comedia (Dover, 1966, pp. 41-50); Agatón, a la tragedia, en tanto dramáticamente es su triunfo en este género en las Leneas del 416 a.C. el motivo de la fiesta (174a5-8, 194b1-8), si bien los aspectos estilísticos de su discurso evocan la oratoria sofística de Gorgias (198c3; Bury, 1932, pp. xxxv-xxxvi; Dover, 1980, pp. 123-124). Para mayores desarrollos al respecto *vid.* (Hunter, 2004, pp. 38-77; Scheffield, 2006, pp. 23-46).

- 11 Según este autor el *Banquete* cumple una función panfletaria y agonística, razón por la cual con los cinco primeros discursos del *Banquete* Platón ofrecería parodias de las distintas disciplinas que rivalizaban entonces por la hegemonía del saber a fin de presentar la filosofía, tal como él la entiende, como la campeona absoluta (Nightingale, 1995, pp. 13-21).
- 12 Soares (2009, pp. 60-61) sostiene que la perspectiva teórica de cada discurso encierra un núcleo parcial de verdad sobre la noción de *éros*, y no se puede sostener taxativamente una de ellas en desmedro de las otras, como se hace desde las posiciones exegéticas más tradicionales al respecto. En su clásico trabajo Reale (2004), por su parte, propone la interpretación del *Banquete* como un juego de máscaras en el que Platón con las cuatro primeras —los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Aristófanes— describe a *Éros* como no es; con la máscara del poeta trágico Agatón presenta el núcleo esencial sobre la naturaleza de *Éros*; con el complejo juego de tres máscaras —Sócrates, Diotima y nuevamente Agatón— revela la verdad sobre él como mediador entre lo sensible y lo inteligible —lo Bello, el Bien, lo Uno—, mientras con la de Alcibiades representa la irrupción del aspecto dionisiaco del amor.
- 13 La tesis central de Dorter (1969, pp. 215-234) es que, en tanto los discursos son “elogios” a *Éros* no solo pretenden establecer qué es sino, sobre todo, por qué es bueno. En tal sentido entiende que cada discurso corrige el precedente, en creciente orden de calidad, para culminar en el de Sócrates/Diotima que constituye así una especie de refutación de estos.
- 14 Asumimos aquí que “dialéctica” es para Platón, en sentido amplio, el arte de comprender y expresar correctamente lo que es (Dixsaut, 2001, p. 9) y, en sentido más específico, “el método ideal” para lograr dicha comprensión de lo real (Robinson, 1953, p. 66). Se suelen diferenciar dos versiones básicas del “método dialéctico”: a) la deducción de una explicación de la realidad a partir de un principio único, en diálogos de madurez como *República* y *Banquete* —de la cual habría un anticipo en el método “a través de hipótesis” del *Fedón*—; b) la “reunión y división” en géneros y clases a fin reflejar la efectiva estructura de un aspecto de la realidad (*vid.* Hackforth, 1952, pp. 134-137). No obstante, como apunta Dixsaut (2001, pp. 7-12; *vid.* también Robinson, 1953, pp. 69-75), el “conversar o argumentar” —*dialégesthai*— en la filosofía platónica, sin nunca apartarse de su objetivo de alcanzar la verdad, adopta formas diversas según el contexto de investigación. En tal sentido, también en el caso del interrogatorio socrático típico de los llamados “diálogos tempranos” su objetivo no es simplemente sacar a la luz contradicciones ocultas en el marco doxástico del interlocutor de turno (*vid.* Robinson, 1953, pp. 7-49), así incentivarlo a continuar el examen de sus creencias y eventualmente a alcanzar

de que el amor físico es bueno, siempre y cuando adopte la configuración apropiada y/o nos dirija a objetivos que lo trasciendan.

En tal sentido en su parlamento (178a6-180b8), Fedro, “padre del discurso” (177d5), admirador de oradores y sofistas (*cf.* también *Prt.* 315c3) —y en el diálogo homónimo especialmente de Lisias—, si bien alude con el término *Éros* a la fuerza cósmica y generatriz de los grandes poetas (178b2-11; *cf.* Hesíodo, *Teog.* 116 y ss; Parménides 28 B 13), defiende como tesis central y provocativa que la intensa pasión sexual del amante por el amado constituye una fuerza motivadora fundamental para el engrandecimiento moral (178c1-d1).¹⁵ Celebra así en su encomio la capacidad de *Éros* de procurar los más grandes bienes para nosotros en tanto es el vigor (*ménos*, 179b1) que mejor incita tanto en quienes lo experimentan como en quienes lo despiertan, la ejecución de las más grandes muestras de excelencia y la vergüenza por las acciones deshonorosas (178c1-179a8). Asimismo sus tremendos efectos benéficos alcanzan no solo a los individuos involucrados en una relación amorosa, en quienes inspira actos de prodigioso heroísmo —*e.g.* dar la vida por el amado, en el caso de Alcestis por Admeto (179b4-d1), o por el amante, en el de Aquiles al vengar la muerte de Patroclo (179e1-180b5)—, sino que pueden repercutir incluso a nivel

una formulación consistente de estas (*vid.* Vlastos, 1983, pp. 28-57); tiene, además, como intención fundamental aproximarlos a una mejor comprensión de la naturaleza efectiva del objeto en cuestión (Penner, 2007, pp. 3-19). La manera en que se opera en *Banquete* con las opiniones reputadas que representan los cinco discursos previos al de Sócrates podría entonces entenderse, *mutatis mutandis*, de modo similar al *élenchos* socrático de los diálogos platónicos: estos constituyen un punto de partida para comprender y poner en diálogo distintas perspectivas sobre qué es *éros*, a la vez que estas son reconsideradas y superadas en el discurso de Sócrates/Diotima, en el que se nos revela más acabadamente la verdadera naturaleza del amor; en la medida en que la plena realización de *éros* se alcanzaría, según consta en allí, en el “ascenso erótico” a través del acceso a lo bello en sí como fundamento último ontológico y gnoseológico, la última etapa de la explicación de Sócrates/Diotima incluiría, además, el método dialéctico en su versión más específica a). En su concepto de dialéctica Aristóteles conserva el aspecto crítico de la dialéctica socrática pero lo entiende como un arte de discusión, auxiliar de la ciencia e independiente del conocimiento de un objeto determinado; a través de él se señalan las dificultades que encierran desde un punto de vista formal las opiniones de los sabios, las cuales representan las principales teorías en curso sobre el tema a abordar y, como propuesta metodológica, constituye para Aristóteles una superación de la versión b) del método dialéctico platónico (Moreau, 1962, pp. 43-46). Sobre el *élenchos* en el *Banquete* *vid.* Fierro (2015b, pp. 93-108).

- 15 Leemos así en 179a: “¡Nadie existe tan perverso que el amor no lo haga un inspirado respecto de la virtud!” En tal sentido Sheffield (2006), p. 17) comenta: “El discurso de Fedro es una explicación que incita a la reflexión de cómo *éros* puede conducir a la virtud” (Traducción de la autora). Asimismo, en su apología del aporte del, en general, poco apreciado discurso de Fedro en el *Banquete*, afirma Wardy (2012, p. 133): “*Éros* instiga al bello comportamiento; *tò kalón* es evidente de por sí como paradigma a ser emulado por los actores del caso y, además, como un portento a ser admirado por los espectadores” (Traducción de la autora).

político, tal como en las posibles acciones de extraordinario arrojo en el campo de batalla, en caso de conformarse un ejército de amantes o amados (178e3-179b3).

En su discurso (180c2-185c3) Pausanias, representante del típico *erastês* adulto de su tiempo (cf. también *Prt.* 315d6-e1), propone una distinción ausente en el elogio de Fedro, entre una forma innoble (*aischrôs*) y otra noble de amar (*kalôs erân*, 181a6): el *Éros* vulgar —heterosexual y/o homosexual (181a1-c2)— de la Afrodita Pandemo, en tanto es meramente físico —“ama más al cuerpo que al alma” (*ho toû sómatos mállon ê tês psychês erôn*) (181b4)—,¹⁶ es descalificado como ruinoso tanto para el amante maduro como para el jovencito y debería ser sancionado según apropiadas normas (181e3-182b6); en cambio, el amor de la Afrodita Urania, “celeste” y exclusivamente homoerótico, en tanto no busca solo concretar la unión sexual con el amado sino también su mejoramiento moral de acuerdo a normas apropiadas para la conducta de ambos, es enaltecido.¹⁷ No obstante, en este segundo caso, si bien orientado hacia una acción noble (*praxis kalé*, 180e4-5), *Éros* no deja de ser concebido primariamente como la atracción física del amante por el bello joven ni renuncia tampoco a la satisfacción de la unión corporal.¹⁸ Por el contrario

16 En su clásico trabajo sobre la psicología platónica Robinson señala, a través del estudio de distintos diálogos —entre los que no figura centralmente el *Banquete*—, que Platón utiliza el término *psychê* de manera ambigua y multívoca, atribuyéndole entre otros sentidos por ejemplo en uno de los diálogos más representativos al respecto —el *Fedón*—, el de “principio cognitivo de lo inteligible”, “principio vital”, “persona interior” o “yo”, “estado ontológico intermedio/intermediario”, “fluido vital” (Robinson, 1995, pp. 21-33). Entendemos que en *Banquete* “alma” es utilizado, en cambio, de un modo más general en referencia al centro de las actividades mentales-emocionales-morales, tal como se expresa luego en 207e1-5 (vid. n. 35 *infra*). Es el *Éros metaxý* —“intermedio/intermediario”— entre lo mortal y lo inmortal, descrito en el Discurso de Sócrates/Diotima y conducente en último término a la contemplación de lo bello en sí, el que cumple aquí un rol análogo al alma en *Fedón* (cf. Eggers Lan, 1983, pp. 54-55).

17 Peixoto (2012, pp. 167-168) sintetiza así las diferencias entre los dos tipos de amor en el discurso de Pausanias: el “amor vulgar” es sobre todo por el cuerpo, dirigido a individuos necios y a la concreción inmediata de su deseo, sea bueno o no, y es efímero; el “amor celeste”, en cambio, ama lo más valioso y dotado de inteligencia, se enamora de quien tiene carácter noble y es constante porque se apega a algo permanente, el alma del amado. En tal sentido esta autora supone que el elogio pausánico anticipa a través de la discriminación de dos tipos de amores la distinción del discurso de Diotima entre lo que es visible y nace y perece, y lo invisible —la Forma de la belleza— que siempre es.

18 Leemos entonces en 184d3-e4: “Pues, cuando amante y amado, cada uno con su norma, se dirigen al mismo objetivo (uno asistiendo al complaciente jovencito (*charisaménois paidikoís*) como es justo, el otro, sirviendo (*hypourgôn*) al que lo hace sabio y bueno como es justo; uno siendo capaz de contribuir en sapiencia y otras virtudes, el otro precisado de poseer recursos para su educación y otro tipo de conocimientos [...]), ocurre que es bello complacer (*charisasthai*) al amante”. El conceder los favores sexuales por parte del jovencito era designado, eufemísticamente, en griego con el verbo *charizeisthai* —“hacer un favor”— y a veces *hupourgeîn* —“hacer un servicio”, este último término tomado del lenguaje militar.

el panegírico de Pausanias está justamente dirigido, cínicamente o no (Neumann, 1964, pp. 261-267),¹⁹ a justificar la legitimidad y nobleza de la gratificación sexual en el caso del “amor celeste”.

Como ha señalado Holmes (2010, pp. 13-14; 162-170), las formulaciones en los tratados médicos constituyen un hito fundamental en la cultura griega para el surgimiento de las conceptualizaciones respecto del cuerpo.²⁰ En tal sentido la exhibición discursiva de Erixímaco (185e6-188e4) se centra principalmente en el *éros* en relación con los cuerpos y en el modo en que este opera no solo en la esfera humana —la referencia a la sexualidad humana es de hecho casi nula (Rowe, 1998, p. 147; 1999, pp. 53-64)— sino también en los cuerpos de los animales, en todo lo que crece sobre la Tierra, y, en general, en todos los seres (186a3-7). Así la medicina es definida como “el conocimiento de los procesos corporales eróticos que redundan en repleciones y evacuaciones” (186c5-7). Su ámbito de incumbencia se emparenta entonces con el de la gimnasia, la agricultura (187a1), la música (187a1-e8), y en general con todos los campos profesionales humanos y divinos (187e6-8; 186b1-2); en el caso de los temas divinos estos consistirían en el conocimiento del ritmo de la naturaleza, del movimiento de los astros (188a1-b6) e incluso en la mántica como arte de comunicación entre dioses y hombres (188b6-d3). Con la intervención de Erixímaco se retoma y se reformula así dialécticamente, desde una nueva óptica, la distinción pausánica de una doble naturaleza de *Éros* (186a1-2) de modo que: a) el amor excesivo y dañino, productor de enfermedades y descalabros de todo tipo, es negativo y debe ser extirpado; b) el amor moderado y saludable, que la medicina²¹ intenta promover y restablecer a través de la armonización de los opuestos (186d6-7), es considerado benéfico. Vemos entonces que en este discurso el *Éros* corporal *per se* no es rechazado sino, por el contrario, valorado, siempre y cuando reciba un tratamiento conveniente el cual supone que se favorezca a los apetitos del cuerpo que son saludables y se inhíba a aquellos que enferman (186b8-

19 Este autor sintetiza distintas posiciones exegéticas respecto a si el verdadero propósito de este discurso es o no defender la mera obtención de los favores sexuales del jovencito, mientras que por su parte se propone mostrar que “ninguna aspiración más elevada se debe atribuir a Pausanias” (Neumann, 1964, p. 261; traducción de autora). En trabajos recientes como el de Renaud (2016, pp. 140-145) se retoma la hipótesis de que la virtud y la educación son el vector principal de la exposición de Pausanias, quien aceptaría e incluiría la sexualidad en la relación “amante-amado” pero en un rol secundario y menor.

20 Además de los tratados hipocráticos, Platón también utiliza en su construcción de la alocución de Erixímaco otras teorías físicas, principalmente las de Empédocles y Heráclito, que adapta, no obstante, a sus objetivos filosóficos (*vid.* Parry, 2016, pp. 160-164; Candiotti, 2015, pp. 81-93).

21 Candiotti (2015, pp. 81-93) muestra cómo la “*téchne* armónica” apunta a un ordenamiento cósmico que anticipa en gran medida planteamientos ético-cosmológicos de diálogos como *Timeo*.

c5). Es por ello que autores como Stalley (2016, pp. 167-168) sugieren que la noción de “amor saludable” de Erixímaco se aproxima a la concepción popular de autocontrol —*sophrosýne*—, entendida esta como restricción de los apetitos que causan dolor o impiden el placer. No obstante, no se trataría de una teoría del deseo que trascienda el nivel físico (Parry, 2016, p. 164)²² y, en tal sentido, como reconoce el propio Stalley, tampoco se distinguiría de modo explícito en este discurso entre lo que es bueno para el alma y lo que es bueno para el cuerpo, y asimismo entre el placer y el bien, como sí ocurre, por ejemplo, en *Grg.* 464b2-466a3 (Stalley, 2016, pp. 167-168).

El fantástico mito de Aristófanes (189c2-193e2), como ya señalara Nussbaum (2001, pp. 165-199),²³ ofrece una mirada positiva del deseo sexual, de los cuerpos “amados-amantes” que se buscan mutuamente. Tras el cercenamiento de los primeros humanos como castigo a su desenfreno —*akolasía*, 189e8— y la adquisición por parte de estos de un cuerpo “monstruoso” en relación con aquel originario de forma circular (189e5-190a4; von Möllendorf, 2009, pp. 94-97),²⁴ los dioses reubican frontalmente los genitales en los seres humanos. De este modo hacen posible el coito entre dos mitades a fin de aliviar, en un encuentro casual y momentáneo, el anhelo por la unidad perdida, y facilitar así la prosecución normal de la vida, sin que cada mitad perezca en un abrazo eterno con el amado (191a5-b1). Por otra parte, cuando el mismo impulso —*Éros*— hace que alguien se tope con su mitad original y entonces se enamore, se revela a los enamorados algo de otra índole, inefable, que trasciende la unión carnal y que estos son incapaces de describir. Este anhelo solo encuentra expresión enigmática (*manteúetai*, 192d1) en el ansia de fundirse el uno con el otro para siempre (192d2-e9), es decir en la fantasía —imposible de concretar en nuestra condición humana actual— de una interpenetración absoluta de un cuerpo y otro en el acto sexual (von Möllendorf 2009, pp. 91-94). El cuerpo del amado al que nos unimos es aquí de vital importancia en tanto opera como una “contraseña” —*sýmbolon*, 191d5— de esa completitud

22 Parry (2016, p. 164) sostiene que la gran limitación del discurso de Erixímaco es que se restringe al tratamiento de cómo moderar mejor los apetitos corporales, los cuales, dada la naturaleza cambiante e inestable de su objeto, siempre son fuente de desequilibrio.

23 A diferencia de la interpretación aquí propuesta, esta visión de Aristófanes contradice a la que se presenta en el Discurso de Sócrates/Diotima. Para ella recién en el *Fedro* (Nussbaum, 2001, pp. 200-234) Platón haría un viraje y valoraría el amor carnal por un individuo en particular.

24 Este autor interpreta que en el discurso de Aristófanes nuestra configuración corporal actual es descripta como “monstruosa” de acuerdo al sentido original de *théras* —en latín *monstrum*—: algo grandioso y terrible, enviado por los dioses y demandante de explicación.

añorada; asimismo el que ama halla en su cuerpo, a través de los pliegues del ombligo, un recordatorio (*mnemeîon*, 191a4) que lo remite a aquella amputación primigenia, a esa falta constitutiva. El amor carnal, sobre todo en el enamoramiento, es aquí, pues, valorizado en tanto es anhelo por la unión sexual que, a su vez, apunta a algo que la trasciende: la recuperación de esa plenitud arcaica y perdida.²⁵ Y es en este sentido que Aristófanes demuestra, como propuso al comienzo de su discurso, que *Éros* es el “más filantrópico de los dioses, el protector de la humanidad y el sanador de todos los males cuya cura traería felicidad generalizada a toda la raza humana” (189c8-d3).

El panegírico de Agatón a *Éros* consiste fundamentalmente, como a menudo se ha señalado, en una alabanza al amado e indirectamente a Agatón mismo.²⁶ En tal sentido vincula la máxima dicha de este dios con su extrema belleza y bondad (*kálliston kai áriston*, 195a7).²⁷ En cuanto a su hermosura, la celebra cual lo haría el enamorado de un joven mancebo al enumerar sus atributos físicos y exaltar entonces su lozana juventud (195a8-c7), su delicadeza (195c7-196a1), la atrayente fluidez de sus movimientos (196a1-6), la perfecta simetría de sus rasgos (196a4-6), el esplendor de las flores y los perfumes deliciosos como su hábitat natural (196a7b3). Tras asignar al Amor estas cualidades relacionadas primordialmente con la apariencia corporal, Agatón demuestra a continuación que *Éros* es, además, excelente. Desencadena entonces la atribución a este de la habitual constelación de las virtudes cardinales: la justicia, la moderación, la valentía y la sabiduría

25 Esto sería básicamente la inmortalidad —expresado en la historia de Aristófanes en el deseo de los amantes de estar unidos para siempre en el Hades (192e)—. Afirma así al respecto Scolnicov (2016, p. 180): “Los hombres de Aristófanes anhelan algo que no saben qué es y que no pueden alcanzar. [...] El hombre quiere trascender esta vida pero difícilmente puede ir más allá de imaginarla como una especie de extensión de esta vida empírica” (traducción de la autora).

26 “Una de las principales características del discurso es el grado en que se refiere al propio orador, no solo a través de la descripción del Amor como poeta y hacedor de poetas [...] sino también, sin lugar a dudas, a través del énfasis en la belleza juvenil del Amor” (Rowe, 1998, ad 194e4-197e8; traducción de la autora). Recientemente este punto ha sido desarrollado por Regali (2016, pp. 204-208). La comedia aristofánica *Tesmofoerantes* en los versos 191-192 brinda un testimonio, si bien de tonos paródicos, de la representación de Agatón en el imaginario social de la época, a saber la de un hombre “de bello rostro (*euprósopos*), blanco (*leukós*), afeitado (*euxyreménos*), voz afeminada (*gynaikóphonos*), suave (*apalós*), y apuesto (*euprepés*)” (vid. también Hunter, 2004, p. 75). Platón también refiere a Agatón en *Prt.* 315d8-1 como un adolescente “de natural noble y muy bella apostura” (*kagathón tèn phýsin, tèn d’ oîn idéan pánu kalós*).

27 Asimismo afirma Agatón en 197c1-2: “El Amor, en sí mismo siendo primero que nada bellísimo y excelente (*prótos...kállistos kai áristos*).” En 197e2-4: “el más bello y excelente (*kállistos kai áristos*) guía al que debe todo hombre seguir”.

(196c1-e2), esta última íntimamente ligada aquí a la poesía —profesión de este orador— como conocimiento clave para acceder a otras artes (196e2-197b7). La belleza corporal y la belleza moral de *Éros* van, pues, de la mano en el abordaje propuesto en este encomio.²⁸

Así pues, desde distintos enfoques, todos los discursos previos al de Sócrates valorizan el amor carnal, si bien este aprecio aparece sujeto a ciertos condicionamientos ético-epistémicos, o al menos proyectado a la apertura de la existencia humana a un plano que supera el nivel puramente físico.

2. “Cuerpos amados” y “cuerpos amantes” en el discurso de Sócrates/Diotima

Los puntos de vista conflictivos respecto al cuerpo y su importancia parecen *prima facie* intensificarse cuando llega el turno de la exposición de Sócrates a través de la máscara de Diotima, en la cual suele considerarse que se expresa la posición más propiamente platónica (*vid.* aquí notas 10-13 *supra*). En efecto, por una parte, en los Misterios Mayores²⁹ (209e5-212c3) el progreso en los asuntos eróticos, implica como primer paso: el desprecio de los bellos cuerpos para poder empezar el ascenso hacia la Belleza (210a9-b1); la consideración de la belleza del cuerpo como algo “fútil” (*smikrón ti*) comparado con la belleza del alma (210c5); el desapego del cuerpo en el mayor grado posible para alcanzar el conocimiento de lo bello en sí (211d3-8).³⁰ La única razón valedera para que el verdadero amante —esto es, el filósofo— ame los cuerpos bellos es que sean un medio para acceder a la realidad eidética, identificada aquí con la Forma de la belleza (Dover, 1982, *ad* 210c5-6; Reale, 2004, p. 220; Rowe, 1998, *ad* 210a6-7). Por otro lado, hay sin embargo otros aspectos relevados en la primera sección del Discurso de Sócrates/Diotima,

28 Ya en Homero los héroes son calificados como *kalokagathós* y de este adjetivo se deriva luego la expresión *kalo kagathía* que designa la suprema virtud del hombre. *Vid.* Jaeger (1957, pp. 22-32).

29 Los ritos iniciáticos de las religiones místicas, particularmente los de los Misterios de Eleusis, son reinterpretados aquí en clave platónica. Así mientras que los Misterios Menores están abiertos a un público amplio, para los Mayores se requiere “ser iniciado” y contemplar en algún grado las Formas, ya sea en nuestro modo de vida actual o después de la muerte. Sobre este punto *vid.* Peixoto (2012, pp. 170-171); Rowe (1998, *ad* 210a6-7).

30 Se reiteraría entonces en *Banquete* el desprecio por el cuerpo típico del *Fedón* (*Phd.* 66b1-67b5), si bien allí el contexto dramático luctuoso de la inminente muerte de Sócrates vuelve más apropiada una consideración negativa al cuerpo, sometido como todo lo sensible al cambio y en este caso a su próxima y absoluta corrupción.

denominados “Misterios menores” en contraposición a la subsiguiente (209e5-6), que sugieren fuertemente una mirada positiva respecto del amor físico y, junto con él, del cuerpo. En el discurso de Sócrates/Diotima, aunque el deseo que emerge de un cuerpo y busca mera satisfacción sexual es considerado una forma inferior de amor (209c7-d1), es no obstante visto como algo beneficioso. En efecto la expresión básica de *éros* a través de la procreación biológica es presentada como una fuerza vital positiva (206c1-207e1), puesto que el deseo sexual de copulación y reproducción que compartimos con los animales es parte de un deseo general hacia la inmortalidad y la posesión permanente del bien, que, en el caso de los mortales, solo puede lograrse a través de una procreación y sustitución permanente del objeto de amor (206e5-207b4; Ostefeld, 1982, p. 207; Rowe, 1998, *ad* 207a5-208b6).

Lo que me propongo mostrar a continuación es que, tal como se preludia en los encomios a *Éros* precedentes, estos puntos de vista aparentemente conflictivos sobre el cuerpo en el Discurso de Sócrates/Diotima del *Banquete* no son contradictorios sino complementarios, fundamentalmente por dos razones:

a) El cuerpo es esencial para que se detone el *éros* ya que la atracción sexual hacia los cuerpos bellos es el modo más natural de que se inicie en alguien la experiencia erótica. Por lo tanto, debe ser valorado porque es el primer paso necesario para que comience el desarrollo de *éros*.

b) El ascenso a lo bello en sí implica un desapego de los cuerpos particulares a fin de alcanzar una apreciación más amplia y general. Pero, a su vez, si se logra esta mirada más abarcadora, esto permite una mejor valoración de todas las instanciaciones de belleza, incluidas las corporales, al tiempo que nos permite expandir nuestra condición erótica más allá del nivel físico.

2.1. “Cuerpos amados” y “cuerpos amantes” en los Misterios Menores (201d1-209e5)

En 207d8-e1 el cuerpo es considerado como un conjunto de componentes biológicos, tales como pelo, carne, huesos y sangre.³¹ No obstante, el cuerpo no es por eso

31 “Hábitos, rasgos, opiniones, deseos, placeres, penas, miedos y porciones de conocimiento” son, en cambio, atribuidos al alma (207e1-208a6). En el *Fedón* se desarrolla, en cambio, una concepción más compleja del cuerpo. Por ser este la dimensión antropológica más semejante a lo sensible (*Phd.* 79b4-6, 16-17; 80b3-5), a través de él tienen lugar la sensopercepción y la búsqueda del placer sensible (*Phd.* 64d9-65b8). No obstante, se originan a partir de él, además de deseos claramente identificables con

un farrago de estos distintos aspectos, sino que estos componentes se dice que están sometidos a un constante flujo y renovación gracias a la acción constante y reparadora de *éros*. Así que, incluso en este nivel básico, el cuerpo viviente no es una materia inerte de partes anexadas sino un “cuerpo amante”, es decir impregnado de *éros* que actúa como una fuerza unificadora, vivificante y restauradora.

El inicio de la descripción de las acciones —*érğa*— del amor con la “procreación en lo bello según el cuerpo” —*tókos en kaloí katà tò sôma* (206b7-8)— también sugiere que el impulso erótico por la inmortalidad tiene su comienzo natural a nivel somático. Recordemos que como *éros* es por naturaleza un híbrido-intermediario, un (*metaxý*), que combina la carencia de origen materno con el ingenio paterno (202d1-204c6), la posesión de su objeto de deseo, que es lo verdaderamente bueno junto con la inmortalidad como condición concomitante (204d1-206a13), le está vedada, por lo cual solo le queda reproducir y sustituir permanentemente su objeto en cuestión (208a7-b4). Este proceso tiene lugar en primer término justamente, en todos los animales incluido el hombre, a través de la procreación biológica en lo bello y el cuidado de la prole (207a5-c1). Es por eso que la unión sexual entre el hombre y la mujer es considerada “algo divino” (*theíon tò prágma*, 206c6). Es cierto que uno de los propósitos de Sócrates/Diotima en *Banquete* es la

necesidades fisiológicas como el hambre, los cuales emergen de desequilibrios netamente corpóreos, otros fenómenos mentales. Leemos así en *Phd.* 66b7-c4 (las cursivas son mías): “En efecto, el cuerpo nos proporciona (*hemín paréchei*) múltiples distracciones debido a la *necesidad de alimento* [...]. Por otra parte, nos colma (*empimplesin hemás*) de *amores, apetitos, temores, de toda clase de representaciones ilusorias y de muchas tonterías* [...]” (Nótese que el cuerpo y sus apetencias dan origen también al deseo de posesión de riqueza y, con este, a la guerra; *Phd.* 66c5-d2). Estos diversos fenómenos mentales pueden ser atribuidos al alma, a pesar de ser descripta allí esencialmente como simple, racional y pura (en semejanza a lo inteligible; *Phd.* 79b7-17; 80b1-3), en tanto emergentes de la contaminación que conlleva su convivencia con el cuerpo (*cf. Phd.* 65c4-d3). Pero también puede pensarse que, de algún modo, corresponden al cuerpo, junto con su materialidad sensible, puesto que por él se generan. En cambio en la teoría psicológica de *República* (435a4-441e6) —y de modo similar en *Phaedr.* 246a3-b4; 253c7-254e8 este tipo de fenómenos mentales se encuentran claramente distribuidos entre la parte apetitiva y la parte irascible del alma, y diferenciados de la parte racional. Así Gallop (1975, p. 89) sostiene que “Los fenómenos considerados en esos diálogos como un ‘conflicto mental’ son descriptos en el *Fedón* como combates entre el alma y el cuerpo: el alma se opone a las ‘sensaciones del cuerpo’ (94b7-c1; c9-e6), las cuales incluyen no solo el hambre y la sed (94b8-10) sino también las pasiones y los temores (94d5)” [traducción de la autora]. Esto ha llevado a intérpretes como Eggers Lan (1983, pp. 53-54) y Poratti (1993, pp. 72-73, n. 47) a afirmar que el cuerpo representa en el *Fedón* nuestra existencia *de facto* y el alma el sentido que el *lógos* imprime a dicha facticidad. Sobre la multiplicidad de sentidos de “alma” en el *Fedón* y su relación con el *éros-metaxý* en el *Banquete* ver n. *supra*. Sobre cómo el tema puede funcionar como obstáculo pero también como vehículo de alma *vid.* Fierro (2013b, pp. 7-42); también Ostenfeld (1987).

expansión de *éros*, mostrando que no se reduce a la atracción sexual por alguien, sino que es el deseo que guía y constituye la vida de cada persona (205a5-d8). Y, de hecho, uno de los puntos principales de los Misterios Menores es mostrar que, en el caso del ser humano, *éros* se puede transformar y pasar de ser un puro deseo físico a una procreación cultural en la belleza, esto es las bellas producciones “según el alma” cuya mayor permanencia aseguran, por lo tanto, un mayor grado de inmortalidad a través de la generación en lo bello (Peixoto, 2012, p. 169). Sin embargo, para que el motor del deseo se encienda es necesario el *éros* “según el cuerpo”; es a partir de esta experiencia —y del lenguaje que la describe—³² que se construye la creatividad artístico-intelectual en general y filosófica en particular.

Además, es evidente que el modo más espontáneo de que se despierte el *éros* en alguien es a través de un cuerpo deseable, que constituye asimismo el medio más apropiado para procrear, tal como se sugiere en 206d3-7:

...cada vez que lo que está preñado se aproxima a lo bello, se alegra, se derrama con gozo, y da a luz y procrea, mientras que cuando se aproxima a lo feo, se contrae, encerrándose con pena, se aleja, se encoge y no procrea.

No obstante, si bien cualquiera puede tener la experiencia de tener un “cuerpo amante”, en el caso de los cuerpos “amables” estos deben cumplir con el requisito de ser bellos. Pues es gracias a la belleza³³ que adquieren un estatus especial que hace que resalten entre los restantes cuerpos. Ahora bien, a pesar de que el texto sugiere que es mejor reorientar el amor hacia las bellas almas a fin de procrear “según el alma”,³⁴ esto no cancela que siga operando la atracción por los bellos

32 Según Dover (1980, p. 147) los términos empleados en esta sección del *Banquete* para referirse a la procreación —los verbos *tíktein*, *gennân* y los correspondientes sustantivos *tókos* y *génesis*— refieren tanto a la “concepción” de un hijo como al hecho de “tener un hijo” en general, mientras que *kyeîn* —“estar embarazada”— y *kýesai* —“concebir” serían utilizados exclusivamente en referencia a las mujeres. Para Dover *tíktein*, junto con *tókos*, refiere a la eyaculación del semen por el hombre y probablemente a la emisión de algo similar al semen por parte de la mujer en el momento del orgasmo, y no al proceso de procreación de un niño que es lo que llamaríamos normalmente “embarazo”. Pender (1992, pp. 72-86) ha mostrado, no obstante, que el discurso de Diotima haría referencia a cuatro tipos de “embarazo”: dos físicos —el estado de embarazada de la mujer después de la relación sexual; la eyaculación masculina en el acto sexual— y dos espirituales que son metáforas construidas a partir de los dos tipos de “embarazo” físico. Brisson (1998, p. 65), por su parte, piensa que “a una concepción masculina de la educación asociada a la eyaculación, Diotima opone una concepción femenina como procreación” (traducción de la autora).

33 Cf. *Phdr.* 250d1-3; Nightingale (2004, pp. 39-186).

34 La procreación “según el alma” consiste, en primer término, en la reproducción de todo aquello que, según mencionamos en n.35 *supra*, la constituye, especialmente en la renovación y conservación de los conocimientos a través de la revisión continua de estos (208a3-7); en segundo término, en las obras

cuerpos, y de hecho se afirma en 209b4-7 que si se puede dar la combinatoria de un cuerpo bello con un alma bella, mejor todavía:

Así que va detrás de cuerpos bellos más que de cuerpos feos, ya que está preñado; y si encuentra un alma que es bella, noble, y bien dotada, se complace en verdad por la combinación “cuerpo bello-alma bella”.

Vemos, pues, que en los Misterios Menores el cuerpo es presentado como algo positivo en tanto que la forma de expresión primera de *éros* es a través de un cuerpo amante y por un cuerpo bello y amable, si bien se propugna que *éros* se expanda hacia formas de procreación más sutiles, tal como es la fecundidad cultural.

2.2. *Cuerpos amantes y cuerpos amables en los Misterios Mayores (209e5-212c3)*

En la sección correspondiente a los Misterios Mayores, Diotima proporciona indicios sobre un sendero más difícil pero, por otra parte, mucho más enriquecedor y pleno para acercarse a *tà erotiká*, que conlleva un desarrollo pleno de *éros* como “amor a la verdad” o *philo-sophía*. En este itinerario la atracción hacia los bellos cuerpos constituye el primer paso natural: “Pues es preciso, dijo, que quien se dirija a estas cuestiones [*i.e.* las cuestiones eróticas] comience, siendo joven, por dirigirse a los bellos cuerpos (*tà kalà sómata*) (210a4-6).

El cuerpo es esencial para que se dispare el despliegue del erotismo por las mismas dos razones que veíamos en los Misterios Menores: los bellos cuerpos son el facilitador más eficaz, en primera instancia, para que surja el deseo erótico; asimismo, el deseo sexual es el modo primero en que alguien pueda comenzar el ascenso erótico hacia lo bello en sí a través de experimentarse a sí mismo como un amante que desea y quiere procrear. No obstante, como se sabe, incluso en este nivel, la persona iniciada ya debe comenzar a realizar un desenvolvimiento intelectual así como existencial que lo “eleve” más allá de la belleza de los cuerpos particulares. Leemos así en 210a6-b6:

Y, primero, si el guía guía de modo correcto, es preciso que él se enamore de un solo cuerpo (*henôs...sómatos erân*) y procee en él (*entaûtha*)³⁵ bellos discursos (*lógous kaloús*). Y,

y creaciones culturales que de ella surgen y que, al permanecer en la memoria colectiva, proporcionan virtud y fama imperecederas a través de sus “criaturas”, particularmente los poemas y las leyes (208c1-209e4).

35 El adverbio *entaûtha* tiene básicamente dos sentidos: uno locativo —“allí”— y otro temporal

después, que comprenda que la belleza que hay en cualquier cuerpo es hermana de la de cualquier otro cuerpo, y que, si es preciso perseguir lo bello en su forma específica, es gran insensatez no considerar la belleza en los cuerpos como una y la misma (*hén te kai tautón... pásasi toís sómasi kállos*). Y, tras comprender esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos (*pánton tón kalón somáton*) y apaciguar este amor intenso por uno solo, despreciándolo y considerándolo algo trivial (*kataphronésata kai smikrón hegesámenon*).

¿En qué consistiría este primer estadio erótico en relación con los bellos cuerpos? Una interpretación posible de este enigmático pasaje —dentro del tono críptico y misterioso de todo el ascenso— podría ser la siguiente. Aunque la procreación de discursos no implica necesariamente que la procreación física deba ser erradicada, lo importante es que esta experiencia erótico-somática da justamente lugar a la producción de “discursos/argumentos”. Ahora bien, ¿de qué se tratarían estos discursos? Un modo natural de entenderlos sería que refieran a las palabras que normalmente utiliza un amante para referirse a los atributos de su amado y/o para seducir a la persona de la que está enamorado.³⁶ Si así fuera, habría que entender que en el pasaje se incentiva al sexo promiscuo en tanto el amante-iniciado es incitado a que ame a *todos* los cuerpos bellos por igual. Sin embargo, estas mismas aserciones se pueden entender como un estímulo para comprender la belleza común a todos los cuerpos bellos y a una mejor apreciación de ellos al captar el patrón común que hace que todos ellos sean bellos. A partir de esta comprensión se generarían entonces otro tipo de bellos “discursos”. Por otra parte, si bien los bellos cuerpos que despiertan el deseo erótico serían en primera instancia los cuerpos de los amados, podrían también referir a otras formas de belleza perceptible, tal como las bellas producciones artísticas, los hermosos paisajes de la naturaleza, y, en el contexto de la filosofía platónica, muy especialmente, los cuerpos celestes³⁷

—“entonces”— (*vid.* LSJ *u.v.* *entaûtha*). En este pasaje varios traductores prefieren el primer sentido —así Di Benedetto (1986), “in esso”; Juliá (2004), “en él”; Rowe (1998), “there”—; no obstante, Brisson (1998) adopta “alors” y Robin (1938), “à cette occasion”. Optamos por el primer sentido siguiendo la interpretación de Dover (1980, *ad loc.*), quien piensa que el significado de este término aquí debe ser “with it” o bien “in it” puesto que Platón mantendría la idea, ya expresada en 209b1-3, de la necesidad de un entorno bello para poder procrear, el cual en este caso sería el bello cuerpo del jovencito. Agradecemos las indicaciones del árbitro ciego que nos señaló la necesidad de revisar con más atención la traducción de este término en este pasaje, si bien adoptamos la solución contraria a la por él sugerida.

36 Como ocurre en *Ly.* 204c3-d9 con Hipotales, quien ha ensordecido a sus amistades con sus interminables elogios del bello Lisis. Laserre (1944, pp. 169-178) señala la ambigüedad del género de los *erotikoi lógoi*, los cuales podían corresponder tanto a los parlamentos al amado, como a tratados sobre el amor (como aquí en el *Banquete*), o a preceptivas sobre cómo comportarse en una relación amorosa.

37 En *Ti.* 40a5-7 los cuerpos celestes son de hecho descriptos como alhajas que adornan el cielo.

y el universo en su conjunto.³⁸ En este estadio del ascenso erótico hacia lo bello en sí tendría entonces lugar una apreciación “estética” más amplia, como sugiere Robin (1951, p. xciii),³⁹ y ocurriría una expansión de *éros*, en la cual se dejaría de dar valor a un cuerpo bello, al entender y apreciar qué es lo que hace que ese cuerpo bello sea bello.

En un segundo momento de la *scala amoris*, la belleza del alma es priorizada por sobre la belleza del cuerpo, tal como leemos en 210b6-c6:

Después de esto, es preciso que considere la belleza en las almas como más valiosa que la del cuerpo (*tô en tais psychais kállos timióteron... toû en toi sómati*), de modo que, si alguien es adecuado en cuanto al alma, incluso si tuviera poca lozanía física, [esto] le es suficiente para amar, cuidar, procrear e ir a la búsqueda de discursos tales que hagan mejores a los jóvenes, a fin de que se vea obligado a contemplar lo bello en las costumbres y las normas, y a percibir que esto [*i.e.* lo bello] es todo congénito consigo mismo, y así considere que la belleza respecto del cuerpo es poca cosa (*peri tò sôma kalón smikrón ti*).

No obstante, esta apreciación más amplia no conlleva un desprecio del cuerpo en cuanto tal sino que puede ser interpretada como un proceso a través del cual se comprende y se experimenta que un cuerpo no es únicamente un cuerpo sino que todo cuerpo está dotado de un alma, y más aún, que el cuerpo es un instrumento para que el alma se exprese.⁴⁰ Así, en tanto el amante comprenda que tanto él como su amado tiene un cuerpo insuflado por el alma, y lo ame en cuanto tal, va a procurar que tanto él como su amado lleguen a ser mejores seres humanos, es decir, va a buscar producir discursos que hagan que en él se encarnen las bellas normas de conducta y las leyes cuya belleza la persona iniciada ha comenzado a reconocer.

De todos modos, el estadio final del ascenso erótico, cuando se alcanzaría la contemplación de la belleza en sí, parece implicar, entre otras cosas, un total desapego de lo somático, en el que los ojos del entendimiento se vuelven plenamente hacia lo inteligible (Peixoto, 2012, pp. 159-179). Dado que lo bello en sí es bello sin restricciones o determinaciones de ningún tipo, mientras que todas las cosas

38 Cf. *Ti.* 33b4-7 respecto de la belleza perfecta del universo en su conjunto. De hecho los carros alados de los dioses en el *Fedro* podrían representar “cuerpos-vehículos” perfectos arrastrados por un *Éros* cósmico que los conduce en movimientos inteligentes y regulares a través del universo.

39 Casertano (1997, p. 306) lo expresa de este modo: “...destacaremos (...) el carácter inextirpable del cuerpo, el cual no es solo el cuerpo del hombre, sino la visibilidad de todo lo que es perceptible en nuestra condición de ser en el mundo...” (traducción de la autora).

40 El cuerpo puede ser “obstáculo” o “vehículo” en *Fedro* (*vid.* Broadie, 2001, pp. 295-308); *Alc.* 1, 129e1-12).

bellas particulares lo son en relación con una forma relativa o restringida, la belleza en sí deja de lado cualquier tipo de instanciación cuando se accede a ella en su pureza. No admite, pues, realizaciones, entre otras, de tipo somático. Se afirma en tal sentido en 210e2-211a7:

Quien haya sido conducido hasta este punto en las cuestiones eróticas, al contemplar en orden y correctamente las cosas bellas, y al aproximarse ahora al objetivo último de las cosas eróticas, captará repentinamente algo bello en su naturaleza —eso bello justamente, Sócrates, por la cual tuvieron lugar sus anteriores esfuerzos—: primero, ni se genera ni se destruye [...]; ni, de nuevo, se le mostrará lo bello como una cara, o manos, o cualquier otra cosa de las que participa el cuerpo (*oudè állo oudén hōn sōma metéchei*); ni como un discurso o un conocimiento...

Esto se refuerza con la declaración subsiguiente de que lo bello en sí es “puro, limpio, sin mixturas, y no contaminado con cosas como la carne humana (*sarkōn anthropínon*), el color y otras muchas cosas mortales y fútiles (*phluarías thnetés*)” (211e2-3). Sin embargo, esto no conlleva necesariamente un desprecio por los cuerpos bellos ni tampoco por otras expresiones más elevadas, pero de todos modos limitadas, de belleza, como es el caso de las bellas costumbres y leyes, y las bellas ciencias. Sería realmente extraño si la contemplación de lo bello en sí, en caso de acaecer, nos volviera ciegos respecto de las cosas bellas que nos rodean.⁴¹ Por el contrario, seguramente implica que seríamos capaces de percatarnos de un modo más revelador de la presencia de la belleza en sus diferentes manifestaciones en diferentes niveles, incluido, desde ya, su más obvia manifestación en los bellos cuerpos. Además, la procreación de verdadera virtud que le es posible a quien alcanzara este último estadio conlleva que ha adquirido una condición erótica sólida que le permite promover la creación de bellos productos en todos los niveles de la realidad, incluido el físico. De modo que el objetivo principal de este pasaje sería incentivarnos a que no le demos valor a las instanciaciones de la belleza en tanto tales —incluidos los cuerpos bellos— sino que logremos una apreciación y valoración de ellos desde un punto de vista más universal.⁴² No obstante, resta

41 Una reflexión encontramos, *mutatis mutandis*, en Krishnamurti (2009, p. 37) desde la perspectiva de la filosofía vedántica: “Después de haber observado todos los colores, las formas de la tierra, de las colinas, de las rocas, [...] a partir de ahí, trasládense de lo externo a lo interno [...]. Han terminado de mirar las cosas exteriores y ahora, con lo ojos cerrados, pueden empezar a mirar lo que sucede adentro. [...] Cuando hacen esto, ¿saben lo que sucede? Se vuelven muy sensibles, muy atentos a las cosas externas e internas. Entonces descubrirán que lo externo es lo interno, descubrirán que el observador es lo observado”.

42 *Vid.* Moravcsik (1971); también Casertano (1997, pp. 307-310).

preguntarse si quien alcanzara la cúspide de la *scala amoris* ¿podría prescindir o desprenderse en términos absolutos de las contingencias del amor carnal?

3. Los “cuerpos amados” y “cuerpos amantes” de Sócrates y los bellos jóvenes

Ahora bien, la relación que establece Sócrates con hermosos jóvenes en otros diálogos y en el *Banquete* con Agatón y Alcibiades constituye una muestra de lo analizado en los otros discursos, especialmente en el de Sócrates/Diotima. En efecto, a menudo Sócrates pone de manifiesto su atracción por sus bellos cuerpos al tiempo que los seduce, si bien lo hace en pos del objetivo mayor de conducir la corriente de deseo propia y ajena hacia la búsqueda de la sabiduría. Asimismo, el modo en que Sócrates despliega la vinculación con ellos pone en evidencia que en el amor filosófico la expresión física de *éros* no está ausente sino que, dominada y reencauzada, opera como el desencadenante más inmediato y efectivo del deseo.

Una buena ilustración a través de la figura de Sócrates de esta compleja concepción del amor carnal la encontramos retratada en la escena descrita en el pasaje de *Cármides* 153d2-155e3 que puede descomponerse para su análisis en los siguientes episodios. i) Sócrates, de regreso de Potidea, inquiere a Critias respecto de los jóvenes que al presente se destacan por su sabiduría, por su belleza o por ambas cualidades (153d2-5). Aquí, pues, ya hallamos una primera evidencia de su interés por los atractivos físicos de estos, además de por sus atributos intelectuales. ii) Critias señala entonces a su primo Cármides como el más bello, a juicio de todos, al tiempo que el joven ingresa rodeado de sus admiradores. Ante esto Sócrates lo recuerda como un niño de prometedor hermosura y, además, manifiesta una indiscriminada estima por todos los adolescentes en la flor de la edad como bellos. No obstante, al avizorar a Cármides, expresa su admiración por su altura y belleza al tiempo que observa el revuelo alrededor de él de los enamorados maduros que lo acompañan e, incluso, de los jovencitos de su edad. Se intensifica entonces en esta sección la expresión de Sócrates acerca de su gusto por la belleza física de los jóvenes en general y del hermosísimo Cármides en particular (153d5-154c8). iii) Querofonte no hace sino enfatizar y ahondar, con el fervoroso asentimiento de los presentes, en los sobresalientes atributos físicos de Cármides: frente a la observación de Sócrates respecto de la belleza del rostro del joven, su amigo subraya la absoluta hermosura de su figura corporal (*tò eídos*; 154d5; 154e6) que quedaría al descubierto si el joven se desnudara. Sócrates afirma entonces que si es

así, encontraría a Cármenes sin duda irresistible, si bien agrega la condición de que para ello el joven debe poseer también una hermosa alma. Sócrates acepta entonces acercarse a Cármenes con el propósito de conversar (*dialégesthai* 155a5-6; *vid.* n. 16 *supra*) con él y comprobar sus cualidades intelectuales, especialmente las filosóficas y poéticas, que sus amigos adjudican al joven (para ello simulará ser un médico que puede aliviar la jaqueca de Cármenes). Esta sección nos muestra entonces que Sócrates, para generar en Cármenes bellos discursos ha sido motivado por la belleza de su alma no menos que por la destacable e impactante hermosura de su cuerpo (154c8-155b7). iv) El incidente que se relata aquí es por demás sugerente respecto al tema que nos ocupa. Todos los presentes, Sócrates entre ellos, quieren sentarse cerca de Cármenes, al punto de empujar a quienes ya han logrado ubicarse a su lado, e incluso hacer caer a aquellos que quedaron en las esquinas del banco. Pero es solo Sócrates, acompañado por Critias, quien finalmente desplaza al resto y consigue situarse junto a Cármenes (155b8-c5). Vemos entonces que los objetivos intelectuales de Sócrates van de la mano con un claro deseo de máxima proximidad física con el bello joven. v) Cuando está por dar inicio a su habitual interrogatorio, Sócrates describe sin ambages su turbación extrema cuando finalmente ve bajo el manto la hermosísima figura corporal (*tò eidos*; 154d5; 154e6) de Cármenes. Encendido de pasión, además de confundido y falto de confianza, reconoce, además, estar a punto de perder el control de sí mismo y sentirse a la deriva en sus conocimientos sobre *éros*. Es en este estado de explícita excitación física que Sócrates logra de todos modos responder con dificultad a la pregunta de Cármenes e inicia con él una indagación dialéctica. Y para ello Sócrates no ha negado ni censurado su deseo físico por Cármenes sino que, en la medida que puede, lo domina a fin de conducir al joven de su preocupación por aliviar su jaqueca a una investigación nada menos que acerca de qué es el autocontrol —*sophrosýne*— y su posible identificación con el conocimiento (*epistémē*). Por otra parte, el indudable atractivo físico de Cármenes es al menos una de las causas que, a todas vistas, ha incentivado a Sócrates a elegir al joven y acercarse. En cuanto a Cármenes, si bien no demuestra deseo de intimidad sexual con Sócrates, como sí lo hará Alcibíades, sí se manifiesta seducido por él y lo distingue al preferirlo entre todos como interlocutor y permitirle máxima cercanía física en la reunión (155c5-e3). Vemos entonces que este pasaje del *Cármenes* se coincide con lo que hemos señalado en las secciones anteriores respecto del *Banquete*: Sócrates manifiesta su inclinación erótica por los cuerpos bellos de todos los jóvenes y su admiración por la sobresaliente apostura de Cármenes en particular, si bien estos sentimientos están condicionados en el último caso a que el joven posea, además, una bella alma a fin de engendrar en ella bellos discursos. Esta

restricción no impide, sin embargo, que sea invadido por la ola de pasión cuando Cármenes lo hiere con su mirada y, sobre todo, cuando descubre bajo el manto el resto de sus encantos físicos.

También en el *Lisis*, Sócrates da muestras de similar inclinación hacia los jóvenes bellos como es el caso del protagonista (*Ly.* 204b1-2), a pesar de que, gracias a su don divino sobre asuntos eróticos (*Ly.* 204b5-c2; *cf.* también 205e1-206c7), no festeja —como sí ha hecho el desdichado Hipotales— al envanecido jovencito (*Ly.* 204d1-205d45) sino que lo refuta (*Ly.* 207d1-211a1), rebajándolo y degradándolo (*Ly.* 210e2-5) a fin de conducirlo a una reflexión sobre el cariño —la *philia*—. ⁴³

Por otra parte, en el *Banquete* Sócrates, quien suele prestar poca atención a su aspecto, concurre no obstante acicalado a la fiesta del apuesto Agatón (174a3-9). Esto sugiere que, sin ser bello en su aspecto físico, desea al menos mostrarse agradable. Por otra parte, no desalienta la proximidad física mutua, ante la insistencia de su anfitrión de que se siente a su lado, si bien le advierte que ello no producirá un automático traspaso por contacto del conocimiento (175c7-d-e6). Sócrates aprovecha, no obstante, la cercanía con Agatón para introducirlo a un trabajo reflexivo a fin de alcanzar real conocimiento o, al menos, aproximarse a ello. Esto se evidencia particularmente en el *élenchos* que Sócrates establece con Agatón (199c3-201c9). Allí incentivará a este último a revisar las creencias sobre *Éros* expresadas en su discurso —principalmente que el Amor es bello y bueno (195a7)—, a reconocer la incoherencia de estas y con ello la propia ignorancia, y a generar así en el poeta la falta y el deseo de conocimiento que permita el surgimiento de creencias verdaderas y fundamentadas acerca de la naturaleza del amor. Estas últimas las introduce, en primer término, a través del mismo diálogo refutatorio con Agatón y, a continuación, por medio de su conversación con la sacerdotisa Diotima.

En cuanto a Alcibiades, era seguramente *vox populi* que Sócrates estaba enamorado de él, ⁴⁴ y demostraba una fuerte atracción hacia el apuesto y carismático general ateniense (216d2-4), quien es retratado en el *Banquete* todavía gozando del favor y admiración de Atenas. ⁴⁵ Por otra parte, Sócrates, pese a su proverbial

43 *Philia* refiere en griego en general y claramente en el *Lisis* a todo tipo de “cariño” puesto que indica afecto no solo por los amigos —relacionado con su traducción más frecuente por “amistad”—, sino también por los parientes, como es el caso del padre o de la madre (*cf.* X., *Hierón* 3.7).

44 Así lo manifiesta el propio Sócrates en *Grg.* 481d3-4 cuando declara ante Calicles: “cada uno [de nosotros] ama a dos: yo a Alcibiades, hijo de Clinias, y a la filosofía; tú, al pueblo ateniense y al hijo de Pírilampes.”

45 El *Banquete* retrata a Alcibiades en la fiesta de Agatón en el zenit de su popularidad, pues la celebración se sitúa dramáticamente en el 416 a.C. aproximadamente, es decir poco antes de la desventurada expedición

fealdad, lo ha seducido, según confiesa Alcibiades, no solo intelectualmente sino que, además, ha despertado en él un deseo de proximidad física e incluso de intimidad sexual.⁴⁶ Asimismo, según manifiesta al cierre de su discurso, el hijo de Fenareta ha empleado similar estrategia no solo con él sino también con Cármenes, Eutidemo y muchísimos otros atractivos jóvenes: la de aproximarse como amante para luego instalarse como amado (221a8-b7; cf. también 217a7-b4). Ahora bien, Sócrates actúa de un modo extraño pues, a la vez que seduce incluso físicamente a Alcibiades, frustra los intentos de intimidad sexual por parte de este (217a2-218a7) y, en pos de hacerlo reflexionar sobre el sentido de su vida, tanto en el *Banquete* como en el *Alcibiades I*,⁴⁷ resquebraja su autoestima y lo refuta. Leemos así en 215e1-216b5:⁴⁸

Cuando escucho [las palabras de Sócrates], mi corazón se agita frenéticamente más que el de los coribantes, y se derraman mis lágrimas por el efecto de sus dichos y veo que a muchísimos otros les pasa lo mismo [...], pues me obliga a confesar que yo me descuido a mí mismo e intervengo en los asuntos de los atenienses [...]. Mas una vez que me voy de su lado, me rindo ante los honores que me tributa la multitud.

Así pues, como mostramos en el análisis de los otros discursos del *Banquete*, el comportamiento de Sócrates con los bellos jóvenes muestra que *éros* se enciende desde el cuerpo —cuerpo amante— y por un cuerpo —cuerpo amado—, aunque el filósofo —aquí Sócrates— impida la concreción de este anhelo a fin de reencauzarlo como deseo por la verdad. En esto consistiría la perfección del autocontrol —

a Sicilia incitada por el propio Alcibiades en el 415 a.C. La conversación inicial de Apolodoro con sus amigos, en cambio, en la cual se recuerdan esos sucesos se ubicaría varios años después, cuando Alcibiades ya había caído en desgracia frente a los ojos atenienses, tras urdir oscuras confabulaciones y traiciones, y quizá ya había incluso muerto asesinado en el 404 a.C.

- 46 La fealdad física de Sócrates es, pues, eclipsada por su belleza “interna” (218e), incluso a nivel de la atracción sexual. La ética platónica expresa en tal sentido una subversión de la concepción griega habitual de belleza señalada por Konstan (2012, pp. 133-148).
- 47 En la puesta en escena del *Alcibiades I* tiene lugar la seducción erótico-filosófica del personaje homónimo por parte de Sócrates, cuyo objetivo principal es que el joven logre el autoconocimiento, entendido allí como “cuidado de sí” (*Alc. I* 127e1-2).
- 48 La extraña conducta de Sócrates hacia atractivos jóvenes como Alcibiades es, pues, similar a su actitud en el *élenchos* (vid. Gill, 1990, p. 82; 1999, p. xv y n.11). Cf. 175c2-e6; 199c3-201c9 en relación con Agatón y 218b8-219d2, 216a-b respecto de Alcibiades. Pero la intención de Platón no es criticar el uso de este procedimiento por parte de Sócrates por corromper a los jóvenes más prometedores al conducirlos así al escepticismo (*contra* Reeve, 1992, pp. 89-114): el *élenchos*, tal como muestra el diálogo entre Sócrates y Agatón previo al discurso de Sócrates/Diotima (199c-201a), no es inhibitorio sino propedéutico para el ascenso a lo bello en sí.

sophrosýne— y del dominio de sí —*enkráteia*— para el Sócrates platónico en lo que refiere a la pasión erótica: no en suprimir ni reprimir su dimensión carnal —puesto que en ella se experimenta de modo inmediato y patente la naturaleza carente de *éros*—, sino en dominar esa pasión, y en expandirla y encauzarla, tanto en sí mismo como en otros, hacia el conocimiento de lo bello en sí.⁴⁹

El carácter revelador de esta conmoción física frente al amado, en la cual el filósofo enamorado revive en el encuentro con el joven hermoso los estremecimientos frente a la contemplación de la belleza, es expresada de modo elocuente en *Phdr.* 251a1-b1:

...el recién iniciado [...] cada vez que ve un rostro divino o una figura corporal (*sómatos idéan*)⁵⁰ que imita bien la belleza, al principio se estremece y algo de sus antiguas conmociones lo asalta. Después, al mirar al amado, lo venera como a un dios y, si no temiera la reputación de desmedida locura, le haría ofrendas al muchachito como a una efigie sagrada y a un dios. Y, al verlo, a propósito de este estremecimiento, un cambio se apodera de él, un sudor y temperatura desacostumbrados.

A partir de esta perspectiva bidimensional en la que se reconoce lo bello en sí en el bello amado es posible entonces que, tanto en el amante como en el amado, el *éros* físico se transforme en una experiencia de una búsqueda más trascendental —la aventura de ir en pos de la sabiduría—, en la cual el cuerpo opera como nuestro iniciador y compañero.

Conclusión

A través del análisis de los primeros cinco elogios a *Éros* del *Banquete*, del discurso de Sócrates/Diotima y de la relación de Sócrates con los jóvenes bellos en este y en otros diálogos puede concluirse que el amor platónico no excluye su manifestación

49 En tal sentido entiendo que el “drama de sátiros” (Sheffield, 2001, pp. 193-209; 222d3) de Alcibiades con que culmina la pieza dramática del *Banquete* constituye una historia de amor personal (Nussbaum, 2001, pp. 165-199), pero de alguien que se ha enamorado de un extraño individuo como Sócrates, quien encarna el *Éros-philósophos* descrito por Diotima (Bury, 1932, p. lx; Dover, 1980, p. 164; Rowe, 1998, p. 206) y se comporta por tanto, desde la perspectiva de Alcibiades, el “niño bonito” del momento, de manera inusual a la esperada (para una consideración reciente del tema *vid.* Boeri, 2016, pp. 362-370), especialmente al negarle la gratificación sexual.

50 Aquí no la Forma o Idea metafísica sino *idéa* en la acepción más amplia de “estructura, figura”. *Vid. LSJ u.v. idéa.*

carnal —sobre todo en el caso del amante pero también en el del amado, quien se transforma a su vez en amante— pero sí exige no detenerse en ella. La experiencia erótica siempre se inicia en el nivel físico y al cuerpo solo debe despreciárselo en la medida en que obture nuestra comprensión, nos aferre a este primer nivel de comprensión, y restrinja así la ampliación de *éros* hacia otras áreas existenciales, ontológicas y epistemológicas.⁵¹ El cuerpo es, entonces, desvalorizado en la medida en que se lo considere únicamente un cuerpo, y, sobre todo, se reduzca la comprensión de la belleza a la estima de un cuerpo particular.

Ahora bien, el atizar en ambas partes de la relación erótica el apetito sexual sin intenciones de satisfacerlo podría entenderse como una propuesta amorosa perversa y patológica.⁵² Pero también puede interpretarse como el modo que tiene Platón de señalar que, aun en quien alcance la contemplación de la Forma de la belleza, el desapego completo por las instancias particulares —incluidas las de los cuerpos bellos— transformará su vida pero durará solo “un instante” (*exaiphnes*;⁵³ 210e), en el cual, de todos modos, se estremecerá en el éxtasis el cuerpo junto con el alma.⁵⁴ Es cierto que, como ya expresara Cornford (1974, p. 143), en la filosofía de Platón, si bien “la energía que arrebató al alma en su vuelo más alto es la misma

51 En términos similares se expresa Foucault (1984, p. 258) a propósito de su análisis del *éros* platónico: “[Platón] no traza una línea neta, definida e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma; por mucho que haya perdido valor y por mucho que sea inferior la relación con el cuerpo cuando se la compara con ese movimiento hacia lo bello, por peligroso que pueda ser a veces, pues puede desviarlo y detenerlo, sin embargo no se le excluye de golpe, ni se le condena para siempre”.

52 Así Poratti (2010, p. 311) lo describe en estos términos: “el *éros* platónico [se convierte] en un juego masoquista de excitación y represión en nombre de una peraltación metafísica”. No obstante, Platón matiza esta renuncia al reconocer como realización perfecta del amor en segundo grado, a continuación del amor entre filósofos, la de los enamorados que, amándose rectamente, mantienen relaciones sexuales (*Phdr.* 256c7-e2).

53 Sobre el sentido de *exaiphnes* en Platón *vid.* Steinhil (1993, pp. 99-105).

54 En tal sentido, incluso en interpretaciones puramente espirituales de experiencia místicas como la de Santa Teresa de Ávila, no se descarta que el cuerpo, integrado en una sola personalidad con el alma, no la acompañe con excitación sexual involuntaria en el éxtasis espiritual (Maroto, 2015, pp. 485-511). En tal respecto así describe Santa Teresa una de sus visiones místicas en *El libro de la vida* 29.13 (Álvarez, 2001): “Veíale [a un ángel] en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. *No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto*” (las cursivas son mías).

que la manifestada en los niveles inferiores por el instinto que perpetúa la raza y por las formas de ambición mundana”, no se trata como en la mirada freudiana, de una sublimación⁵⁵ de nuestras tendencias animales en expresiones más elevadas, puesto que:

el hombre no era para él la planta cuyas raíces están en la tierra, sino en los cielos. [...] [El alma humana] no se levanta desde abajo, sino que se hunde desde arriba cuando el espíritu se deja seducir por la carne (Cornford, 1974, p. 144).

No obstante, mientras tengamos cuerpo, el impulso erótico habrá de pergeñar nuevos ardides para cubrir su indigencia⁵⁶ y realimentarse en realizaciones más o menos concretas de la belleza, entre las cuales la belleza sensible del cuerpo —frágil, efímera, diversa e impura en oposición a lo bello en sí— es el disparador más obvio y accesible, si bien la agudeza de los ojos de la razón para distinguir la hermosura en otros planos (219a; Peixoto, 2012, pp. 159-179) podría superar, andando el tiempo, el tremendo impacto de la percepción visual de lo bello (219a; *Phdr.*: 250c8-e1).

Referencias

- Álvarez, T. (2001). *Santa Teresa. Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Boeri, M.D. (2016). Éros y synousía en el Simposio. En M. Tulli & M. Erler (Eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (pp. 362-370). Sankt Augustin: Akademie Verlag.

55 Laplanche & Pontalis (1996) definen la “sublimación” en la teoría psicoanalítica del siguiente modo: “Proceso postulado por Freud para explicar ciertas actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual. Se dice que la pulsión se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados”. Al respecto debe notarse, tal como señalan estos mismos autores, que en Freud la palabra “sublime” evoca a la vez la producción en el ámbito de las bellas artes que sugiere grandeza, elevación, así como también el proceso que hace pasar directamente un cuerpo del estado sólido al estado gaseoso en la química. Es esta última a partir de la cual probablemente Freud construye esta noción. *Vid. LP u.v.* “sublimación”.

56 En tal sentido señala Ostenfeld (1992, pp. 324-328) a propósito del *Fedro* que la parte apetitiva del alma —*tò epithymetikón*—, que es la más obviamente conectada al cuerpo y sus deseos, es la que asegura la actividad permanente de Éros —y con ello el auto-movimiento permanente del alma y su ciclo de reencarnaciones— en el universo, en la medida que en el plano de los apetitos, indefectiblemente, la carencia constitutiva de éros no puede ser superada en términos absolutos.

- Burnet, I. (1899-1906). *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Bury, R. G. (1932). *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer & Sons.
- Brisson, L. (1998). *Plato. Le Banquet*. Paris: Le Belles Lettres.
- Broadie, S. (2001). Soul and body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 295-308.
- Calame, C. (2002). *Eros en la antigua Grecia*. Roma: Akal.
- Candiottio, L. (2015). Plato's cosmological medicine in the discourse of Eryximachus in the Symposium. The responsibility of a harmonic *techne*. *Plato Journal*, 5, 81-93.
- Casertano, G. (1997). Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platónico. *Elenchos*, 18, 277-310.
- Cornford, F. (1974). La doctrina de éros en el *Banquete* de Platón. *La filosofía no escrita* (A. Pérez Ramos, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Davidson, J. N. (1997). *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*. Chicago: St. Martin's Press.
- Di Benedetto, V. (1986). *Platone. Simposio*. Milán: Bur.
- Diccionario de la Real Academia Española (23ª ed.). (2014). Madrid: Real Academia Española (DRAE).
- Diniz Peixoto, M. C. (2012). Corpo, anima, visibile e invisibile nel *Simposio* platónico. En A. Borges de Araújo Jr. & G. Cornelli (Eds.), *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni* (pp. 159-180). Napoli: Loffredo University Press.
- Dixsaut, M. (2001). *Les metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Dover, K. J. (1966). Aristophanes's speech in Plato's *Symposium*. *Journal of Hellenic Studies*, 66, 41-50.
- Dover, K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. London: Duckworth.
- Dover, K. J. (1980). *Plato's Symposium*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Dorter, K. (1969). The Significance of the Speeches in Plato's *Symposium*. *Philosophy and Rhetoric*, 2(4), 215-234.
- Eggers Lan, C. (1983). *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Eudeba.
- Fierro, M. A. (2013a). Two conceptions of the body in Plato's *Phaedrus*. En G. Boys-Stones, D. El-Murr & C. Gill (Eds.), *The Platonic Art of Philosophy* (pp. 27-50). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fierro, M. A. (2013b). Alma encarnada - cuerpo amante en el *Fedón* de Platón. En Benítez Grobet, L. & Velázquez Zaragoza, A. (Eds.), *Platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica* (pp. 7-42). México D.F: Ediciones de La Torre.
- Fierro, M. A. (2013c). Loving and lovable bodies in Plato's *Symposium*, *XI Symposium Platonicum: The "Symposium"*. *Proceedings II* (pp. 258-262). Pisa: International Plato Society - Universidad de Pisa.
- Fierro, M. A. (2015a). *Éros y sóma* en el *Banquete* de Platón, P. Spangenberg & R. Braicovich (Eds.), *Actas del II Simposio de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua. Conocimiento*,

- ética y estética en la Filosofía Antigua* (pp. 125-132). Buenos Aires: Asociación Argentina de Filosofía Antigua.
- Fierro, M. A. (2015b). *Élenchos y éros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a. Archai Journal: on the Origins of Western Thought*, 14, 93-108.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres* (S. Martí, Trad.). México D.F.: Siglo XXI.
- García Gual, C. (2006). El último poema de Safo. *Letras vivas*, 58, 43-45.
- Gallop, D. (1975). *Plato - Phaedo* (Transl. and notes). Oxford: Oxford University Press.
- Gill, C. (1990). Platonic Love and Individuality. En A. Loizou and H. Lesser (Eds.), *Polis and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy* (pp. 69-88). Hants: Aldershot.
- Gill, C. (1999). *Plato's Symposium*. London: Penguin Books.
- Gould, Th. (1963). *Platonic love*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Hackforth, R. (1952). *Plato's Phaedrus* (Translation and commentary). Cambridge: The Bobbs-Merrill Company.
- Hunter, R. (2004). *Plato's Symposium*. Oxford: Oxford University Press.
- Holmes, B. (2010). *The symptom and the subject: the emergence of physical body in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Jaeger, W. (1957). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Juliá, V. (2004). *Platón. Banquete*. Buenos Aires: Losada.
- Kilmer, M. F. (1993). *Greek Erotica on Attic Red-figure Vases*. London: Duckworth.
- Konstan, D. (2012). El concepto de *belleza* en el mundo antiguo y su recepción en Occidente, *Nova Tellus*, 30(1), 133-148.
- Krishnamurti, J. (2009). *Sobre la educación*. Barcelona: Kairós.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*, (F. G. Cervantes, Trad.). Buenos Aires: Paidós (= LP).
- Larsson, K. (2008). *¿Qué es yoga? Reflexiones acerca del significado del Yoga*. Buenos Aires: De los Cuatro Vientos.
- Lasserre, F. (1944). *Erotikoi lógoi, Museum Helveticum*, 1, 169-178.
- Lewis, C. J. (1964). *A grief observed*. London: Faber & Faber.
- Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. (1940). *Greek English Lexicon*. Oxford: The Clarendon Press (= *LSJ*).
- Maroto, Daniel de Pablo (2015). Éxtasis místico, sexualidad y Santa Teresa. *Revista de Espiritualidad*, 74, 485-511.
- Marrou, H-E. (1985). *Historia de la educación en la antigüedad*. Akal: Buenos Aires.
- Moravcsik, J. (1971). Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*. En J. P. Anton and G. L. Kustas (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, volume 1 (pp. 285-303). Albany: State University of New York Press.
- Moreau, J. M. (1962). *Aristóteles y su escuela*, (M. Ayerra, Trad.). Buenos Aires: Eudeba.
- Von Möllendorff, P. (2009). Man as Monster: Eros and Hubris in Plato's *Symposium*. In T. Fögen

- & M. M. Lee (Eds.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity* (pp. 87-109). Berlin / New York: De Gruyter.
- Neumann, H. (1964). On the Sophistry of Plato's Pausanias. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 95, 261-267.
- Nightingale, A. W. (1995). *Genres in dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nightingale, A. W. (2004). Chapter 4: Theorizing the beautiful body: from Plato to Philip of Opus. En Nightingale, A.W. (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context* (pp. 139-186). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness* (updated edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostenfeld, E. N. (1982). *Forms, Matter and Mind: Three Strands in Platonic Metaphysic*. The Hague: Nijhoff.
- Ostenfeld, E. N. (1987). *Ancient Greek Philosophy and the Body-Mind Debate*. Dinamarca: Aarhus University Press.
- Ostenfeld, E. N. (1992). Self-motion, tripartition and embodiment. In L. Rossetti, *Understanding the "Phaedrus"* (pp. 324-328). Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Penner, T. (2007). The Death of the so-called 'Socratic Elenchus'. In Erler, M. & Brisson, L. (Eds.), *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum* (pp. 3-19). Sankt Agustin: Akademie Verlag.
- Poratti, A. (1993). *Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*. Buenos Aires: Biblos.
- Poratti, A. (2010). *Platón. Fedro*. Madrid: Akal.
- Parry, R. D. (2016). Eryximachus' Physical Theory in Plato's *Symposium*. En M. Tulli & M. Erler (Eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (pp. 160-174). Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Pender, E. (1992). Spiritual pregnancy in Plato's *Symposium*. *Classical Quarterly*, 42, 72-86.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, (R. Ruis y P. Salva, Trad.). Barcelona: Herder.
- Reeve, C. D. C. (1992). Telling the Truth About Love: Plato's *Symposium*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 8, 89-114.
- Regali, M. (2016). La *mimesis* di sé nel discorso di Agatone: l'agone fra poesia e filosofia nel *Simposio*. En M. Tulli & M. Erler (Eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (pp. 204-208). Sankt Agustin. Academia Verlag.
- Renaut, O. (2016). La pederastie selon Pausanias: un défi pour l'éducation platonicienne. En M. Tulli & M. Erler (Eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (pp. 140-147). Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Robin, L. (1951). *Platon. Le Banquet*. Paris: Les Belles Lettres.
- Robinson, R. (1953). Elenchus. *Plato's Earlier Dialectic* (pp. 7-49). Oxford: Oxford University Press.

- Robinson, T. M. (1995). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rowe, C. J. (1998). Plato. *Symposium*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- Rowe, C. J. (1999). The Speech of Eryximachus in Plato's *Symposium*. En J. J. Cleary (Ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon* (pp. 53-64). Aldershot: Ashgate.
- Sheffield, F. C. C. (2001). Alcibiades' Speech: A Satyric Drama. *Greece & Rome*, 48(2), 193-209.
- Sheffield, F. C. C. (2006). *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford Classical Monographs.
- Scolnicov, S. (2016). What Socrates Learned from Aristophanes (and What He Left Behind). En M. Tulli & M. Erler (Eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (pp. 178-182). Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Scheffield, F. (2006). The Role of the Earlier Speeches in the *Symposium*: Plato's Endoxic Method? In J. Leshner et al., *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception* (pp. 23-46). Washington D.C.: Harvard University Press.
- Soares, L. (2009). Estudio preliminar: La erótica platónica en perspectiva. En Mársico, C., *Platón. Banquete* (pp. 13-128). Buenos Aires: Miluno.
- Snell, B. (1953). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Stalley, R. (2016). Sophrosyne in the Symposium. En M. Tulli & M. Erler (Eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (pp. 165-171). Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Steinthal, H. (1993). *Mógis und exaíphnes*: Platon über die Grenzen des Erkennens, *Festschrift für W. Heilman zum 65. Geburtstag* (pp. 99-105). Frankfurt am Main: Diesterweg.
- Vlastos, G. (1973). The Individual as an Object of Love. In G. Vlastos, *Platonic Studies* (pp. 3-42). Princeton: Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1983). The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 28-57). Oxford: Oxford University Press.
- Wardy, R. (2012). Father of the Discourse: Phaedrus' Speech in the *Symposium*. *Revue de Philosophie Ancienne*, 30(2), 133-184.

Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa*

Philosophy after Auschwitz in Th. Adorno: negative metaphysics

Por: Arlex Berrío Peña

G.I. Studia

Universidad del Norte

Cartagena, Colombia

E-mail: arlex_berrio@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9841-5399

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2018

Fecha de aprobación: 6 de septiembre de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a10

Resumen. *Este artículo parte de las reflexiones de Adorno sobre una nueva idea de filosofía desarrollada en Dialéctica Negativa, concretamente en el apartado “Meditaciones sobre la metafísica”. En este pasaje, el autor expone una crítica de las categorías de la metafísica tradicional que sirven de fundamento para la propuesta filosófica de la Ilustración, tanto en Kant como en Hegel. La reflexión crítica considera que la filosofía ha sido cómplice de la barbarie en la historia. De este modo, Auschwitz como nueva categoría de análisis y expresión metafórica de la irracionalidad y barbarie que destruye lo humano y el medio natural, permite hacer el ejercicio reflexivo. Por esta razón, para Adorno es urgente hacer un replanteamiento de la filosofía después de Auschwitz para evitar que nuevas formas de terror se repitan. Una nueva idea de metafísica con un horizonte de comprensión, intervención, transformación y resignificación. En suma, se propone una metafísica negativa que se dirija hacia lo desechado por la racionalidad tradicional.*

Palabra Claves: *barbarie, filosofía, Auschwitz, metafísica, dialéctica negativa*

Abstract. *This article is based on Adorno's reflections on a new idea of philosophy developed in Negative Dialectics, specifically in the section “Meditations on Metaphysics”. In this passage, the author develops a critique of the categories of traditional metaphysics that serve as the basis for the*

* Este artículo es parte de la investigación: “La superación de la barbarie, la emancipación del sujeto y la autorreflexión crítica: fines del proyecto educativo en Theodor Adorno”, para alcanzar el título de maestría realizado por el autor en la Universidad del Norte (Barranquilla-2016).

Cómo citar este artículo:

MLA: Berrío Peña, Arlex. “Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa”. *Estudios de filosofía* 59 (2019): 213-232.

APA: Berrío Peña, A. (2019). Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa. *Estudios de filosofía*, 59, 213-232.

Chicago: Arlex Berrío Peña. “Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa”. *Estudios de filosofía* n.º 59 (2019): 213-232.

philosophical proposal of the Enlightenment, both in Kant and Hegel. Adorno considers that philosophy has been an accomplice of barbarism in history. In this way, Auschwitz as a new category of analysis and metaphorical expression of irrationality and barbarism that destroys the human and the natural environment, allows the exercise of reflection. For this reason, for Adorno it is urgent to rethink philosophy after Auschwitz to prevent new forms of terror from repeating themselves. A new idea of metaphysics with a horizon of understanding, intervention, transformation and resignification is put forward. In short, a negative metaphysics that is directed towards what has been discarded by the traditional rationality.

Key Words: *barbarism, philosophy, Auschwitz, metaphysics, negative dialectics*

Introducción

La propuesta de una nueva idea de filosofía después de Auschwitz, Adorno la desarrolla en *Dialéctica Negativa*. Según su interpretación, lo más importante antes de explicar cualquier concepción o interpretación filosófica de la realidad, es responder en qué consiste eso que llamamos filosofía. Si es posible aún hoy en día o si, por el contrario, ha fracasado al no haber realizado el objetivo de transformación de la praxis que se había propuesto (Cf. Barahona, 2006). Por esta razón, el apartado *Meditaciones sobre la metafísica* reflexiona sobre las contradicciones de las categorías de la metafísica tradicional, desde una ‘lógica de la desintegración’, para, alcanzando la liquidación de toda forma de idealismo, conseguir que estas categorías sean ‘refuncionalizadas’ (Cf. Buck-Morss, 1981). Al respecto, Adorno (1975) en el prólogo de la obra lo expresa en los siguientes términos: “el último capítulo gira y tantea alrededor de las preguntas metafísicas, en el sentido de que la autorreflexión crítica hace a su vez revoluciones a la revolución copernicana” (p. 9). Por esta razón, *Meditaciones sobre la metafísica* nombra las nuevas categorías sobre las que podrá tener posibilidad la metafísica después de Auschwitz a partir de la construcción de una nueva idea de racionalidad que supera lo meramente conceptual.¹

En las primeras páginas de *Dialéctica Negativa*, Adorno (1975) pregunta: “¿Es aún posible la filosofía?” (p. 11),² y al final de la obra igualmente expresa: “Un

1 Cho (2009) reconoce que en *Meditaciones sobre la metafísica* Adorno construye la novedad de un proyecto metafísico, moral y educativo. No es posible comprender la propuesta del frankfurtiano sin atender, de manera reflexiva, este apartado.

2 Según Peleato (2007) hay que diferenciar los distintos usos que Adorno hace de la filosofía en sus textos: primero, como lógica que persiste en la dimensión afirmativa del pensamiento, obviando aquellos contenidos que no se adecuan al principio de identidad; segundo, como dialéctica afirmativa, por cuanto se supera el esquema identitario de la lógica tradicional, ya que se incluye el elemento negativo en su

pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que esta se viene abajo” (p. 405). La discusión se desarrolla contra sistemas idealistas (Hegel, Kant), positivistas; y la necesidad de reconstruir la idea de filosofía. La impronta de este ejercicio es su carácter crítico, dialéctico y negativo que permite pensar en la formulación de una nueva forma de racionalidad que, en el espectro de una teoría “crítica”, rechace la afirmación de lo positivamente existente (Cf. Barahona, 2006, p. 204).

No puede olvidarse el papel que juega Auschwitz, como categoría de comprensión en Adorno, para pensar y cuestionar el problema de la metafísica tradicional. La explicación radica en que Auschwitz, como evento fáctico e histórico, según Adorno, enfrenta las categorías de la razón de un modo que afecta sus fundamentos, sus pretensiones y su capacidad de proyección. Se trata de una negatividad que no puede ser superada e integrada, que no deja avanzar la historia, ni se resuelve en un resultado, ni permite seguir comprendiendo la racionalidad y sus categorías de la misma manera (Cf. Zamora, 2010, p. 175).

Aun cuando Adorno ha reflexionado sobre las preguntas por la metafísica, pensar que aún es posible la filosofía implica una alteración cualitativa en las categorías que se conservan en sí mismas (Cf. Adorno, 1975, p. 8). Por ello, la reflexión filosófica está marcada por un antes y un después de Auschwitz, lo cual exige a la filosofía que asuma una tarea autocrítica radical, en la que se investiguen las complejidades epistemológicas, éticas, políticas, históricas y culturales, con el propósito de generar mecanismos de resistencia frente a la barbarie, lo cual no es posible en el marco de una reflexión exclusivamente especulativa (Cf. Zamora, 2010, p. 206) y sí en una que esté determinada por la diferencia entre el ‘antes’ y ‘después’ de Auschwitz, como se hace en esta investigación.

Con estas ideas, se ha decidido desarrollar la reflexión de la siguiente manera: primero, se analizan las condiciones que exigen al ejercicio reflexivo de la filosofía una nueva forma de comprender la realidad. Después de Auschwitz, la racionalidad entiende la experiencia del sujeto y el materialismo como escenarios indispensables para una nueva forma de pensar la razón. Segundo, se parte de los principales conceptos del sistema de pensamiento de Hegel (Dialéctica, Identidad,

proceder, lo cual la convierte en una simple descripción fáctica legitimadora de lo existente; tercero, la filosofía como dialéctica negativa, pues allí aparece la constatación de que la crítica implica la incorporación de un ‘darse cuenta’ del elemento negativo de la realidad (Cf. p. 88).

Historia, Idealismo) para comprender la renovación de las mismas en sentido crítico-negativo, según la novedad del proyecto de Adorno. Por último, se analiza el diálogo que Adorno hace con Kant para saber si aún es posible la metafísica. Para el autor de la *Dialéctica Negativa*, Kant hizo un aporte significativo a la forma de interpretar la relación epistemológica entre sujeto-objeto, e igualmente la manera como se puede comprender la metafísica. Sin embargo, Adorno considera que la orientación de Kant sobre la metafísica debe ubicarse en un escenario donde sea posible entender al hombre por fuera de su condición como sujeto absoluto y la realidad más allá de categorías de aprehensión para el conocimiento.

Filosofía Después de Auschwitz

En las primeras páginas de *Dialéctica Negativa* se afirma:

Kant declaró haber superado la filosofía de escuela con una concepción universal de la filosofía. Ahora la filosofía ha sido obligada a retroceder a su concepción de escuela, y hace el ridículo siempre que pretende confundir a ésta con aquella concepción universal. Hegel incluía la filosofía en la doctrina del Espíritu Absoluto; pero sabía que simplemente era un factor de la realidad. A partir de aquí se desarrollaría después su limitación y desproporción con la realidad, tanto más cuando olvidó más a fondo aquel límite y rechazó como algo extraño toda reflexión sobre su lugar propio en una totalidad... Sólo una filosofía que se despoje de tal ingenuidad vale de algún modo la pena de seguir siendo pensada (Adorno, 1975, p. 12).

Para Adorno, el problema de la legitimidad y validez de la filosofía predominó tradicionalmente en la tarea de interpretar el mundo, sin conceder lugar a la reflexión que se orienta hacia la intervención y la transformación de un estado de cosas preestablecidas, pues se ha enfocado exclusivamente a un trabajo reflexivo-teórico (Cf. Adorno, 1975, p. 11). Por ello, en *Dialéctica Negativa* manifiesta: “Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente” (p. 11). Sin embargo, a pesar de esta situación, Adorno cree que “La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva” (p. 11), porque su promesa de reconciliación y transformación del mundo no ha concluido todavía (Cf. Teimil, 2007, p. 80).

Para el pensador frankfurtiano no se trata de buscar una nueva teoría alternativa, sino indagar en el interior de la metafísica y sus categorías para demostrar a través de ellas y en su crítica el momento en el que se tornan falsas y conquistar su revocación y resignificación. Significa cuestionar los contenidos gnoseológicos de la tradición filosófica para ponerlos al descubierto como categorías

de dominio (Cf. Escuela, 2007, p. 89). Por esta razón, Adorno (1975) manifiesta: “Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones” (p. 11). Desde este horizonte, Honneth (2009) afirma:

... Adorno cree que desde la caída de Hegel, sellada por Marx, el único camino que le queda abierto a la filosofía es la autocrítica de sus presupuestos previos; no la naturalización posmetafísica de Hegel o de Kant, no la reconstrucción de un concepto modesto de racionalidad, sino descubrir el límite que tiene por principio todo esfuerzo conceptual es lo único que Adorno todavía considera posible en la filosofía tras el fracaso del idealismo de la razón (p. 89).

Para Adorno la tarea filosófica, después de Auschwitz, no pretende corregir las falencias planteadas por las corrientes tradicionales, sino mostrar las dificultades que se derivan de los principios que se han empleado como fundamento del trabajo epistemológico; y, a partir de ello, establecer nuevos principios que permitan pensar la metafísica y su ejercicio de manera diferente. Sin embargo, eso solo será posible en la medida en que el ejercicio reflexivo supere el distanciamiento entre la realidad y la teoría. En este orden de ideas, la expresión del fracaso de la filosofía a partir de Auschwitz es la posibilidad para comenzar a transformar la reflexión en crítica, y así buscar nuevas formas para el pensamiento filosófico.

Para el autor de la *Dialéctica Negativa*, la filosofía debe exponerse a la situación histórica, porque considera que las condiciones en las que se encuentra la vida son los escenarios que deben apropiarse una nueva consideración para la metafísica (Cf. Adorno, 1975, p. 16). De este modo, la filosofía comienza a enraizarse en lo que era imposible de ser pensado, en la desgracia, la injusticia y lo percedero, sólo así es posible constituir unas novedosas categorías metafísicas.

En *Después de Auschwitz* Adorno analiza que las categorías tradicionales de la metafísica (o de la filosofía) ofrecieron un modelo de pensamiento que justificaba, sustentaba, obviaba y se hacía cómplice de la barbarie. Por ello, preguntar si aún es posible la filosofía después de Auschwitz implica buscar rutas para romper con dicha co-existencia y que la filosofía asuma su condición por antonomasia: la *crítica*. Al respecto Adorno (1975) afirma: “Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que revelarse contra la extradición de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino” (p. 361).

La sensibilidad es una categoría que, después de Auschwitz, ha de ser tenida en cuenta por la metafísica. Lo tangible, lo corpóreo, en la experiencia humana se rastrea un fundamento para la legitimidad y validez de la metafísica. Sólo de este modo podrá reconstruirse lo que Auschwitz destruyó: la subjetividad, y junto a esta, el desconocimiento de su historia y experiencia. Después de Auschwitz no hay posibilidad para mantener una concepción gnoseológica del sujeto, porque lo ocurrido rompe con cualquier pretensión de sentido al modo idealista. Se rescata al sujeto empírico, al ser humano dentro de la existencia fáctica, al individuo transitorio que experimenta el sufrimiento, el dolor y la tragedia de modo particular e individual.

La *muerte*, como experiencia genuina del sujeto, después de Auschwitz requiere un tratamiento distinto del que la metafísica le dio en su forma tradicional. La oportunidad de pensar categorías como la *muerte* y la *existencia* no ha sido posible porque sencillamente no existe un sujeto al cual se pueda hacer referencia. En esta doble negación ha sido posible constatar la desnaturalización de la muerte y, por qué no, de toda experiencia como signo de existencia. De allí que Adorno exprese: “En los campos de concentración la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte” (Adorno, 1975, p. 371). Si la muerte ha sido negada como experiencia, entonces después de Auschwitz una *metafísica de la muerte* debe resignificarse para que no sea comprendida como un hecho independiente de la condición humana.

Novedosa manera de ver la metafísica: la realidad se expresa en la negación, no en la afirmación

La novedad de la propuesta de Adorno se direcciona en sentido contrario al sistema propuesto por Hegel. Por esta razón, Honneth (2009) refiriéndose a la “Introducción” de la obra *Dialéctica Negativa* afirma:

... el sistema hegeliano constituye el punto culminante y a la vez de inflexión de la historia de la teorización filosófica, porque por un lado representó la forma más audaz y clara de su pretensión inmanente de penetrar toda la realidad en términos conceptuales, pero por otro lado fracasó de un modo tan dramático que todos los enfoques posteriores deben entenderse como salidas de la “crisis del idealismo”. Si se juntan los numerosos excursos sobre historia de la filosofía de la “Introducción”, en conjunto dan como resultado exactamente esa imagen de un movimiento que vira en el punto del fracaso de Hegel y que ahora, en lugar de ir hacia un conocimiento cada vez más amplio de la totalidad, va hacia una exploración lo más precisa posible de fenómenos concretos (p. 88).

Adorno considera que Hegel fracasa al entender la realidad fáctica y la experiencia subjetiva como simples sistemas conceptuales. Por ello, en la presentación de *Dialéctica Negativa* se afirma: “se podría llamar a la Dialéctica Negativa un antisistema... [que] rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto” (p. 8). En este sentido, “la *Dialéctica negativa* es una obra que parte de una dialéctica hegeliana invertida” (Barahona, 2006, p. 205). Al respecto Buck-Morss (1981) manifiesta:

... mientras Hegel veía en la negatividad el movimiento del concepto hacia su ‘otro’, sólo un momento dentro de un proceso mayor hacia la consumación sistemática, Adorno no veía posibilidad alguna de que una argumentación se detuviera en la síntesis inequívoca. Hizo de la negatividad el signo distintivo precisamente porque creía que Hegel se había equivocado: razón y realidad no coincidían (p. 139).

Para el frankfurtiano, la realidad al modo idealista no coincide con expresiones de barbarie como las experimentadas en Auschwitz.

Para Adorno, la definición de la dialéctica parte de la idea de que los objetos, no son reducibles a concepto, porque la realidad escapa al principio de *adaequatio*, propio de la propuesta hegeliana, ofreciendo un nuevo escenario de análisis en lo que no es conceptualizable. También el concepto debe comprenderse en otro sentido. “La verdad es que todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad” (Adorno, 1975, p. 20).

Con el aforismo *Después de Auschwitz*, Adorno inicia las *Meditaciones sobre la metafísica* afirmando: “Si la capacidad de la metafísica ha quedado paralizada, es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia” (Adorno, 1975, p. 362). Con esta tesis se estima que la metafísica construida desde el idealismo, solo puede ser válida en la medida que resuelva y evite acontecimientos como Auschwitz.

La novedad de esta propuesta, frente al idealismo tradicional, Barahona (2006) la aclara concretamente de la siguiente forma: “La dialéctica de Hegel postulaba la identidad entre espíritu y naturaleza, entre razón y realidad, justificando, por tanto, la sociedad y la historia como un proceso absolutamente racional, ajustado a la razón” (p. 205). En este sentido, toda forma de barbarie experimentada en la historia se justifica desde la racionalidad. La coincidencia entre la realidad y la razón desde el principio de identidad, constituye un mundo bajo el dominio del pensamiento. Sin embargo, el asesinato administrativo experimentado en Auschwitz es el signo

de la incompatibilidad del pensamiento metafísico con la experiencia. Nada puede justificar la capacidad de destrucción de una racionalidad con arreglo a fines. Por esta razón, la novedad de esta idea de metafísica consiste en que el pensamiento debe estar entrelazado con la realidad fáctica, de lo contrario se anula a sí mismo.

Desde el punto de vista epistemológico, según Barahona, “La crítica al pensamiento identificador es quizás el tema clave de la ‘dialéctica negativa’” (2006, p. 207). Para Adorno, el principio de identidad marca una forma positiva-científica para entender la relación sujeto-objeto que se desplaza hacia las relaciones del sujeto con la naturaleza. En este sentido, Adorno considera que entre idealismo y metafísica no se atribuyó importancia al papel del objeto respecto al pensamiento. El objeto está a disposición para ser dominado, de manera conceptual, por la racionalidad. Sin duda alguna, este aporte de Hegel es importante para la construcción de la metafísica moderna. Sin embargo, determina una relación donde el objeto, realidad que no es sujeto, bajo el principio de identidad, está totalmente reducido a sustrato de dominio. De allí que se afirme:

En cuento dialéctica idealista, se encontraba remachada con el predominio del Sujeto absoluto y éste era la fuerza que operaba negativamente tanto cada uno de los movimientos del concepto como su proceso de conjunto. La historia ha condenado un tal predominio del sujeto, incluida la concepción hegeliana (Adorno, 1975, p. 15).

Después de Auschwitz, para Adorno, la metafísica rastrea al objeto más allá de su categorización conceptual con base en la *cosificación*. Considera que, más bien, debe establecerse que el sujeto y el objeto hacen parte de la misma realidad en la idea de *la verdad*; allí se reconocen, dejan de ser indiferentes entre sí como pretendieron los sistemas idealistas. Por esta razón, Honneth (2009) afirma:

... del giro negativo de la dialéctica Adorno no sólo saca conclusiones sobre la relación con el objeto, sino también en cuanto al sujeto cognoscente... el sujeto, que ya no cree poder apropiarse conceptualmente del mundo, se sabrá por el contrario codeterminado por éste y por lo tanto deberá perder una parte de la soberanía que se le atribuía hasta ahora. Adorno encuentra... que con el giro hacia la dialéctica negativa el sujeto pierde su capacidad de asignación autónoma de sentido; en lugar de eso, dado que siempre tiene que presuponer una porción de realidad no comprendida, debe tomar “conciencia de sí como a su vez mediado”. Por eso... el sujeto ya no puede concebirse como centro de la realidad en el sentido de su constitución conceptual (p. 94).

En este sentido, la relación sujeto-objeto toma un giro marcado por el carácter negativo de la dialéctica. Ambos pierden su estructura fija y originaria dada de antemano para complementarse. De este modo, la dialéctica negativa renuncia a

la identificación entre sujeto y objeto. Por ello, la reflexión filosófica desarrolla lo más relevante que reflejan las categorías sujeto-objeto, a saber, la imposibilidad y el absurdo de pretender reducir todo objeto a objeto pensado. El respeto por *lo otro*, por *lo no idéntico*, el reconocimiento de *lo diferente*, *la otredad*, confirman que ambos se auto-constituyen (Cf. Brull, 2007, pp. 47-48).

Reconocer el papel del objeto como instancia inefable frente al pensamiento es la manera adecuada para pensar una posible transformación de la realidad. En la prioridad del objeto, la dialéctica se constituye en *materialismo*. Por esta razón, Adorno (1975) expresa: “La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica” (p. 365).

Según Jameson (2010), ha sido Hitler quien volvió materialista la metafísica y quien incluyó *el cuerpo mortal* de una manera irrevocable dentro de cualquier especulación de esa índole. En este sentido, el desplazamiento de la metafísica hacia el materialismo no es el resultado de la reflexión teórica, sino de lo que Auschwitz, en cuanto experiencia, revocó de la noción idealista de la metafísica.³

No se trata de positivizar la metafísica porque, según Adorno, el *positivismo* es negación de la metafísica (Cf. 1975, p. 400). Con el positivismo, la trascendencia queda anulada porque las realidades que tienen carácter positivo solo tienen propiedades de sensibilidad. En efecto, toda trascendencia, al carecer de esta realidad material, es desechada. De esta manera, la posibilidad resultante es lo no idéntico, lo diferente.

3 De acuerdo con Jarvis (2006), nos hemos acostumbrado a pensar el materialismo como un nombre para referirse a la desmitificación. El materialismo se entiende como pensamiento que libera de creencias engañosas, entidades inmateriales o concepciones ideológicas de la sociedad. Solo importa afirmar que las necesidades materiales son reales, lo que está más allá de ellas es metafísico, idealista o ideológico. Sin embargo, en la práctica la tarea de deshacerse de las ilusiones ha resultado ser mucho más difícil que las observaciones anteriores. En el materialismo se encuentra que era difícil mantenerlo de pie fuera de las ilusiones que se desean disipar. Algo parecido a esta dificultad se puede ver directamente en los orígenes de la tradición que llegó a ser llamada “materialismo”. Se supone, por ejemplo, que el materialismo no debe considerarse como una teoría metafísica de lo real, sino, más bien, como un “método”. Un método es lo mismo en cuanto procedimiento para investigar diferentes tipos de material. Si el método sigue siendo el mismo para investigar, difícilmente puede ser materialista en absoluto, pues no se verá afectado por los cambios en los objetos que se va a considerar. En este sentido, el materialismo al parecer sigue girando en su contrario, en solo lo que se suponía no ser. En esto ha consistido su carácter idealista.

Ahora bien, la *negación de la metafísica* muestra que lo trascendente se sumerge en la totalidad abstracta, característica del sujeto absoluto. La experiencia que no desemboca en la trascendencia se orienta a una constitución del mundo que erradica el sufrimiento establecido y, a su vez, es revocado el que ha sido provocado irrevocablemente (Cf. Adorno, 1975, p. 401). Lo existente está cargado con las promesas constantemente rotas de ese otro. “Toda felicidad es fragmento de la felicidad total, que se niega ella misma a los hombres y que éstos se niegan a sí mismos” (Adorno, 1975, p. 401). El sufrimiento como *experiencia particular* no es conceptualizable, ni puede ser obviado por la totalidad. Por esta razón, Adorno afirma: “La convergencia de todos los pensamiento en el concepto de algo distinto del ente inefable, del mundo” (p. 401). De esta forma, la *convergencia* sería una experiencia correctiva que encuentra en lo no idéntico una posibilidad. Por ello, discrepa del intento de commensurabilidad de la idea de trascendencia con la ciencia.

Otra expresión del idealismo ha sido la tendencia a considerar las categorías metafísicas desde la trascendencia como escenario idóneo para imponerse sobre la realidad material. La *vida con sentido* y la *metafísica de la muerte* son categorías que no están sujetas a realidades trascendentes, sin embargo, han buscado siempre generar expectativas sobre realidades que están más allá de la vida. De allí que Adorno (1975) exprese: “Las categorías metafísicas perviven secularizadas en la pregunta por el sentido de la vida” (p. 376). El escenario de partida de la reflexión es “*la tragedia de la realidad*”. Esto remite a la pregunta por el sentido de un pensamiento objetivo. No puede haber carácter subjetivo en la respuesta por la pregunta por el sentido; este necesariamente exige la *objetividad*, porque la vida del sujeto también es la expresión de las vivencias de la colectividad. Negarlo del modo que lo hace la visión idealista, “significa en efecto la proclamación como Absoluto de un Espíritu que, no pudiendo desprenderse de su origen en el deficiente sujeto, sacia su necesidad en su viva imagen. Mientras la metafísica no reflexione la tragedia de la realidad y la pregunta por el sentido, toda pretensión por hacerlo queda anulada” (p. 376).

En suma, las categorías metafísicas no pueden estar basadas en ideologías al modo hegeliano, sino en la experiencia que no trasciende la realidad del sujeto. Experiencias como *el sufrimiento* humano, no permiten ser caracterizados ni representados por una explicación racional (Cf. Zamora, 2010, p. 184).

En *Perfiles filosóficos-políticos*, Habermas (1975) ratifica esta connotación de la objetividad en términos adornianos:

Objetividad designa, en primer lugar, el carácter coactivo de una trama histórica universal que se encuentra bajo la causalidad del destino... lo objetivo significa también el sufrimiento bajo aquello que pesa sobre los sujetos. El conocimiento de la trama objetiva nace, por tanto, del interés de apartar ese dolor. La expresión significa además la objetividad sobre toda subjetividad que se pone fuera de ella (p. 157).

En este sentido, es importante reconocer el papel de *la colectividad y la historia* para ser reconocidas como categorías de una nueva idea de filosofía después de Auschwitz. El sujeto se sabe individuo en medio de una sociedad compuesta por individualidades, que son necesarias para la interacción, y buscan cumplir una función importante en la formación de la subjetividad.

Finalmente, *Dialéctica Negativa* intenta mostrar que la expectativa del principio de identidad, baluarte del sistema hegeliano, se desplace hacia el objeto no idéntico y pueda establecer una reconciliación con lo diferente, lo que no es idéntico. Concretamente se afirma:

el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno (Adorno, 1975, p. 15).

Para Adorno, no es posible afirmar sin más que el principio de identidad “es un pecado capital” (Adorno, 1975, p. 404), porque el principio de identidad es necesario para que haya conocimiento. Sin embargo, se trata de replantear ese proceso que se hipostasió como dominación y anulación de lo real. El hecho de que “la metafísica emigre a la Micrología” (Adorno, 1975, p. 404) es la explicación de su posibilidad en aquello que escapa al principio de identidad. La metafísica no puede estar dentro de un sistema gnoseológico en el que se reduzca la realidad a un plano netamente epistemológico. La experiencia del sujeto marca una posibilidad en aquello que está más allá de lo que el conocimiento pueda expresar de él.

En este sentido, la metafísica direccionada hacia lo diferente, lo particular, lo que no es posible a través del principio de identidad, posibilita tener esperanza desde una dialéctica de la negatividad. Por esta razón, Adorno considera que la metafísica “debe ser experta en deseos... [Porque] también el pensamiento es una conducta y encierra en sí la necesidad de algo, comenzando por la premura

de la vida” (Adorno, 1975, p. 405). El pensamiento como acción requiere de una necesidad que es dependiente de la acción en el marco de una metafísica de lo desamparadamente particular.

De esta manera, la tarea de la dialéctica es “destruir la existencia de identidad” (Adorno, 1975, p. 403) que solo ve en la realidad objetiva una posibilidad para el espíritu. Por esta razón, la metafísica en el nuevo escenario de la negatividad y apartada de los argumentos hegelianos, rescata la realidad de la conceptualización y anula el principio de identidad, para encontrar un escenario en el cual *lo real* recobra sentido para poder ser pensado de una forma nueva y distinta.

De la idea de trascendencia en Kant a la idea de emancipación en Adorno

Para Adorno, pensar en una idea de filosofía después de Auschwitz solo es posible en el momento de su caída. Ese instante de venirse abajo es, según Wellmer (1996), “la etapa última de la Ilustración europea desde Kant, y entendida en un sentido estrecho el crimen de Auschwitz como instante de la consumación y autoborradora de esa ilustración” (p. 220). Por esta razón, el frankfurtiano parte de categorías kantianas sobre la metafísica para lograr establecer un diálogo con ellas y, a partir de allí, saber si todavía existe la posibilidad de la idea de metafísica después de Auschwitz. Por ello, en el aforismo *Morir hoy* Adorno (1975) afirma:

La cuestión que establece la filosofía de la historia, de si la experiencia metafísica es todavía meramente posible, sustituye el planteamiento gnoseológico de Kant sobre cómo es posible la metafísica... Las ideas metafísicas se hallaban en Kant exenta de los juicios de existencia con que la experiencia requiere su material (p. 372).

Lo importante para Adorno no es resolver *el cómo*, sino responder si aún es posible la filosofía, es decir, *el qué*, en medio de una existencia desgarrada.

En principio, para el autor de la *Crítica de la razón pura*, según Adorno, los acontecimientos históricos no constituyen un aporte a la reflexión epistemológica en su teoría del conocimiento.⁴ Por esta razón, la crítica que hace a las estructuras

4 Según Buck-Morss (1981), es importante comprender que el impulso de Adorno sobre la filosofía de la historia no nace de sus reflexiones sobre Kant o Husserl, considerados pensadores ahistóricos, sino que fueron sus estudios musicales los que despertaron su conciencia de la significación vital de la dimensión histórica. La música, que muchas veces ha sido considerada como la expresión abstracta de

kantianas sobre el *conocimiento limitado* y a la metafísica está dirigida a la experiencia que ha marcado a la conciencia en el escenario reflexivo-teórico, y ello conllevó a que la razón práctica se haya establecido con base en las ideas metafísicas en la forma de ideas regulativas, lo cual trajo como consecuencia que se haya olvidado el contexto donde el sujeto se encuentra determinado. Para Kant, toda relación entre metafísica y realidad está dentro de los límites del conocimiento científico o metafísico. De allí que

La crítica de Adorno se endereza contra el trazado de límites que Kant establece entre el ámbito de lo empírico y el ámbito de lo inteligible, que es la condición de la salvación crítica que Kant efectúa de la metafísica (Wellmer, 1996, p. 221).

Según Adorno, no se puede negar la importancia de la tarea reflexiva realizada por Kant. Por ello, reconoce que “La aportación fundamental de la Crítica de la razón pura [ha sido] la concluyente separación entre el conocimiento válido y metafísica” (Adorno, 1975, p. 381). Más allá de su contenido gnoseológico, la *Crítica de la razón pura* “marcó el nivel de experiencia alcanzado por la conciencia” (Adorno, 1975, p. 381). En efecto, bajo estos presupuestos, existe una realidad objetiva de carácter material que viabiliza el conocimiento, su validez y el *límite de la experiencia*; y existe una realidad que puede ser reflexionada y pensada por ideas que son indeterminadas para la sensibilidad. En este sentido, según la perspectiva kantiana, las ideas o realidades metafísicas no tienen posibilidades de realidad objetiva porque no permiten atribuirle posibilidad de experiencia. Sin embargo, según Wellmer (1996), “Adorno muestra en cambio que, como meros pensamientos (las ideas trascendentales), serían vacías si no pudiesen ser pensadas en la perspectiva de una experiencia posible, es decir, *sub especie* de una realidad objetiva por lo menos posible” (p. 221).

En este sentido, para Adorno la esfera de lo inteligible en Kant presenta ciertas ambigüedades aún sin resolver. Por un lado, no ha sido posible comprender cómo las ideas de Dios, libertad e inmortalidad tienen que ser pensadas como reales, aunque no sean cognoscibles. Por otro parte, no se entiende cómo estas ideas del plano de lo trascendente sean ideas posibles de ser alcanzadas por la finitud de la racionalidad del sujeto, cuya racionalidad es destinada y limitada por el conocimiento científico.

las artes, es en el sentido histórico la más concreta, ya que ningún arte está más integralmente referido a la dimensión temporal.

Para el autor de *Dialéctica Negativa*, la estructura del sistema kantiano monopolizó ilegítimamente la verdad. Por ello, lo que pasa en la noción de conocimiento de Kant si se compara con la experiencia de los hombres reales queda limitada. Según Brull (2007), no solo Kant, sino también la crítica posterior del idealismo, pasaron por alto que el sujeto gnoseológico es un sujeto abstraído del hombre vivo particular. De este modo, la reflexión epistemológica debe girar hacia la teoría social, tal como lo hizo Adorno. Por ello, Wellmer (1996) manifiesta:

Es el curso de la historia el que obliga a la metafísica al materialismo, contra el cual venía inicialmente concebida; la obliga a descender a ese «escenario del dolor», a ese «estrato o nivel somático del viviente, que resulta lejano al sentido», tras que en los campos de concentración «se quemara sin remedio todo elemento tranquilizador del espíritu» (p. 225).

Según lo anterior, la metafísica es parte constitutiva de la realidad y no de la racionalidad pura. La historia es el escenario de las categorías metafísicas que sirven de argumento para sostener una esperanza en la redención concebida en términos materialistas (Cf. Wellmer, 1996, p. 227). Es decir, es una esperanza en la redención que busca la transformación de la realidad no mediante mesianismos religiosos, sino de la transfiguración de la realidad histórica. No hay una historia superada por la metafísica; al contrario, es un nuevo estado desde sí misma. De este modo, la esperanza en la redención dentro del escenario histórico es la confirmación de la esperanza en una vida realizada.

Para Kant, la relación entre las categorías de *forma* y *contenido* determinan el conocimiento válido. Sin embargo, Adorno (1975) considera que según esta tesis “La conciencia humana... se halla condenada como a prisión perpetua en las formas del conocimiento tal y como le han sido dadas” (p. 385). El sujeto se encuentra determinado como simple apercepción originaria del que parte toda posibilidad de conocimiento científico. El contenido real “lo que les afecta [a las formas], carece de toda determinación y sólo la recibe de las formas de la conciencia” (Adorno, 1975, p. 385). En efecto, el contenido real solo cumple con el dinamismo para el conocimiento científico de ser percibido por la formas sin afectar, de modo alguno, al sujeto. Por esta razón, la realidad externa al sujeto se reduce a material perceptible con un solo propósito: ser percibido.

Otra consecuencia es la imposibilidad de predecir el futuro porque en la mediación entre la forma y el contenido existe una limitación temporal que no es

posible descifrar. La realidad queda instituida y reducida a lo dado y percibido, lo que imposibilita la manifestación de lo concreto en un camino donde solo es posible el conocimiento científico.

Por otra parte, existe una sospecha social de que el bloque kantiano es igual a la miseria del trabajo que mantiene a los hombres en el hechizo que Kant transfiguró en filosofía; así como en la prisión de la inmanencia se encuentra el espíritu, de la misma manera se halla la autoconservación en esa prisión. La limitación del conocimiento ha confirmado la prisión en la cual se encuentra el sujeto en las condiciones sociales actuales. La conciencia está determinada por la objetividad, de tal manera que la separación entre sensibilidad y entendimiento, el nervio de demostración del bloque, es a su vez producto social (Cf. Adorno, 1975, p. 388). Si se llegara a romper la limitación de la experiencia respecto a las condiciones que hacen posible la ciencia, habría espacio para la comprensión de que el hombre es mucho más que aquello que lo aprisiona en sí mismo; es decir, habría otro espacio para no limitar la idea de sujeto a la reducción de un sujeto gnoseológico. El hecho de que Kant elevara la subjetividad a estructura formal, terminó eliminando todo rastro de auténtica espontaneidad, y convirtió la subjetividad en objetividad sin rastros de sujeto (Cf. Brull, 2007, p. 48). Por ello, Adorno (1975) considera que “La doctrina kantiana... a pesar de construir un pedazo de la apariencia social, se halla fundada, sin embargo, tal y como la apariencia domina de hecho a los hombres” (p. 388).

Según Adorno, si existe algo que explique mejor la imposibilidad de comparar el conocimiento con la experiencia de los hombres históricamente específicos es la estructura del mundo construido por el entendimiento; pero ello, no configura un escenario para que la sensibilidad se haga presente con aquellos que han sido victimizados (Cf. Adorno, 1975, p. 388). Es decir, la estructura del mundo y su dinámica solo responde a una posibilidad del conocimiento, cuyo fundamento radica en *la sensibilidad*. Ésta representa más de lo que la estructura del entendimiento hace de ella. Por eso, la experiencia de los seres humanos específicos no es comparable con la limitación del conocimiento.

En Kant, las ideas metafísicas son realidades regulativas y su “materialización” no depende de vinculaciones realizadas por el pensamiento con determinados objetos. La posibilidad de pensar es una cuestión de la cual no es deducible una conexión con la realidad material. Por ello, Adorno (1975) afirma: “la aversión

desesperada de Kant por la ilusión de que el postulado sea un juicio de existencia, ha sido después evitada penosamente” (p. 389). De hecho, bajo la idea de presunción teórica Kant no acepta que el postulado [II B 479] (Cf. Kant, 1997, p. 471) sea un juicio de existencia. En este sentido, pensar la libertad por fuera de las facultades de la razón pura implica que sea otra facultad la que pueda pensarla. Por ello, “la presunción audaz” supone una facultad pensada pero no experimentable. La imposibilidad de su correlación con la realidad objetiva supone una instancia por fuera de la estructura de la razón y que, en palabras de Adorno (1975), se conoce como una “presunción teórica” (p. 389).

Por otro lado, la *Crítica de la razón práctica* se orienta a una positividad del mundo inteligible. Una razón infinita supone la posibilidad de concederles materialidad a las ideas metafísicas y que no habría límite para conseguirlo. Adorno (1975) manifiesta: “En efecto, estas expresiones no se refieren a una mera posibilidad de comportamiento, sino que son por definición postulados de algo existente, sea cual sea su constitución” (p. 390). Las ideas no pueden ser tangibles, ni espejismos del pensamiento, pues perderían su objetividad. La categoría de lo *inteligible* “no se refiere ni a algo real ni a algo imaginario, sino que es una aporía” (Adorno, 1975, p. 390). Desde esta perspectiva se podría afirmar que la forma kantiana de la metafísica cumple con esa definición de lo inteligible aportadas por Adorno. De este modo, inmediatamente queda separada de esta nueva concepción. La preocupación por asirlo, establecerlo, determinarlo no es más que el movimiento, la desestabilización que provoca la autoconservación —ganar seguridad, estabilidad, en lo ya establecido— que reacciona ante el argumento crítico. En Kant, lo inteligible goza de una autoridad absoluta que es independiente de la realidad objetiva y mantiene, en perspectiva adorniana, un “carácter de una segunda existencia” (Adorno, 1975, p. 390).

La posibilidad para la metafísica se basa en que el espíritu participe de la realidad. Sin embargo, aunque Kant haya señalado la imposibilidad de la teoría sin la metafísica, la salvación de la esfera inteligible no está ahí, pues el ámbito en el cual se especifica la metafísica es en el de lo *teórico*. Pero el “que la teoría sea posible implica ese derecho de la filosofía al que se atuvo el mismo Kant, que la deshacía como resultado de su obra” (Adorno, 1975, p. 384). Salvar lo inteligible en la realidad histórica concreta permite a la metafísica salir de lo meramente conceptual para intentar intervenir en la realidad objetiva. Su pureza trascendental y su objetividad trascendente no pueden estar separadas como categorías independientes

de la realidad objetiva (Cf. Adorno, 1975, pp. 391-392). El ámbito de lo inteligible es el de algo que no es y no solamente no es. Aquí la verdad es frágil. El espacio de lo real concreto, que niega aquello que no es propio de su ámbito, es decir, lo inteligible, “debería ser rechazado sin resistencia como imaginario” (Adorno, 1975, p. 392). Esta realidad adolece de presunciones para sostener la verdad de sus propias nociones. El pensamiento podría tratar de sustantivar, de otorgar un nombre para intentar poseer lo que perdió. La negación de la negación no se constituye en afirmación; por eso, la denominación de Kant a la dialéctica trascendental es “una lógica de la apariencia”.

Finalmente, a juicio de Adorno, los aportes hechos por Kant en sus tratados sobre la razón han sido la base gnoseológica para organizar, limitar y estructurar un mundo epistemológicamente dividido. De allí que, igualmente, sus postulados morales quedan totalmente en entredicho si los juicios de la razón son reflexionados desde un acontecimiento categórico como Auschwitz. La trascendencia asumida por la facticidad de Auschwitz niega cualquier idealización del pensamiento y las acciones de los hombres. Por ello, el imperativo categórico en la formulación adorniana se convierte en el centro de la reflexión de la posibilidad de una idea de filosofía después de Auschwitz. Posibilidad que comprende la trascendencia no en una esfera de un inteligible separado de la realidad, sino, más bien, unido a ella. Por esta razón, Adorno al expresar un nuevo horizonte de sentido para la moral que busca la no repetición de Auschwitz da un giro importante a la teoría y la praxis. De allí que se afirme: “No hay más que una forma de iniciar la resistencia... comenzar modestamente por la praxis” (Adorno, 1975, p. 342). La praxis, unida al pensamiento, impone una nueva perspectiva ética alrededor de una idea de filosofía que tiene como referencia la no repetición de Auschwitz.

Conclusión

Dialéctica Negativa, obra cumbre de Adorno, expone las categorías de su pensamiento, y con base en ello presenta una novedosa manera de estudiar y comprender las categorías de los diferentes sistemas de la razón que terminaron siendo entendidos como fracasados después de la concretización de una expresión de la barbarie como Auschwitz. El culmen de su propuesta fue el planteamiento de un nuevo horizonte de sentido que se constituye en el objeto de estudio para la filosofía. Se trata de la realidad fáctica e histórica de los seres humanos. El problema

del pensamiento tradicional consistió en haber quedado inmerso en una metafísica que, al asumir un carácter trascendental, discrepa de la realidad y como consecuencia se idealiza. En la facticidad, la historia, los testimonios, la narración que deviene de Auschwitz, aparece un horizonte novedoso de sentido para la filosofía.

En *Dialéctica Negativa* Adorno hace una reflexión epistemológica de la tradición de la Ilustración en sus principales representantes: Kant y Hegel. La afirmación categórica de la relación de la barbarie con el principio de identidad le lleva a pensar los problemas de las categorías metafísicas que han servido de base para estos sistemas de pensamiento. Por un lado, la discusión con Hegel alrededor del problema de la historia y la constitución del Espíritu Absoluto como los fundamentos más notorios de su trabajo filosófico, llevan a Adorno a rechazar cualquier sentido histórico que justifique los sufrimientos y atrocidades vividos en Auschwitz.

Frente a la construcción gnoseológica de Hegel que entiende la relación sujeto-objeto bajo el principio de identidad, el frankfurtiano considera que ha sido este tipo de constitución epistémica la que ha posibilitado el entrelazamiento entre racionalidad y barbarie. Una racionalidad que aprehende al objeto solamente como objeto identificado, luego conceptualizado, permite entender la realidad como sustrato de dominio de la cual el sujeto, desde la racionalidad, puede hacer uso. Para el autor de *Dialéctica Negativa* la realidad no es posible reducirla a concepto. La dificultad es mayor con realidades que escapan a la reflexión epistemológica. Precisamente, la experiencia humana manifestada en la tragedia del terror, debe ser tomada en cuenta en la reflexión de una nueva idea de filosofía. Frente a Auschwitz, como expresión metafórica de la barbarie, no solo se pone en duda la sociedad idealizada por la racionalidad, sino que se fija un nuevo compromiso de la filosofía para evitar nuevas formas de barbarie.

Por otro lado, en Kant su dualismo racionalista, aun cuando intenta llegar a intervenir en la realidad, el sujeto neutraliza todo aquello que es externo a sí mismo. Lo trascendente en Kant pasa por una idealización de los juicios puros de la razón creyendo poder hacer de la realidad un objeto para la aprehensión del sujeto. Adorno discrepa de Kant al anular cualquier subjetivismo gnoseológico y la reducción de la realidad a sustrato de conocimiento. Las reflexiones epistemológicas después de Auschwitz se concretan en la realidad, sus circunstancias, situaciones, problemas y oportunidades. Kant creyó demasiado en la razón y redujo la realidad a escenario

para la concreción de sus proyectos. Por el contrario, Adorno piensa que si hay una posibilidad para el pensamiento, ésta radica en no perder de vista que, la realidad en la que el sujeto se encuentra inmerso, es un buen principio para poder reflexionar y generar proyectos humanos más reales. El sufrimiento, la experiencia concreta e individual del sujeto, la muerte, se convierten en categorías a tener en cuenta para una nueva idea de filosofía.

Finalmente, Hegel y Kant, según Adorno, fracasan en sus sistemas de pensamiento al comprender la realidad y el sujeto en un escenario epistemológico incapaz de explicar situaciones de dolor como los experimentados en Auschwitz. De esta manera, el frankfurtiano ofrece una nueva idea de filosofía para evitar la repetición de la barbarie y que el hechizo que la entrelaza con la racionalidad se rompa. Ahora la filosofía se torna en metafísica negativa, porque se dirige y concentra en lo que ha sido rechazado por los sistemas idealistas en la modernidad. La negatividad se perfila no solo como una crítica a lo existente, sino en la única posibilidad que tiene la filosofía para constituirse como una verdadera metafísica de la reconciliación.

Referencias

- Adorno, Th. (1975). *Dialéctica Negativa* (J. M. Ripalda, Trad.). Madrid: Taurus.
- Barahona, E. (2006). Categorías y modelos en la *Dialéctica Negativa* de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 39, 203-233.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Bogotá: Siglo veintiuno.
- Brull, R. (2007). *La Dialéctica Negativa en Adorno: aplicación a la teoría social* (Tesis de Doctorado para optar al título de Doctor en Filosofía). Facultad de Filosofía Universitat de Valencia, Valencia, España.
- Cho, D. (2009). Adorno on Education or, Can Critical Self-Reflection Prevent the Next Auschwitz? *Historical Materialism*, 17, 74-97.
- Escuela, C. (2007). El esfuerzo de Munchhausen: Dialéctica adormiana del concepto. En M. Cabot (Ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectiva* (pp. 97-103). Palma: Ediciones UIB.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos* (M. Gimenez, Trad.). Madrid: Taurus.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (G. Márcico, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.

- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica* (M. de Ruschi, Trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Jarvis, S. (2006). Adorno, Marx, Materialism. En Tom Huhn (Ed.), *the Cambridge Companion to Adorno* (pp. 79-100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, E. (1997). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Buenos Aires: Santillana.
- Peleato, M. (2007). Dialéctica de la Identidad: De la identificación a la identidad racional. En M. Cabot (Ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectiva* (pp. 87-95). Palma: Ediciones UIB.
- Teimil, I. (2007). Emancipación y potencial constructivo del concepto en la Dialéctica Negativa de Adorno. En M. Cabot (Ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectiva* (pp. 79-86). Palma: Ediciones UIB.
- Wellmer, A. (1996). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (M. Jiménez, Trad.). Madrid: Frónesis.
- Zamora, J. (2010). Filosofía después de Auschwitz. En O. Nudfer (Ed.), *Filosofía de la filosofía* (pp. 173-213). Madrid: Trotta.

Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana*

Dignity and autonomy. Reflections about Kantian tradition

Por: Thomas Gutmann

Universität Münster

Münster, Alemania

E-mail: t.gutmann@uni-muenster.de

Trad.: Carlos Emel Rendón

Universidad Nacional de Colombia

Medellín, Colombia

E-mail: crendona@unal.edu.co

Fecha de recepción: 22 de noviembre 2017

Fecha de aprobación: 14 de agosto de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a11

Resumen. *La idea kantiana según la cual sólo las personas pueden pretender respeto (“dignidad”) y sólo frente a ellas pueden existir derechos morales, aunque, al mismo tiempo, no todos los seres humanos son personas en este sentido prescriptivo estricto, contiene un considerable potencial de exclusión. El presente artículo reconstruye bajo este aspecto la arquitectura de la filosofía moral de Kant (y de la tradición kantiana) e investiga el alcance y los límites de las diferentes propuestas de solución inmanentes a su teoría.*

Palabras claves: *Kant, dignidad, autonomía, derechos morales, personas*

Abstract. *Kantian idea according to which only people can claim respect (“dignity”) and only for them can moral rights exist, yet, at the same time, not all human beings are people in this strict prescriptive sense, contains considerable potential of exclusion. From this view, the present article reconstructs the architecture of Kant’s moral philosophy (and of the Kantian tradition) and investigates the scope and the limits of the different proposals of solution based on his theory.*

Keywords: *Kant, dignity, autonomy, moral rights, persons*

* Este texto apareció originalmente publicado en alemán en: Gutmann, T. (2010). Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 15(1), 3-34. doi:10.1515/9783110222906.3. El texto fue traducido y reproducido con autorización del autor.

Cómo citar este artículo:

MLA: Gutmann, Thomas. “Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana”. Traducido por Carlos Emel Rendón, *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 233-254.

APA: Gutmann, T. (2019). Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana (Carlos Emel Rendón, Trad.). *Estudios de Filosofía*, 59, 233-254.

Chigado: Gutmann, T. “Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana”. Traducido por Carlos Emel Rendón. *Estudios de Filosofía* n°. 59 (2019): 233-254.

1. Personalidad y dignidad¹

El concepto de persona² puede ser usado en forma descriptiva y prescriptiva. Como concepto prescriptivo sirve, sobre todo en la filosofía del derecho, para la caracterización de seres a los que se les adjudican derechos subjetivos, entre ellos uno fundamental: las personas tienen el derecho al respeto, y puesto que a todas las personas les corresponde este estatus en igual medida, las personas tienen derecho a igual respeto. Como personas jurídicas tienen derecho a ser respetadas como personas en el derecho y mediante el derecho, incluso la idea del estado liberal de derecho puede reformularse con la frase de que tenemos un derecho recíproco a “*equal concern and respect*” (Dworkin, 1984, p. 298; Dworkin 1985, p. 191), es decir, a igual respeto. En el ordenamiento jurídico de la República Federal de Alemania este precepto del respeto tiene su expresión en el art.1, parágrafo 1 de la Ley Fundamental 1 (*Grundgesetz*) (GG), que declara inviolable la dignidad del hombre. En la filosofía moral, el principio del respeto a personas opera como suposición fundamental de planteamientos no consecuencialistas, para los cuales de lo que se trata en principio es de expresar que el individuo es fin en sí mismo.

El vínculo entre personalidad y dignidad, es decir, el principio del respeto a las personas, se remonta en esta forma, en lo esencial, a Immanuel Kant, y se alimenta todavía en forma predominante de un pensamiento que, dejando de lado todas las diferenciaciones, puede caracterizarse como ‘la tradición kantiana’. El presente trabajo, que se inscribe a sí mismo en esta tradición, pretende iluminar un lado oscuro de este nexo de la recepción. Su interés se centra en el considerable potencial de exclusión del concepto kantiano de dignidad, según el cual, sólo las personas tienen derecho al respeto y sólo ante ellas pueden existir deberes morales, al tiempo, que, sin embargo, no todos los seres humanos son personas en este sentido prescriptivo estricto (secciones 2 a 5). Se preguntará, por tanto, (sección 6) cómo puede habérselas el derecho con el resultado de que el modelo originario de su concepto central no procede de manera suficientemente incluyente.

-
- 1 El texto se basa en la conferencia dada por el autor para la habilitación en la Facultad de Filosofía, Teoría de la ciencia y Estudios teológicos de la Universidad Ludwig Maximilian de München. El autor agradece particularmente a Daniela Baur, Otto Fuchs y al Dr. Bernhard Jakl por las valiosas indicaciones.
 - 2 Para una visión panorámica: Quante (2007), Sturma (2001).

2. Sobre los conceptos de persona y dignidad en Kant

Una mirada a los textos básicos de filosofía moral de Kant, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 y la *Crítica de la razón práctica*, aparecida tres años después (1788), confirma que para Kant no todos los seres humanos son personas y poseen, como tales, derecho al respeto.

En la *Fundamentación*, Kant resume la ley fundamental de la razón pura práctica, el imperativo categórico, como se sabe, en las palabras: “Actúa sólo según aquellas máximas por cuyo medio puedas querer al mismo tiempo, que se conviertan en una ley universal” [Kant, 1996 (1785)]. En la llamada fórmula del fin, que reformula su ética deontológica en conceptos materiales, da al imperativo una segunda versión (de tres a seis, según la enumeración): “Obra de tal manera, que puedas usar la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, siempre al mismo tiempo como fin, nunca meramente como medio” [Kant, 1996 (1785), p. 189].

Desde un punto de vista exegético puede resultar aconsejable seguir la propia indicación de Kant de que el imperativo categórico, en el fondo, es “sólo uno” [Kant, 1996 (1785), p. 173], de que esta “fórmula del fin” (a pesar de su fundamentación aparentemente teleológica, incluso ético-axiológica) representa una expresión, de contenido equivalente, de las otras fórmulas del imperativo categórico (cf. Horn, 2004, p. 196; O’Neill, 1989; Habermas, 2005, p. 98) y que aclara, además, la “materia” [Kant, 1996 (1785), p. 162] del imperativo categórico. Aunque se quisiera negar que la idea (entendible en el sentido de un realismo moral)³ según la cual seres racionales y, por tanto, capaces de autonomía y establecer fines, tienen un valor absoluto sea “la tesis central en la ética de Kant” (Schnöcker, 2007, p. 142; Wood, 2008, p. 94), la fórmula de la humanidad en nosotros como fin en sí misma es, en todo caso, para el argumento que aquí perseguimos, de importancia particular: en primer lugar, porque, para su deducción, Kant desarrolla su teoría del estatus moral, esto es, su respuesta a la pregunta por qué propiedad debe tener un ser para que sea “objeto del respeto” [Kant, 1996 (1785), p. 187] y puedan existir respecto de él deberes morales. En segundo lugar, la fórmula del fin es relevante en la medida en que la prohibición en ella expresada de la instrumentalización de las

3 Contra el constructivismo de Korsgaard (cf. Korsgaard, 2005, p. 92; Wood 2008, p. 92; Timmermann, 2006; 2008). Kant subraya el carácter de la finalidad en sí mismo como elemento necesario de la autocomprensión de seres racionales. Véase: Kant (1996 [1785], p. 188).

personas descansa argumentativamente en el trasfondo de la doctrina kantiana de la virtud y la filosofía del derecho de la *Metafísica de las Costumbres* de 1797; y es importante, finalmente, porque representa el modelo originario del principio del respeto a las personas, el cual constituye el núcleo del pensamiento central común a las actuales variantes kantianas de la filosofía moral y del derecho.

Para la fundamentación de la fórmula del fin Kant argumenta (en principio sólo como postulado) que “el hombre, y todo ser racional en general, [...]” existe “como fin en sí mismo”, que tiene, por tanto, “una dignidad, es decir, un valor incondicionado e incomparable” y puede por ello pretender “respeto” [Kant, 2012 a (1797), pp. 334-335].⁴ Que con los conceptos “hombre” y “humanidad” no se refiere Kant en estos pasajes a los seres pertenecientes al género *homo sapiens*, se sigue del hecho de que pretende obtener los fundamentos de la filosofía moral del concepto de la razón pura práctica sin recurso alguno a los supuestos antropológicos. El principio moral fundamentado de esta manera tiene por ello que exigir validez “a todos los seres racionales” y sólo por ello y en esa medida puede “ser una ley para la voluntad humana” [Kant, 2012 (1797), p. 181]. Por ello, la clase de los seres racionales (capaces de acción) no es idéntica a la especie biológica hombre. De una parte, seres racionales no-humanos, son imaginables, para Kant, “en otros planetas” [Kant, 2012 (1797), p. 246]⁵ y, de otra, no todos los hombres son seres racionales y por tanto personas caracterizadas con el atributo “dignidad”. No la naturaleza del hombre, sino la “naturaleza racional existe como fin en sí mismo”, sólo “los seres racionales se denominan personas” [Kant, 2012 (1797), p. 187]. El estatus “persona” supone la imputabilidad de sus acciones y con ello la capacidad *existente en acto* para la autodeterminación según principios morales y (jurídicos) [Kant, 2012 (1797), p. 30]. Kant aclara por ello en la *Fundamentación* que “moralidad” —es decir, nuestra capacidad de determinar la propia voluntad según leyes morales— es “la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo”: “la moralidad y la humanidad, *en tanto que ésta es capaz de la misma*, es lo único que tiene dignidad” [Kant, 2012 (1797), p. 201]. La dignidad moral descansa en la capacidad de autodeterminación práctica según normas racionales. Por esta razón, Kant puede utilizar el respeto a la “humanidad” como sinónimo de respeto por la ley moral [Kant, 2012 (1797), p. 133] o por la libertad moral del hombre; sin

4 Cf. Kant (1996 [1785], pp. 187, 130). Acerca del respeto como “conciencia de la coerción inmediata sobre la voluntad por la ley”: Kant (2005 [1788], p. 140). También véase: Walker (1989).

5 Véase también: “demonios (siempre que tengan entendimiento)” en: Kant (2002 [1795], p. 74).

embargo, el “verdadero objeto del respeto” es, según Kant, la voluntad individual en su capacidad de darse fines racionales (y determinarse, a la postre, moralmente, es decir, conforme al imperativo categórico). En otras palabras: “Autonomía es [...] el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” [Kant, 2012 (1797), p. 203]. Intrínsecamente valioso es el hombre singular, concreto, fenoménico, en virtud de su participación en lo nouménico, es decir, *si y en tanto que* se distingue por la capacidad de obrar libre y racionalmente (Horn, 2004, p. 206; O’Neill, 1989, p. 135; Wood, 2008, p. 94; Geismann, 2004, p. 467; cf. Cohen, 1877, p. 241). El concepto del *rational agency* tiene sus buenas razones para estar en el centro de la actual recepción anglosajona de Kant.⁶ Este nexo, desarrollado sistemáticamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, permanece sin modificación en *Crítica de la razón práctica*. El hombre “y con él toda criatura racional es fin en sí mismo”, porque y en tanto que él es “el sujeto de la ley moral” [Kant, 2005 (1788), p. 104]; la posibilidad “de estar determinado inmediatamente a la acción por una ley pura de la razón” identifica a los seres como personas [Kant, 2005 (1788), p. 140]. Finalmente, en *La Metafísica de las costumbres*, Kant parafrasea esta idea con las siguientes palabras:

En el sistema de la naturaleza el hombre [...] es un ser de escasa importancia [...]. Ahora bien, el hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal [...] puede valorarse [...] como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo [Kant, 2012 (1797), pp. 298-299].

Así pues, cuando Kant, en el marco de la fundamentación de su filosofía moral habla de la “humanidad”, a la que debemos tributar respeto y a la que debemos usar “tanto en nuestra persona como en la persona de todo otro, siempre como fin [y] nunca meramente como medio”, no se refiere a la especie biológica u otra representación extensiva, sino que utiliza el concepto como un “supraconcepto” (O’Neill, 1989, p.137) para un conjunto de capacidades y propiedades normativas, fundamentales de la persona, es decir, de aquella “idea de la humanidad” [Kant, 1996 (1785), p. 189], que consiste en el lado inteligible o nouménico del hombre, en su capacidad para la causalidad por libertad, es decir, para darse fines, y finalmente, en la capacidad para la autodeterminación según máximas universalizables que se da a sí mismo. En este concepto no se oculta teleología aristotélica alguna. Kant, por el contrario, concibe los fines de las acciones de los seres racionales como

6 Por ejemplo en: O’Neill (1975; 1989), Herman (1993), Korsgaard (1996); cf. Horn (2004, p. 207).

independientes de toda teleología natural y precisamente por ello como libres.⁷ Al mismo tiempo, en el marco del completo distanciamiento de la filosofía práctica kantiana de Aristóteles, no pueden obtenerse criterios de la naturaleza del género para el obrar. El motivo para el imperativo categórico no reside en una disposición empírica particular de la especie humana y, a la inversa, tampoco la sola pertenencia a ésta puede ser suficiente para la mera atribución del estatus de “persona” en el marco del planteamiento kantiano.⁸ La tesis contraria de que en Kant “la humanidad como género” debe “ser objeto de respeto” en el sentido de que “todo individuo del género [...]” tiene “derecho al respeto” por el hecho de que tiene parte en la humanidad como *homo noumenon* (Ricken, 1989, p. 239), descansa en meras equivocaciones e induce por ello a error. Kant no opera con una metafísica aristotélica de la sustancia humana, en la que participaran sin más también aquellos miembros de la especie humana que carecen de ella por accidente. No hay en Kant entelequia alguna de la persona. Su nueva construcción filosófica-moral, concebida en términos de una teoría de la acción, del concepto de persona se libera, precisamente, de semejante ontología de la sustancia. Por ello, la concepción según la cual Kant confiere dignidad y estatus de persona al hombre como ser genérico, esto es, a todos los hombres (incluyendo el pre-embrión), resulta tan poco sostenible como la tesis de que un concepto de la “unidad de la persona” garantizaría también para Kant un estatus unitario normativo de la vida humana del embrión, independientemente de su capacidad real de obrar racional y responsablemente. En lugar de ello, “la humanidad”, entendida como la capacidad de autodeterminación racional según el principio de la personificación que subyace a la fórmula kantiana del fin, debe respetarse sólo en la persona concreta que la encarna realmente. No hay en Kant una “dignidad humana universal en cuyo marco una “disposición” no realizada a la autodeterminación exigiera derecho al respeto, en el sentido estricto del término. Sólo las personas pueden pretender consideración moral (cf. Pogge, 1989, p. 182); por eso, sobre la base del principio kantiano sólo puede haber deberes morales respecto de personas concretas, es decir, dadas como objeto de la experiencia [Kant, 2012 (1797), p. 308], sean otras o la propia. Pero explícitamente personas son, según Kant, sólo aquellos sujetos

7 Véase: Guyer (2005); Timmermann (2008). Y la acertada crítica de Andrea Esser a la suposición teleológica de que una naturaleza racional universal del hombre sería el bien y opera en forma de un fin superior como presupuesto de la concepción kantiana véase: Esser (2004, p. 252).

8 En esa medida la posición de Kant en perspectiva teórica no es antropocéntrica (Mohr, 2007, p. 21), sino logocéntrica (Wood, 1998a, p. 189).

cuyas “acciones son imputables” [Kant, 2012 (1797), p. 30],⁹ que, por tanto, pueden obrar en verdad de manera moralmente (o jurídicamente) responsable. La idea de que hay seres sin libertad respecto a los cuales pudiéramos estar obligados, obedece para Kant a una torpe confusión, a una “anfibiología de los conceptos de la reflexión” [Kant, 2012 (1797), p. 308].

Con esto coincide el que la tercera fórmula del imperativo categórico, concebida por Kant como equivalente: “en consonancia con ello, todo ser racional tiene que obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines” [Kant, 2012 (1797), p. 308] suponga que sólo miembros semejantes en el reino de los fines —es decir, en el ideal inteligible de un estado bien coordinado para fijación subjetiva de fines— son quienes poseen la facultad de darse leyes a sí mismos a partir de la razón pura práctica y quienes pueden seguir en sus acciones estas normas de manera permanente. En este sentido se considera de manera exclusiva la “idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo” [Kant, 1996 (1785) p. 199]. La ética kantiana se muestra exclusivamente, una vez más, como una ética del respeto mutuo, recíproco de seres racionales, que se respetan unos a otros como fines en sí mismos y, con ello, al mismo tiempo, como agentes racionales que se dan fines a sí mismos. El que Kant explique sistemática y recíprocamente, unos mediante los otros, los términos “dignidad”, “finalidad en sí mismo”, “persona” y “miembro legislador en el reino de los fines”, corta el paso a la suposición de que la “fórmula del fin” del imperativo categórico puede ofrecer un espacio más amplio para la fundamentación de un concepto de dignidad que abarque a todos los hombres, que la tercera, la “fórmula del reino de los fines”.¹⁰

Contra la interpretación aquí desarrollada no se podrá objetar, que Kant, particularmente en el contexto de sus escritos antropológicos e histórico-filosóficos [cf. Kant 2013 (1786), p. 177] emplea el concepto de humanidad regularmente también como un concepto histórico y/o biológico del género, que al comienzo del

9 Sobre la imputación en Kant véase: Kant (2005 [1788], p. 115); Kant (2012 [1797], p. 303). Ya de aquí se sigue que no es acertada la tesis según la cual el concepto de dignidad “no” podría “como concepto práctico de la razón [...] hacerse depender en su dignidad apriorística de la presencia efectiva de capacidades específicas” (Luf, 1998, p. 322).

10 Véase: Seelmann (2008, p. 77). La mutua sustitución de los conceptos “dignidad” y “fin en sí mismo” en la *Fundamentación* evidencia el carácter errático de la tesis de von der Pfordten según la cual, en el marco del desarrollo de la segunda fórmula del imperativo categórico Kant “ni explícita ni implícitamente” se refiere “a la dignidad del hombre o de la persona” (von der Pfordten, 2006, p. 504).

escrito sobre la religión atribuye antropológicamente al hombre como ser genérico una “disposición [...] para su personalidad como ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado” [Kant, 1981 (1793), p. 43; cf. Wood, 2008, p. 88], que en su *Antropología en sentido pragmático* empieza el concepto de persona con una concepción psicológica de la conciencia del yo [Kant, 2014 (1798), § 1] o que en la *Crítica del juicio* piense la finalidad en sí misma de la persona también a partir de su capacidad de formar un ideal de belleza [Kant, 2012 b (1790), § 17], pues el uso que hace Kant de los conceptos de hombre o de humanidad en la fundamentación de los principios de su filosofía moral es otro bien distinto.

La ética kantiana fundamenta de este modo una moral exclusiva del respeto recíproco de las personas autónomas. La idea de la reciprocidad estructural y de la simetría de los deberes morales es constitutiva de ella. *Dentro* del limitado círculo de las personas moralmente capaces de acción, la ética kantiana procede en forma igualitaria e incluyente. El estatus de ser fin en sí mismo y portador de dignidad, le corresponde en igual medida (es decir, absoluta) a todas las personas suficientemente racionales en sentido práctico, es decir, que dispongan de “razón humana ordinaria” [cf. Kant, 1996 (1785), p. 243]. El estatus de persona es entonces un concepto límite (*Schwellenbegriff*), su lógica es binaria —se es persona completamente (y se tiene estatus moral) o no se es en absoluto, y dentro de este estatus no hay gradaciones meritocráticas, no hay aristócratas de la dignidad. Dado, finalmente, que la dignidad está unida exclusivamente sólo a la capacidad para el obrar moral autónomo y no a su ejercicio, este estatus tampoco se pierde —ni siquiera por una inmoralidad sistemática. Por tanto, se debe afirmar: la dignidad consiste para Kant en la capacidad actual para la autodeterminación racional (moral). Ella, y únicamente ella, define el estatus de “persona” o de “sujeto moral”, y esta capacidad no la poseen todos los hombres.

¿Quién es, entonces, persona en sentido kantiano? Las exigencias son altas, en vista de la pretenciosa definición del concepto. Aun cuando no partamos, con Reinhard Brandt, de que la antropología de Kant, que parece poner en duda el que las mujeres, los africanos o los isleños del pacífico sur estén en condiciones de autodeterminarse según principios de la razón, tiene que exigir de su filosofía moral aceptar “una división de clases entre seres humanos en mayoría de edad y seres humanos en minoría de edad [...]” y dirigirse con el imperativo categórico sólo a los primeros (Brandt, 1999; 1994, p. 30. Críticamente se expresa también

Louden, 2000, pp. 101, 177);¹¹ aun cuando queramos, además, ocultar el hecho de que la psicología moral empírica alimenta dudas acerca de que la mayoría de los adultos alcance nunca aquel estadio posconvencional del desarrollo moral al que pertenece el imperativo categórico, siguen existiendo, en todo caso, seres humanos que bajo ninguna circunstancia pueden cumplir las condiciones kantianas con que se cualifica a las personas: niños, personas con discapacidades mentales, dementes o en permanente estado de coma. En el sentido de la ética de Kant, ellos son no-personas (*cf.* Wood, 1999, p. 147) respecto a las cuales podamos tener deberes morales. Este resultado no es un resultado marginal, contingente, de la ética kantiana, antes bien se sigue de las suposiciones arquitectónicas fundamentales de su filosofía moral y no se ve por ello afectado por la circunstancia de que estas suposiciones fundamentales obtenidas de los principios de la razón pura práctica también en la perspectiva de Kant “requieren de la antropología para su aplicación a los hombres” [Kant, 1996 (1785), p. 155].¹²

A ello se añade que el problema se agudiza por el hecho de que de que a la ética kantiana le es propia una estructura dicotómica fundamental. Ésta se manifiesta en su insistencia permanente, enfatizada una vez más en la *Metafísica de las costumbres*, en que los seres naturales que no representan personas son meramente cosas, que quien no es fin en sí mismo autónomo posee únicamente valor instrumental, que todo, excepto criaturas racionales capaces de autonomía puede ser “usado también como medio” y posee sólo valor instrumental. “En el reino de los fines”, dice Kant, “todo tiene o un precio o una dignidad” [Kant, 1996 (1785), p. 199], *tertium non datur*, y esto torna difícil, cuando no imposible, comprender la cuestión relativa al estatus moral de seres humanos no autónomos o no suficientemente autónomos en un sentido gradual, es decir, como un Más o un Menos en subjetividad moral o en derechos morales.

La interpretación desarrollada aquí de la filosofía moral kantiana no pretende originalidad alguna; en todo caso, en la discusión actual es compartida por la mayoría de los intérpretes. El presente artículo hace más bien la pregunta de cómo hay que proceder con este resultado.

11 Las delimitaciones y límites sistemáticos de un reconocimiento igual y amplio de todos los hombres en Kant y el Idealismo alemán los analiza Siep. En vista de este resultado Siep recomendó intentar una fundamentación última de moral, derecho y Estado a favor de una concepción de experiencias históricas y de mundos de vida teóricamente cimentadas (Siep, 2010).

12 “Una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero puede, sin embargo, aplicarse a ella” (Kant, 2012 [1797], p. 21).

3. Un problema arquitectónico

En este contexto resulta importante, en principio, el que la estructura ambivalente de la ética kantiana —fundamentación de una posición moral bastante fuerte y sólida (y por lo demás igualitaria) suficiente para seres humanos racionales, por un lado, exclusión de seres humanos no-autónomos del mundo moral en sentido estricto, por otro—, se vuelva a encontrar en los desarrollos ulteriores más importantes de la ética kantiana. Esto podría examinarse breve y ejemplarmente en la ética del discurso, en el constructivismo kantiano de Rawls y en planteamientos similares de la actual teoría kantiana del contrato.

Tras el *linguistic turn* se hizo evidente la pretensión de hacer desembocar el movimiento universalizador de pensamiento que acompañaba al imperativo categórico en el intento de una ampliación dialógica de la ética kantiana (cf. Wellmer, 1986). La ética del discurso transitó este camino. Su idea rectora, la de que una norma es válida únicamente si puede encontrar consentimiento en el círculo de todos los afectados bajo las condiciones de la formación discursiva de la voluntad, puede pretender para sí el haber replanteado una intención esencial de Kant y haber reformulado la teoría moral de Kant con los medios de una teoría de la comunicación (cf. Habermas, 1980, p. 9). “Usar” al otro “no meramente como medio, sino también al mismo tiempo como fin”, equivale, como enfatiza Kant ya en la *Crítica de la razón práctica* a “no someterlo a un propósito que no sea posible según una ley que pudiera derivar de la voluntad del sujeto pasivo mismo” [Kant, 2005 (1788), p. 104; Rawls, 2002, p. 259].

Así como Kant limita la esfera de los objetos de los deberes morales a personas —es decir, a seres que “bien sea solos o al menos juntamente con otros [...]” “se” dan “sí mismos” las leyes morales bajo las cuales se encuentran [Kant, 2012 (1797), p. 30]—, también, según Habermas, en la ética del discurso esa esfera se encuentra limitada fundamentalmente a aquellos seres que cumplen las condiciones del obrar normativamente imputable (es decir, son personas, en la definición de Kant) y pueden asumir los roles de los participantes en discursos prácticos (Habermas, 1980, p. 517; 1983, p. 89). Como en Kant, también en la ética del discurso sólo es ciudadano del mundo de la moral aquel que puede cooperar en la fundamentación de sus normas. En esa medida, también en Habermas el sentido de las pretensiones normativas de validez descansa en una relación igualitaria, recíproca, entre personas (Habermas, 1980, p. 518) que participan en

argumentaciones y pueden motivarse por medio de razones. Y tales no son, una vez más, todos los seres humanos y ningún ser humano en todos los momentos del tiempo de su existencia.

El estatus moral de quien es incapaz de discurso no puede determinarse por principio con los medios de la ética del discurso; en todo caso, él surge, al igual que el estatus moral de la naturaleza no-humana, como un concepto límite.¹³ El estatus moral de las personas incapaces de discurso no puede integrarse en el programa de la ética del discurso. Tales personas no pueden participar por sí mismas en el discurso ni participar en la fundamentación de normas morales; en todo caso, sus intereses pueden ser representados por otros. A la ética del discurso y a la teoría kantiana les es además común el que el obrar propio se debe legitimar en y frente a la razón individual tanto del otro concreto como del otro generalizado y esta legitimación puede tener lugar sólo en tanto este otro es suficientemente racional.

Este elemento de reciprocidad en los fundamentos de la moral caracteriza igualmente la reformulación constructivista, del orden de una teoría contractualista, del principio kantiano, llevada a cabo por John Rawls quien, en su *Historia de la filosofía moral* (Rawls, 2002) remonta de manera expresa su propio “constructivismo kantiano”, una vez más, al razonamiento de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Rawls explicita, como se sabe (desde su obra *Teoría de la justicia*), principios para la justicia de las instituciones sociales con ayuda de una idea de la teoría de juegos de inspiración kantiana, que obtiene la hipótesis acerca de la imparcialidad y universalidad de los principios encontrados de la estructura de la situación construida de la decisión. Él pregunta por los principios de la justicia social que pudieran elegir individuos en un ficticio estado original, en el que los afectados poseen, ciertamente, conocimientos generales, pero no disponen de un saber acerca de qué intereses concretos o propiedades, qué estatus social, etc., tendrán en la sociedad así definida. Los participantes de la *original position* rawlsiana se ven obligados de este modo en el proceso de fundamentación de normas a trascender sus intereses propios y a asumir la perspectiva de otros intereses posibles.

También en Rawls se repite en este caso la restricción kantiana de la esfera de objetos de las normas fundadas de esta manera; de nuevo, como en Habermas, se refuerza la idea kantiana de que únicamente aquel que es destinatario de la moral

13 La teoría del discurso es, lo mismo que la ética kantiana, logocentrista, no antropocentrista, como cree Habermas. Confrontar: Habermas (1980, p. 514).

y, al mismo tiempo, objeto de sus deberes, puede participar en el proceso de la fundamentación de normas. “Igual justicia”, según la reformulación kantiana de Rawls, “debe observarse sólo frente a aquellos que están en condiciones de participar en la posición original”, por ende, sólo “personas morales” (Rawls, 1993, § 77), si bien Rawls admite explícitamente dificultades particulares relacionadas con la fundamentación del estatus moral de personas que “han perdido su personalidad moral en forma más o menos duradera” (Rawls, 1993, p, 553). No parece ser ninguna casualidad que esta idea no pertenezca a aquellas a las que Rawls ha sometido a una revisión (aun cuando el planteamiento rawlsiano sería con mucho el más apropiado, para, con sólo pocas ampliaciones teóricas, derivar normas del trato con seres humanos no autónomos). De manera enteramente semejante subyace la restricción kantiana del reino de la moral a las relaciones igualitarias, recíprocas, entre personas que se motivan por medio de razones, al contractualismo ético de Thomas Scanlon, según el cual un principio moral sólo puede legitimarse si no puede ser rechazado de manera razonable por ninguno de los distintos individuos implicados (Scanlon, 1982; 1998, pp.191, 229).

Este breve esbozo debería haber hecho plausible que la pregunta por el estatus moral de seres humanos no autónomos es un problema fundamental no sólo de la ética de Kant, sino también de los desarrollos ulteriores de la ética kantiana. Se trata de un problema de la arquitectura de la teoría.

4. Consecuencias

Si se observa este resultado desde afuera —por ejemplo desde la perspectiva de la crítica a la moral de tipo nietzscheano, tal como se la encuentra en Foucault—, se abre entonces la posibilidad de describir esta exclusión de seres no racionales del estrecho círculo de la moral como una parte de la historia de las exclusiones a través de la cual se define *ex negativo* la cultura occidental. En el marco de una arqueología de la razón moderna, como la emprendió Foucault en su estudio sobre *Locura y sociedad*, se podría caracterizar la filosofía práctica de Kant como un acto fundacional de la autoconstitución de la ética racional moderna mediante su exclusión continua (y dominación) de lo “otro” de ella, es decir, la naturaleza no racional. Nada distinto cree Theodor W. Adorno, cuando en su lección sobre *Problemas de la filosofía moral* afirma que “la moral kantiana [...] no es propiamente otra cosa que dominio” (Adorno, 1963, p. 157; cf. Arendt, 1991, p. 142; Bayertz, 1995).

Las consecuencias deberían, sin embargo, ser otras. En primer lugar: el propósito fundamental de Kant, según el cual las personas tienen derecho a una forma *particular* de respeto, que no corresponde a otros seres, es obligatoria desde el punto de vista normativo.

En segundo lugar: una ética que enfatiza la posición particular de las personas capaces de autodeterminación y en consecuencia atribuye significado moral a determinadas cualidades, tiene que proceder necesariamente de manera discriminatoria y excluir en principio todos los seres que no exhiben estas cualidades. Este es el precio que tenemos que pagar cuando, como Kant, le atribuimos a la autonomía un significado normativo tan elevado.

En tercer lugar: el principio del respeto a las personas ha transitado de la filosofía moral kantiana al programa genético del estado de derecho liberal. Este proceso se ha propiciado —a este respecto de manera inmediata— gracias a la propia teoría del derecho de Kant, y se reforzó particularmente por la primera ola de la recepción de la filosofía kantiana del derecho entre 1790 y 1830, así como por la nueva formulación de la filosofía liberal del derecho sobre bases kantianas, tal como se presentó desde los años 70 del siglo pasado, sobre todo en los países anglosajones. El contenido del concepto del principio del respeto a una persona *qua* persona se ha ampliado al respeto por la persona jurídica y sus derechos a la libertad; se exige no sólo respeto a la autonomía moral del sujeto, sino también, dejar a cargo del individuo singular la propia interpretación de la vida y entender su derecho a la autodeterminación como un derecho a la soberanía que le asegura al individuo singular, al menos, *prima facie*, una prerrogativa sobre los intereses de la comunidad. Este *kantianism in action* no puede ser eliminado del entramado de nuestras convicciones normativas institucionalizadas.

Cuarto: precisamente a causa del carácter de irrenunciable que tiene el modelo kantiano de legitimación para los fundamentos normativos del estado de derecho liberal, debería tomarse en serio el grave problema del estatus moral de seres humanos no suficientemente autónomos, que Kant no se propuso conscientemente (Tugendhat, 1993, p. 188), en lugar de encubrirlo con préstamos del repertorio aristotélico y tomista. Podría ponerse en duda el poder de convicción del planteamiento kantiano en su conjunto si esta cuestión no condujera a un tratamiento adecuado. Bajo este aspecto resulta sorprendente que sólo en las dos últimas décadas este problema haya llamado fuertemente la atención en la investigación kantiana.

5. Alternativas

¿Cómo podemos lidiar en el terreno de la teoría moral kantiana con el resultado obtenido hasta ahora, según el cual la fundamentación moral kantiana del respeto a las personas deja indeterminado, en el mejor de los casos, el derecho a la dignidad de la consideración de las “no-personas” y tiene, a la postre, que negarlo? Pueden describirse cuatro opciones, en orden ascendente, según su cercanía a los propósitos de Kant.

(1). Es necesario recordar primero el propio tratamiento que da Kant del problema. En la *Metafísica de las costumbres* esbozó la estructura de una protección normativa al menos indirecta para seres naturales no racionales tomando como ejemplo el trato con los animales.¹⁴ Dicho tratamiento se acoge al programa de concebir supuestos deberes frente a seres no-racionales como deberes frente a nosotros mismo. Por eso, no tratar cruelmente a los animales, no es para Kant un deber *respecto* a los animales, sino deber del hombre para consigo mismo *en vista* a los animales. Este deber reside en el hecho de que, por la brutalidad que conlleva la tortura animal, “se destruye paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en relación con los demás hombres” [Kant, 2012 (1797), p. 310]. Este nexo formulado en el sentido de una ética de la virtud es de índole psicológico-moral, es decir, mediado empíricamente y en cuanto tal contingente, si bien puede apoyarse en una cierta plausibilidad.

En una reconstrucción inmanente de la posición kantiana el tratamiento de los niños, las personas seniles, los dementes, los enfermos mentales o en coma podría medirse partiendo de lo que nos debemos a nosotros mismos, no a ellos, y a la “idea de la humanidad en nosotros”. El nexo empírico necesario podría reconstruirse. Al menos parece hablar a favor de la tesis el que una moral del respeto recíproco, mutuo, entre personas autónomas queda inacabado y no se puede estabilizar, si ella no puede justificar una protección fuerte para nuestros semejantes más débiles. Nada trivial sería su protección a través de deberes indirectos, es decir, mediante un simple reflejo de la protección, pues tales deberes tienden a la protección de normas, es decir, a la estabilización de la fuerza de integración de un orden de normas que descansa en el reconocimiento recíproco de personas racionales que

14 Para una tesis, formulada de manera diferenciada, sobre el carácter no vinculable de la ética kantiana con el concepto de los deberes frente a los animales, véase: Skidmore (2001).

alguna vez fueron ellas mismas niños y que son conscientes de la vulnerabilidad y fugacidad de sus capacidades racionales. Por eso parece plausible la tesis de que no podemos tratarnos mutuamente con respeto si tratamos sin respeto a nuestros niños, y a nuestros semejantes dementes y mentalmente enfermos. A pesar de esta opción persiste aún la afrenta de que se les niegue a los seres humanos no considerados personas la condición de miembros de la comunidad moral, mientras no se abandone, al menos parcialmente, el contexto kantiano de fundamentación.

(2). Según Kant, el estatus moral de la persona (su dignidad) reside en su capacidad actual, es decir, fundamentalmente presente, para la autodeterminación racional (moral). Si se quiere permanecer en el edificio teórico de Kant, pero, no obstante, intentar vencer el umbral del tiempo que rodea a esta demanda de actualización, quedan dos posibilidades. Por un lado, la autonomía puede seguir actuando, es decir, una persona puede relacionarse prospectivamente respecto de una posible pérdida posterior de su autonomía y determinar cómo se debe proceder con ella en este caso futuro. Un respeto de la persona kantianamente entendido nos obliga a acatar tales actos expresos de autodeterminación anticipadora.¹⁵ Algo similar podemos suponer también en relación con la presunta voluntad de un sujeto autónomo en el pasado, en el caso de que podamos comprobar tal voluntad.

Por el otro lado del espectro, en relación con el trato con niños pequeños, es decir, ‘aún no-personas’ en el sentido kantiano, se puede intentar obtener la legitimación de su tratamiento a partir de la suposición fundada contrafácticamente de un consenso posible con ellos, es decir, preguntándose si existen razones para suponer que ellos podrán (podrían) aprobar en lo sucesivo lo que hacemos con ellos. En todo caso, los niños pueden ser representados de esta manera en el proceso de la deliberación moral. Thomas Hill (2000; nota 18) y Jürgen Habermas (2005, pp. 78, 91, 149) argumentan de esta manera y ya el tratamiento que hace Kant del derecho paterno, según el cual, el deber de los padres en vista a los intereses de sus hijos debe originarse del hecho de que ellos “*sin su consentimiento*” los “han puesto en el mundo y traído a él arbitrariamente” [Kant, 2012 (1797), p 102], parece abrirse al menos a una interpretación que recurre a la posibilidad fundada del consenso hipotético o que se espera *ex post* de los afectados.

Para una solución del problema con medios kantianos este planteamiento parece bastante prometedor. El ámbito de la influencia excluyente de la ética kantiana se reduce de este modo de manera considerable, aunque no completamente. “Por

15 Para un desarrollo sistemático de este contexto, véase: Quante (2002, p. 268; 2010, cap. IX).

fuera” quedan seres humanos que no fueron antes autónomos ni lo serán jamás, como los enfermos mentales de nacimiento y personas que han perdido su autonomía, sin dejarnos pistas para el modo de proceder con ellos. Los fundamentos éticos de su tratamiento tendrían que buscarse también en el marco de esta ampliación fuera del marco de la ética kantiana. En esa medida, la moral racional kantiana se muestra necesitada de complementación.

(3). Una tercera vía consiste en emprender correcciones graduales a la teoría kantiana, es decir, intentar en *piecemeal engineering* teórico la reparación del barco kantiano en mar abierto. Allen Wood ha llevado a cabo tal intento, apoyado por Onora O’Neill (1996, cap. 4; 1998). Él proponía abandonar el ‘principio de personificación’ de la ética kantiana, según el cual, “la humanidad”, entendida como la capacidad de autodeterminación, sólo debe ser respetada en la persona concreta que la encarna realmente.

Wood aduce buenas razones para su propuesta, que discurre hacia una reformulación teórico-valorativa de Kant. La teoría moral kantiana de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica* impone, como se ha expuesto, la conclusión de que los niños pequeños, las personas con enfermedades mentales, las personas seniles, dementes o en estado de coma, no son personas en el sentido kantiano del concepto, pero nos resistimos a atribuir a Kant la conclusión de calificarlos como meras cosas. Podemos inferir de su doctrina del derecho que, al menos en lo que respeta a los niños, no era eso realmente lo que quería, aun cuando no es claro lo que él pretendía [Kant, 2012 (1797), p. 101].

La renuncia al ‘principio de la personificación’ abriría en verdad el camino para mantener la caracterización kantiana de la naturaleza racional y respetarla de manera omniabarcante, es decir, *in abstracto*, respetarla, por lo tanto, como razón latente o en crecimiento en los niños, como recuperable en enfermos y víctimas de accidente, como desaparecida o existente en forma fragmentaria en personas dementes (o incluso en otros mamíferos). En esta interpretación, existirían deberes *respecto a* estos seres humanos y *respecto a* animales, y podrían y tendrían que ser calificados al menos en principio como sujetos morales, aunque con ello no se hubiera acordado qué deberes morales específicos tendríamos *in concreto* respecto de ellos. De esta manera puede hacerse plausible el que el estatus moral de seres humanos que “no son personas en sentido estricto” y necesitan por ello de la

representación de otros en la percepción de sus intereses y también con miras a ser portadores de “dignidad”, no debe, en todo caso, caer cualitativamente por detrás del estatus moral de las personas en sentido estricto (Wood, 2008, p. 97, 100).¹⁶

Con la renuncia al ‘principio de personificación’ se abandona la restricción consistente en que sólo exclusivamente las capacidades para la autodeterminación, efectivamente existentes, califican a un ser como sujeto moral según principios de una moral posconvencional. Una ocasión para los kantianos de proceder de manera generosa con esta exigencia de actualización la ofrece ya la circunstancia de que también las personas (humanas) autónomas regularmente duermen. Wood y O’Neill enfatizan el punto de vista de que el respeto a la razón en la naturaleza humana implica al mismo tiempo la conciencia de la fragilidad, la contingencia y la dependencia en el desarrollo de esta razón. Esta idea tiene una especial plausibilidad en relación con nuestros deberes morales hacia los niños, precisamente también en vista de su desarrollo [Kant, 2012 (1797), p. 101]. Una vez más se confirma que una ética del respeto de la naturaleza racional no parece viable sin tal ampliación; en esa medida, esta reflexión es cercana a la figura de argumentación central en Kant, según la cual las máximas de la acción deben examinarse atendiendo a si expresan el respeto a la dignidad de los seres autónomos. Además de ello, este desplazamiento teórico parece encajar bien con la conciencia de los procesos de desarrollo tanto en relación con el género humano como con cada ser humano particular, tal como Kant los aborda en sus escritos sobre filosofía de la historia y sobre pedagogía. Con dicho desplazamiento se quebraría, al mismo tiempo, el dualismo problemático que, además de personas en todo el sentido de la palabra, pretende reconocer únicamente cosas.

No obstante, es necesario poner en duda el que este resultado pueda lograrse sin fisuras en el camino de la simple interpretación o de la crítica inmanente de la ética kantiana. Ello es así, porque, en primer lugar, con el abandono del ‘principio de personificación’ se rompe el nexo de la referencia recíproca de las diferentes formas del imperativo categórico y, en segundo lugar, se tiene que abandonar la idea, tan importante para Kant, de que ciudadano del mundo moral sólo puede ser aquel que puede cooperar en la fundamentación de sus normas. El deber moral, insiste Kant, reside

16 Este autor es quien enfatiza al mismo tiempo que el argumento no se puede extender a embriones y fetos. Para esto último, confrontar: Siep (2009).

en la relación de los seres racionales unos con otros, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como *legisladora*, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarlos como *fin en sí mismo* [Kant, 1996 (1785), p. 199]

—el concepto de persona y su estatus moral penden en Kant de manera inseparable de su capacidad para la autonomía moral. En vista de ello, la reconstrucción del barco kantiano, propuesta por Allen Wood y Onora O’Neill, difícilmente se podrá llevar a cabo en mar abierto.

(4). Dentro de la cuarta estrategia de distanciamiento, la de la decisión, se podría incluir la variante de Ernst Tugendhat de una moral de la prohibición de la instrumentalización, kantianamente inspirada, y del respeto universal. Tugendhat pretende sustituir el “anticoncepto” [*Unbegriff*] del “fin en sí mismo” por la idea de que es sencillamente el acto del respeto del otro como sujeto jurídico (y moral) (y como portador de fines subjetivos), el que le confiere a éste dignidad y valor. La condición de fin en sí mismo de la persona no debe suponerse, por tanto, como un acontecimiento ontológico dependiente de determinadas propiedades (Tugendhat, 1993, p. 145). Aunque también Tugendhat parte de que en una moral universalista de tipo kantiano, los sujetos y objetos de la moral se componen en sí sólo de seres responsables y capaces de cooperación, es decir, de la totalidad de aquellos que “pueden hacer exigencias unos a otros” (Tugendhat, 1993, p. 187), soluciona el problema de un plumazo. Según Tugendhat, incluimos seres no-responsables o no-capaces de cooperación en la (en ‘nuestra’) moral universalista por cuanto que los consideramos como pertenecientes a nuestra comunidad. La pregunta por el estatus moral de un ser se decide por consiguiente para él simplemente según el “lema ‘él es uno de nosotros’” (Tugendhat, 1993, p. 195), con lo que esta decisión podría seguir a un amplio espectro de normas, motivos y necesidades. Tugendhat mismo considera el nacimiento de un ser humano como aquella cesura que lo convierte en objeto válido de la obligación (Tugendhat, 1993, p. 194): los niños nacidos pertenecen sencillamente ‘a nosotros’. Es necesario, sin embargo, preguntar quién es ese ‘nosotros’, quién habla por este ‘nosotros’, cómo actúa este ‘nosotros’ y si no hay que representarse más bien la comunidad de la comunicación antes como una diversidad plural en la que algunas *communities* querrán quizá seguir otros principios. ¿Podrá ser la confianza de Tugendhat en el “lema ‘él es uno de nosotros’” algo más que una afirmación estadística sobre la distribución normal de intuiciones morales del mundo de la vida? El resultado de esta estrategia decisionista recuerda al menos que, en vista del potencial de exclusión del concepto de persona de la tradición ética kantiana, el mejor camino podría ser el de recuperar la necesidad

filosófica de una legitimación y fundación, de una fundamentación fuerte o de una fundamentación última en las cuestiones del ‘estatus moral’. También a partir de este resultado se puede una vez más, empero, aprender *ex negativo* que la ética kantiana, pese a la ampliación sistemática de su potencial de argumentación, sólo de manera muy limitada resulta apropiada para fundamentar deberes morales de seres humanos no (suficientemente) racionales.

Referencias

- Adorno, T. W. (1996). *Probleme der Moralphilosophie*. Nachgelassenen Schriften, Bd. 4/10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1991). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper.
- Bayertz, K. (1995). Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien. *ARSP: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 81(4), 465-481.
- Brandt, R. (1994). Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie. En *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert* (pp. 14-32). Stuttgart: JB Metzler.
- Brandt, R. (1999). *Kritischer Kommentar zu Kants „ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798)*. Hamburg: Felix Meiner.
- Cohen, H. (1877). *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Harrwitz und Gossmann.
- Dworkin, R. (1984). Rights as Trumps. En J. Waldron (Ed.), *Theories of Rights* (pp. 153-167). Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1985). Liberalism. En *A Matter of Principle* (pp. 181-204). Oxford: Clarendon Press.
- Esser, A. (2004). *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Geismann, G. (2004). Kant und das vermeinte Recht des Embryos. *Kant Studien*, 95, 443-469.
- Guyer, P. (2005). Ends of Reason and Ends of Nature. The Place of Teleology in Kant’s Ethics. En *Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays* (pp. 169-197). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Habermas, J. (1980). Replik auf Einwände. In *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 475-570). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, T. E. (2000). *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Horn, C. (2004). Die Menschheit als Objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des

- kategorischen Imperativs. En K. Ameriks & D. Sturma (Eds.), *Kants Ethik* (pp. 195-212). Paderborn: Mentis.
- Kant, I. [1981 (1793)]. *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. [1996 (1785)]. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Kant, I. [2002 (1795)]. *Sobre la paz perpetua* (J. Abellán, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. [2005 (1788)]. *Crítica de la razón práctica* (D. M. Granja Castro, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. [2012a (1797)]. *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina & J. Conill, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. [2012b (1790)]. *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* (R. R. Aramayo & S. Mas, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. [2013 (1786)]. *Probable inicio de la historia humana*. (R. R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. [2014 (1798)]. *Antropología en sentido pragmático* (D. M. Granja Castro, G. Leyva & P. Storandt, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (2005). Fellow Creatures, Kantian Ethics and Our Duties to Animals. En G. B. Peterson (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* (Volume 25/26). Salt Lake City: http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/korsgaard_2005.pdf
- Louden, R. B. (2000). *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Luf, G. (1998). Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis. En R. Zazczyk, M. Köhler & M. Kahlo (Eds.), *Festschrift für Ernst Amadeus Wolff zum 70. Geburtstag* (pp. 307-323). Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Mohr, G. (2007). Ein Wert, der keinen Preis hat. Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Fichte und Kant. En H.J. Sandkühler (Ed.), *Menschenwürde, Philosophische, theologische und juristische Analysen* (pp. 13-39). Frankfurt a. M., New York: Lang.
- O'Neill, O. (1975). *Acting on Principle. An Essay in Kantian Ethics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1996). *Tugend und Gerechtigkeit: eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*. Berlin: Akademie-Verlag.
- O'Neill, O. (1998). Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 72(1), 211-228.

- Pogge, T. W. (1989). The Categorical Imperative. En O. Höffe (Ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (pp. 172-193). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Quante, M. (2002). *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Quante, M. (2007). *Person*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2002). *Geschichte der Moralphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ricken, F. (1989). Homo noumenon und homo phaenomenon. En O. Höffe (Ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* (pp. 234-252). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Scanlon, T. M. (1982). *Contractualism and Utilitarianism*. En A. Sen & B. Williams (Ed.), *Utilitarianism and Beyond* (pp.103-128). Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other* (4th ed). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schönecker, D & Wood, A. W. (2007). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: UTB.
- Seelmann, K. (2008). Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion. En G. Bruder Müller & K. Seelmann, (Eds.), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte* (pp.67-77). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Siep, L. (2009). Das Menschenwürdeargument in der ethischen Debatte über die Stammzellforschung. En K. Hilpert (Ed.), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung* (pp. 182-199). Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Siep, L. (2010). Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus. ders., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze* (pp. 77-91). München: Wilhelm Fink.
- Skidmore, J. (2001). Duties to animals: The failure of Kant's moral theory. *The Journal of Value Inquiry*, 35(4), 541-559.
- Sturma, D. (2001). Person und Philosophie der Person. En D. Sturma, D. (Ed.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie* (pp. 11-22). Paderborn: Mentis.
- Timmermann, J. (2006). Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited. *European Journal of Philosophy* 14(1), 69-93.
- Timmermann, J. (2008). Limiting Freedom: On the Free Choice of Ends in Kantian Moral Philosophy. En V. Rohden, R.R. Terra, D.A. de Almeida & M. Ruffing (Hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* (pp. 427-437). Berlin, New York: De Gruyter.
- Tugendhat, E. (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Von der Pforten, D. (2006). Zur Würde des Menschen bei Kant. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 14, 501-517.

- Walker, R. C. S. (1989). Achtung in the Grundlegung. En O. Höffe (Ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* (pp. 97-116). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Wellmer, A. (1986). *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wood, A. W. (1998): Humanity As End in Itself. In P. Guyer (Ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysik of Morals. Critical Essays* (pp. 165-187). Lanham, Boulder, New York.
- Wood, A. W. (1998a): Kant on Duties Regarding Nonrational Nature. *En Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 72(1), 189-210.
- Wood, A. W. (1999): *Kant's Ethical Thought*. New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2002): The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In M. Timmons (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, 1-22.
- Wood, A. W. (2008): *Kantian Ethics*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Dennett. D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*. New York, NY: W. W. Norton & Company

Por: David Vanegas Moreno
Departamento de Psicología
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: vanegasm.david@gmail.com

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a12

Por más de medio siglo Daniel Dennett ha estado a la vanguardia de la filosofía de la mente, de las ciencias cognitivas y de la biología evolutiva. En su obra podemos encontrar cómo ha utilizado las mejores herramientas (o *thinking tools*, como las llamaría él [Dennett, 2013]) de dichas disciplinas para abordar temas como lo son la naturaleza de la conciencia (Dennett, 1991), la evolución de la mente (Dennett, 1996) y la posibilidad del libre albedrío en un universo determinista (Dennett, 2003).

En su último libro, Dennett (2017) nos invita de nuevo a poner en uso sus bombas de intuición (Dennett, 2013) y extrañas inversiones del razonamiento (Dennett, 2009; 2013b) para lograr transformar los *misterios* de la mente en *problemas*. Estos últimos, a diferencia de los primeros, ofrecen al menos una posibilidad de resolución. Como se podría esperar de un libro con dichas aspiraciones, el material que re-

toma no sólo es inmenso sino también ecléctico. Por el anterior motivo, la presente reseña da un *bird-eye view* del argumento que da cabida a la aliteración del título. Pero en lugar de partir de las bacterias, llegar a Bach y regresar, comenzaremos desde el proceso ciego de la evolución por medio de la selección natural, llegando hasta la mente humana y, como propone Dennett, regresaremos de nuevo al punto de partida.

I. De ida...

Un tema recurrente en la obra de Dennett (1991, 1995, 2013a) es la perspectiva de la evolución por medio de la selección natural como un proceso *algorítmico*, en el cual las mutaciones generadas de manera aleatoria son seleccionadas con base en el éxito que tengan a la hora de sobreponerse a las demandas del entorno, seleccionando así las características de los organismos que hoy en día

podemos ver. Es así que entre mayor sea el grado de sofisticación de las características, mayor es la probabilidad que estas hayan sido producto de la selección natural y menor la probabilidad que sean resultado del mero azar.

Desde el momento en que Darwin (1859) propuso su teoría de evolución por medio de la selección natural, se han presentado dos frentes de resistencia a su propuesta, a saber ¿cómo es posible que un proceso aleatorio y mecánico pueda dar a luz formas tan ricas y sofisticadas? y ¿cómo puede surgir la capacidad de entendimiento y reflexión de un proceso que carece justo de entendimiento y reflexión?

Dennett responde a estas preocupaciones retomando tanto el trabajo de Darwin (1859) como el de Turing (1960), argumentando que:

- (i) Algo sofisticado puede surgir de algo más simple.
- (ii) La competencia y habilidad de los seres vivos no siempre requieren de comprensión.

Es aquí que entra en escena la *extraña inversión del razonamiento de Darwin* (Dennett, 2009, 2017). Basándose en la propuesta del biólogo evolutivo Richard Dawkins (1986), Dennett propone que no hace falta tener un diseñador para poder generar un producto sofisticado: basta con el *loop* constante de selección alimentada por

las mutaciones aleatorias, el cual puede generar resultados sofisticados, funcionales y adaptativos. Es así que utilizando la lógica evolutiva podemos poner de cabeza la concepción del mundo que usualmente se tiene. Algo sofisticado y complejo puede ser el resultado de un conjunto de mecanismos simples, torpes, ciegos y mecánicos. El *slogan* de esta primera inversión del razonamiento podría ser: para hacer una máquina compleja y sofisticada no es necesario saber cómo hacerla.

Ahora, aunque las adaptaciones más simples que vemos en la naturaleza puedan ser explicadas de este modo, de seguro, dirán algunos, los comportamientos inteligentes, particularmente aquellos que caracterizan a los miembros de nuestra especie, son demasiado complejos para ser resultado del proceso evolutivo. Si hay algo que requiere de un Diseñador Inteligente (con mayúscula), es la mente humana. ¿O no?

Esta preocupación la tuvo que encarar el mismo Darwin. Alfred Wallace, co-descubridor de la teoría de la evolución, aunque fue un férreo defensor de la propuesta de Darwin, y en muchos casos se podría decir que era más darwiniano que el mismo Darwin, veía un límite muy claro a los alcances de la teoría, y este límite era la mente humana (Wallace, 1870). Las críticas de Wallace aún hacen eco en el panorama intelectual (Fodor

& Piattelli-Palmarini, 2010), pero para acallar estas críticas Dennett presenta la *extraña inversión del pensamiento de Turing* (Dennett, 2013b; 2017).

Como es sabido, Alan Turing fue el fundador de la teoría computacional, pero ¿de qué manera su propuesta nos podría ayudar a explicar la evolución de la inteligencia? Turing mostró, como presenta Dennett, que un comportamiento inteligente no siempre requiere de una capacidad reflexiva, no se requiere saber *qué* se está haciendo, ni *cómo* o *por qué*. De la misma forma en que una computadora puede realizar operaciones matemáticas que están por fuera de la capacidad de cualquier ser humano sin saber *explícitamente* de matemática o aritmética, los castores pueden construir un dique sin saber del flujo del agua, las abejas pueden construir un panal, o las termitas un termitero, sin saber de arquitectura. Lo único que se requiere son una serie de comandos, en la forma de reglas *if-then*,¹ que indiquen paso a paso qué se debe hacer. Todo esto sin la más mínima pizca de comprensión de lo que se está haciendo. El *slogan* de esta segunda inversión del razonamiento es entonces: para ser una máquina (u organismo) compleja y sofisticada no es necesario saber qué se está haciendo.

1 Las reglas *if-then* son una serie de condicionales al estilo “si X, entonces Y...”.

Hasta ahora el panorama que tenemos es uno con diseños complejos que salen de la nada (*la extraña inversión del pensamiento de Darwin*) y de competencias sin comprensión (*la extraña inversión del pensamiento de Turing*), y fue así hasta la reciente aparición de la especie humana. Nosotros, y solo nosotros, argumenta Dennett, entre todas las formas de vida animal en la faz de la tierra sabemos lo que hacemos, conocemos los *qué*, los *cómo* y los *por qué*. Pero, ¿podría ser necesario entonces un replanteamiento de todo lo que pensamos?

II. diseño inteligente (con minúscula)

La capacidad cognitiva humana ha ido en constante aumento desde la época de los cazadores recolectores (Mithen, 1996), pero ¿a qué se ha debido esto?, ¿acaso este fenómeno marca una discontinuidad con el resto del proceso evolutivo? Dennett responde que no se trata tanto de una discontinuidad, sino de la aplicación de la misma lógica en un dominio diferente. Lo que pareciese explicar el *big-bang* de la capacidad intelectual de nuestra especie, según Dennett, es un proceso evolutivo, solo que ya no en un plano biológico, sino cultural.

Como ya se mencionó, el proceso de evolución por medio de la selección natural sigue una lógica *algorítmica*, la cual puede ser aplicada tanto a la esfera biológica como a la cultural. Estaríamos entonces hablando de la capacidad de una unidad (sean *genes* en el ámbito biológico, o *memes* en el ámbito cultural) para sobrevivir y replicarse. La diferencia entre estos dos medios es superficial, lo que importa realmente es de *qué están hechos* (de información) y la manera en que interactúan. La perspectiva memética de la evolución cultural (Dennett, 1995; Dawkins, 1976) traza un paralelo entre los casos de relaciones parasitarias entre diferentes organismos (un huésped y un parásito) donde se puede dar una diferencia de intereses, incluso un conflicto total de ellos. La perspectiva memética también propone una relación entre un huésped y un parásito, solo que en esta ocasión el parásito está hecho de *memes*. Y como en las relaciones parasitarias usuales existen distintos tipos, no todos los parásitos son nocivos para sus huéspedes. En la relación humanos-*memes* convergen los intereses de ambas partes; lo que es bueno para uno también es bueno para el otro. Los humanos requieren del poder cognitivo que les brindan los *memes*, y a los *memes* les conviene el bienestar de sus huéspedes, puesto que sin ellos perderían su nicho y se extinguirían. Podemos adquirir un martillo, y este

nos servirá hasta el momento en que se rompa o lo perdamos; pero una idea siempre estará con nosotros (a no ser que nuestro cerebro sufra una lesión, o se pierda el registro escrito o hablado de ella).

Para Dennett son estos *memes* que plagan nuestro cerebro los responsables del éxito que ha tenido nuestra especie a la hora de sobreponerse a las demandas ambientales que se le han presentado. Las herramientas (particularmente el lenguaje) presentes en nuestro nicho cultural son las que agregan el *sapiens* al *homo* en el nombre de nuestra especie. El lenguaje nos ha permitido pensar de nuevas maneras y concebir cosas que estarían por fuera de nuestro alcance si tuviéramos un cerebro desnudo, carente de *memes* que lo poblaran. Sin embargo, surge una pregunta en este punto: otras especies animales usan herramientas, y algunas incluso las fabrican, entonces ¿por qué motivo no vemos en el reino animal capacidades cognitivas similares a las nuestras? La respuesta de Dennett a esta pregunta tiene dos partes.

Para comenzar, una de las cosas de las que carecen otras especies es de la capacidad para generar un cúmulo cultural (Sterelny, 2012; Tomasello, 1999). En el caso de otras especies las herramientas casi siempre mueren con los innovadores; o en algunos otros casos, aunque se preserven, estas no son

objeto de posterior mejoría. Mientras que en nuestro caso, desde el nacimiento nos vemos rodeados de los productos de generaciones pasadas, los cuales nos son presentados desde la infancia (al menos en la mayoría de países occidentales y con moderado desarrollo cultural). No tenemos que reinventar la rueda, pero podemos modificarla y mejorarla, y dicha modificación estará disponible para futuras generaciones. Los miembros de cada generación pueden erguirse sobre los hombros de los gigantes que los precedieron.

El segundo elemento del cual carecen otras especies es la más poderosa herramienta de todas: el lenguaje, el cual sirve como canal de adquisición de conocimiento. Y si bien otras especies pueden imitar el comportamiento de los individuos que los rodean, el lenguaje posibilita una manera más eficiente para la transmisión del conocimiento (Tomasello, 1999). El costo de la producción de vocalizaciones por parte del emisor se ve recuperado frente a la posibilidad de que el receptor pueda brindarle en el futuro algún tipo de información. Puesto de esta manera, la relación costo-beneficio de la producción de vocalizaciones y la transmisión del *know-how* y *know-that* requerido para la forma de vida gregaria de nuestra especie (la cual depende tanto del uso y elaboración de herramientas como del manejo de las relaciones sociales con

los demás miembros de la comunidad) abrió la posibilidad a la aparición de la actividad cooperativa y del altruismo recíproco (Pinker, 2010).

Pero Dennett aclara e insiste que el rol del lenguaje no se queda sólo en lo comunicativo. Las palabras no son vasijas que se ven descartadas una vez que una idea se ve transmitida de una cabeza a otra, las palabras pueden hacer cosas con nosotros (Dennett, 1991). El lenguaje, y particularmente las palabras, nos han servido como objetos que permiten *pensar sobre pensar* y tener *creencias sobre creencias*. Si bien no se puede negar que otras especies piensen o que sean poseedoras de estados de creencias, la línea que separa la capacidad cognitiva humana del resto de miembros de la biosfera, dice Dennett, es esta habilidad metacognitiva. Pero ¿exactamente de qué manera el lenguaje posibilita esta capacidad reflexiva del pensamiento humano? La explicación que ofrece Dennett es la siguiente: de la misma forma en que podemos hablarle a los demás nos podemos hablar a nosotros mismos, el mismo tipo de habilidades metacognitivas y metalingüísticas que se ven utilizadas en la interacción social se ven reclutadas para el proceso de deliberación interna. Las representaciones lingüísticas internas de nuestros pensamientos puede ser entonces objeto del mismo tipo de escrutinio al que son sometidos los estímulos externos (por

ejemplo, las palabras de los demás); así, las representaciones devienen en cosas que podemos evaluar y reevaluar. Para Dennett este resultado es de vital importancia, puesto que marca para él la aparición en la historia de la vida en el planeta tierra de la primera forma de *comprensión*, de verdadero entendimiento.

Es así que esta conjunción de mecanismos biológicos y herramientas culturales dieron lugar a la única forma real de diseño inteligente (con minúscula) que ha aparecido en la historia de la vida en el planeta tierra. Esta perspectiva está en total consonancia con la teoría evolutiva; los productos culturales también son un fruto del árbol de la vida, no hay nada no-natural en ellos, nada que implique un Diseñador Inteligente (con mayúscula) que esté por fuera de las leyes naturales y del proceso evolutivo. La mente humana es el resultado del encuentro de dos líneas del proceso evolutivo, es un producto biocultural.

III. ... y regreso

El objetivo de Dennett es dar una explicación naturalista a la aparición de la capacidad cognitiva humana, pero también es cauteloso de las posibles implicaciones que podría tener su propuesta.

En primer lugar, como se podría esperar de un naturalista que aplica la lógica evolutiva a todo, Dennett aclara

que la comprensión viene en grados. No se trata del contraste entre el nulo entendimiento y la todopoderosa comprensión; cada uno en un extremo sin que haya un puente que los una. Podemos ilustrar lo anterior con una analogía entre la acumulación de conocimiento a lo largo de la historia de la humanidad y su adquisición por parte de un infante: en ambos casos se da un avance gradual en el cual, al mirar en retrospectiva, no se encontraría una línea tajante que indicara la aparición de la capacidad de comprensión.

En segundo lugar, y en línea con lo anterior, también aclara que *no está* diciendo que una vez un individuo alcanza la madurez en su desarrollo ontogenético y adquiere el conocimiento disponible para él en su nicho cultural, su capacidad cognitiva sea ilimitada. De nuevo, todo viene en grados, y no se le puede atribuir una total comprensión de absolutamente todo a una persona. Recordemos que se puede dar el caso de competencia sin comprensión, como bien nos lo ilustró Turing. En el día a día vemos ejemplos de las limitaciones de nuestro conocimiento de las cosas que utilizamos; podemos utilizar nuestros dispositivos móviles, pero ¿sabemos cómo funcionan?

Y finalmente, retornándonos al punto de inicio, la base social y cultural de la capacidad cognitiva humana hace que esta sea dependiente y esté distri-

buida en el nicho cultural que nos rodea. Al igual que en el caso de las termitas, donde ninguna cuenta con el diseño completo del termitero, nuestro acervo de conocimiento no se encuentra en la cabeza de un solo individuo, sino que se encuentra distribuido entre todos los miembros de la especie.

En resumen, el llamado a la precaución de Dennett es el siguiente: aún con los avances tecnológicos con los que contamos, nuestra dependencia de ellos y la distribución social del conocimiento ocasionan que siga operando el principio de competencia sin comprensión. Y, si bien no hay que despreciar los avances que se han logrado a lo largo de la historia de la especie, se debe tener cuidado de no sobrevalorar la capacidad cognitiva humana o ignorar sus límites.

Conclusión

From Bacteria to Bach and Back sirve como una excelente introducción a la obra de Daniel Dennett puesto que brinda tanto un recuento de su trabajo como un adelanto de las nuevas direcciones hacia donde se encamina. Aunque se pueda diferir de la posición por la cual aboga (por ejemplo sus propuestas de la conciencia como una ilusión y la memética como método para estudiar la evolución cultural son sumamente polémicas y no carecen de detractores),

el trabajo de síntesis y divulgación que lleva a cabo es excelente, haciendo de este libro un *must-read* tanto para los investigadores en áreas relacionadas a las ciencias cognitivas como para aquellos deseosos de introducirse en el tema.

Referencias

- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. New York, NY: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker*. New York, NY: Norton & Company, Inc.
- Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species*. Washington Square: New York University Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. New York, NY: Little, Brown and Co.
- Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon and Schuster.
- Dennett, D. (1996). *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*. Basic Books.
- Dennett, D. (2003). *Freedom Evolves*. Portsmouth, NH: Viking Press.
- Dennett, D. (2009). Darwin's "Strange Inversion of Reasoning". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 106, 10061-10065.
- Dennett, D. (2013a). *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Dennett, D. (2013b). Turing's "Strange Inversion of Reasoning". En S. Barry Cooper & J. van Leeuwen (Eds.), *Alan Turing: His Work and Impact* (pp. 569-573). Amsterdam: Elsevier.

- Dennett, D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Fodor, J. & Piattelli-Palmarini, M. (2010). *What Darwin Got Wrong*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Mithen, S. (1996). *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. London: Thames and Hudson.
- Sterelny, K. (2012). *The Evolved Apprentice*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Turing, A. (1960). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59, 433-460.
- Pinker, S. (2010). The cognitive niche: coevolution of intelligence, sociality, and language. *Proceedings of the National Academy of Science USA*, 107, 8893-8999.
- Wallace, A. (1870). *Contributions to the Theory of Natural Selection*. London: Macmillan.

Onfray, M. (2018). *Solstice d'hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l'Occupation*. Paris: Editions de l'Observatoire.

Por: Eguzki Urteaga

Departamento de Sociología y Trabajo Social
Facultad de Relaciones Laborales y Trabajo Social
Universidad del País Vasco
Vitoria, España
E-mail: eguzki.urteaga@ehu.eus

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a13

Michel Onfray acaba de publicar su última obra titulada *Solstice d'hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l'Occupation* en las *Editions de l'Observatoire*. En la introducción, el autor constata que, más de medio siglo tras finalizar la redacción de su diario, *Les Editions des Equateurs* acaban de publicar el *Journal inédit* (2018) de Alain, redactado entre 1937 y 1950 (p. 11). A propósito de la Segunda Guerra mundial en general y de los judíos, Vichy, Pétain y Hitler en particular, este volumen contiene informaciones que conducen a cuestionar la representación ampliamente extendida que se tiene de este filósofo.

De hecho, hasta la fecha, Alain era asociado al sentido común campesino y a las pruebas de filosofía del bachillerato (pp. 11-12). Era

el profesor de [las clases preparatorias para las Grandes Escuelas en el prestigioso Liceo] Henri IV que subyugaba a sus alumnos, [entre los cuales figuraban] Simone Weil, Raymond

Aron, Julien Gracq, André Maurois, Michel Dufrenne o Georges Canguilhem” (p. 12). Fue igualmente un antimilitarista que, en sus libros *Mars ou la guerre jugée* (1921), *Echec de la force* (1939a) y *Convulsions de la force* (1939b), utilizó toda su inteligencia y sensibilidad para criticar “la guerra, todas las guerras, las pasadas, las presentes y las futuras (p. 12).

Asimismo, fue un intelectual que, en *Eléments d'une doctrine radicale* (1925), *Citoyen contre les pouvoirs* (1926) o *Propos de politique* (1934), aparecía como un radical-socialista que criticaba “los poderosos y los notables, los burgueses y los militares” (p. 13). Por último, Alain era “el filósofo que [escribía] en los periódicos y que, inventando la forma y la fórmula de los *Propos*”, desarrollaba su pensamiento. Los periódicos *La Dépêche de Lorient* y, posteriormente, *La République de Rouen et de Normandie*, acogían con agrado las contribuciones de “un filósofo que pensaba la actualidad en hombre libre” (p. 13).

En otras palabras, hasta la publicación del *Journal inédit*, Alain era

un hijo de veterinario orgulloso de sus raíces (...), un profesor excepcional que [dejaba una impronta en] sus alumnos, (...) [un] pacifista que [hizo] la guerra sin amarla a fin de poder criticarla sin pasar por un [cobarde, un] radical-socialista que [creía] en la eficacia de la política de los banquetes republicanos y del escrutinio de distrito, [un] filósofo cuya obra se halla publicada (...) en la prestigiosa colección de [la editorial] Gallimard (p.13).

En suma, “Alain era una institución” (p.13).

Pero, leyendo su diario, se descubre otro Alain, difícilmente imaginable. En efecto, “¿Cómo podríamos imaginar, bajo la pluma de este hombre, unos propósitos antisemitas, unos elogios a Hitler, unas lecturas entusiastas de *Mein Kampf*, unos [recelos hacia] de Gaulle que Alain no quería ver triunfar, unas relativizaciones de la Ocupación [alemana]? (p.14). De la misma forma, ciertos elementos relevantes no figuran en su *Journal inédit*, empezando por hechos históricos de primera importancia. Peor aún, en ningún momento realiza un ejercicio de autocritica, a pesar de que hayan transcurrido dieciséis años entre el inicio y la finalización de su diario, lo que, en principio, propicia un distanciamiento crítico (p. 14). A partir de estas constataciones, Onfray se pregunta: ¿Cómo comprender el contenido de estas 832 páginas sin caer en el moralismo y el juicio sumario?

El autor observa que algunos investigadores han buscado la respuesta a esta pregunta en la senilidad del filósofo galo. Según ellos, “el *Journal* sería [la obra] de un anciano que habría perdido la mente” (p.15). Para Onfray, sin embargo,

le lectura del *Journal* muestra un Alain disminuido físicamente, que se desplaza en cochecito, que sufre terriblemente de las piernas, de las muñecas, de las manos, de los brazos, hasta el punto de no poder escribir, pero en forma intelectualmente. [De hecho,] su lectura de Hegel, todo lo que escribe sobre la *Phénoménologie de l'esprit*, su comentario de los *Principes de la philosophie du droit*, lo que dice (...) de la *Science de la logique*, todo ello [muestra] un Alain (...) intelectualmente vivo (p. 16).

En efecto, estudia con detenimiento las obras de Dickens y Stendhal.

Lee tanto Balzac como (...) Sand, la monumental *Histoire socialiste de la Révolution française* de Jaurès [y la obra no menos monumental] de Thiers, la poesía de Mallarmé que comenta con sagacidad, pero también Saint-Simon y otros tantos [autores y libros] (p.16).

Onfray avanza otra hipótesis para intentar comprender de qué manera posicionamientos aparentemente tan contradictorios pueden convivir “en un mismo cuerpo, una misma alma, una misma sensibilidad, una misma inteligencia” (p. 18). Subraya que Alain, cuyo verdadero nombre era Emile Chartier, había conocido la guerra al estar en el frente de la Primera Guerra mundial que transcurre entre 1914 y 1918. En su obra *Souvenirs de guerre* (1937), relata cómo

ha olido los olores de la guerra, el incendio y la podredumbre, ha conocido los piojos y la escoria, ha visto llegar los gases verdosos y caer sobre su capote la tierra enviada al aire por los obuses, ha padecido los tiros de artillería (...), ha vivido al lado de numerosos caballos muertos, ha temido la muerte en el barro con las ratas, [etc.] Para Alain, la guerra no es una idea, un concepto, [sino] una realidad (...) concreta (p. 18).

Esta guerra sangrienta ha provocado la muerte de más de dieciocho millones de soldados (p. 18). En ese sentido, Alain forma parte de los veteranos de guerra y, al volver a casa, se ha dicho a sí mismo y ha dicho a los demás que semejante tragedia jamás podía repetirse (pp. 18-19). Esto significa que ese filósofo galo piensa la guerra con “una inexpugnable voluntad de paz” (p. 19).

A su vez, Onfray subraya la necesidad de leer el *Journal inédit* de Alain precisando las fechas, ya que su diario cubre un amplio periodo histórico, que oscila entre 1937 y 1950, que coincide con la preguerra, la guerra y la posguerra, para tener en cuenta lo que acontecía y se sabía en cada momento (p. 20). Es la única manera, nos dice el autor, de “pensar en historiador de las ideas y no en moralista del pensamiento” (p. 20).

Todo empieza con la “cuestión judía”, en alusión a la obra de Marx (1844). De hecho, el 20 de enero de 1938, Alain escribe sobre Léon Brunschvicg que fue miembro fundador de la *Société française de philosophie* y de

la *Revue de métaphysique et de morale*, catedrático en la Sorbona y miembro de la Academia de las ciencias morales y políticas, además de ser judío (p. 21). A su propósito, Alain considera que “los judíos son unos seres con prejuicios, [y como Brunschvicg es judío], es un hombre con prejuicios”, lo que explica que se posiciona a favor de Einstein, que es de la misma confesión. Esta actitud resulta, según Alain, de la supuesta “solidaridad de raza” (p. 22). Poco después, el 28 de enero de 1938, la manera de Rembrandt de pintar unos judíos da pie a nuevas consideraciones antisemitas. A su vez, descalifica el estilo de Bergson por ser judío. Además de hacer gala de un antisemitismo sin tapujos, lleno de odio, realiza afirmaciones falaces, dado que Bergson “es un admirable estilista, claro y simple, fluido y límpido, de una extrema legibilidad, al tiempo que de una gran precisión” (p. 24).

Conviene precisar al respecto que Brunschvicg obtuvo una plaza de profesor en la Universidad de la Sorbona a la que aspiraba Alain y que Bergson integró el prestigioso Colegio de Francia que él mismo quiso igualmente integrar. En ese sentido, un fuerte resentimiento hacia sus rivales académicos parece encontrarse en el origen de su antisemitismo (pp. 24-25).

Asimismo, el 16 de junio de 1938, Alain descalifica el judaísmo y

asimila los judíos a la búsqueda del beneficio (p. 25). En efecto, “ataca el capitalismo, la banca, la bolsa, el beneficio, (...) la especulación, la usura, las letras de cambio” y estima que “el judío se encuentra detrás de ese mundo moderno [que] opone al sentido común campesino” (p. 26). El filósofo francés asocia igualmente los judíos a la guerra al realizar un vínculo “entre el invento del billete [de banco] por los judíos y el hecho de que las guerras se hallan iniciadas por ellos para nutrir el sistema que han contribuido a [crear]” (p. 26). A ese respecto, Alain reconoce que fue antisemita desde su juventud cuando era estudiante en la Escuela Normal Superior, aunque precisa que su antisemitismo no era ni “vulgar” ni “trivial” (p. 27), lo que indica que su antisemitismo fue la consecuencia de una profunda y larga reflexión.

Alain prosigue con consideraciones tanto sobre Hitler como sobre su libro *Mein Kampf* al que encuentra ciertas “virtudes”. Así, el 22 de julio de 1940, habla de “elocuencia extraordinaria” y de “notable sinceridad” de Hitler sobre la “cuestión judía” (pp. 31-32). Alaba el arte oratorio del dictador nazi sin preocuparse por el contenido de sus discursos. En ese sentido, prefiere la retórica de los sofistas a la moral kantiana (pp. 35-36). El problema es que Hitler ha puesto su arte oratorio y el carácter espectacular de sus discursos

al servicio de la quema de libros; de la detención y posterior internamiento de oponentes al poder nacional-socialista; de la exterminación de los discapacitados y de la persecución de los judíos, gitanos, masones, testigos de Jehová, comunistas, socialistas y republicanos (p. 36). A su vez, Alain valoriza la propaganda que “fabrica unos individuos determinados, combatientes, dispuestos al sacrificio” (p. 39).

Simultáneamente, el filósofo galo justifica el imperialismo alemán en nombre de su búsqueda de espacio vital y se posiciona a favor de una clara política de colaboración con la Alemania nazi “a fin de regenerar la política francesa y europea” (p. 39). Asimismo, Alain escribe explícitamente contra de Gaulle y los ingleses, hasta el punto de prever “un desembarco de soldados nazis en Inglaterra” (p. 39). Además, comparte la tesis hitleriana según la cual “la política no es un asunto de mayorías silenciosas sino de minorías actuantes”, lo que implica dar su visto bueno a los golpes de Estado y a las acciones paramilitares de las milicias (pp. 44-45).

Y, cuando, el 2 de agosto de 1940, aborda la cuestión del antisemitismo de Hitler, dice que el dictador nazi “va en la buena dirección que es la de la genealogía” (p. 48). Además, estima que los judíos son los principales responsables del antisemitismo. En ese sentido, Alain

invierte la fórmula de Sartre al afirmar que “es el judío el que hace el antisemitismo” y, más aún, “es el Dios de los judíos el que lo produce” (p. 48). A su vez, coincide con la propaganda nazi según la cual los judíos serían injustos, vanidosos y cupidos y no cuestiona “la eliminación de los judíos de [cualquier forma de] poder”, lo que equivale a suscribir las leyes de Nuremberg promulgadas por Hitler y sus partidarios el 15 de septiembre de 1935 (p. 52).

Paralelamente, no hace referencia a una serie de acontecimientos relevantes y de acciones llevadas a cabo por los nazis.

En 1933: incendio del Reichstag, apertura del primer campo de concentración en Dachau, prohibición de la función pública a los judíos, [quema] de 20.000 libros en Berlín, instauración del partido único; en 1934: noche de los Cuchillos Largos, abolición de la República de Weimar; en 1935: recuperación de la Sarre, privación de los derechos políticos y de ciudadanía a los judíos, leyes contra los discapacitados mentales y físicos; en 1936: ocupación y remilitarización de la Renania en violación del Tratado de Versalles, persecución de los gitanos, creación de un campo para encerrarlos; en 1937: bombardeo de Gernika, [internamiento] de los testigos de Jehová y de los objetores de conciencia en campos de concentración; en 1938: anexión de Austria al Reich alemán, acuerdos de Múnich, noche de Cristal; en 1939: ocupación de Checoslovaquia, pacto germano-soviético, ocupación de Polonia (p. 34).

En resumidas cuentas, además de elogiar a Hitler, el filósofo galo celebra

algunas de sus tesis fundamentales, justifica el expansionismo nazi y la Ocupación alemana, y no menciona acontecimientos relevantes de los años 1930.

En cuanto a la guerra, Alain reafirma una y otra vez su pacifismo, cueste lo que cueste. Así, el 11 de septiembre de 1938, “firma una petición que invita los gobiernos francés e inglés a no utilizar la violencia contra Hitler y la Alemania nazi, y a preferirle la diplomacia” (p. 55). Y, cuando, el 30 de septiembre de 1938, Hitler y los principales líderes europeos firman los Acuerdos de Múnich, Alain habla de “acontecimientos admirables”, aunque desemboquen, poco después, en la invasión de Checoslovaquia y la anexión de los Sudetes (p. 56). El 18 de octubre de 1938, considera que es preciso negociar tras los bombardeos aéreos realizados por la aviación alemana (p. 57). En este caso, Alain peca por ingenuidad cuando se imagina que se debería negociar con Hitler a propósito del bombardeo de varias ciudades europeas, ya que Hitler era perfectamente consciente de lo que hacía y estos bombardeos formaban parte de su estrategia de “guerra total” (p. 57). Como lo indica Onfray, “la ultranza de su pacifismo, ha convertido a Alain en intelectualmente irreconocible” (p. 61).

En una óptica similar, para el filósofo galo, la Ocupación alemana no

fue una invasión, a pesar de que, “desde la ratificación del Armisticio, el 22 de junio de 1940, existe (...) una zona ocupada (...). El 3 artículo del convenio de armisticio estipula que ‘en las regiones ocupadas de Francia, el Reich alemán ejerce todos los derechos de la potencia ocupante’” (p. 70). Asimismo, Alain estima que la Ocupación no fue inhumana, entre otros para los judíos, al considerar que “se mantienen en puestos importantes”, aunque los hechos demuestran lo contrario. No solamente, el régimen de Vichy aprobó cerca de mil textos, decretos y reglamentos antisemitas, como las leyes sobre el estatus de los judíos que los excluían de la función pública y de las funciones comerciales e industriales, sino que, además, numerosos judíos fueron detenidos, encarcelados y deportados a los campos de concentración situados en Alemania y Polonia.

En definitiva,

nadie hubiese podido imaginar que las páginas escritas por el filósofo [galo] sobre los judíos [responsables] de la guerra y las cualidades de Hitler, sobre las bellas y buenas ideas de [*Mein Kampf*, sobre] el deseo de que fracase el general de Gaulle en su empresa de resistencia, sobre la imposibilidad de oponerse a la fuerza nazi y la impertinencia del concepto de Ocupación (...), hayan podido ser escritas por el autor de [la obra] *Propos* (p. 81);

más aún, teniendo en cuenta que el *Journal inédit* cubre un espectro

temporal lo suficientemente amplio como para poder manifestar algún arrepentimiento fruto de un ejercicio de autocrítica. Pero, nada de ello se produce.

En realidad, Alain prioriza el pacifismo a cualquier precio. Quiere evitar la guerra por todos los medios, incluso cuando Hitler invade varios países europeos, ocupa a Francia y extermina a los judíos. Sigue siendo fiel a unos principios y hace gala de una obstinación que le impiden ver la realidad histórica (p. 83). No en vano, subraya Onfray, “la naturaleza radicalmente dictatorial y europea del nacional-socialismo debería haberle obligado a cambiar de opinión. [Pero], Alain no quería cambiar de opinión” (p. 83). Por lo tanto, por fidelidad a su pacifismo, fue infiel a su antifascismo. Ha preferido la paz a la guerra y, prefiriendo la paz, ha obtenido la guerra (p. 83).

Para vivir con esta contradicción, “solo le quedaba la denegación” y sus silencios “hablan a favor de su persistencia en el error” (p. 84). De hecho, el *Journal inédit* no habla de aspectos fundamentales de la Segunda Guerra mundial, tales como

el auge de los peligros fascistas en Europa; el régimen dictatorial de Hitler; la militarización de la sociedad alemana bajo el yugo nazi; la persecución de los judíos de Europa (...); la derrota, la debacle y el éxodo; [la firma del] Armisticio; la naturaleza criminal del régimen

de Vichy; las leyes antisemitas promulgadas por Pétain; la (...) política de Colaboración; las exacciones de la Milicia, etc. (p. 84).

En ese sentido, “el pacifismo ha destruido en él el antifascismo. Ha [preferido] apoyar los fascismos explicando que no se podía resistir [contra ellos]” (p. 84).

Si ese diario no estaba destinado a la publicación, hasta el punto de no formar parte de su obra según sus defensores, otros escritos y actuaciones de Alain coinciden con varias de las afirmaciones realizadas en el *Journal inédit*. Así, en su contribución a la revista *Libre Propos*, Alain permanece sorprendentemente silencioso sobre el acceso al poder de Hitler (p. 86). Más aún, cuando Francia declara la guerra a Alemania, el 3 de septiembre de 1939, el filósofo galo firma una octavilla titulada “Paz ahora”, redactada por Louis Lecoin y difundida a 100.000 ejemplares (p. 87). Más tarde, en 1940, cuando la revista de la NRF retoma su actividad bajo la dirección de un colaboracionista notorio como Drieu la Rochelle, Alain continúa enviando sus artículos a esta revista durante dos años (pp. 89-90). Asimismo, según Simon Epstein (2008), en 1943, Alain se afilia “a la *Ligue de le pensée française*, una estructura de izquierdas [claramente] colaboracionista creada por su discípulo René Château” (p. 90).

La comprensión de este posicionamiento implica tener en cuenta que Alain ha estado marcado por una experiencia existencial determinante: la Primera Guerra mundial que ha vivido personalmente. “Voluntario con 46 años, sargento en el tercer batallón de artillería, herido [en el] accidente de un convoy que [transportaba] municiones al frente de Verdun, reafectado (...) antes de ser desmovilizado el 14 de octubre de 1917”, tenía un conocimiento íntimo de la guerra. Por lo cual, deseaba que la Gran Guerra fuera la última (p. 93). “Esta columna vertebral [estructura] toda una vida intelectual, espiritual, filosófica [y] existencial” (p. 93). Para Onfray, “es incuestionable que Alain construye su vida política sobre ese axioma” (p. 93).

Cuando [la realidad] no se pliega al orden del imaginario inducido por ese proyecto existencial, hay dos soluciones: bien se hace el duelo de esa promesa que uno se había hecho a sí mismo, pero se pasa ante sus propios ojos por un traidor [y] la vida pierde entonces su sentido; bien se entra en un proceso de denegación de [la realidad] para continuar a vivir con sí mismo, pero, esta vez, en compañía de quimeras. Es la solución [escogida por] Alain (p. 94).

Es la razón por la cual “todo lo que pone en peligro su elección originaria está ausente del *Journal*”, de modo que “lo que no se dice no existe, [mientras que] lo que se dice existe” (p. 94). En ese sentido, Alain fue pacifista

hasta el final, aunque esto suponga vivir “una vida despreciable” (p. 95). Estos años, que transcurren entre 1937 y 1950, “fueron el solsticio de invierno de Alain, su noche más larga” (p. 95).

Al término de la lectura de la obra *Solstice d'hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l'Occupation*, es preciso recordar que su autor se inscribe en la filiación de Nietzsche y su deseo de desenmascarar y desbancar a los ídolos. Así, su libro dedicado a Freud, titulado *Le crépuscule d'une idole: l'affabulation freudienne* (2010), hace explícitamente eco a la obra *Le crépuscule des idoles* (Nietzsche, 1983) del pensador germano. Asimismo, fiel a su visión hedonista, libertaria y atea del mundo, Onfray pone de manifiesto las formas de alienación y sufrimiento, y especialmente las creencias religiosas, los dogmas políticos, las certidumbres socioeconómicas y las imposturas intelectuales. Tanto a través de sus clases en la Universidad Popular de Caen como de sus libros, desea ofrecer una mirada crítica y abierta de la historia de las ideas al conjunto de la ciudadanía para ayudarla a reflexionar por sí misma. En esta óptica, ha publicado, en trece tomos, una Contra-historia de la filosofía.

En *Solstice d'hiver*, es obvio reconocer la pertinencia de la tesis defendida por Onfray que explica la dualidad aparente del pensamiento del filósofo Alain durante los años convulsos de la preguerra, guerra y posguerra

por su experiencia traumática de la Primera Guerra mundial en la que participó directamente como soldado y por su pacifismo. A su vez, su deconstrucción de la tesis consistente en explicar la deriva del pensamiento de Alain sobre la Segunda Guerra mundial en general y los judíos, Hitler y la Ocupación alemana en particular por su supuesta senilidad es sumamente convincente. Defiende estas tesis basándose en una lectura minuciosa del *Journal intime* que le permite fundamentar las hipótesis avanzadas. Lo hace renunciando al moralismo y actuando como un historiador de las ideas, lo que implica expresar claramente sus tesis, sin caer por ello en simplificaciones, y haciendo gala de rigor y de precisión en la demostración. Todo ello recurriendo a un estilo literario que constituye una de las características de los libros de Onfray.

No en vano, conviene señalar que el antisemitismo de Alain no resulta únicamente de su experiencia de la guerra, ya que constituye una realidad desde su juventud, como lo reconoce él mismo. A su vez, *Solstice d'hiver* padece de un defecto de construcción, ya que el autor no elige claramente entre un esquema cronológico y otro temático, lo que conduce al filósofo francés a hablar del mismo tema en varios capítulos. Esto provoca una sensación de repetición que hubiese podido ser evitada dedicando cada capítulo a cada uno de los temas

abordados, a saber el antisemitismo, Hitler y el nazismo, la Ocupación alemana, la actitud hacia la resistencia y los aliados, etc. A su vez, la preocupación de Onfray por expresar de manera contundente sus tesis, que se sustentan en la coherencia y sistematicidad de su razonamiento, lo conducen a veces a abusar de superlativos y de adjetivos que no aportan nada a la demostración. Por último, se echa en falta una bibliografía precisa que recoja las principales obras mencionadas a lo largo del libro.

En cualquier caso, la lectura de esta obra, escrita por uno de los filósofos más impactantes, talentosos y prolíficos de Europa, se antoja útil para conocer esta faceta de uno de los pensadores más influyentes de la III República gala y para comprender cómo un autor humanista, republicano y radical-socialista puede caer en la promoción del antisemitismo y de la Colaboración activa con la Alemania nazi.

Referencias

- Alain. (1921). *Mars ou la guerre jugée*. Paris: Gallimard.
- Alain. (1925). *Eléments d'une doctrine radicale*. Paris: Gallimard.
- Alain. (1934). *Propos de politique*. Paris: Editions Rieder.
- Alain. (1937). *Souvenirs de guerre*. Paris: Paul Hartmann Editeur.
- Alain. (1939a). *Echec de la force*. Paris: Gallimard.
- Alain. (1939b). *Convulsions de la forcé*. Paris: Gallimard.
- Alain. (2018). *Journal inédit 1937-1950*. Paris: Editions des Equateurs.
- Epstein, S. (2008). *Un paradoxe français: antiracistes dans la Collaboration, antisémites dans la Résistance*. Paris: Albin Michel.
- Onfray, M. (2010). *Le crépuscule d'une idole: l'affabulation freudienne*. Paris: Grasset.
- Marx, K. [1844] (2006). *La question juive*. Paris: La Fabrique éditions.
- Nietzsche, F. (1983). *Le crépuscule des idoles*. Paris: Hatier.

COLABORADORES

Galen Strawson. Se desempeñó como profesor en la Universidad de Oxford de 1979 a 2000, y en la Universidad de Reading de 2001 a 2012. Actualmente ocupa el cargo de profesor de filosofía en la Universidad de Texas en Austin. Sus libros incluyen *Freedom and Belief* (1986), *The Secret Connexion: Realism, Causation, and David Hume* (1989), *Mental Reality* (1994), *Selves* (2009), *Locke on personal identity: Consciousness and Concernment* (2011), *The Evident Connexion: Hume on personal identity* (2011) y *The Subject of Experience* (2017).

E-mail: gstrawson@austin.utexas.edu

Reinaldo J. Bernal Velásquez. Docente de la Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Intergrante del G.I. Problemas de filosofía. Realizó su doctorado en filosofía la universidad Paris 1 - Panthéon Sorbonne y el Instituto Jean-Nicod (CNRS/ENS/EHESS), en París. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. También realizó un ‘Master of Science’ en filosofía e historia de la ciencia en el London School of Economics, Londres. Obtuvo su pregrado en física y en filosofía de la Universidad de los Andes. Hizo parte en 2015 del grupo “Conciencia e individualidad” dirigido por el Dr. Uriah Kriegel, y en 2016 en el grupo “Dividnorm” dirigido por la Dra. Joëlle Proust. Trabaja en filosofía de la mente y en filosofía de la ciencia.

E-mail: reinaldo-bernalv@javeriana.edu.co

María Inés Silenzi. Doctora, licenciada y profesora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Desarrolla actualmente tareas de investigación como investigadora adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es docente asistente en la Universidad Nacional del Sur. Sus áreas de investigación se orientan hacia la filosofía de las ciencias cognitivas. Entre sus publicaciones se destacan: “El problema de marco y la aptitud de las emociones para resolver la dificultad de la regresión”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* (2018); “¿En qué consiste el problema de marco? Confluencias entre distintas interpretaciones”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (2015); y “Sobre el uso de heurísticas como posible solución del problema de marco”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* (2015). Es codirectora del proyecto de investigación “Análisis de los diversos usos de evidencia empírica para apoyar o atacar posiciones filosóficas” (24/I261).

E-mail: misilenzi@gmail.com; misilenzi@uns.edu.ar

Gonzalo Germán Núñez Erices. Docente-investigador del Departamento de Filosofía de la University of Sheffield. Doctor en Filosofía por la misma Universidad. Magister en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Entre sus áreas de investigación están la filosofía, la metafísica, y la ontología. Entre sus publicaciones: El concepto de límite y poder tras la figura del castigo. Una lectura de las sociedades modernas occidentales *Revista de Derecho y humanidades* (2010).

E-mail: g.nunezerices@sheffield.ac.uk; gonzalo.gne@gmail.com

Gloria Luque Moya. Doctora y licenciada en filosofía por la Universidad de Málaga. Licenciada en Antropología Social y Cultural por la UNED. Actualmente es investigadora posdoctoral en la Universidad de Málaga. Sus líneas de investigación se orientan hacia la filosofía de John Dewey, la filosofía comparada y la estética de lo cotidiano. Publicaciones: “La técnica Alexander y John Dewey: propuesta para una educación corporal” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (2016); “John Dewey. La creencia como hábito de acción”, *Estudios Filosóficos* (2017); “El pulso del proceso estético: una ilustración multicultural de la noción deweyana de ritmo”, en L. Arenas, R. del Castillo y A. Faerna (Eds.), *John Dewey: una estética de este mundo*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza (2018).

E-mail: gloluque@malaga.uned.es

Osman Daniel Choque Aliaga. Candidato a Doctor en Filosofía por la Technische Universität Berlin. Magister y Especialista en Filosofía Contemporánea por la Universidad san Buenaventura, Bogotá. Licenciado por la Universidad Católica Boliviana. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y de la Red Iberoamericana Foucault. Sus líneas de investigación se orientan hacia la filosofía moderna (alemana) y la filosofía contemporánea (francesa). Algunas de sus últimas publicaciones: “El filósofo y su filosofía. La ‘filosofía experimental’ de Nietzsche”, *Fragmentos de filosofía*, n° 16, 2018; “‘The discontinuity in the continuity’. Michel Foucault and the archaeological period”, *Topologik*, n° 23, 2018; “Caminos del cuerpo. La memoria y el ‘miembro fantasma’ en el pensamiento de Merleau-Ponty”, *Quaestiones Disputatae*, n° 22, 2018; “‘El caballero de la exactitud perversa’.

E-mail: junker.odca@gmail.com

Erhan Demircioglu. Docente-investigador del Departamento de Filosofía de Koç University. Realizó su doctorado en filosofía de University of Pittsburgh. Sus áreas de especialización son: la filosofía de la mente, la epistemología, la filosofía del lenguaje, la lógica, la filosofía analítica temprana, la filosofía de la ciencia. Publicaciones: “Epistemic Infitism and the Conditional Character of Inferential Justification”, *Synthese* (2018); “On Understanding a Theory on Conscious Experiences”, *Croatian Journal of Philosophy* (2018); “Dretske on Non-Epistemic Seeing”, *Theoria* (2017).

E-mail: erdemircioglu@ku.edu.tr

María Angélica Fierro. Doctora en filosofía por la Universidad de Durham, Reino Unido. Profesora en Filosofía para Enseñanza Media y Superior por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Estancia Posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México). Actualmente es investigadora de planta, Categoría Independiente, en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET - Argentina) y Jefa de Trabajos Prácticos de “Historia de la Filosofía Antigua” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Algunas de mis últimas publicaciones son: Fierro, M.A. & Valenzuela Issac, C.E. (Eds.), “Retoños de Éros: Grafías y Cinematografías Platónicas”, *Aesthetika. Revista Internacional de Estudio e Investigación Interdisciplinaria sobre Subjetividad, Política y Arte* (2017; número especial); “Sobre la naturaleza del Éros platónico: ¿*daímon* o *theós*?”, *Eidos. Revista de la Universidad del Norte* (2018). Traducción comentada y anotada del *Fedro* para la Editorial Colihue, Buenos Aires, Argentina (en prensa).

E-mail: msmariangelica@gmail.com

Arlex Berrío Peña. Magister en Filosofía por la Universidad del Norte. Licenciado en Filosofía y educación religiosa por la Universidad Santo Tomás de Aquino. Profesor de secundaria en la Secretaría de educación Distrital de Cartagena. Docente ocasional de la Unad en la facultad de educación. Adscrito al grupo de investigación Studia de la Universidad del Norte. Sus líneas de investigación se orientan hacia la filosofía práctica, filosofía de la educación y la ética.

E-mail: arlex_berrio@hotmail.com

Thomas Gutmann. Profesor de Derecho Civil y Filosofía del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Münster; es miembro del grupo de investigación “Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizin und Biopolitik” de dicha Universidad. Sus líneas de investigación son la filosofía y la teoría del derecho, la ética médica, la biopolítica, y las teorías del derecho y la sociedad. Algunas de sus últimas publicaciones son: “Inklusion im Spannungsfeld normativer und rechtlicher Vorgaben”, en *Ethische Dimensionen Inklusiver Bildung. Weinheim: Beltz Juventa* (2018); “Claiming Respect. Historische Erfahrung und das Einfordern von Rechten”, en *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht* (2018); “Die Dynamik der Menschenrechte”; en “Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Vernunftrecht und Naturrecht” (2017).

E-mail: t.gutmann@uni-muenster.de

Carlos Emel Rendón. Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Profesor de dedicación exclusiva de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Sus líneas de investigación se centran en el Idealismo Alemán, la filosofía práctica, la filosofía política y el pragmatismo. Hace parte del grupo de investigación “Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Reconocimiento” (“GIER”). Publicaciones: “La dialéctica del deseo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel”, *Tópicos* (2013); “De la igualdad de los derechos al derecho a la diferenciación. La idea de la democracia en G. H. Mead”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política* (RLFP) (2015); “Zwischen ‘Identifikation’ und ‘Selbstbehauptung’: Die Spannung in G. H. Meads Anerkennungsbegriff”, en *Handbuch der Anerkennung* (2018); “Vivir en los otros. Rousseau y el reconocimiento como extrañamiento”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, en prensa.

E-mail: crendona@unal.edu.co

David Vanegas Moreno. Estudiante de la Maestría en Psicología de la Universidad de Antioquia y psicólogo de la misma universidad. Líneas de investigación: Evolución y Cognición. Miembro del Grupo de Investigación en Psicología Cognitiva – PSICOG–. En la actualidad mi trabajo se centra en la relación *pensamiento-lenguaje*, particularmente en la relación entre el lenguaje natural y la arquitectura cognitiva; y en las bases biológicas de la cognición, tomando como estudio de caso la propuesta de la cognición mínima.

E-mail: vanegasm.david@gmail.com

Eguzki Urteaga. Doctor y Licenciado en Sociología por la Universidad Victor Segalen Burdeos 2 y Licenciado en Historia especialidad Geografía por la Universidad de Pau y de los Países del Adour. Profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco (UPV) e Investigador asociado en el Social and Business Research Laboratory (SBRlab), centro de investigación de la Universidad Rovira i Virgili. Autor de 30 libros entre los cuales se encuentran: *La politique linguistique en Pays Basque* (2004); *La nouvelle gouvernance en Pays Basque* (2004); *La coopération transfrontalière en Pays Basque* (2007); *Las políticas públicas en cuestión* (2010); *Perceptions sociales de la science et de la technologie en Pays Basque* (2010); *El nuevo entorno de la innovación* (2011), así como de más de 200 artículos universitarios tanto en Europa, en América latina y Canadá.

E-mail: eguzki.urteaga@ehu.eus

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 español e inglés. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) en el siguiente link: https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/user/register. Si ya está registrado como autor, acceda como tal al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Cerciórese de cumplir con la guía de preparación de manuscritos como se indica más abajo. Así mismo, lea el aviso sobre la “Cesión de Derechos”. En caso de tener dificultades con la plataforma, también puede realizar sus envíos a través de un correo electrónico dirigido al editor de la revista. A continuación se ofrecen las instrucciones según el manual de publicación de la Asociación Psicológica Americana (sexta edición).

Preparación

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. *Estudios de Filosofía* recibe trabajos principalmente en español e inglés. Eventualmente también se reciben trabajos en otros idiomas; en estos casos, el Editor en conjunto con el Director y el Comité Editorial evalúan su pertinencia para la revista. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la “Tipología de los artículos” en la página web de la revista. Todos los manuscritos deben presentarse en MS Word 2003-2010 o en formato RTF. Sugerimos usar el siguiente instructivo como de guía para la preparación de su envío.

Estructura

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío.

Título

Autor(es), afiliaciones, correo electrónico deben ser eliminados del cuerpo del texto, y sólo se deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista.

Resumen: Haga una sinopsis de su artículo, en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.

Palabras clave: Una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.

Texto principal del artículo.

Los agradecimientos se deben incluir solamente una vez el texto haya sido aceptado, no antes. Deben ir en el primer pie de página, luego de la información relacionada a la proveniencia investigativa del texto.

Referencias: Consulte la sección 3 “Formato para las referencias bibliográficas” o “Estilo de citación” en la página web de la revista.

Biografía académica del o los autores entre 80 y 120 palabras. Debe en el sistema de envíos (OJS) de la revista.

Diseño del manuscrito

El archivo enviado debe estar en MS Word 2003-2010, que es el formato preferido para el envío en línea inicial. De no ser así, puede usar el formato RTF.

Página: Tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: Tamaño 11 o 12 puntos, Times New Roman

Espaciado: 1,5.

Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique el título del proyecto, el código institucional (si tiene) y la entidad o entidades que lo financian en el campo “Organismos” del sistema OJS.
- 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 5 a 7 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 lista de referencias.
- En sistema de envíos OJS, todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, 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, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula 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* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- **Artículos de revistas**
García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.
- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**
Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Madrid: Tecnos.
- **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 comité 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.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:

https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions#onlineSubmissions

Revista Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Calle 67 No 53-108. Bloque 12, oficina 434
Apartado 1226
Medellín-Colombia
E-mail: revistafilosofia@udea.edu.co

Revista Estudios de Filosofía

Código de ética de publicación

1. Introducción: Temática y alcance de *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 electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990 *Estudios de Filosofía* 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.

El propósito de publicar este Código de Ética de Publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

2. Estructura editorial

Estudios de Filosofía está coordinada sólo por un editor, quien a su vez coordina al asistente editorial, el diagramador y el equipo editorial. El editor es nombrado por el comité editorial, el/la directora/a de la revista y el/la directora/a del Instituto de Filosofía; el editor es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

3. Obligaciones y responsabilidades generales del editor

El editor es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender de la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación han sido revisados por evaluadores adecuadamente calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.

- 5.3. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de publicar manuscritos, a menos que haya serios problemas en ellos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el comité editorial.
- 5.6. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

6. Relaciones con los editores

Editores de *Estudios de Filosofía* se comprometen a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad. Esta guía se actualiza periódicamente y se enlaza con este código.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.
- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidos.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base al desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.

- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

7. Relaciones con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra en mala conducta

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

10. Fomento del debate académico

- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

11. Conflictos de intereses

- 11.1. El editor tiene formas para la gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del consejo editorial.
- 11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).³

No. 47
Nueva Serie
Julio - Diciembre
2018

Praxis Filosófica

Marcuse. Muerte, Memoria y Dominio
Jairo Escobar

Searle: significado y referencia
Angélica María Rodríguez y Freddy Santamaría Velasco

Heterogeneidad y dependencia sintética
Efrain Lazos

Experimentos mentales y conocimiento *a priori*
María Guadalupe Mertini

Nietzsche: el poder táctico del lenguaje
Alonso Zengotita

Sobre la comunicación no intencional
José María Gil

La función emocional de la educación musical en Aristóteles
Viviana Suñol

La apropiación de la *Phrónesis*
José Luis Velásquez

Leer a Marx después de Preciado
Facundo Nahuel Martín

Droits humains et emancipation: un outil pour la démocratie ?
Marcelo Raffin

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387





Imprenta
Universidad de Antioquia

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13
Correo electrónico: imprensa@udea.edu.co
Impreso en diciembre de 2018

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:.....

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Email:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N.º Banco:..... Ciudad:

Giro Postal o Bancario N.º Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números— / Colombia \$27.000 / Exterior US\$25

NOTA

- Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$1000 para la transferencia bancaria.
- **Consignaciones Nacionales:** Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta de ahorros Bancolombia 1053-72295-22 en **todas** las oficinas del País; y enviar el comprobante de consignación a la dirección indicada.
- **Consignaciones Internacionales:** Acérquese al banco de su confianza y realice una **transferencia bancaria internacional**. Debe incluir el valor de la revista, el flete y los costos de trámite de moneda extranjera. Los datos necesarios para la transferencia son:

CITIBANK NEW YORK

Dirección Banco Internacional: 111 Wall Street New York, N. Y. 10103- USA

Cuenta en el Citibank N. Y.: 3006658

ABA: 021000089

Swift: CITIUS 33

Banco Pagador BANCOLOMBIA COLOMBIA

Cuenta corriente No. 180010779 Universidad de Antioquia

Dirección Banco Local: Cra.50 No. 50-14 Medellín-Colombia

SWIFT: COLOCOBM

CHIPS UID: CHOO5211

Beneficiario final: Universidad de Antioquia NIT: 890.980.040

Luego envíe el documento original de la transferencia a la dirección abajo especificada, con todos sus datos para el despacho de la revista (*Nombre, cédula, dirección, teléfono, ciudad, material adquirido*).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad de Antioquia

Instituto de Filosofía

Bloque 12, oficina 434

Recepción de correspondencia: calle 70 No. 52 - 21

Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 219 56 80 - fax 57 (4) 219 56 81

E-mail: revistafilosofia@udea.edu.co; estudiosdefilosofiaudea@gmail.com

Medellín – Colombia

