

Thémata.

Revista de Filosofía

67

primer semestre
enero • junio 2023

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

67

primer semestre
enero • junio 2023



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta
jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal
finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López
themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes
jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano
imurcia@us.es

Jesús de Garay
jgaray@us.es

Secretario

Guillermo Ramírez Torres
grtorres@us.es

Secretaria de Redacción

Ma Piedad Retamal Delgado
marretdel@alum.us.es



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
e-mail: themata@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)
Dialnet (España)
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)
Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)
Periodicals Index Online (Michigan, USA)
Index Copernicus World of Journals
Gale-Cengage Learning-Informe Académico Academic Journal Database
DULCINEA
Google Scholar
Electra
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

Bibliográficas nacionales

ISOC - Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus
ERIH PLUS Philosophy (2016)
REDIB
Latindex
MIAR
CIRC
DICE



Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubi, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiál Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambroner, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 09 ***Univocité, infinité et transcendance divine chez Marin Mersenne***
Brenda Verónica Basílico
- 33 ***La educación como tarea responsable del educando***
Urbano Ferrer
- 48 ***Three epistemic problems in the study on evolution of language***
Juan Carlos Zavala Olalde
- 72 ***El humanismo bestial contra las bestias: Un acercamiento teórico-filosófico al problema de los animales***
Aylén Pérez Hernández
- 95 ***El tambor de hojalata: biopolítica y violencia fáctica***
Daniel López Fernández
- 118 ***En attendant l'Europe: crisis migratoria y los límites de la condición postfotográfica***
Alejandro Gómez Masdeu
- 139 ***Un problema metafísico en la filosofía de Catharine Trotter Cockburn: el espacio, el alma y la jerarquía de seres***
Sofía Beatriz Calvente
- 162 ***Estudio sobre el problema de la inducción utilizando E-prime y TRIZ***
Manuel Luna Alcoba
- 186 ***El sujeto: Hades y Cerbero. Una reflexión sobre el giro espacial en la filosofía***
Luis Ángel Campillos Morón
- 205 ***Juicio ético y juicio práctico a partir de la filosofía moral de Rosmini***
Jacob Buganza Torio

TRADUCCIONES

- 224 **Andy Clark y David Chalmers. *La mente extendida / The extended mind***
Sergio Quintero Martín

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 243 **Ruiz, José Carlos. *Incompletos: filosofía para un pensamiento elegante*. Barcelona: Planeta, 2023**
Unai Buil Zamorano
- 248 **Torralba, José María. *Una educación liberal. Elogio de los Grandes Libros*. Madrid: Encuentro, 2022**
Enrique Anrubia
- 252 **Smith, Adam [López Lloret, Jorge (ed.)]. *Lecciones sobre retórica*. Oviedo, KRK Ediciones, 2021**
Javier Leñador
- 257 **Insausti, Gabriel. *Pasos en el atrio: Kafka, Roth y Buber*. Sevilla: Editorial Thémata, 2022**
Francisco Rodríguez Vals
- 260 **Buchanan, Allen. *Our moral fate: Evolution and the Escape from Tribalism*. London: The Massachusetts Institute of Technology, 2020**
Heraclio Corrales Pavía
- 265 **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [Barrios Casares, Manuel; Rodríguez Tous, Juan Antonio (eds.)]. *Aforismos de Jena. 1803-1806*. Sevilla: Athenaica Ediciones, 2022**
Federico Rodríguez
- 268 **García, Esteban. *Una historia del cuerpo y el sentir. Merleau-Ponty y la tradición filosófica*. Buenos Aires: SB Editorial, 2022**
Alejandro Tomás Kosinski
- 273 Política editorial.
- 276 Directrices para autores/as.

Estudios.



Univocité, infinité et transcendance divine chez Marin Mersenne.

Univocity, infinity and divine transcendence in Marin Mersenne.

Brenda Verónica Basílico¹

Universidad de Lille 3, Francia.

Recibido 21 noviembre 2022 · Aceptado 9 marzo

Résumé

Cet article a pour but principal de déterminer la façon dont le modèle de rationalité mathématique de Marin Mersenne (1588-1648) pourrait conduire nécessairement à l'univocité. Il s'agit de savoir si les humains connaissent-ils, par exemple, le théorème de Pythagore de la même façon que Dieu le fait. Pour répondre à cette question, nous abordons la notion de vérité comme *conformitas* dans son dédoublement théologique et épistémologique. Ensuite, nous nous concentrons sur le concept des possibles en tant qu'objet des mathématiques et de l'entendement divin. En dernier lieu, nous interpellons la thèse d'une univocité radicale soutenue par Jean-Luc Marion pour finalement exposer nos conclusions.

Mots Clés: Mathématiques; univocité; transcendance; Mersenne, XVII^e siècle.

Abstract

The aim of this article is to establish if the mathematical rationality of Marin Mersenne (1588-1648) leads necessarily to an univocity. Indeed, can human beings know the Pythagoras theorem in the same manner as God? In order to answer this question, we study the conception of truth as *conformitas*, considering its ideological and epistemological aspects. Then, we analyse the notion of possibles as the subject matter of mathematics and of the divine intellect. Last but not least, we put into question Jean-Luc Marion's interpretation or radical univocity. Finally, we expose the results and take a position in this discussion.

Keywords: Mathematics; univocity; transcendence; Mersenne; Seventeenth Century.

¹ brendavbasilico@gmail.com

1 • Introduction

Au XVII^e siècle, la philosophie et la science répondent à un modèle d'épistémè dominant, basé sur la certitude des démonstrations mathématiques. Certes, l'abstraction de l'existence des objets hors de l'esprit attribuée à cette science une perfection: l'indépendance de la matérialité et de la contingence du sensible. Elle est proche du divin par son caractère intellectuel, spirituel ou formel. Sous cette perspective, Dieu est conçu comme le plus grand Géomètre ou le Maître du concert de l'univers, car les vérités éternelles des mathématiques s'identifient avec son intelligence et constituent les archétypes de la Création. Or y aurait-il une univocité radicale entre les vérités de nos démonstrations et les vérités éternelles dans l'entendement de Dieu? Comment pourrait-on concevoir qu'un individu soit capable d'atteindre les vérités éternelles des mathématiques de la même façon que Dieu le fait? Comment l'univocité —qui semble s'imposer dans ce modèle— pourrait-elle assurer la transcendance divine?

Il faut considérer que, bien que l'entendement puisse conclure abso- lument au sujet des mathématiques, celui-ci reste toujours limité par son attachement à la corruption du corps, c'est-à-dire par sa finitude. Précisé- ment, il s'agit de savoir comment cette univocité pourrait concilier le fait qu'un entendement fini soit capable comprendre les vérités éternelles et infinies. Cet article a pour but de répondre à ces interrogations à travers le prisme de l'œuvre du Père Marin Mersenne de l'Ordre des Minimes (1588- 1648). En premier lieu, nous prétendons établir la façon dont le modèle d'épistémè de Mersenne pourrait conduire nécessairement à l'univocité. Pour cela, nous abordons la notion de vérité comme *conformitas* dans son dédoublement théologique et épistémologique. Ensuite, nous nous concen- trons sur le concept des possibles en tant qu'objet des mathématiques et de l'entendement divin qui permet un entrecroisement des disciplines, telles que la métaphysique, la théologie, la logique et les mathématiques. En der- nier lieu, nous interpellons la thèse de Jean-Luc Marion —exposée dans *Sur la théologie blanche de Descartes*— selon laquelle la pensée de Mersenne conduit à une univocité radicale pour exposer, finalement, nos conclusions.

2 · La rationalité mathématique chez Marin Mersenne

Au début du XVII^e siècle, Mersenne initie sa carrière en défendant la certitude des démonstrations mathématiques dans une entreprise apologétique. Le Minime critique sévèrement et essaie de réfuter la philosophie des ennemis de la foi, parmi lesquels on trouve les sceptiques. Ainsi, il prolonge la discussion historique nommée sous l'expression de *quaestio de certitudine mathematicarum* initiée au siècle précédent avec les propos d'Alessandro Piccolomini (1508-1579). (Giacobbe, 1972 162-193) Effectivement, dans son *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*, Piccolomini réagit aux *Questions mécaniques* pseudo-aristotéliennes et signale l'infériorité épistémologique des mathématiques par rapport à la logique. En ce sens, les premières ne pourraient pas fournir une démonstration par les causes, c'est-à-dire, une démonstration *potissima*, même si elles resteraient certaines à cause des plus hautes facultés humaines impliquées dans la connaissance de leur objet. (Romano 2004 282) Les recherches méthodologiques qui ont renforcé les liens entre la géométrie et la syllogistique aristotélienne, —par leur capacité à produire de démonstrations *potissimae*— sont au fondement de la légitimité scientifique des mathématiques et de leur application à la philosophie naturelle. (Ochoa 161-162) Sans doute, ces démonstrations par les causes remplissent les conditions du modèle aristotélien de science démonstrative, ce qui est à l'origine des critiques non seulement d'Alessandro Piccolomini, mais aussi par Benito Pereira (1535-1610) dans le contexte padouan et jésuite. (Mehl 98-99) A l'opposé, Giuseppe Biancani (1566-1624), Pietro Catena (1501-1576), Francesco Barozzi (1537-1604) et Christophorus Clavius (1538-1612) exposent, dans leurs grandes lignes, la possibilité des démonstrations causales avec le plus haut niveau de certitude, en soulignant leur scientificité selon la tradition aristotélienne. (Smolarski 256-262) Ce débat met en évidence un modèle dominant d'épistémè, basé sur l'abstraction et la démonstration mathématique, qui possède des conséquences majeures pour la classification —voir la hiérarchie— des savoirs et des techniques, pour leur institutionnalisation dans l'enseignement et pour leur rapport avec l'orthodoxie religieuse. (Romano, 2004 283-286)

En somme, le dialogue des savants italiens met en avant non seulement les critères de scientificité du XVI^e et XVII^e siècles, mais aussi les enjeux de la discussion à propos de leur légitimité.

Évidemment, Mersenne est au courant du débat. Ses écrits font référence — au moyen de la paraphrase, la traduction et l'intertextualité —, surtout, aux ouvrages de Biancani. (Buccolini 437, Giacobbe 12–13) En outre, il fait ses études — de même que René Descartes — au collège jésuite de La Flèche où la *Ratio studiorum*, intégrant les contributions de Clavius, établit l'apprentissage des sciences en priorisant les mathématiques et leur utilité pour la pratique et la philosophie naturelle. (Paradinas Fuentes 135–136) Alors, il n'est pas surprenant que la réponse de Mersenne aux sceptiques s'appuie sur la certitude mathématique. (Dear 13–15) Il s'inscrit au paradigme de la *mathesis abstracta*, dans la mesure où les vérités éternelles s'identifient, théologiquement, avec les trois personnes divines et, mathématiquement, avec leurs certitudes en tant qu'objets infinis conçus par l'entendement du Créateur. C'est pourquoi les vérités mathématiques deviennent le principal outil de son apologétique : elles sont capables de construire un cheminement vers Dieu. Par conséquent, chez Mersenne, la théologie naturelle incorpore un discours mathématique sur Dieu, ne serait-ce que le meilleur moyen dont nous disposons pour nous représenter la perfection divine. Effectivement, la fin essentielle de la théologie consiste, d'après Mersenne, à apprendre "les choses qui servent à la louange de Dieu, qui par commandement exprès l'a voulu recevoir des hommes en cette manière", à savoir au moyen du savoir scientifique (1634a 142–143).

Or, à la différence de la conception aristotélienne, Mersenne fonde le critère de certitude sur l'idée que l'objet mathématique est construit avec le concours de toutes les facultés de connaissance, parmi lesquelles la raison joue un rôle crucial. Par exemple, le processus du dénombrement montre la façon dont l'entendement rassemble les unités matérielles qui se différencient de l'unité intelligible par leur divisibilité. De même, la construction d'un triangle équilatéral requiert de l'étendue et de l'espace pour être conçue par l'entendement fini. De ce point de vue, les mathématiques ne peuvent pas fournir des démonstrations *potissimae*, car leur origine se trouve dans l'accident et dans la contingence, non pas dans l'essence; autrement dit, l'évidence et la certitude de ces sciences semblent trouver leur origine

dans les apparences. Mais, pour le Minime, il ne s'agit que d'une "légère induction", car le recours à l'expérience pour rendre compte de l'évidence immédiate de certaines propositions est inquestionnable, si l'on entend par connaissance sensible les perceptions des sens *corrigées et assistées par la raison*. Cette "légère induction" a pour caractéristique principale de participer à des démonstrations mathématiques en tant que "matière première" de connaissance. D'une part, elle fournit la prémisse majeure universelle des syllogismes de première figure. D'autre part, elle est au fondement des propositions qui ne laissent pas la liberté à l'entendement de contrarier sa certitude et d'éviter la régression à l'infini objectée par les sceptiques. (1625 196-197) Évidemment, cette dernière caractéristique distingue l'épagogé aristotélicienne de l'induction telle qu'elle est définie par Mersenne, en mettant l'accent sur l'évidence immédiate. Bien que les principes propres, selon Aristote, fondent des propositions immédiates, cette immédiateté n'est pas associée à la connaissance, car seules les substances premières et immatérielles peuvent être connues sans démonstration. (Chevalier 38) Chez Aristote, l'induction révèle seulement le fait de l'existence, et non sa connaissance, bien que la connaissance du général qu'elle fournit soit une voie vers la connaissance des causes. (Siggen 310)

Selon Mersenne, le lien avec la matérialité est également présent dans les sciences mathématiques subalternes, c'est-à-dire celles dont l'objet est à la fois formel et matériel, raison pour laquelle elles peuvent emprunter les principes des mathématiques pures pour leurs démonstrations. Par exemple, la musique se sert des principes de l'arithmétique tandis que l'optique a recours à la géométrie. (Mersenne 1634b 179-180) Cependant, les recherches de Mersenne sur la nature et les propriétés du son conduisent, progressivement, à une rupture avec la *metabasis* aristotélicienne, définie aux *Analytiques seconds*. (I. 7, 75b 15) Mersenne décide de ne plus s'attacher au principe de l'incommunicabilité de genres dans ses démonstrations et conçoit la possibilité d'une subalternation de la musique non seulement à la arithmétique, mais aussi à la géométrie et à la physique. (1627 10) Les conséquences ont une portée scientifique, religieuse et sociopolitique, car la musique ne peut plus atteindre la certitude dans ses recherches d'ordre physique et son approche spéculative doit être priorisée dans l'apologétique, dans les sermons et dans les discours théologiques sur Dieu pour faire référence à l'harmonie

de la Trinité, l'harmonie du créé, l'harmonie du royaume... Or l'incorporation d'une approche physique contemple également la quantité "mais en tant qu'elle est sensible et que ses propriétés peuvent être connues par quelque sorte de mouvement selon lequel elle est sujette à divers changements" (Mersenne 1625 226). Ces changements sont, précisément, à l'origine de leur impossibilité de certitude. Il devient clair, conséquemment, que le statut que Mersenne attribue à la physique est nettement différent, voire opposé, à celui attribué par Aristote — même si le Minime emprunte sa distinction avec les mathématiques — et que ceci n'est qu'une des conséquences des mutations dans la conception d'abstraction. Effectivement, pour Mersenne, le physique est incapable de fournir de démonstrations certaines sur l'essence des choses, mais elle est une science des effets et des accidents.

En revanche, l'objet des mathématiques est la quantité intelligible qui n'est pas susceptible de changement. La certitude des démonstrations qui portent sur la quantité intelligible sont indépendantes à l'égard de l'existence actuelle et individuelle des objets physiques. Sur ce point, Mersenne s'éloigne à nouveau de la conception aristotélicienne d'abstraction des mathématiques, car ces sciences ne séparent pas la *matière* mais plutôt l'*existence* de l'objet en dehors de l'esprit. Malgré cette indépendance, la quantité intelligible possède un lien originaire avec la matérialité, étant limitée, finie ou terminée. Autrement, elle ne pourrait pas être déterminée en tant que discrète — comme dans le cas des démonstrations arithmétiques qui considèrent l'égalité, les proportions, les divisions et d'autres opérations et propriétés des nombres ou en tant que quantité continue — terminée dans les figures, dans les corps, constituée de différentes dispositions des lignes, des points, des angles et sur lesquelles portent les démonstrations de la géométrie. En conséquence, la quantité intelligible n'est pas considérée absolument par les mathématiciens, car elle ne saurait exister dans son infinitude ni en tant que figure ni en tant que nombre. En somme, l'arithmétique et la géométrie possèdent un objet d'étude grâce à la détermination des nombres dans les raisons, les proportions et dans d'autres opérations, de la même façon que les points, les lignes et les angles sont terminés dans les figures planes ou solides.-

3 • La vérité comme *conformitas*

D'après Mersenne, la vérité des mathématiques est assurée non seulement par l'abstraction de la matière, mais aussi par la conformité avec le sensible, constituant l'origine de toute connaissance. Il s'agit d'une utilisation scientifique de la *conformitas*, terme employé exclusivement en théologie morale pour faire allusion à la rencontre entre deux domaines de réalité très éloignés, à savoir celui de la volonté humaine et celui de la volonté divine. (Buccolini 283) Or, la possibilité d'une telle conformité pourrait être refusée si l'on soutient la thèse de l'incommensurabilité entre le monde sensible et l'ordre intellectuel. Certes, la conception de *conformitas* est un sujet de discussion parmi les commentateurs de Coimbra, tels que Pedro De Fonseca (1528-1599) et Luis de Molina (1535-1600), qui abordent la question de la relation de conformité de l'entendement avec les choses extérieures pour déterminer comment l'on peut atteindre la vérité dans ce processus cognitif. (Dear 51) D'après Mersenne, pour que la conformité soit possible, la relation entre ces deux ordres de réalité ne doit pas être conçue à la façon essentialiste adoptée par ces commentateurs. Sous cette perspective, une conformité entre un concept formel -identifié au nom au moyen duquel l'entendement conçoit une chose et ses attributs- et un concept objectif — la chose réelle en tant qu'elle est connue— ne pourrait pas avoir lieu. (Marion 174-178) Au contraire, Mersenne considère que le peu de certitude que l'entendement humain peut atteindre dans le domaine de la physique – de même que dans toutes les autres sciences – se fonde sur la conformité entre les propriétés des objets extérieurs et ce que Mersenne appelle un "être de raison", à savoir ce que l'entendement conçoit objectivement indépendamment de la réalité actuelle.

Il suffit donc que les sciences et toutes leurs notions aient un être de raison, à ce qu'elles soient véritables, pourvue qu'elles soient conformes aux objets extérieurs et à leurs propriétés: il suffit que la ligne ou le cercle que je conçois, et duquel les Mathématiciens discourent, soient tellement conçus, que tout ce qu'on en dit soit véritable: par où nous pouvons conclure que toutes les sciences sont les ouvrages de la seule raison. (Mersenne 1625 72)

Les sciences procèdent par des êtres de raison, par des notions conçues par l'entendement indépendamment de l'existence réelle et individuelle des choses. Pour cette raison, la conception messénienne d'être de raison ne se voit pas confrontée au problème de l'incommensurabilité entre la spiritualité de l'entendement et la corporalité des objets physiques individuels et matériels, dont l'existence n'est pas mise en question. Au contraire, la notion de vérité scientifique comme adéquation ou conformité évoque la relation entre l'entendement et la réalité. Dans le cas des mathématiques, cette relation est établie suite à leurs conclusions de caractère absolu tandis que, dans le cas de la physique, elle pourrait être conçue comme la confirmation des hypothèses par le moyen de l'expérience scientifique et non pas par des démonstrations syllogistiques avec définitions essentielles. Tel qu'il a été signalé, l'expérience scientifique qui porte sur les objets extérieurs et sur leurs propriétés serait réglée par la raison et ne viserait pas la connaissance de l'essence, mais de ses accidents. (Mersenne 1634c 128) Par conséquent, l'hypothèse messénienne d'un monde des apparences, créé par Dieu, n'est pas compatible avec le modèle d'épistémè aristotélicien de la science démonstrative. Les notions scolastiques d'être de raison et de *conformitas* jouent un rôle crucial au moment de comprendre le statut des vérités mathématiques dans l'œuvre de Mersenne. (Courtine 242) Il est à propos de se demander, sur ce point particulier, si la confrontation de Mersenne aux tropes sceptiques, loin d'être une partie propédeutique destructrice qui servirait à établir les bases de son modèle scientifique, résulte plutôt de sa propre conception touchant la nature des objets étudiés par les différentes disciplines et des capacités cognitives humaines qui définissent et limitent leur champ d'étude. (Pagani 71-100)

4 · Les possibles

[...] la quantité mathématique est invariable car il ne peut se faire qu'un triangle ne soit compris par trois lignes, et par trois angles conjoints par trois points indivisibles: n'importe qu'il n'y ait aucun triangle parfait au monde, il suffit qu'il puisse être pour établir la vérité de cette science, et que la nature nous représente

**dans ses individus sensibles les figures de Mathématique le plus parfaitement qu'elle peut, comme la ronde dans les cieux [...]
(Mersenne 1625 226-227, nous soulignons)**

Dans l'exemple du raisonnement du mathématicien, la vérité de sa conclusion semble dépendre de sa possibilité d'être conforme à la réalité. Et dans un autre extrait des *Questions inouïes*, Mersenne soutient que *s'il était possible* de faire un triangle rectangle, les mathématiciens pourraient arriver à certaines conclusions véritables. Or pourrait-on associer ce caractère conditionnel des mathématiques à une procédure hypothétique? Les mathématiques perdraient-elles la capacité de certitude dans leurs démonstrations? Les procédures des mathématiques trouvent leur origine dans leur indépendance de l'existence actuelle de leurs objets. C'est pourquoi elles procèdent par des démonstrations dont les conclusions sont absolues. Autrement dit, les mathématiciens peuvent tirer des conclusions concernant la matière intelligible sans qu'elle soit pour autant manifestée dans la matière sensible. Toutefois, d'après Mersenne, leurs notions ne constituent pas des hypothèses, car elles sont des êtres de raison. Ainsi, ces notions de l'entendement permettent de faire des démonstrations avec totale abstraction de l'existence actuelle, même si le critère de *conformitas* reste essentiel en assurant, conditionnellement, leur certitude.

[...] l'on peut dire que la pure mathématique est une science de l'imagination ou de la pure intelligence, comme la Métaphysique qui ne se soucie pas d'autre objet que du possible absolu, conditionné; par exemple, l'une de ses conclusions ou de ses maximes est que s'il y a quelque être réel qu'il ne peut être et ne pas être tout ensemble [...] (1634c 73, nous soulignons)

Dans cette conclusion, la notion du possible acquiert une signification complètement différente du conditionné par Mersenne, laquelle fait allusion à l'existence réelle ou matérielle d'un triangle. D'après cette définition les mathématiques ne constituent pas une science d'êtres de raison, mais une science des possibles. Mersenne définit le possible comme "tout ce qui n'enferme et ne contient aucune répugnance ou contradiction" (1624 311). Or si

l'objet des mathématiques et de la métaphysique est le possible, d'après cette définition, ces deux sciences ont pour objet tout ce qui ne met pas en question le principe logique de non contradiction. Autrement dit, toutes deux sont des sciences qui dépendent d'un principe logique ou plutôt logico-ontologique. En effet, dans *La vérité des sciences...*, Mersenne met sur un pied d'égalité les principes de la logique avec ceux de la métaphysique:

La Logique a également ses principes fortement assurés, car il est certain que le discours que l'on fait par la disposition des figures, qu'elle enseigne en premier lieu (qu'on appelle syllogismes de la première figure) est très bon et très certain: mais son grand principe est pareil à celui de la Métaphysique, savoir est que, ce qu'on dit d'une chose de laquelle on parle est vrai ou faux et qu'il ne peut pas tout ensemble et selon une même considération être vrai et faux: car cependant qu'une chose est, il ne peut se faire qu'elle ne soit et qu'elle soit un rien, cependant qu'elle est quelque chose. (1625 53)

Ce principe logico-ontologique vient problématiser la différenciation des sciences par le partage de celui-ci. À vrai dire, les mathématiques et la métaphysique partagent leur principe logique et leurs objets —les possibles— à certains égards. Or la distinction entre les mathématiques et la métaphysique réside dans l'abstraction que fait cette dernière de la quantité intelligible. La définition des mathématiques —citée auparavant— comme science de l'imagination ou de la pure intelligence peut expliquer également cette différenciation en consonance avec des différents types d'abstraction. Mais, nous considérons, notamment, que la distinction établie par Mersenne entre possible absolu et possible conditionné sert de base et renforce ces particularités. En ce sens, le possible conditionné —comme objet des sciences mathématiques— n'est pas seulement déterminé par l'existence réelle des nombres et des figures planes ou solides dont elles font abstraction. Au contraire, le caractère conditionné du possible mathématique peut être également compris par son caractère relatif à un entendement fini et limité, dans la mesure où la conception du possible renvoie nécessairement à une capacité ou à une puissance, tel que le conçoit Aristote dans sa *Métaphysique* (1019b

15-20). L'entendement fini conçoit par le biais du processus d'abstraction une quantité intelligible finie et terminée qui est l'objet des démonstrations mathématiques, mais il est incapable de la mettre hors de sa considération. De cette manière, le possible conditionné s'oppose à un possible absolu qui renvoie à la toute-puissance divine, c'est-à-dire, à un entendement infini et éternel qui peut faire abstraction de la quantité intelligible: "l'objet de la puissance divine est tout ce qui n'enferme et ne contient aucune répugnance ou contradiction (ce qu'on appelle *possible*)" (Mersenne 1634 311).

Évidemment, une perspective logique est adoptée dans la compréhension métaphysique de l'être chez Mersenne. La possibilité absolue, infinie et éternelle étudiée par la métaphysique est l'objet de l'entendement de Dieu et intervient dans la Création car "il n'est pas possible que Dieu crée deux choses que quant et quant elles ne soient égales ou inégales" (Mersenne 1636-1637 32). Sous cette optique, la science de Dieu ne dépend d'aucune créature, c'est-à-dire, d'aucun être créé ou d'un possible qui a acquis une existence actuelle par le choix de sa volonté. La fin de l'intelligence divine est elle-même et cela implique que les possibles ne s'identifient qu'avec son entendement. Autrement dit, bien que la possibilité constitue l'objet de la science de Dieu, il ne s'agit pas de la possibilité ou de la capacité d'exister des créatures, mais plutôt d'une compréhension de la possibilité absolue qui embrasse l'infinitude et l'éternité. (Mersenne 1624 440-441)

En définitive, les possibles absolus et éternels intelligés par Dieu constituent les objets de sa science qui s'identifient à son essence. La science de Dieu possède, alors, un objet infini et éternel, digne de son entendement: elle ne peut avoir pour objet que les vérités éternelles et infinies des possibles absolus. Seul Dieu est capable de discerner les contradictoires et de comprendre les possibles absolus qui sont *devant soi*, mais en même temps *en soi*. Selon la métaphysique — dont l'objet n'est que la compréhension du possible —, Dieu ne serait pas libre des actions essentielles et notionnelles qu'on appelle *ad intra* dans la mesure où il produirait le Fils et le Saint Esprit nécessairement. (Mersenne 1621 25) La nécessité *ad intra* s'opposerait à une liberté *ad extra* à l'égard du fini, c'est-à-dire à tout ce qu'il crée volontairement. Mais il s'agit d'une nécessité qui trouve son origine non pas dans l'imposition des possibles absolus sur Dieu, mais dans l'identification des possibles intelligés avec son entendement. De cette façon, Mersenne dis-

tingue parmi les possibles —en tant qu’objets de la puissance divine— ceux dont il est libre de choisir pour leur donner l’être et ceux qui sont connus absolument par l’entendement de Dieu, s’identifiant avec celui-ci. (1623 435)

Dans sa théologie naturelle à caractère mathématique, Mersenne conçoit la relation des personnes, notions, attributs et perfections divines comme la musique intérieure *ad intra* ou *musique de l’être possible* de l’entendement divin, à laquelle l’entendement fini n’a pas accès mais qu’il peut comparer avec la musique créée: “il est très facile de poursuivre ces comparaisons et de trouver des *analogies* de tout ce qui se traite en la Musique avec les perfections divines intérieures” (1626 61-62). Évidemment, pour Mersenne, la différence entre la puissance, la volonté et la science de Dieu est réalisée par un “ordre de raison”, c’est-à-dire par la façon dont les individus, être finis, sont capables d’avoir une compréhension —quoique approximative ou imparfaite— des choses éternelles. (1624 453) Le recours à la comparaison des facultés divines aux facultés humaines est d’une grande utilité pour comprendre les possibles comme objet des sciences mathématiques et de la science divine. En définitive, l’opposition *ad intra* / *ad extra* des facultés divines en termes de nécessité et de liberté ne peut pas être conçue comme une contrainte à l’égard de la toute-puissance et de l’omniscience divine.

[...] s’il était possible qu’il y eût quelque suite de temps ou de causes et d’effets en Dieu, il faudrait dire en premier lieu, qu’il entendrait tout ce qui est possible: secondement qu’il proposerait de produire tout cela, ou quelque partie que lui plairait: tiercement, qu’au même instant qu’il aurait pris cette résolution, il saurait assurément, que tout ce qu’il aurait ordonné, arriverait. (Mersenne 1624 452-3, nous soulignons)

5 • Univocité ou transcendance divine

La représentation de Dieu par des concepts mathématiques et la conception des vérités de cette science comme modèle au moment de la Création sont à l’origine de la thèse de J.-L. Marion, selon laquelle ces vérités possèdent une *univocité radicale*: “Dieu, *aei geometrei*, il pensera la vérité de la géométrie comme nous, les hommes les pensons: de la seule et unique manière

dont elles se puissent penser – exactement”. (170) La certitude des mathématiques serait à l’origine de cette univocité qui fait que nous pouvons les connaître “comme Dieu les connaît, donc nous y reconnaissons Dieu”. (171) Marion soutient que lorsque le savoir mathématique devient le modèle de la rationalité, l’univocité s’impose comme conséquence nécessaire car l’exactitude du dit savoir, imposant une seule et unique lecture, est nécessaire à la perfection de la science et ne peut s’abstraire de l’essence de Dieu, dont sa perfection provient. (40) L’évidence mathématique est conçue par l’homme et par Dieu exactement et univoquement.

Nous avons déjà signalé les particularités de l’origine de la connaissance humaine et la manière dont celles-ci conditionnent l’objet des mathématiques selon Mersenne. Certes, même si les mathématiques sont capables de certitude, elles sont limitées dans leur étude par la finitude humaine. Comment, donc, pouvons-nous concevoir ces vérités à la façon de Dieu? Dans *La vérité des sciences...*, le personnage d’un dialogue qui incarne un Sceptique pyrrhonien met en question la prétendue identification entre l’infinitude de Dieu et celle de la quantité intelligible, ce à quoi le Minime — représenté par un Philosophe Chrétien— semble répondre:

...l’infinité de Dieu nous fait reconnaître une grande perfection en Dieu, et celle de la quantité une grande imperfection tant en la quantité, que dans les qualités, puisque plus une chose est divisée, ou divisible, et plus elle approche du néant: ce qui paraît dans toutes les choses corporelles, lesquelles sont beaucoup moins parfaites que les spirituelles, celles-ci étant indivisibles et celles-là étant sujettes à la division et par conséquent, à la corruption. (1625 727-728)

La quantité possède ce que Mersenne appelle une infinité en puissance et la différence de celle de Dieu, une infinité en acte. La première n’est que la capacité d’une quantité discrète ou continue d’être divisée à l’infini. (1625 728) Or les démonstrations que les mathématiciens peuvent fournir à propos de l’infini sont, d’après Mersenne, incertaines. En conséquence, le géomètre “se contente de la grandeur qui est finie, sans néanmoins borner son esprit que par l’éternité même, à laquelle il ne peut atteindre”. (*Ibid.* 729)

Autrement dit, la limite de l'entendement humain est l'éternité; il ne peut pas y pénétrer et se perd en prétendant le faire car, Mersenne nous le dit, la recherche de l'infinitude dans la quantité nous rapproche du *néant*, nous met face à un abîme. Par exemple, dans *l'Harmonie universelle*, Mersenne montre comment l'on retrouve ces difficultés lorsqu'on conçoit une ligne infinie et qu'on la divise en deux en traçant sur elle un segment: continue-t-elle alors d'être infinie ou bien ce segment rend-il fini ce qui auparavant était infini? Pour donner une réponse, Mersenne explique:

[...] les Mathématiciens considèrent seulement la quantité finie, qui borne la portée de l'esprit humain, sans qu'il puisse pénétrer, ni même considérer l'infinie, sans s'embarrasser en mille contradictions, dont il ne peut se dégager [...] C'est pourquoi plusieurs nient qu'il y puisse avoir autre infini que Dieu, qui surpasse toute sorte de contradiction, et conséquemment que le monde n'a pu être de toute éternité, et que l'esprit crée, quoique bienheureux dans le Ciel, ne pourra comprendre l'infinité de Dieu, et qu'autrement il s'ensuivrait qu'il serait lui-même infini: de sorte que l'infinité enferme, ce semble, nécessairement l'indivisibilité, l'incompréhensibilité, et l'indépendance: c'est pourquoi toutes les parties qui se peuvent retrancher de la ligne infinie, serait plutôt des parties dans l'infini [...] Il y en a d'autres qui, faisant chaque ligne composée d'une infinité de points, disent qu'il y a des infinis plus grands les uns que les autres, selon la raison donnée, effable ou ineffable. (1636-1637 19, nous soulignons)

Lorsque l'entendement humain se confronte à l'infini, il se rapproche de l'ineffable. Comme dans la recherche de l'expression numérique de la diagonale du carré, de la racine carrée et de douze demi-tons égaux du tempérament musical égal, les mathématiciens sont confrontés à l'irrationnel, au néant. (Van Wymeersch 100-101) Or Mersenne aborde ces difficultés mathématiques même dans le contexte de l'apologétique de *La vérité des sciences*, où il s'agit de défendre leur certitude. Justement, le Minime consacre un chapitre aux nombres sourds ou irrationnels et expose un théorème concer-

nant les fondements arithmétiques de la mise en pratique du tempérament égal. (1625 375-385, 707-717) Et, dans le cadre de ce discours, Mersenne suggère une certaine supériorité de la géométrie sur l'arithmétique, car les géomètres peuvent tracer la diagonale du carré tandis que l'arithmétique est incapable de l'exprimer numériquement. Toutefois, en 1634, il met en avant les difficultés de la géométrie lorsqu'elle est confrontée à l'infini: "l'infini trouble tellement nos raisonnements, par l'excès de sa grandeur, qu'il y a nulle analyse géométrique qui y puisse remédier, d'autant qu'il surpasse la force et la subtilité de tous les esprits des hommes [...]" (1634c 109).

En ce qui concerne la musique, Mersenne examine la pratique du tempérament musical du point de vue arithmétique et affirme que la recherche d'une division de l'octave en douze demi-tons égaux est nécessaire pour entendre les difficultés de la musique. Dans la mesure où il est impossible de diviser le ton en deux demi-tons égaux par l'extraction de la racine carrée, les procédures mentionnées par Mersenne, au moyen desquelles l'on pourrait établir cette division, ne sauraient pas être capables de fonder une telle pratique: les calculs arithmétiques donnent comme résultat des intervalles trop grands ou trop petits. Ainsi, Mersenne conclut que les opérations arithmétiques d'addition et de multiplication des raisons numériques des intervalles ne peuvent produire aucune consonance, à l'exception de la consonance d'octave, à cause de la proportion d'égalité qui la fonde. Effectivement, les proportions superparticulaires, surparticulaires ou surpartielles ne peuvent pas être divisées en deux parties égales. Bien qu'il soit nécessaire de respecter la perfection des proportions lors de l'accord des instruments pour mettre en lumière l'harmonie divine, Mersenne n'exclut pas la possibilité de nous rapprocher au plus près de cette perfection dans la pratique musicale et d'assujettir les raisons de la théorie à la pratique. (1636-1637 158) Suite aux recherches de 1634, Mersenne souligne, à plusieurs reprises, que le manque de justesse du tempérament égal n'est pas trop sensible à l'oreille. (53-54) L'importance du rôle de la perception, met en relief que la science musicale est plus proche de la physique que de leurs principes mathématiques. Alors, pour donner réponse à ces difficultés, il ne s'agit pas de déterminer la supériorité de la géométrie sur l'arithmétique, mais d'observer les limites de l'entendement humain.

L'idée de l'impossibilité pour l'esprit humain d'accéder à l'infini est mise en avant, également, en relation avec la connaissance de l'idée de Dieu lorsqu'il s'agit de récupérer diverses opinions et objections sur les méditations cartésiennes. Il est objecté qu'établir la conception de l'idée d'infini comme preuve de l'existence de Dieu est entravé si l'on considère qu'il n'est possible de connaître l'infini qu'imparfaitement, tout ce qui est en Dieu étant entièrement infini. Quel esprit pourrait-il comprendre la moindre chose qui soit en Dieu parfaitement? La réponse cartésienne reconnaît que l'entendement divin se distingue de l'entendement humain "comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire" (AT IX-1 136-138). L'unité et la simplicité divines ne peuvent se rencontrer dans les créatures que comme un vestige ou comme la marque de l'ouvrier imprimée dans son ouvrage. Pour Descartes, il est possible de saisir l'idée d'infini — "il suffit de la toucher de la pensée" —, bien qu'elle ne soit pas parfaitement compréhensible "car comprendre, c'est d'embrasser avec la pensée" (111-113). C'est pourquoi, tout ce que nous concevons être en Dieu et en nous ne convient pas à Dieu et à nous, en la façon qu'on nomme univoque dans les Écoles. Cette rupture de l'univocité permet la transcendance divine car elle ne saurait être soumise à l'empire de la quantité, qui se traduirait par mesurer Dieu par la finitude. En effet, l'imperfection de la quantité réside dans sa divisibilité, car cet attribut appartient également aux choses de nature corporelle. Sur ce point, Mersenne rejoint la perspective cartésienne, laquelle est mise en avant lorsqu'il s'agit de confronter la thèse de Giordano Bruno de l'infinité du monde. Selon Mersenne, celle-ci conduit à faire du monde un être parfait comme Dieu, mais un infini créé, divisible, corrompible ne peut être qu'imparfait. (1624 322-342) Ceci entraînerait l'univocité inhérente au jugement des facultés divines à partir des facultés humaines sans distinguer l'indépendance entre l'immutabilité et la spiritualité du Créateur et le contingent et la matérialité de ses effets. (1625 727-728).

À cet égard, il serait à propos d'évoquer la possible influence scotiste sur les échanges entre Descartes et Mersenne, concernant la notion d'infini. D'après Duns Scot, la simplicité divine ne peut aucunement être affectée, malgré la diversité de ses attributs, car elle est identifiée à la conception d'infini en tant que "mode de l'étant par essence" (Ong-Van-Cung 211). Or, pour Duns Scot, l'infini est un mode intrinsèque de l'être divin — Dieu est de

soi infini— et non pas un attribut, ce qui pourrait fragmenter sa simplicité. (Beyssade 311) Quoi qu’il en soit, dans la perspective scotiste, on retrouve non seulement l’identification entre la simplicité et la perfection divines avec l’infinité, mais aussi l’impossibilité de communiquer cette infinité vers l’ordre des créatures, étant exclusivement réservée à une divinité transcendante. (Ong-Van-Cung 212) Il est désormais nécessaire de déterminer si Mersenne reprend un modèle d’univocité, soucieux d’assurer la transcendance divine.

Nous avons signalé que l’entendement, quoique fini, est capable d’atteindre une connaissance certaine lorsqu’il s’exerce aux mathématiques pures. Or connaît-il le théorème de Pythagore de la même façon que Dieu le fait? La connaissance divine des possibles absolus comprend la conception des vérités mathématiques, lesquelles, à l’égard de l’entendement humain, constituent les possibles conditionnés. En effet, puisque la notion de possibilité nous renvoie à une puissance, la distinction du possible absolu et conditionné trouve sa justification dans le discours de Mersenne à propos de la différenciation entre la métaphysique et les mathématiques. En outre, Mersenne semble assimiler la notion de possible conditionné à celle d’être de raison, toutes les deux comprises comme la façon dont l’entendement conçoit les nombres, les figures, etc. (Marion 176) Or cette “façon de concevoir” les objets mathématiques nécessite, premièrement, d’une procédure syllogistique qui soit capable de suivre l’ordre des idées éternelles et deuxièmement —et de manière plus manifeste dans le cas des mathématiques subalternes— une conformité avec les objets extérieurs. (Mersenne 1625 275-276) D’ailleurs, bien que l’entendement fini puisse concevoir une vérité éternelle, une et invariable, il ne peut pas le faire parfaitement puisque la quantité finie et terminée contient une quantité infinie insaisissable par les facultés humaines: “c’est une propriété essentielle à Dieu que d’être indivisible et infini, c’est aussi une propriété inséparable de la quantité qu’elle ait des parties et des points infinis” (727). Par conséquent, les facultés humaines de connaissance et la façon de concevoir la quantité intelligible au moyen de démonstrations syllogistiques pourraient nous faire conclure que l’univocité proposée par Marion ne serait pas si radicale. En vérité, il faudrait non seulement distinguer l’ordre de l’Être éternel et des créatures tempo-

relles mais aussi considérer la façon particulière et conditionnée dont un entendement fini est capable d'accéder aux vérités éternelles. Marion affirme:

L'exactitude des vérités mathématiques implique donc leur univocité radicale: entre la manière dont Dieu entend le théorème de Pythagore et celle dont Pythagore l'entend il n'y a pas plus de différence –en fait aucune– entre Pythagore et le moindre écolier. (...) L'univocité du savoir résulte nécessairement de l'exactitude des vérités mathématiques; nous les connaissons comme Dieu les connaît, donc nous y reconnaissons Dieu. (...) L'univocité des mathématiques paraît, chez Mersenne, en toute évidence lorsqu'il entreprend de décrire l'essence divine avec des idéalités mathématiques. (170-171)

Une vérité mathématique reste invariable, peu importe la procédure que l'on emploie pour y arriver. Cependant Dieu, aurait-il besoin de réaliser des démonstrations et des calculs pour concevoir les vérités mathématiques? Et s'il était contraint de le faire, procéderait-il de la même façon que le ferait un entendement fini? Ne serait-ce que parce que sa transcendance est menacée? De quelle façon les démonstrations et les calculs constitueraient-ils un moyen pour l'entendement humain de reconnaître la vérité du Créateur? Si l'on tient compte de la distinction entre le possible absolu et le possible conditionné, est-il envisageable d'identifier le discours mathématique sur Dieu avec l'univocité? Ne serait-ce que le seul moyen de reconnaître ou de s'approcher du Créateur au moyen des possibles conditionnés?

Marion trouve les fondements de l'univocité messénienne dans sa théologie mathématique, car le Minime se sert des vérités de l'arithmétique, de la géographie, de l'optique et surtout de la musique pour discourir sur Dieu. L'auteur considère que si l'entendement humain peut concevoir ces vérités, Dieu les pense et les conçoit de la même façon. De ce point de vue, une univocité mathématique permet aux hommes de connaître Dieu. (*Ibid.* 172) En outre, dans l'analyse de Marion concernant la correspondance entre Descartes et Mersenne au sujet des vérités éternelles, l'univocité chez le Minime se trouverait dans l'identification entre l'intelligence des possibles et

Dieu lui-même, tandis que Descartes opère une séparation définitive entre Dieu et les vérités, objets de notre connaissance. (*Ibid.* 174-175) D'autre part, Marion soutient que, selon Mersenne, la puissance divine se soumet aux possibles pour trois raisons. La première fait allusion à l'influence de la théologie de Suárez par la définition des possibles selon le principe de non contradiction. Ce principe logique s'imposerait nécessairement à Dieu, car il est éternellement indépendant de lui. La deuxième raison signale que l'origine du Fils et du Saint-Esprit est dans la connaissance des possibles, sous l'influence de l'exemplarisme de Bérulle. (*Ibid.* 176) La dernière raison fait référence aux possibles comme des vérités logiquement nécessaires à la fois indépendantes de Dieu — en tant qu'éternelles — et s'identifiant à son essence au moyen de leur connaissance. Marion conclut, alors, en affirmant que Dieu est libre de produire ou non les possibles, mais, en même temps, il est soumis au principe logique. (*Id.*)

Nous pouvons citer Mersenne en guise de réponse:

[...] ses œuvres [Dieu] sont si excellentes, que nous ne pouvons les entendre, ou les pénétrer, et que nous protestons que notre raison, pour être trop faible ou mal déduite, ne peut arriver à la vérité des opérations divines; ce que nous expérimentons tous les jours [...] (1624 674)

Cette affirmation de Mersenne pourrait faire référence aux limites de la physique, mais elle pourrait aussi s'étendre, comme nous l'avons vu, au domaine des mathématiques. L'entendement humain, par sa finitude propre à la corruption du corps, ne saurait jamais connaître de la même façon que Dieu conçoit les possibles absolus ou les vérités éternelles et infinies, mais seulement s'approcher d'elles — dédoublées dans les possibles conditionnés — par le biais de la recherche scientifique. En outre, les termes que l'entendement conçoit pour parler des facultés divines sont insuffisants pour parler de l'infini, voire les vérités mathématiques dans la mesure où elles n'ont accès qu'à la quantité finie et terminée. Rappelons que la nécessité *ad intra* et la liberté *ad extra* sont deux concepts desquels se servent les facultés humaines pour tenter de s'approcher à la connaissance de Dieu.

6 • Conclusion

Nous constatons que, comme le signale Marion, lorsque l'entendement humain comprend le théorème de Pythagore —ou n'importe quelle vérité mathématique— “nous y reconnaissons Dieu”. (Marion 171) Nous considérons qu'il est important de souligner le terme choisi par Marion, auquel nous adhérons, qui est celui de *reconnaissance* et non pas de la connaissance de l'essence divine. On pourrait affirmer que cette *reconnaissance* est possible par deux voies différentes. D'une part, l'abstraction que l'entendement fait de l'existence permet aux facultés de connaissance les plus élevées de concevoir les vérités mathématiques et ouvre la première voie —positive— du rapprochement du Créateur; un rapprochement qui conduit Mersenne à comparer l'être humain avec une petite divinité, à un rayon des archétypes et à un reflet de notre Créateur. D'autre part, il s'agirait d'une reconnaissance — négative— à travers une sorte d'une “mise à l'abîme” qui advient lorsque l'entendement humain, dans l'exercice même des mathématiques, est troublé par la confrontation à la divisibilité infinie de la quantité, laquelle renvoie à l'infini en acte de Dieu, auquel il ne peut pas pénétrer et qui est en rupture avec l'univocité.

L'empire de la raison est si grand sur les sens, qu'elle les rebute quand il lui plait, et leur empêche d'apercevoir ce qu'ils sentiraient. Ce que considérant quelques-uns ils l'ont estimée une divinité raccourcie, et un rayon de la raison Archétype, qui fait dans le corps humain ce que Dieu fait dans le monde, ce qui est véritable en quelque façon, car elle porte l'image de la Divinité, et commande au corps comme à un petit monde, mais il y a en effet des différences aussi grandes comme du fini à l'infini. (Mersenne 1634a 155-156, nous soulignons)

Nous jugeons que l'interprétation de Marion ne tient compte de la distinction —d'influence scolastique— entre les possibles absolus et les possibles conditionnés. Or cette différenciation est essentielle pour fonder la transcendance divine face aux limites des facultés humaines. Selon

Mersenne, les humains, en tant qu'êtres finis, ne pouvons pas faire abstraction de la quantité intelligible ni avoir accès à l'infini. Nos démonstrations scientifiques sont conditionnées, même si elles sont capables de fournir des conclusions certaines et absolues. Sous cette perspective, l'identification de Dieu avec les possibles absolus ne conduit pas à l'univocité. Bien au contraire, elle met sous nos yeux la capacité de reconnaître notre Créateur.

D'autre part, Marion interprète les notions et les discours sur Dieu que Mersenne appelle un "ordre de raison". Autrement dit, lorsque le Minime fait référence à une nécessité divine *ad intra* de produire le Fils et le Saint Esprit, Marion conçoit une limitation et une imposition des possibles absolus sur le Créateur. De même, Marion considère que il est soumis non seulement à cette nécessité, mais aussi au principe logico-ontologique de non contradiction. Toutefois, ce principe est intrinsèque à la définition des possibles absolus et des vérités éternelles, identifiées avec un entendement infini qui est capable de discernement. (Mersenne 1624 311) Autrement dit, il s'agit d'une compréhension de la possibilité absolue, où le principe de non contradiction ne s'impose pas à Dieu, mais il fait partie de Lui.

En outre, les termes de nécessité *ad intra* et la liberté *ad extra* doivent être considérées comme la manière dont nous disposons pour discourir sur les facultés divines en les comparant avec les nôtres, bien qu'elles ne fassent qu'une et très simple essence divine. L'entendement fini les sépare et affirme, premièrement, que Dieu conçoit la possibilité infinie et éternelle puisque sa puissance fait que tous les possibles soient devant Lui et qu'il soit capable de créer ce qu'il veut ou ce qu'il lui plaît. Deuxièmement, les facultés humaines considèrent la connaissance divine des possibles comme celle dont les objets sont dignes de leur entendement — et s'identifient avec celui-ci — par lequel ils sont intelligés. Finalement, Dieu, après avoir créé, connaît tout ce qui est et arrivera dans ce monde par la science de vision. Or, même si nous pouvons procéder en suivant cet ordre de raison, Mersenne soutient que les vérités mathématiques pures et mixtes constituent un discours privilégié sur Dieu, dans la mesure où la faculté humaine la plus élevée conçoit le plus haut degré de certitude, tout en constituant une théologie mathématique.

7 · Références bibliographiques

- Aristote, *Organon IV*, Les seconds analytiques, trad. de J. Tricot, Paris: Vrin, 1987.
- Aristote, *Métaphysique*, *Métaphysique*, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris: Vrin, 2000.
- Beysade, Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris: Flammarion, 1979.
- Buccolini, Claudio, Rem totam more geometrico... conclusas. *La recherche d'une preuve mathématique de l'existence de Dieu chez Marin Mersenne*, Thèse de Doctorat, Paris: École Pratique des Hautes Études, 2003.
- Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée II. D'Aristote à Plotin*, Paris: Editions Universitaires, 1991.
- Courtine, Jean-François, "Le projet suarézien de la Métaphysique", *Archives de Philosophie* 42 (1979): 235-273.
- Dear, Peter, *Mersenne and the learning of schools*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vols., Paris : Vrin, 1996.
- Giacobbe, "Epigoni nel Seicento della 'Quaestio de certitudine mathematicarum: Giuseppe Biancani'", *Physis* 18/1 (1976): 5-40.
- Giacobbe, "Il Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum di Alessandro Piccolomini", *Physis* 14/2 (1972):162-193.
- Jardine, Nicholas. "Epistemology of the sciences", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Schmitt, C. B. y otros (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 685-711.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- Mehl, Edouard. "L'essai sur Robert Fludd", *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, 4 (2000): 85-119.
- Mersenne, Marin, *L'impiété des déistes, athées, libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la théologie*, Paris: P. Bilaine, 1624.

- Mersenne, Marin, *La vérité des sciences contre les sceptiques ou les pyrrhoniens*, Paris: Toussaint du Bray, 1625.
- Mersenne, Marin, *Traité de l'harmonie universelle. Où est contenu la musique théorique & pratique des anciens & modernes, avec les causes de ses effets. Enrichie de raisons prises de la philosophie, & des mathématiques. Par le sieur de Sermes*, Paris: Guillaume Baudry, 1627.
- Mersenne, Marin, *Les Préludes de l'harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes*, Paris: Henri Guenon, 1634a.
- Mersenne, Marin, *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*, Paris: Henri Guenon, 1634b.
- Mersenne, Marin, *Questions inouïes, ou Récréation des savants, qui contiennent beaucoup de choses concernant la théologie, la philosophie et les mathématiques*, Paris: Jacques Villery, 1634c.
- Mersenne, *Harmonie universelle, contenant la théorie et la pratique de la musique, où il est traité de la nature des sons, & des mouvements, des consonances, des dissonances, des genres, des modes, de la composition, de la voix, des chants, & de toutes sortes d'instruments harmoniques*, Paris: Sébastien Cramoisy, 1636-1637.
- Ochoa, Felipe. "De la subordinación a la hegemonía. Sobre la legitimación epistemológica de las matemáticas en la filosofía natural en el siglo XVII", *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas* 13/25 (2013): 125-176.
- Kim Sang, Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris: Vrin, 2000.
- Paganini, Gianni, *Skepsis. Le débat des Modernes sur le scepticisme: Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris: Vrin, 2008.
- Paradinas Fuentes, Jesús. "Las matemáticas en la Ratio Studiorum de los jesuitas", *Lull: revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias* 35/75. (2012): 129-162.
- Pereira, Benito. *De communibus omnium rerum naturalium principiis & affectionibus: Libri XV*. Venecia: Andrea Muschium, 1591.
- Piccolomini, Alessandro, *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*. Venecia: Traianum Curtium, 1565.

- Romano, Antonella. “El estatuto de las matemáticas hacia 1600”, *Los orígenes de la Ciencia Moderna. Actas Alis XI y XII, Seminario “OROTAVA” Historia de la ciencia*, Canarias: Consejería de educación, cultura y deportes del gobierno de Canarias, 2004: 277-308.
- Romano, Antonella, *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Rome: École française de Rome, 1999.
- Siggen, Michel, *L'expérience chez Aristote: aux confins des connaissances sensibles et intellectuelles en perspective aristotélicienne*, Bern: Peter Lang, 2005.
- Smolarski, D. C., “Teaching mathematics in seventeenth and twenty-first centuries”, *Mathematics Magazine*, 75/4 (2002): 256- 262.
- Van Wymeersch, “Qu’entend-on par ‘nombre sourd’? ”, Philippe VENDRIX, *Music and Mathematics in Late Medieval and Early Modern Europe* (ed.), Turnhout : Brepols, 2000 : pp. 97-110.

La educación como tarea responsable del educando.¹

Education as a responsible task
of the learner.

Urbano Ferrer Santos²

Universidad de Murcia, España.

Recibido 14 mayo 2022 · Aceptado 4 enero 2023

Resumen

Se plantea la noción de educación desde el supuesto antropológico de que el hombre está tendido entre un estado inicial de desvalimiento y un estado final de perfección: el recorrido de este trayecto es la educación. Es una tarea inmanente, que tiene por sujeto al propio educando y cuenta con la ayuda inicial de los padres. Las funciones de los progenitores se diversifican básicamente como acogida y como introducción en el mundo externo, respectivamente. Se examina cómo en el proceso educativo general desempeña un papel particular el juego con sus reglas en serio, que marcan el paso de lo ilusorio a lo real, presentado como lo interesante objetivamente, correlativo de un interés subjetivo. Se enlaza esta tesis con los estudios de Piaget sobre el tránsito del juego en solitario al juego cooperativo y de la heteronomía a la autonomía.

Palabras claves: Tarea; Juego; Autonomía; Padres; Formación; Virtud.

Abstract

I propose to elucidate the education from the anthropological assumption that man is stretched between an initial state of helplessness and a final state of perfection: the course of this journey is education as a task whose subject is the learner himself and which counts with the main help of the parents. The roles of these are diversified mainly as host and as introduction to the external world, respectively. In the access to reality the game with the serious rules that preside over it plays a special role. These rules mark the passage from the illusory to the real, presented as what is interesting objectively correlative of an interest. Piaget formulates it as the transition from the solo play to the cooperative play and from heteronomy to autonomy.

Keywords: Task; Game; Autonomy; Parents; Formation; Virtue.

¹ Este artículo corresponde a una conferencia invitada inédita que pronuncié en la UPAEP (Universidad Pública Autónoma del Estado de Puebla), México, el 13 de Marzo de 2019.

² ferrer@um.es

1 • Consideraciones antropológicas sobre el sujeto de la educación

Una de las etimologías propuestas para la voz educar es la que procede del verbo latino *e-ducere*, conducir desde sí y derivadamente extraer de alguien. Algo semejante sucede en alemán con el verbo *erziehen* y el sustantivo *Erziehung* (educación), derivados de *ziehen* (tirar de, sacar). Esta procedencia etimológica tiene la ventaja sobre la que deriva del verbo *educare* (nutrir, instruir, educar en general) de que admite con más facilidad el giro reflexivo, educarse, alusivo a la educación de sí, propia de quien con la educación va creciendo en humanidad a través de sus hábitos y disposiciones internas. Es algo semejante a lo que ocurre con el verbo *colere* (cultivar), que puede designar transitivamente cultivar un campo o una planta, pero también cultivarse a sí mismo haciéndose alguien cultivado. Conforme a ello la educación consiste en traer a luz o alumbrar las virtualidades de que está dotado cada hombre desde el nacimiento.

Se dice a veces y con razón que el niño nace prematuramente, en el sentido de que no está provisto todavía de los medios orgánicos, psíquicos y culturales de que ha de valerse para llevar una vida digna, y aun ni siquiera para seguir viviendo. Por contraste con las especies animales, el hombre en singular precisa de una larga etapa de aprendizaje en los órdenes señalados. Por ejemplo, andar o caminar erguido solo le es posible cuando llega a ser capaz de sincronizar una serie de movimientos musculares, básicamente en el cerebro y las extremidades. O bien el manejo del idioma materno trae consigo la coordinación entre los signos lingüísticos no solo entre sí, sino también con las cosas y situaciones prácticas del hablante a las que los signos remiten. Que esto acontezca durante los dos primeros años del niño es un auténtico prodigio de la naturaleza. Por su parte, la educación interna de la afectividad y posteriormente del entendimiento y de la voluntad solo se alcanzan con la formación de la personalidad, como tarea para toda la vida y contando para ello con el dominio de sí. También en el orden sociocultural la educación se presenta como una tarea indispensable y de gran calado, ya que en su ámbito son múltiples las facetas que el ser humano desarrolla: educación familiar, educación profesional, educación cívica, educación artística, educación ecológica...

Por lo anterior ya se advierte que hay distintas esferas y niveles en la educación: desde los aspectos motrices del cuerpo y el adiestramiento en las habilidades técnicas hasta la socialización primaria y secundaria (a las que podríamos denominar, sin forzarlo, educación pública) para culminar en la forja y consolidación de los hábitos en la inteligencia y la voluntad. No tiene el mismo alcance, en efecto, comportarse educadamente en la vida social, asumiendo unos roles, que educar interiormente la afectividad o adquirir la perseverancia precisa para alcanzar los objetivos propuestos. Tanto en su desarrollo como en su término, podemos decir que la educación no es un barniz sobrepuesto a lo meramente natural, ni menos aún algo añadido convencionalmente por la sociedad y de lo que luego haya que desprenderse para ser auténtico (naturalismo de J.J. Rousseau), pero tampoco estriba, en el otro extremo, en el resultado de un proceso de socialización determinado por ciertas reglas sociales (sociologismo de E. Durkheim), sino que es lo coherente con la condición personal del hombre, tal que su comportamiento no se rige exclusivamente por unos mecanismos impersonales o anónimos, ya provengan de la naturaleza o de las normas sociales. En este sentido, Husserl hacía notar la ausencia de estímulos necesarios que gobiernen unívocamente la conducta personal y eximieran de la renovación incesante en la fragua del propio carácter: “El hombre tiene también la peculiaridad esencial de actuar libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de *ser*, en el sentido más amplio, movido afectivamente por estos... No se- cunda involuntariamente el tirón afectivo (la tendencia), sino que toma su decisión desde sí, libremente”³. En este orden la educación se presenta como la consiguiente tarea responsable de hacerse a sí mismo, en un proceso de maduración consciente.

Más específicamente, los supuestos antropológicos de la educación se cifran, por un lado, en el desvalimiento o fragilidad que están en el inicio de la existencia corporal y, por el lado opuesto, en el encaminamiento al estado perfecto del hombre mediante el cultivo de sus capacidades más altas, a lo que clásicamente se ha denominado *estado de virtud*. Entre ambos polos se tensa la labor educativa. Así lo enuncia Tomás de Aquino: “La naturaleza no

³ Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona: Anthropos, Trad. de A. Serrano de Haro, 2002, 24-25.

intenta solo la generación de la prole, sino también su conducción y promoción hasta llegar al estado perfecto del hombre, que es el estado de virtud”⁴.

Ahora bien, el problema es cómo es posible el tránsito de una situación de partida de penuria y postración extremas a la tendencia al ideal de hombre, nunca realizado plenariamente. Indiquemos a este propósito que la existencia humana no se cifra en un mero despliegue natural de unas posibilidades ya prefijadas, algo así como el simple paso de la potencia al acto, como en el árbol, la acequia o la especie zoológica, sino que es un quehacer continuo y que se dirige siempre hacia adelante. Tanto el estado de fragilidad como el estado de perfección conciernen a todo ser humano como tal, por lo que no restringimos el quehacer educativo a una pedagogía profesional determinada, siempre objeto de elección entre otras posibilidades. En su alcance más general la educación se presenta como un proceso biográfico, reconstruible hermenéuticamente, en el que de continuo se ponen de manifiesto, si bien bajo distintos aspectos, la fragilidad humana y la tendencia a la plenificación⁵.

Este ideal de educación ya se presentaba entre los griegos y se lo hacía consistir en la *παιδεία*, presidida por el equilibrio o armonía entre las diversas dimensiones de la vida humana. Era el *μηδεν αγαν*, nequid nimis, nada en demasía. Lo contrario a este equilibrio es la arrogancia o *ὕβρις*, ejemplificada en el mito de Prometeo, el héroe que ha robado a los dioses el fuego sagrado, por lo que está atado a unas cadenas como castigo, de las que no quiere liberarse porque para ello habría de humillarse y pedir perdón. Ya en los relatos épicos de Homero aparecen actitudes de una elevada humanidad, como la fidelidad matrimonial de Penélope a Ulises o el afianzamiento de los lazos familiares entre Héctor y Andrómaca en la *Iliada*. Lo bueno es a la vez lo bello (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*), y como tal se traduce en la proporción o medida interna en el alma. Entre los romanos el ideal de la educación tiene bastantes semejanzas, se cifra en la *humanitas*, que también se hace presente en la

⁴ “Non enim intendit natura solam generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status” (Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 1 co).

⁵ Cf. Domingo Moratalla, T., “Paul Ricoeur: una filosofía para la educación. La ética hermenéutica aplicada a la educación”, *Voces de la filosofía de la educación*, I.E. Ramírez Hernández (compiladora), México: Ediciones del Libro, 2015, 145-172.

literatura, por ejemplo, en la *Eneida* de Virgilio a través de la conmovedora recreación de la piedad filial de Eneas hacia su padre Anquises o en pensamientos de Terencio, Cicerón o Séneca que han pasado a la posteridad: valga como emblema la actitud bajo la cual Séneca describe el comportamiento adecuado hacia el hombre al tratarle como “*homo homini res sacra*”.

Pero ¿quiénes son los encargados de promover la educación desde los primeros años? Es la cuestión que vamos a tratar seguidamente.

2 · Agentes de la educación

Es innegable que la educación en su integridad no puede estar a cargo del hombre como autodidacta, sino que se requieren unos agentes distintos del educando, por más que sea este quien tenga la función protagonista. La educación se resume en ayudar a crecer al infante y a que integre su personalidad desde unos modelos personales y próximos. Entre los griegos — particularmente en Aristóteles — aparece con frecuencia la figura del hombre *σπουδαῖος* o arquetipo para quien se esfuerza por superarse. Por ello el papel de los educadores hay que entenderlo como coadyuvante o cooperador del agente propio, que es aquel que recibe y realiza la educación como acción inmanente continuada.

Pero, ¿quiénes son con propiedad aquellos? En definitiva, esos agentes primordiales, próximos al sujeto y que tienen encomendada la tarea educativa, no pueden ser otros que los padres, en la medida en que su paternidad y maternidad no terminan con la acción de engendrar, como si dejaran de ser padres una vez que la han llevado a cabo, sino que comprende también la crianza y educación de la prole, según expone Tomás de Aquino en el texto antes citado. Es cierto, sin embargo, que ante la imposibilidad de que los progenitores lleguen a todos los campos de la educación, particularmente a los más especializados, delegan en los maestros, formadores y en cuantos contribuyan al pleno desarrollo de los hijos, al menos mientras estos sean menores de edad. Pero en todo caso son los padres quienes ponen la simiente de la posterior acción educativa; lo cual excluye que esencialmente haya contradicción entre ambas fases de la educación, sino que más bien lo que hay es una ampliación exigida por aquellas nuevas competencias a las que no pueden atender debidamente los primeros educadores. Como veremos

más adelante, todas las virtudes humanas se empiezan a adquirir en el seno de la familia, irradiando desde ahí a los distintos ámbitos y diversificándose a la medida de ellos⁶.

A su vez, dentro de la familia se diversifican las funciones del padre y de la madre. Más cercana la madre en los primeros años, precisamente cuando el hijo necesita más cuidados y cobijo, el padre vela más bien por la familia en su conjunto y la representa como cabeza de familia de cara al exterior. La figura correspondiente del *paterfamilias* era muy acusada en el derecho romano y de ella todavía vivimos, no obstante las abundantes y justas acomodaciones a las condiciones culturales de nuestra sociedad postindustrial. Si la madre ofrece al pequeño el regazo y el consuelo consiguiente, el padre le dispensa protección y le ayuda en sus primeras habilidades y juegos, de modo que emerja como actitud natural del hijo hacia sus padres la admiración y el afán por imitarles para estar a su altura. Estudios sociológicos de campo han mostrado que las desavenencias o riñas constantes entre ellos le hacen sufrir y en el límite pueden llegar a convertirse en un trauma.

En cambio, aquellas concepciones para las que la principal instancia educativa es el estado son las que parten de una visión individualista y pesimista de la naturaleza humana, dominada por el temor y la desconfianza hacia los otros, lo cual lleva a contraponer los ámbitos de lo público y lo privado. En tal caso se depone en el estado el control sobre los ciudadanos, sustrayendo a los padres —y delegadamente a las asociaciones civiles— la función de ser los educadores primeros y natos. Así se presenta, entre otras, en la teoría política de Thomas Hobbes y bajo otros supuestos en los distintos colectivismos que han descollado a lo largo del siglo XX. Pues de contar con el hombre solo como individuo fácilmente se pasa al extremo aparentemente opuesto de absorber a todos los individuos en la colectividad.

Examinaremos a continuación cómo afrontar algunas de las dificultades que se suelen presentar a la tarea educativa en su curso, lo cual nos llevará eventualmente a confirmarnos en la tesis de partida de que la familia es la primera educadora, por ser quien mejor las puede encarar.

⁶ Como es sabido, en los inicios del capitalismo se ha cuestionado por Bernard de Mandeville que las virtudes en la vida privada lo sean también en la esfera pública. Me he pronunciado al respecto en “Perspectivas de la ética civil. Valores democráticos y virtudes cívicas”, *Studia Elckie* (Polonia), 14 (2012), 81-94.

3 · Retos psicológicos para la educación

Abrirse paso en la realidad es uno de los primeros desafíos con que se encuentra la educación desde la infancia y luego en la adolescencia. A este respecto, vamos a fijarnos en el juego porque es uno de los medios más adecuados para introducirse en la seriedad de lo real. No se olvide que sin unas reglas que se tomen en serio no es posible jugar. Y el respeto a las mismas en colaboración con los competidores es una señal palmaria de una cierta madurez, por lo que tiene de no dejarse llevar por deseos veleidosos. Al presentarse en el juego la diferencia entre lo permitido y lo prohibido, empieza por abrirse paso la diferencia ético-normativa entre lo lícito y lo ilícito, más allá de los móviles psicológicos primarios del incentivo y la sanción. Al mismo tiempo, el afán de ganar venciendo las resistencias que oponen los otros jugadores es un modo de educar la afectividad, evitando que la agresividad o bien el abatimiento, ambos como sentimientos primarios, estén a flor de piel. Piaget señalaba que para el ingreso en el mundo real de los adultos es necesario sortear problemas buscándoles una solución. De lo que no cabe duda desde luego es de que con ello se educa la irascibilidad convirtiéndola en la virtud cardinal de la fortaleza, entendida como un saber afrontar con serenidad y firmeza los obstáculos, buscando ganar en el embate, pero no menos saber perder sin derrumbarse. La vida está hecha de modo inexorable de victorias y derrotas y solo quien se ha preparado en la infancia con las luchas simuladas que son los juegos está en condiciones de hacer frente con el debido ánimo a unas y otras. Hay tanto un saber ganar como un saber perder, que son signos de estabilidad emocional y que en buena parte se empiezan a aprender en el juego.

Como también señala Piaget, un avance notable en el niño está marcado por el paso del juego en solitario, como jugar al escondite, al juego cooperativo. En este se ejercita la razón frente al descontrol en los sentimientos, lo cual se fomenta en el aislamiento en forma de rencor o, por el contrario, de estima desmesurada. De ver en el otro un rival y contrincante se pasa a compartir con él como mínimo unas reglas de juego. Ya no se actúa desde la heteronomía del temor al castigo, sino por la convicción de que esa es la conducta adecuada para la vida en común (a este actuar según un enjuiciamiento propio lo denomina Piaget autonomía). Si se llega a felicitar al que ha

ganado, con quien antes he competido, no solo empiezo a valorar la justicia en el intercambio, que es lo que más importa, sino que también pongo las bases para que el otro actúe de un modo análogo conmigo. Por encima de que uno u otro gane, quien ha vencido es la razón práctica. También la virtud de la veracidad encuentra un cauce de despliegue en las actitudes cooperativas.

Otro reto constitutivo para la educación es el tener que resistir a las disposiciones contrarias que con frecuencia anidan en la naturaleza del hombre. Según se observa, coexisten en él las tendencias opuestas a la cooperación y a la autoafirmación en concurrencia con los otros, así como la tendencia a la sociabilidad y su contraria, la búsqueda del aislamiento hurón e incluso la agresividad, como Kant señala. Pero este obstáculo, lejos de significar un fardo para el proceso educativo, lo convierte en una pugna que se salda con una educación más tenaz y afianzada. Kant emplea a este respecto el símil de los árboles que crecen en descampado, quedando expuestos a las inclemencias del viento y la lluvia. Es justamente el modo de que crezcan más sanos y robustos, en contraste con aquellos que, por no encontrar resistencias en el medio, se quedan raquíuticos⁷.

4 · La autoformación del educando

Las capacidades o aptitudes que han de ser formadas en el educando son específicamente las mismas en todos ellos y se resumen en el *status virtutis*, antes recogido en la cita de Tomás de Aquino. Sin embargo, el telos común al que se dirige la educación solo se hace presente diversificadamente en quien se educa, a la medida de cada cual. No hay la inteligencia o la voluntad o los afectos en general, sino *esta* inteligencia, *esta* voluntad y *estos* afectos, que han de ser educados. En palabras de Zubiri, la individualidad es una dimensión característica de la realidad humana⁸. Justamente desde estas premisas se confirma la hipótesis que formulábamos al comienzo de que la formación de la persona ha de ser entendida como autoformación. Es a lo que se refiere

⁷ Kant, I., “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la Historia*, Traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, 44-45.

⁸ Zubiri, X., “Dios y la deificación del hombre en la teología paulina”, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional: Madrid, 1963, 399-478.

el poeta griego Píndaro con su máxima: “llega a ser el que eres”. Pero es también lo que se denomina en términos de la Pedagogía contemporánea educación personalizada, puesta en función de las condiciones de aquel que la recibe. Y ello constituye la base de que ya desde la infancia los padres hayan de querer a cada uno de sus hijos en su singularidad para respetar su vocación humana respectiva y contribuir a que florezca.

Una de las autoras que más ha hecho hincapié en nuestro tiempo en la singularización de la educación, conforme al *telos* único e irreplicable de cada persona, ha sido la filósofa hebrea Edith Stein. Encontramos el antecedente en la noción germánica de *Bildung*, atenta a las peculiaridades culturales de un pueblo⁹. Mientras que el ideal de la Ilustración se regía por los derechos naturales del hombre considerado en toda su universalidad, el Romanticismo del siglo XIX reivindica el genio privativo de cada pueblo, acrisolado a lo largo de la historia. Si no se tienen en cuenta esos rasgos diferenciales, se produce la uniformización de los individuos, primando el género enciclopédico y positivista de educación, para el que es irrelevante el carácter histórico de los pueblos. Siguiendo ese modelo generalizado, las Revoluciones francesa y estadounidense se hicieron en nombre de la humanidad en abstracto y, al ignorar las diferencias interculturales, desembocaron en el Régimen del Terror en Francia y en las luchas entre los estados del Norte y los del Sur en los Estados Unidos. El mismo error se ha cometido en el proceso de descolonización, cuando se han aplicado indiscriminadamente los resortes culturales europeos a las antiguas colonias, de modo muy especial en el continente africano, pero también en fechas cercanas cuando se ha tratado —generalmente sin éxito— de implantar un modelo de democracia occidental a los pueblos árabes. Edith Stein es heredera de la *Bildung*, aplicándola a la educación que se lleva sobre las personas.

La autoformación comporta que el padre, la madre, los maestros y cuantos tienen la función de colaborar en la educación hayan de coadyuvar para que el joven sea consciente de su destino individual o vocación¹⁰. No es

⁹ Stein, E., *Bildung und Entfaltung der Individualität*, GW, vol. 16, Herder: Freiburg/Basel/Wien, 2001, 1-49. Centrado en la noción de *Bildung* en Edith Stein y en sus fundamentos antropológicos y teológicos se encuentra el libro de Torralba Roselló, F., *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein*, BAC: Madrid, 2020.

¹⁰ El término destino encierra una ambigüedad entre sentidos opuestos. El francés lo

lícito, por tanto, ahorrar las preferencias del pupilo según las propias, ni tampoco ofrecerle un refugio que lo mantenga a resguardo del ambiente externo, porque el educando no es producto o manufactura de sus educadores: más bien lleva consigo la encomienda de desarrollar un proyecto propio, aconsejado y guiado, eso sí, por quienes ejercen un ascendiente legítimo sobre él. Lo cual se conjuga bien con que los medios que se emplean en la educación sean básicamente la palabra y el ejemplo, dejando, por tanto, siempre abierta la elección responsable de aquello que en su caso se le propone.

Lo anterior tiene un fundamento teológico, en la medida en que cada hombre y cada mujer han sido objeto de elección amorosa por Dios desde antes de su creación, según nos dice san Pablo (Efesios, 1, 4). Dios tiene un proyecto particular para cada uno de ellos, de modo que en su realización encuentran su identidad, tal como ha sido pensada y querida diferenciadamente por el creador. El ser humano no se crea a sí mismo, si por ello se entiende construirse a su arbitrio desde lo informe; en cambio, sí se hace a sí mismo si con ello se significa acomodar su plan al diseño querido para él por quien le ha dado el ser y contando con la cooperación de los padres como educadores naturales. El patrón originario de maestro es Cristo, como verdadero Dios e inseparablemente verdadero hombre. En tanto que hombre, se muestra imitable en actitudes y gestos; pero a la vez, como Dios, en Él convergen en plenitud las perfecciones singulares a que convoca distributivamente a todos los hombres. Por ello, si Cristo asumió la naturaleza humana en su persona divina, al hombre le corresponde de modo inverso la elevación deificante en su persona humana, que corre a cargo de su auténtico Maestro interior, como lo llamaba san Agustín¹¹.

resuelve distinguiendo *destin y destinée*. También en castellano se puede introducir el galicismo *destinación*, referido a la orientación singular irreductible, que está ausente por lo general del término *destino*. En alemán es clara la diferencia en el mismo sentido entre *Schicksal y Bestimmung*. Aquí he optado por la equiparación del segundo sentido de destino con vocación, aun reconociendo que este término reúne también otras connotaciones, de tipo profesional y religioso.

11 Camusso, Paula A., “El maestro exterior y el Maestro interior en *De Magistro* de San Agustín”, *Scientiamericana: Revista Multidisciplinaria*, Vol. 6, nº 1, 2019/1, 29-36. Sobre la deificación de la persona como acción de la gracia sobrenatural sobre el hombre, Zubiri, X, “Dios y la deificación del hombre en la teología paulina”, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional: Madrid, 1963, 399-478.

5 · El primado del interés por lo real sobre la prohibición en la acción educativa

Observaba Max Scheler en el *Formalismo en la ética y la ética material de los valores* que en la práctica pedagógica resulta contraproducente agobiar al que se educa con recomendaciones sobre lo que no se debe hacer. Las prohibiciones tienen un carácter derivado e implican, por tanto, el conocimiento previo propositivo de aquel proyecto atractivo por el que nos movemos. Deber no hacer algo tiene su sentido en tanto que significa una infracción de las leyes de la actuación, pero dista de ser el motor que activa originalmente nuestra voluntad. Parece que fue de Spinoza de quien tomó la inspiración directriz, como advierte en otro lugar: “La gran máxima de Spinoza de *nunca* intentar eliminar los vicios mediante una lucha negativa *contra* ellos, mediante la prohibición, reprensión, indignación (pues esta lucha nos ata más a ellos en lugar de eliminarlos), sino indirectamente enteramente mediante la evocación de un nuevo amor y fuerza hacia la virtud con todos sus valores positivos, debería ser un axioma de toda pedagogía”¹². Por lo mismo tampoco son convenientes los juicios negativos tajantes, que al no dejar una salida llegan a desmoralizar al aprendiz. Dicho de modo positivo: cada educando es una promesa y la educación se basa en la esperanza motivada por la realización de esa promesa.

Nos sale al paso de este modo el interés por aquello que realmente lo merece, sin por otro lado fabricar con él una torre de marfil desde la que estar a cubierto. Para ello hay que distinguir lo que es interesante y el propio yo, que es quien alberga el interés. Como señala Leonardo Polo: “Es conveniente ver siempre el interés en relación con lo interesante. Asimismo, debemos tener en cuenta que lo interesante puede transformarse en aburrido, en decepcionante, en algo que a uno no le atrae si deja de ser asequible. Si pasa esto, las cosas en vez de despertar el interés provocan todo lo contrario: el

¹² Scheler, M., *Spinoza*, GW, vol. 9, M.S. Frings (ed.), Bouvier Verlag, Bonn 2008, 123-124; trad. “Spinoza”, *Ensayos*, traducción de Julián Natucci, Estudio preliminar de Urbano Ferrer, Guillermo Escolar: Madrid, 2022, 174.

aburrimento”¹³. Situarse en la realidad significa, en este sentido, dar a cada cosa la importancia que en verdad tiene y guiar por ello el interés.

Estar interesado no es sinónimo de un estado pasivo, como estar fascinado o estar cautivado, porque el interés es transitivo o, más técnicamente, es *intencional*, se dirige a lo que es capaz de suscitarlo. Análogamente, lo deseable es lo que es digno de ser deseado, no simplemente el término de un deseo (al modo como lo visible sí es, en cambio, lo apto para ser visto). El educador ha de estar atento a hacer atractivos al educando sus ofertas, para lo cual habrá de tener en cuenta el nivel a que se encuentran los intereses de este. Cometido del educador es ampliar el radio de los intereses partiendo de aquellos con los que ya se cuenta, para no incurrir entre otras cosas en el aplanamiento de los intereses o lo que Ortega y Gasset llamaba la barbarie de la especialización, absorbida por un interés unilateral¹⁴. La especialización así entendida conduce a una deformación profesional, que tiene su raíz en que no se ha dado previamente una educación adecuada, que deje claro que lo interesante no es una posesión privada, sino algo que puede ser compartido con otros, como distinto que es del yo que se interesa por ello.

La educación no se lleva a cabo en vista de un objetivo parcial, que una vez conseguido la hiciera superflua. La educación se ordena al estado de perfección e involucra de modo continuado la actividad de quien se educa. Cuando se la contempla así, se destaca el aspecto de autoformación antes destacado. Si se puede decir así hiperbólicamente, lo que queda cuando se olvida cuanto se ha aprendido es la formación de una serie de hábitos en la inteligencia y la voluntad. Paralelamente, en la educación lo que se pretende es despertar unas actitudes que van a acompañar al educando en largas etapas de su vida. Así, el profesor enseña a investigar con su ejemplo viviente, el maestro de un oficio inculca un modo de trabajo en el taller, los expertos motivan la búsqueda de conocimiento en quienes se dejen motivar...

13 Polo, L., *Ayudar a crecer*, Pamplona: Eunsa, 2007, 284.

14 Sobre el riesgo de la deshumanización del saber aprendido en los medios docentes, particularmente en la universidad, y su relación con la especialización excesiva ver Ortega y Gasset, J., *Misión de la Universidad*, Edición de Santiago Fortuño, Cátedra: Madrid, 2015.

Un ejemplo emblemático y primario de educación es el aprendizaje de la lengua materna. Como ha mostrado Spaemann¹⁵, la educación no resulta de presentar neutralmente una pluralidad de modelos para que el que se inicia elija uno u otro. Esto es irreal, basado en el ideal ilustrado de emancipación de todo vínculo. Pero al igual que en el mundo y en la cultura *nos encontramos ya*, con anterioridad a toda decisión propia, y mediante el lenguaje nos introducimos en ellos, también la educación la recibe el niño en el mundo que habita, sin proponérsela explícitamente, al menos en sus primeros pasos.

Como guiada por el interés, distinto y correlativo de lo interesante, la motivación en la educación no se dirige a los individuos aisladamente, sino que apunta muy especialmente al cultivo de las virtudes de la cooperación, como hemos visto en Piaget con ocasión del desarrollo del proceso educativo. Ya de un modo general las virtudes se adquieren y consolidan en el trato y contraste con los otros, al limarse las aristas en los caracteres de cada cual. Así, por ejemplo, el respeto, la justicia, la veracidad o la solidaridad son actitudes y virtudes que empiezan cultivándose en la familia y desde ahí se trasladan a los otros espacios de la vida social.

Pero interés significa también inter-esse, vale decir, estar-entre o estar-en- relación. Educar el interés en esta acepción implica aprender a desenvolverse entre las cosas que rodean a uno y a relacionarlas entre sí. En este orden la educación apunta a la orientación global, que incluye saber dónde estoy, adónde me dirijo y quién soy, lo cual equivale a tener unos referentes externos que sirvan de indicadores o, lo que es igual, disponer de un saber previo o pre-comprensión de lo que se busca, como decía Platón en el *Menón*, y saber diferenciar la identidad propia de la de los semejantes. No se trata de unos conocimientos explícitos, sino de una adivinación o saber por anticipado, sin el cual el hombre se encontraría perdido, como en un bosque por la noche. Si llego a una ciudad por vez primera, tengo que orientarme en una agencia tomando como referencias la Plaza Mayor, el Ayuntamiento, la Catedral y las Avenidas principales, por ejemplo. Orientarse viene etimológicamente de oriente, lugar por donde sale el sol (el verbo *orior* es nacer, aparecer, de donde deriva oriundo), que permite saber dónde están los pun-

¹⁵ Spaemann, R., “Educación para la realidad. Discurso con motivo del aniversario de un hospicio”, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Barcelona: Eiuusa, 2003, 479-486.

tos cardinales, base de cualquier enclave, incluyendo la posición en la que me encuentro.

Cuando el niño abre los ojos a poco de nacer, se orienta o guía por aquellos que le rodean y especialmente por los que se dirigen a él, empezando por los padres. Esta es su primera orientación de conjunto. De momento no ha surgido todavía la conciencia del yo, que se limita a ser *el mismo (idem)* en el modo como son los mismos los objetos en torno, a los que reconoce. Será a partir del tú, que le sonrío y le llama, como aprenda a responder como siendo un *yo mismo (ipse)*, que actúa como un centro respecto de otro centro. Pero pronto le asaltarán la pregunta sobre de dónde viene, a la que solo puede responder con sentido invocando a alguien que le ha precedido.

Sin Dios no nos podemos orientar globalmente, solo disponemos de objetivos parciales. Por ello, la educación tiene en su base la educación religiosa, que consiste primeramente en la actitud de dirigirse a Dios o rezar. Una actitud atea coherente es muy difícil de mantener. Como decía Nietzsche a su pesar, mientras aceptemos la gramática no podremos prescindir de Dios. El uso del futuro perfecto es, en efecto, la garantía de que existe una verdad intemporal con la que no podemos maniobrar. Que tal batalla naval, por poner el ejemplo aristotélico, haya ocurrido es una verdad que no es necesaria, pero una vez que ha ocurrido sí es necesario en todo momento que haya sido así. De este modo, la necesidad de Dios la descubrimos partiendo de cualquier verdad contingente cuando vemos la atemporalidad necesaria que se esconde en el descubrimiento de cualquier verdad parcial. Y si se trata de la existencia contingente del yo que ama, en ella anida la verdad eterna del amor, tal que no ha podido ser creada o puesta por el yo, en tanto que se trata de un ser no necesario.

La educación comprende en su radio a todo el hombre o mujer y se orienta a introducir al adolescente en el mundo de los que le han precedido llevándole al ejercicio de sus capacidades propias y dotaciones internas. De este modo, se produce una continuidad entre lo que el que aprende recibe y lo que aporta desde sus disposiciones y capacidades. Tan equivocado sería segar toda creatividad mediante una imposición como pretender partir de cero sin una transmisión que posibilite su ampliación.

6 · Bibliografía

- Camusso, Paula A., “El maestro exterior y el Maestro interior en *De Magistro* de San Agustín”, *Scientiamericana: Revista Multidisciplinaria*, Vol. 6, nº 1, 2019/1, 29-36.
- Domingo Moratalla, T., “Paul Ricoeur: una filosofía para la educación. La ética hermenéutica aplicada a la educación”, *Voces de la filosofía de la educación*, I.E. Ramírez Hernández (compiladora), México: Ediciones del Libro, 2015, 145-172.
- Ferrer Santos, U., “Perspectivas de la ética civil. Valores democráticos y virtudes cívicas”, *Studia Elckie*, 14 (2012), 81-94.
- Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona: Anthropos, Trad. de A. Serrano de Haro, 2002, 24-25.
- Kant, I., “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la Historia*, Traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, 44-45.
- Ortega y Gasset, J., *Misión de la Universidad*, Edición de Santiago Fortuño, Cátedra: Madrid, 2015
- Polo, L., *Ayudar a crecer*, Pamplona: Eunsa, 2007, 284.
- Scheler, M., *Spinoza*, GW, vol. 9, M.S. Frings (ed.), Bouvier Verlag, Bonn 2008 (trad. Scheler: *Cinco Ensayos*, Madrid: Guillermo Escolar, 2022, trad. de Julián Natucci, Estudio introductorio de U. Ferrer).
- Spaemann, R., “Educación para la realidad. Discurso con motivo del aniversario de un hospicio”, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Barcelona: Eiuinsa, 2003, trad. de Javier Fernández Retenaga y José Mardomingo, 479-486.
- Stein, E., *Bildung und Entfaltung der Individualität*, GW, vol. 16, Herder: Freiburg/Basel/Wien, 2001.
- Tomás de Aquino, *In IV Sent.*
- Torralba Roselló, F., *Formar personas. La teología de la educación de Edith Stein*, BAC: Madrid, 2020.
- Zubiri, X., “Dios y la deificación del hombre en la teología paulina”, *Naturaliza, Historia y Dios*, Editora Nacional: Madrid, 1963, 399-478.

Three epistemic problems in the study on evolution of language.

Tres problemas epistémicos en el estudio de la evolución del lenguaje.

Juan Carlos Zavala Olalde¹

Universidad nacional Autónoma de México (UNAM), México

Recibido 19 junio 2022 · Aceptado 22 enero 2023

Abstract

This work is a critique to the studies on the evolution of language by means of the identification of three epistemic problems. The epistemic critics starts with the definition of language and the unit of evolution. The result is to refer us from the question about the origin of language to the question about the origin of the human being which are the other two epistemic problems. The up-per limit in the study on language evolution is how to know what is to be human. In this way, we understand that the studies on the evolution of language are about the process of how we recognize ourselves as humans. The lack of the definition of language to have the unit of evolution, with the confusion about the origin of language and humans points that the evolution of language is still at the level of a taxonomy, far to be a systematic explanation of language or evolution.

Keywords: Language; Evolution; Origin; Human Being; Linguistics.

Resumen

Este trabajo es una crítica a los estudios sobre la evolución del lenguaje mediante la identificación de tres problemas epistémicos. La crítica epistémica parte de la definición del lenguaje y la unidad de evolución. El resultado es remitirnos de la pregunta por el origen del lenguaje a la pregunta por el origen del ser humano que son los otros dos problemas epistémicos. El límite superior en el estudio de la evolución del lenguaje es cómo saber qué es ser humano. De esta manera, entendemos que los estudios sobre la evolución del lenguaje se refieren al proceso de cómo nos reconocemos como humanos. La falta de la definición de lenguaje para tener la unidad de evolución, con la confusión sobre el origen del lenguaje y los humanos apunta que la evolución del lenguaje aún está al nivel de una taxonomía, lejos de ser una explicación sistemática del lenguaje o la evolución.

Palabras clave: Lengua; Evolución; Origen; Ser humano; Lingüística.

1 olaldejuan@gmail.com

1 · Introduction

This work deals with the evolution of language in humans. We analyze the unit of evolution, the origin of language and the origin of human being because the language. In the 20th century, the language has being the source of the development of philosophy in all its aspects. In general, the human beings have been characterized as a *Homo symbolicus* (Cassirer 1945), what are the humans? is understood since the role of discourse, the place of signs in the conscious and unconscious life of people, the scope of truth judgments was valued by language use, the structure of thinking and feeling, interpretation, even the possibility of the truth could be sings or systems of signs. All inside the linguistic turn (Scavino 1999). So, if we get to explain the evolution of the linguistic capacity of the human being, it is possible that we can understand what makes us human and how the humans originated. This is the scope of possibilities, but the focus is reverse because to study evolution of language is at the time, general human evolution. To make this possible we have to know what is the language?

2 · Definition of language

The proposal of this section is to explain that the evolution of language should be the study of evolution of a bio-psycho-social-cultural processes. That means that language needs to be a unit of organic evolution. To be so, the evolution of language is the evolution of the people who make the language. So, we begin with the definition of language:

The word *language* does not allow to make the distinction which is key to understanding the evolutionary process. We are going to use the terms F-language to talk to the human faculty of language (biological, psychological, social and cultural, in fact; an evolved ability for communication) and PS-language to refer to the psychological and sociocultural aspect, and its realization as speech or tongue. P-Language is the mental component. And S-Language is the social aspect for communication inside a cultural scope, which is where the linguistic community is formed. P and S are together to show their coherent unit. Finally the speech and discourse are the manifestation of the F-SP-Language.

Language is a social (and individual according to Saussure) human phenomenon, it is based on a system of signs for communication, and it is an instrument of thought and activity (Lewandowski 1995). Framing on human general view Bloomfield note: "Language is the form of expressive movement adequate to the mentality of man" (Bloomfield 1914 16). Hockett paraphrasing said: "Man does not live by bread alone: his other necessity is communication" (Hockett 1958 585). The first point highlights that F-Language with PS-Language are the human phenomenon, and the human is not limited to one aspect, but to the unity of being biological, psychological, social and cultural. The second point, highlighted by the quote from Hockett, is that communication is the central axis of language. Both points are unified in the sign, which is the basis aspect of human communication. Through language, human beings complete the definition of culture from Harris, which says: "it is the socially learned way of life found in human societies and that encompasses all aspects of social life, including thought and behavior" (Harris 2000 17). Language is part of the cultural whole that are the human beings; it is integrated with the biological, the psychological, the social, which is taken as a means of thinking and acting. To this whole we call it bio-cultural, and the definition does not close the area of application, but open to the human processes. When at the end of the article we talk about the language to build a concept of person/human, we have in mind this whole ability from language to make possible the humanity.

F-Language is the general human capacity that manifests itself in units that we know as S-Language, specifically identified as the tongues and P-Language the psychological capacity to develop and use the language, the speech and discourse. The PS-Language, each tongue (once example of PS-Language) is the social product, a totality in itself and a classification system, it is created and presented by the community and must be considered as the main instrument for understanding the language, the linguistic community (based on Saussure 1945). By the very definition of Saussure, the PS-Language is a system of signs that corresponds to thought. Hockett summarizes the differences between S-Language and animal communication systems by seven aspects: duality (phonological and grammatical system), productivity (creative capacity), arbitrariness (based on semantic conventions), interchangeability (one can be a speaker, listener and exchange po-

sitions), specialization, displacement (one can communicate about what is present or not in time and space) and cultural transmission (Hockett 1958 574). This distinction between F-Language and PS-Language is fundamental, representing the F-Language as the ability and the PS-Language as its mental and social manifestation, it is a system of differences (Saussure 1945). Then, the evolution of language has to include the biopsychological and sociocultural (PS-Language) aspects with the totality of the human semiosis (the ability to produce and reproduce, receive and circulate meanings, Hodge and Kress 1988) for communication (F-Language) with the evolving human-beings.

The so-called faculty of language (F-Language) is a proposal that seeks to explain that there is a specific human faculty for the acquisition and production of the SP-Language. Though is an idea related with Chomsky perspective, its origin can be traced until Plato and we are thinking within the biocultural process explained above. The faculty of language biologically is a property of the mind common to the human species (Chomsky 1989). That means it has evolved in our species. Highly probably it is a faculty for the use of signs, because we share it with others primates. Psychologically “It seems to consist essentially of a computer system that is rich and strongly limited in structure and rigid in its essential operations” (Chomsky 1996: 59). It can help us to perceive, learn, understand, know and interpret the world, a “method of communicating ideas, emotions, and desires by means of a system of voluntarily produced symbols” (Sapir 1921: 7). Socio-culturally this faculty is the one in charge of giving organization as a system to the SP-Language. Even the S-Language is a structure of mind (Bartres 1984 51ss). In its sense of communication system allows the organization of society (Parsons 1951, Habermas 1987). At the same time the society the condition for language (Benveniste 1971). That explain the essential requirement from society to acquire the language, the pragmatic of language and the basic for the evolutionary process. Because the society is evolutionary previous to the language as we can prove when we search the ancestral hominids. It is having all these aspects that we can speak of human being, and of the language based on signs into society as its articulator. Here we identify the unity between F-Language with PS-Language.

The use of signs is the joint between all the human phenomena, the signs bring coherence between the human live and the language. The biological faculty for the use of signs (F-Language), that we share with other primates, has evolved in the hominid evolutionary history to do possible that, in the mind the use of signs (P-Language) joint the neuronal electrical and chemist process with the cultural language of society (S-Language). This is prove by the grandmother neurons that can make possible to develop concepts (P-Language) because sociocultural stimulus (S-Language) (Quian *et al.* 2008). The result is an F-Language with components psychological (P-Language) and social (S-Language) adaptively united.

The faculty of language generates the SP-Language in a way that Chomsky and Saussure agree in defining SP-Language, but in Chomsky it is only individual in the mind-brain, while in Saussure it is both individual and social. The proposal has been widely criticized because there is no evidence of an organ of language. However the F-language is not limited to faculty in the mind, it is a system of communication that matures in the person, based on a social system, and that is made based on the use of signs. This is why there is not a language organon, but behave as a faculty that shows the unity of human beings. As the same sense is why without the society there is not a normal development of language and is necessary for the pragmatic sense. In this sense we said that language depends on the culture to build its meaning. The language is the human specie-specific capacity for communication. The non-human primates do not share the specific capacity, their lack of speech is enough to prove it. Because language goes since F-Language, has its core at SP-Language and goes until its expression on speech and discourse.

All the SP-languages change in time, the S-Language changes with the historical time and the P-Language changes along the lifespan. They are made up of a limited group of gestures and sounds that are combined to form meaningful elements or words that are combined in turn to form sentences. All the S-languages have a group of consonants and vowels. They have similar grammatical categories like verbs and nouns. They can form questions and statements as well as refer to the past and the future (Fromkin *et al.* 2007). Linguistic signs are a part of the S-language, and thus are social because they are generated in the cultural environment, another part of the sign is its psychological being where they acquire meaning and got a

meaning when is produced by the people (Saussure 1945). So, since Saussure language is centered on people.

According Saussure the S-Languages are systems of signs arbitrary, conventional, and oppositional, The S-Language is the rule to see all the manifestation of the language. He said:

“For us, S-Language is not confused with language: S-Language is nothing more than a certain part of F-Language, albeit an essential one. It is both a social product of F-Language faculty and a set of necessary conventions adopted by the social body to allow individuals to exercise that faculty ... it is a totality in itself and a principle of classification... it is an acquired and conventional thing” (Saussure 1945 37-38, my translation).

So, the S-Language is the social part of F-Language, can be study by itself, it is a homogeneous system of signs, and it is tangible. Is the particular structure of one particular system (Ricoeur 1995). In the P-Language we can find the logical and psychological relations that joint coexisting terms and form a system, as the relations that join successive terms. The SP-Language does not exist by itself, is only the manifestation of social interaction of people, person to person, according the rules of culture, grammar and human knowledge. This is why the person can be the unit of cultural evolution (Olalde 2012), meanwhile we understand the person inside a systems of interaction (Following Olalde 2016, 2022). Said Benveniste “the SP-Language is a duality; social institution, that works by the individual; continuous discourse, that is built on fixed unities” (Benveniste 1977 52). The SP-Language is the most important system of signs of the human being (Benveniste 1977).

There is no one S-Language that can be considered primitive compared to the others (Sapir 1921, Hockett 1960). All SP-Language had evolved and are evolving. The unity of evolving systems is because the SP-Languages have a semantic universality (Greenberg 1968) is a system of communication that can means about properties, domains, aspects, places, phenomena from the past, present and future, real or possibles (Harris 1998). This semantic universality is what we call at the end the ability for the human beings to say; who we are? “The minimum structure any signification requires is the

presence of two terms and the relationship linking them” (Metz 1974 16). “Begin with words, a word is an association of piece of phonology, a piece of composite semantics, and some syntactic features, all stored in long-term memory” (Jackendoff 2015 8) In more general terms are the F-SP-Language with the reality, and the link is the SP-Language (based on Hodge 2017)

Regarding innateness we have two explanations: the innate character of F-Language is about the human cognitive capacity to develop the SP-Language to which it is exposed, and not innate as a description of the SP-Language means that it is transmitted culturally. The SP-Language is not an instinct (Sapir 1921), it is not inherited genetically, but is transmitted culturally. The child has a state of mind, a biological endowment to relate sound and meaning, and the ability to acquire the language (Chomsky 1989, 1996). Tomasello (1999) is more specific, he said that the genetics part are the cognitive abilities for learning the language (what we call F-Language), thus the intersubjective social cognition develops inside the social and cultural environment of development. In our terms is the P-Language developing inside the S-Language context to end as a SP-Language. The final result is the language as a product of social and cultural transmission and communication (Tomasello 1999). The SP-Language is for Tomasello “the entire collective wisdom of the entire social group throughout its entire cultural history” (Tomasello 1999: 7) were F-Language is just a biological basis for social cognition. Gärdenfors and Osvath call it the “coevolution of cooperation about future goals and symbolic communication (discussed by Tomasello 1999)” (Gärdenfors and Osvath 2012 113). Their arguments are in the way to explain the unity of system that is the language with the human life that evolved.

Finally, the speech is where the essence of the SP-Language is found. Jespersen said that speech is where one makes himself understood by the other, is the core of communication (Jespersen 1924). The individual presentation of the SP-Language is the speech that depends on person will and intelligence (Saussure 1945). “Speech is a human activity that varies without assignable limit as we pass from social group to social group, because it is a purely historical heritage of the group, the product of long-continued social usage” (Sapir 1921 3). It is heterogeneous, individual, discontinuous and contingent where private experience becomes public (Ricoeur 1995).

“Speech and thought are interdependent, neither occurring without the other, and both made possible by language” (Harris 1988:29). Speech is the quintessential data of the SP-Language, speech as performance, as opposed to competence (the F-Language). Therefore the evolution of language is the study of the evolution of F-Language, SP-Language and speech. This is why is a whole complex that can be reach only inside the entire study of human evolution.

In the speech and discourse the speaker takes the place of *I* leaving the other the place of *You*. Then “insert the presence of the person without any language is possible” (Benveniste 1977 70). SP-Language helps to build the intersubjectivity, and we can not think about the person without this character. The experience of language, the P-Language, is subjective and impossible to transmit completed (Benveniste 1977, Ricoeur 1995). Against the complete intersubjectivity are the structure of SP-Language, the society and the culture that are working to make possible the communication. The person use the SP-Language (Benveniste 1977), and the SP-Language develops the person way of communication. Then the SP-Language is a “cohesion power” (Benveniste 1977 98) between the individuals and an “identity point” (*Idem*) for the human beings that speak.

The discourse must be made by the persons (Harris 1951, Metz 1974). “Language, in its broadest reality, is manifest every time something is said with the intention of saying it” (Metz 1974:40). That points the language since the lowest level of the individual person to the highest level of the human language.

3 · The evolution of language and the unit of evolution

When we study the definitions of language used in studies of language evolution: Benítez 2011: 33, Bolhuis, Tattersall, Chomsky, Berwick 2011, Chomsky 2006: 90, Jackendoff 2010 66, Hauser, Chomsky and Fitch 2002 1576, Pagel 2014 786, we find a reductionism useful for analysis on which no synthesis has been made. Therefore they are partial studies on the broad characteristic phenomenon of the human being.

Following the problem with language definition, what complicates the studies is because it is use different evolutionary units. The text of Bolhuis et al. (2014) uses syntactic structures to talk about the F-Language evolution. In his review on the evolution of F-Language, Pagel uses words as evolutionary units analogous to genes (Pagel 2014, similar are Bhattacharya et al. 2018, Gong et al. 2022, Hoffmann et al. 2021, Roberts and Clark 2020). Are use genes such as for FOXP2, SRGAP2 and CNTNAP2 as units of language evolution (DeSalle and Tattersall 2018, Martins 2018, Mountford and Newbury 2018). Also kinds of word, for example pronouns (Rojas-Berscia 2020). Images that can be related with categories (Atkinson 2019). The use with the greatest relevance and experience in evolution was the work of Cavalli-Sforza who used the construction of phylogenetic trees based on nuclear genes and compared with linguistic families, with which he took both genes and SP-Languages (Cavalli-Sforza 1988, 1992, 1997). Others units on the studies are the vowel lengthening, stress shift ad tone change (Sóskuthy and Roettger 2020). The order of the components of the sentence helps Gell-Mann and Ruhlen (2011) to carry out a very finished work. Ruhlen also used nasal vowels to explain evolution in 50 SP-Languages (Ruhlen 1973). Constituent order and words (Kirton et al. 2021) and word order (Rejwan and Caciularu 2021). Grammar has also been taken as a unit of evolution and specifically to test the evolution of universal grammar proposed by Chomsky (Nowak, Komarova and Niyogi 2001, Saldana 2019). Have been apply to the evolution of mental computational operations (Fujita and Fujita 2021). A recent study change the unit of evolution between words, learning a story, retell it (Shufaniya and Arnon 2022). Also signals in gestural evolution of language (Abramova 2018). Even some say work with language without an explanation of what it is (Hudson 2019, Maurits et al. 2020, Ritchie and Ho 2019, Robbeets and Bouckaert 2018).

Fitch sought to solve the evolution units problem by proposing to focus on the F-Language propose the FLN and FLB and focus on narrow sense (FLN) (Fitch 2010, Hauser, Chomsky and Fitch 2002 1571). Instead of solve the problem, he makes it worst, he atomizes what already is fragmented and lay on the idea of essence. The problem with the definition based on a computational model is that the mind is not like that, it is open and closed, dichotomous and not dichotomous, manipulated by emotions, disturb by

medications, and change by illnesses, society and culture. Even more properties that we have not found yet, meanwhile a computer system is a dichotomous machine.

Others proposals are, for example the Universals of Language of Greenberg (1963), the Universal Grammar of Chomsky (Barón and Müller 2014) and the Language Instinct of Pinker (1994), Roberts (2020), etc. But no one has solved the problem of the unit of evolution, because they have been only thinking that the study of language evolution means that any part of language is the unit of evolution. The same confusion breaks up the joint of language with the whole unity that means to be humans.

The evolutionary process we are talking about is biological evolution that explains biodiversity and adaptations. “Adaptation is not only reproductive capacity, it is also the set of structures and behavioral patterns that allow the organism to adjust to its environment” (Soberón 1999: 3). As an adaptation or exaptation we can consider communication with all its components as a whole: the faculty of language, possibly the SP-Language and, of course, the speech. For example the ear evolution could be a beginning before the language and later be evolutionarily useful (Martínez y Arsuaga 2009). So there is no evolution of F-Language, SP-Language or speech, but the evolution of the human being that can be identified from changes in their linguistic faculty, their diversity of SP-Language and change in their modes of communication, including speech.

Evolution studies focus on a Darwinian perspective, but not all the change in the SP-Language does have a Darwinian evolutionary explanation. Human evolution has many biological processes of change. For example, the ontogeny is superimposed, in a variable way, with the processes of education and socialization. Other factor is variability as construction of the niche, analogous to Harris’s concept of culture (Harris 2000) that makes its own evolutionary dynamics. It is possible that all these processes mentioned are maintained in the hereditary system by means of epigenetic marks. Also the history of wars, conquests, colonization and racism are part of the processes that causally impact on language evolution. So that evolution are complex processes.

The evolutionary unit must have “a genealogical basis of evolution as a branching tree and the causal efficacy of selection as a governing process

of evolutionary change” (Gould 2004 638). The evolutionary units satisfy the following requirements: reproduction, inheritance, variation, and interaction (Gould 2004). Those who meet these requirements are speakers within linguistic groups. Therefore who are the unit of language evolution are people (Olalde 2014) that speak a SP-Language inside an ethnic group (Bonfil 1991) that evolve. As a consequence the epistemic problem of the unit of evolution is raised in an unit that joint the biological aspect of F-Language with the psychological, social and cultural aspect of SP-Language and the living beings that speak.

Just Bickerton (2012) points on survival, in the sense of reproductive fitness, is a concept that is key on evolution. In the theory of evolution, survival applied to language evolution talk us about the processes on F-Language. The FSP-Languages behave phylogenetically as living entities. But they are not living entities. They behave as living entities as they are manifestations of living beings. So it is the beings that evolve and the SP-Languages, as a part of the human beings that change. This is the reason to use a unit of evolution that is living not only that can change. At the end there is no such thing as language evolution, it is human evolution.

The similarity of the syntax with the sequences and the long developed work on evolution with sequences promises to be revealing of language evolution. However, in all the studies on SP-Language and speech, we can see the relevance of meaning to root any explanation about language. The meaning in a natural language is a structure of information built by human beings (Saeed 2003, Chapter 9) because the biological system, it is develops in the mind, with the social context and enclose in society, thanks to the social interactions, with the sense given by the culture, making the linguistic community. Instead the evolution of language based on words and sequences of words, we recognize that the scope is much more general, it is about the construction of meaning. It is not the meaning of some keywords, but the meaning as construction based on the relation between the human beings with the world, between the signs in the system of meaning, between the sequence of meaning, and the pragmatic sense.

That is the key problem about the origin, because system of meaning are before S-Language and speech, there are system of meaning between F-Language and P-Language. There are systems of meaning between the

FP-Language and the cognitive system, all before the emergence of human language. This hypothesis is agree with the ancestral origin of Wernicke's area (Aboitiz and García 1997) that makes possible to build meaning in the relation of the organism with the world. From systems to understand the world it is originated the language. Cognitive systems that impact on language evolution, for example the organization of the world in dichotomies, triads, four points of reference, the representation of the human body by five lines, the number seven as full or completed, the decimal or twelve. Social structures and systems that drive patterns of behavior, preceding rules and systems of meaning, and the specific sense of the culture that include the mayor input of SP-Language. It is agree with the capacity of neuron to build meaning as concepts (Quian *et al.* 2008), the ontogenic development of language and its evolutive value (Olalde 2013), the innateness in the acquisition (Chomsky 1989, 1996, 2006) as well the requirement for social interaction (Tomasello 1999). The people as evolutionary unit can hold the complexity of the processes.

In the evolutionary process, the human evolution of language leads to the point where human language originates, which is exactly the same point of origin as human beings. That is what is going forward.

4 • The idea of origin

Bloomfield says: "from the single cry of pain to which some animals are limited, up to the present speech of man, there would be no point at which one could say: Here language begins" (Bloomfield 1914 15). The origin is a philosophical and scientific problem, and at the heart of evolutionary theory. Regarding what we said about the language concept and the unit of language evolution, the evolution of language depends on what we consider is human being. Therefore, we arrive at the epistemic problem about the origin. We do not confuse with the origin of SP-Language which we have seen many times on historical time, for example Spanish from Latin and the Iberian languages. We can said that communication is a characteristic of living beings, the F-Language an evolutionary phenomenon of hominidae and SP-Language specifically of *Homo*.

Understand the evolution of language include two processes, on the one hand its origin at a certain point in time, and the attention to the process of change. Let's start with the origin. We have a history that is difficult to overcome by understanding the beginning. It is an epistemic activity that assumes that there was a beginning with all the components assembled. That include a moment in time when the structure took place and could fundamentally be characterized as itself from thereafter.

If the evolutionary process of language has the current principles of change, a moment of origin cannot be supported. If we go back in time, more and more primitive forms of language will be found, but it is possible that we will go deeply back to a past where human language is so different from ours, but based on our capacity for interpretation and ethnographic openness, it seems human to us. It could be that those beings hardly refer us to the human and yet their language has a syntax, a phonological and morphological system, all linked by meanings of their way of life. We have said that is the meaning that is previous, patterns of cognitive systems on sociocultural groups that provide ways to understand the world and communicate. The work with chimps shows that they can work with the complexity of language, except that they do not do without human input. The lack of one point in language origin is according with its character; the language is built on a sign system that need of previous signs, the signs are reference to something, to have a language we need social system of communication previous, on the individual sense to communicate and to use signs the human need an emotional disposition to communicate and understand. Even we consider hypothetical all the characteristics quoted, are examples of systems that can no begins without a background.

We would have a language and we would have to decide to what extent it is a human language. Such an assumption of searching in the past is intended to show that the transition in the evolution of language must take place so gradually that one cannot speak of an origin without constructing an arbitrary point of beginning. So the origin of language is an invention that we make since we seek to determine a starting point.

Those who propose abrupt change, by mutation, will be ensured that it is a process, which must have taken a few generations, two? Or three? Maybe ten, or a hundred? The proposal once again becomes a process with

antecedents that go back in time just as we have imagined. That is, even those who advocate abrupt change, mutation or accelerated evolution, do not imagine that one night our ancestors went to sleep without knowing how to say good night and the next morning they already had a SP-Language to say good morning. The human evolution is a mosaic evolution (Foley 2016) between biological, psychological, social and cultural. Thus continuity and transformation belong to change. Continuity of change as gradualism and transformation as the idea of abrupt change. Change that is happening and transformation that, our vision of the difference, accounts for when comparing states. Change that can be slow and accelerated while remaining the continuity of change.

What stands out as the minimum limit to treat the origin of language are the reference and the social context of its use. It is the answer to the Platonic reflection on language in the *Cratilo* dialogue. The relationship of language with what is known and how meaning is constructed. It is a question of what humans want to know or are given to know and what is pertinent for us to do with what we know. Those are the Kantian questions about: What is it possible for us to know? What is it possible to do? And, what are we given to expect? As it is said, Kant would have referred these questions to a more general one: What is the human being? When we are inside the origin of language we are inside our bigger problem that is what and how we are as human beings?

5 • Human being

There is a confluence point between being recognize human and have language. Even the paleoanthropology identify the language as the last characteristic to be part of the human evolution, actually is the first whose lack claims to be in front non-human beings. With this we enter the last point of the article, the origin of language is the signal of the origin of the human being. So, the evolution of language has a process about the origin of human beings. This is the third epistemic problem because to understand the evolution of language we have to be inside the general process of human evolution and we need a concept of human being (Olalde 2015). I quote Hockett: "The appearance of language on our planet is thus exactly as recent

as the appearance of Man himself” (Hocket 1958 569). With Hocket we understand the statement about the SP-Language as we currently recognize that system. The origin of F-Language can be traced back to our non-*Homo sapiens* ancestors, and more precisely, to the evolutionary process of primate communication systems from which the hominid derives. If we return to the human to account for language and the language with which we recognize it, we question; how to define it?

The human being is defined in many and diverse ways, Nicol said that the humans are the beings that define themselves, the beings that make definitions of themselves, to make ideas of themselves because are historical beings (1977). Part of the problem of our definition is in the complexity of being human and in how each human being seeks to be represented. Era has its way of understanding the society and the human being. At another time and another culture the human being is clearly defined with others perspectives. It has its clearly structured limits and possibilities. In that case there is no place for the definition, to be human is already given and is solved with the idea *us* or *we*. Between the total and clear definition and the complete doubt we imagine that everything is possible to be different. But this phenomenon is what makes similar the diversity of human groups.

What everyone agree is to identify the humanity we have to chat, to talk, to communicate and say yes; we are humans, we are persons, we are similar. In this bio-cultural dynamics we can see the potential of human evolution that shows what the human being is (Beorlegui 2011, Henrich 2014). It is what the F-PS-Language provide to the humans that makes the language the core to understand the human beings. In the center of that core is the ability to identify as similar humanness, in which the language has the central role.

The process to understand the humanness of us is share by the way of language and results in the identity of the group. Is from the identity of human as an *us*, since that moment develops/evolves a concept that is today in the idea of person. We are following a proposal from Olalde (2012, 2016, 2022) that said, with Mauss (1971), that the person is the general concept found in all the cultures around the world to said what is to be human, how is the way to be human being, who are the true humans inside the cultural context to understand the humanity. In that proposal every explanation of

the person is a cultural way to explain the human being, for example Bueno (1996) is a great example of the modern Spain, as is in Zubiri (Murillo 1992, Zubiri 1963). The key to the idea of person is that at the same time that identifies the human as common through the body and a similar way of life, it distinguishes them from the non-identical other or part of their own group, it serves to say; “we are the true humans, what is fully human belong to us”. The language allows us to make ourselves feel human and share what is human with others (Arsuaga y Martínez 1998). It is a tautological construction to say human, within language, culture, society with psychological influence. It is tautological because it is, based on language, self-referential explained by language, humanized by language, and proven by the presence of language.

Bueno (1996) talks about the historical and evolutionary idea of the person, but he does not develop it, he assumes that it is not necessary to erase the differences but to underline the essential similarities. Between the similarities Mauss (1971) characterizes the person by belonging of the body, ancestors, name, surname, own property and moral conscience. On the evolutionary perspective is the time when the symbolic system work as joints of the social systems, the culture in any social system, both systems (society and culture) made the reality for the mind of the people that end as symbolic systems, is evolving and ontogenic way to said what is to be an human being. Since that perspective Levi-Strauss (1971) said that everything is social, as everything is psychological and by extension everything is cultural, that way every human act is bio-psycho-socio-cultural. Here the human act we consider is the answer to: Who are human? Specifically, who are person? Echeverria (2003) based on Mayr evolutionary perspective suggests, on his ontology of language, that the person is the way to be human and the language as the key to be and understand the humanness. We can said that the hominization is the process that links human, language and person. Because to answer: who are us? Is trough one specific PS-Language, building a long the life the F-Language (ontogeny, socialization and language acquisition) and on evolutionary aspect the unity between F-PS-Language (language evolution). We center on person, but to explain sociocultural the persons have to talk and take part on about a great part of society, being part a whole culture about how to be.

The evolution of language can tell us something that the linguistic turn had taken as a rule or discussion, is related with the idea of system and structure, sign and meaning, semiotics or semantics. According our understanding of the evolutionary processes we do not have a couple of possibilities, we have at least, four. We have a system that relates the world with the sign through the first structure of communication in hominids, probably in others primates. The second is the semiotic system where the structure of the components interact between each other to give the meaning of the signs as Saussure taught. The third is the system of the SP-Language where the structure, the sentence or clause organize all the meaning in the system. The fourth is what have been building through the evolutionary process that is the F-Language, that express as SP-Language in *Homo* and makes effective in the speech or discourse. The naturality, natural feeling, natural behavior or spontaneous of our mother tongue makes us think that we live in the house of language, but we can found some inconsistencies that comes from the coexistence with the others three systems, however there is the dominance of the cultural way of discourse. The last one can explain limits on the interpretation, as textuality according Derrida. On the other hand, the first can explain the basics of behavior, including the unconscious. But the argument that here we present is the unity of all according the bio-psycho-socio-cultural unity of human being. Many levels between signs and humans, signs and language, with the possibility of identifying ourselves only through language. We are the human beings because we said that, the way we said is the manner we judge. Evolutionary, and in the successive stages of human history, we build social and culturally the ontogenic bio-psychological way to recognize ourselves with language, through language and just because we have language.

Our humanness is built through the language evolution of the hominization process, part of the process is the sociocultural construction of the human being idea. First as one part of the F-Language that we can see today in our faculty to identify a human being. Second as one nucleus of the system that is PS-Language with the concept of person/human that affect human ontology, society and culture. Once we recognize the modern *Homo sapiens*, we admit the presence of F-PS-Language, not just now with the scientific knowledge, but since thousands years ago in every sociocultural group.

The definition of human/person on the evolutionary time is not just a conceptual construction, it is the huge aspect of human evolution, behaviour and ideas about the human way of live that can share by language, and through language the human characteristic to make ourselves human beings (Olalde 2021).

6 • Conclusion

The study on the origin of language is considered highly hypothetical because the evidence for its evolution is limited. If it is accepted that the origin of F-Language, with its SP-Languages as the systems we know, points to the origin of the human being, the problem is not solved, but the interest increases. So its study requires a broad stance that allows us to understand all the human.

The linguistic process is undoubtedly determined by the human capacity to acquire knowledge. The SP-Language is an external part of the linguistic process insofar as it pre-exists the life of the individual. It is a structured system prior to acquiring the SP-Language. In the SP-Language, as a communication process, the individual bio-psychological process converges (P-Language) with the sociocultural one S-Language. In communication the linguistic process is structured within the context; what is said, when, how to be understandable in the social environment. In the communicative environment, the intersubjective of meaning is presented, how open it is to interpretation, the meaning and how diffuse it is to know what the other thinks through their words. To these peculiarities of language we add the complexity of the human being that carries with she all her existence, at all times.

It is this complex system that evolves and changes. The limited perspectives in the study of the so-called evolution of language is analogous to when Lineus classified living beings without an evolutionary theory as a basis. Lacking the unit of relationship, the classification was arbitrary and did not explain the relationships between living beings. What we found with the epistemic question is that at the same time the human and the language interact making what we are.

With the language, at the beginning of humanity, is proposal the questions and answers to Kant, starting and ending with what is human being. Because language is a complex system that is part and in between biology, psychology, society and culture, the evolution of language is the evolution of human being as whole. For example: when we speak of the evolution of F-Language we do it of how we have become human (*Homo*), when we speak of the origin of the SP-Language we do it of the human being (*Homo sapiens*), on the speech and discourse we actualize our personhood. A proper study of the evolution of language begins by understanding the evolutionary unit in the context of human evolution, questioning the usefulness of the idea of origin, and identifying the extent to which have become human through language.

7 • References

- Aboitiz, Francisco and Ricardo García. The evolutionary origin of language areas in the human brain. A neuroanatomical perspective. *Brain Research Reviews* 25 (1997): 381-396.
- Abramova, Ekaterina. The role of pantomime in gestural language evolution, its cognitive bases and an alternative. *Journal of Language Evolution* 3 (2018): 26-40.
- Arsuaga, José e Ignacio Martínez. *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. Temas de Hoy, Barcelona, 1998.
- Atkinson, Mark, Gregory J Mills and Kenny Smith. Social Group Effects on the Emergence of Communicative Conventions and Language Complexity. *Journal of Human Evolution* 4 (2019): 1-8.
- Bartes, Roland. *El susurro del lenguaje*. Paidós, Barcelona, 1984.
- Beorlegui, Carlos. La singularidad el ser humano como animal bio-cultural. *Revista Realidad* 129 (2011): 443- 480.
- Bhattacharya, Tanmoy *et al.* Studying language evolution in the age of big data. *Journal of Language Evolution* 3 (2018): 94-129.
- Barón Birchenall, Leonardo and Oliver Müller. La teoría lingüística de Noam Chomsky: del inicio a la actualidad. *Lenguaje*, 42 (2014): 417-442.
- Benítez Burraco, Antonio. Biología y lenguaje: pasado, presente y futuro de una relación obligada. *Anuario de Lingüística Hispánica*, XXVII (2011): 9-47.

- Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general I. Siglo XXI*, México, 1971.
- Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general II. Siglo XXI*, México, 1977.
- Bickerton, Derek. On two incompatible theories of language evolution. In Larson et al. (eds.) *The Evolution of Human Language. Bilingualistic Perspective*. 199–210, Cambridge University Press, USA, 2012.
- Bloomfield, Leonard. *An Introduction to the Study of Language*. Henry Holt and Company, New York, 1914.
- Bolhuis, Johan, Ian Tattersall, Noam Chomsky, Robert Berwick. How Could Language Have Evolved? *PLOS Biology*, 12 (2014): 1–6.
- Bonfil, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, IV* (1991): 165–204.
- Bueno, Gustavo. *El sentido de la vida*. Pentalfa, Oviedo, 1996.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, Fondo de cultura Económica, 1945.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca, Alberto Piazza, Paolo Menozzi and Joanna Mountain. Reconstruction of human evolution: Bringing together genetic, archeological, and linguistic data. *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, 85 (1988): 6002–6006.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. Genes, pueblos y lenguas. *Investigación y Ciencia, Enero* (1992): 4–11.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. *Genes, pueblos y lenguas*. Planeta, España, 1997.
- Chomsky, Noam. *El conocimiento del lenguaje. Su naturaleza, origen y uso*. Alianza, España, 1989.
- Chomsky, Noam. *La arquitectura del lenguaje*. Kairos, Barcelona, 1996.
- Chomsky, Noam. *Language and Mind*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- DeSalle, Rob and Ian Tattersall. What aDNA can (and cannot) tell us about the emergence of language and speech. *Journal of Language Evolution* 3 (2018): 59–66.
- Echeverría, Rafael. *Ontología del lenguaje*. J.C. Sáez, Chile, 2003.
- Fitch, Tecumseh W. *The evolution of language*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Foley, Robert. Mosaic evolution and the pattern of transitions in the hominin lineage. *Phil. Trans. R. Soc. B* 371 (2016): 1–14.
- Fromkin, Victoria, Robert Rodman, Nina Hyams, Peter Collins, Mengistu Amberber, and Mark Harvey. *An Introduction to Language*. CENGAGE Learning, Australia, 2007.

- Fujita, Haruka and Koji Fujita. Human language evolution; a view from theoretical linguistics on how syntax and the lexicon first came into being. *Primates* 63 (2021): 403-415.
- Gärdenfors, Peter and Mathias Osvath. Prospection as a cognitive precursor to symbolic communication. In Larson et al. (eds.) *The Evolution of Human Language. Bilingualistic Perspective*. 103-114, Cambridge University Press, USA, 2012.
- Gell-Mann, Murray and Merrit Ruhlen. The origin and evolution of word order. *PNAS*, 108 (2011): 17290-17295.
- Gong, Tao, Lan Shuai and Xiaolong Yang. A simulation on coevolution between language and multiple cognitive abilities. *Journal of Language Evolution* 7 (2022): 120-145.
- Gould, Stephen. *La estructura de la teoría de la evolución*. Metatemáticas Tusquets, España, 2004.
- Greenberg, Joseph. Some Universals of Grammar with Particular Reference to the Order of Meaningful Elements. In Joseph Greenberg (ed.), *Universals of Language*, MIT Press, London, 73-113, 1963.
- Greenberg, Joseph. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Random House, New York, 1968.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. España, Taurus, 1987.
- Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Alianza Editorial, España, 1998.
- Harris, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica, España, 2000.
- Harris, Zellig. *Structural Linguistics*. Phoenix, Chicago, 1951.
- Hauser, Marc, Noam Chomsky and Tecumseh Fitch.. The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? *Science*, 298 (2002): 1569-1579.
- Hauser, Marc, Charles Yang, Robert C. Berwick, Ian Tattersall, Michael J. Ryan, Jeffrey Watumull, Noam Chomsky and Richard C. Lewontin. The mystery of language evolution. *Frontiers in Psychology*, 5 (2014): 1-12
- Henrich, Joseph. *The Secret of Our Success. How learning from others drove human evolution, domesticated our species and made us smart*. USA: Princeton University Press, 2014.

- Hockett, Charles. *A Course in Modern Linguistics*. Oxford and IBH Publishing, New Delhi, 1958.
- Hodge, Bob. *Social Semiotics for a Complex World*. Polity Press, UK, 2017.
- Hodge, Bob and Gunther Kress. *Social Semiotics*. Polity Press, UK, 1988.
- Hoffmann, Konstantin, Remco Bouckaert, Simon J Greenhill and Denise Kühnert. Bayesian phylogenetic analysis of linguistic data using BEAST. *Journal of Language Evolution* 6 (2021): 119-135.
- Hudson, Mark. Socio-ecological resilience and language dynamics: An adaptive cycle model of long-term language change. *Journal of Human Evolution* 4 (2019): 19-27.
- Jackendoff, Ray. Your theory of language evolution depends on your theory of language. In Larson et al. (eds.) *The Evolution of Human Language. Biolinguistic Perspective*, 63-72, Cambridge University Press, USA, 2010.
- Jackendoff, Ray. In Defense of Theory. *Cognitive Science*, (2015): 1-28.
- Kirton, Fiona, Simon Kirby, Kenny Smith, Jennifer Culbertson and Makieke Schouwstra. Constituent order in silent gesture reflects the perspective of the producer. *Journal of Language Evolution* 6 (2021): 54-76.
- Lévi-Strauss. Introducción a la obra de Marcel Mauss. En: Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.
- Lewandowski, Theodor. *Diccionario de lingüística*. Cátedra, España, 1995.
- Martínez Medizabal, Ignacio y Juan Luis Arsuaga Ferraras. El origen del lenguaje: la evidencia paleontológica. *Munibe* 60 (2009): 5-16.
- Martins, Pedro Tiago, Maties Marí and Cedric Boeckx. SRGAP2 and the graudla evolution of the modern human language faculty. *Journal of Language Evolution* 3 (2018): 67-78.
- Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.
- Maurits, L, M de Heer, T Honkola, M Dunn and O Vesakoski. Best practices unjustifying calibrations for dating language families. *Journal of Language Evolution* 5 (2020): 17-38.
- Metz, Christian. *Film Language. A Semiotic of the Cinema*. Oxford University Press, New York, 1974.
- Mounford, Hayley and Dianne F Newbury. The genomic landscape of language: Insights into evolution. *Journal of Language Evolution* 3 (2018): 49-58.
- Murillo, Ildefonso. *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*. Instituto Emmanuel Mounier, Madrid.

- Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Nowak, MA., N,L, Komarova and P, Niyogi. Evolution of universal grammar. *Science*. 291 (2001): 114-118.
- Olalde, Juan. La persona como unidad evolutiva. *Theoria* 21 (2012): 51-64.
- Olalde, Juan. La selección ontogénica en la evolución humana. *Estudios de Antropología Biológica XVI* (2013): 431-451,.
- Olalde, Juan. ¿La paleoantropología genera una respuesta completa a qué es el ser humano? *e-Gnosis* 13 (2015): 1-9.
- Olalde, Juan. Amplitud del concepto de persona basado en aportes del México indígena. *Ciencia Ergo Sum* 23 (2016):145-153.
- Olalde, Juan. Human animal and the dynamic of becoming humans. *Thémata Revista de Filosofía* 64 (2021): 54-78.
- Olalde, Juan. Un modelo biocultural para entender a la persona y su ejemplificación. *Revista Digital Internacional de Psicología y Ciencia Social*, 8 (2022): 23-38.
- Pagel, Mark. Linguistics and the Evolution of Human Language. In: Jonathan B. Losos. *The Princeton Guide to Evolution*. Princeton University Press, Princeton, 2014.
- Parsons, Talcott. (1999). *El sistema social*. Alianza editorial, Madrid, 1951.
- Pinker, Steven. *The Language Instinct. The New Science of Language and Mind*. Penguin Books, UK, 1994.
- Quian Quiroga, R., G. Kreiman, C. Koch and I. Fried. Sparse but no “Grand-mother-cell” coding in the medial temporal lobe. *Trends in Cognitive Science* 12: 87-91, 2008.
- Rejwan, Idan and Avi Caciularu. On the Evolution of Word Order. *Proceedings of the Student Research Workshop associated with RANLP* (2021): 162-166.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo Veintiuno-Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Ritchie, Andrew and Simon YW Ho. Influence of the tree prior and sampling scale on Bayesian phylogenetic estimates of the origin times of language families. *Journal of Language Evolution* 4 (2019): 108-123.
- Rojas-Brescia, Luis Miguel and Sean Roberts. Exploring the history of pronouns in South America with computer-assisted methods. *Journal of Language Evolution* 5 (2020): 54-74.

- Robbeets, Martine and Remco Bouckaert. Bayesian phylolinguistics reveals the internal structure of Transeurasian family. *Journal of Language Evolution* 3 (2018): 145-162.
- Roberts, Gareth and Robin Clark. Dispersion, communication and alignment: an experimental study of the emergence of structure in combinatoric phonology. *Journal of Language Evolution* 5 (2020): 121-139.
- Roberts, Seán, Anton Killin, Angarika Deb, Catherine Sheard and Simon Greenhill. CHIELD: the causal hypotheses in evolutionary linguistics database. *Journal of Language Evolution* 5 (2020): 101-120.
- Ruhlen, Merritt. *Nasal Vowels. Working Papers on Language Universals*. Stanford University, California, USA, 1973.
- Saeed, John. *Semantics*. Blackwell Publishing, USA, 2003.
- Saldana, Carmen, Simon Kirby, Robert Truswell and Kenny Smith. Compositional Hierarchical Structure Evolves through Cultural Transmission: An Experimental Study. *Journal of Language Evolution* 4 (2019) 83-107.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Traducción de Mauro Armiño, Fontamara, México, 1998.
- Sapir, Edward. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. Harcourt, New York, 1921.
- Scavino, Dardo. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Paidós, Buenos Aires, 1999.
- Soberón Mainero, J. ¿La teoría de la selección natural es tautológica? En: Juan Nuñez-Farfan & Luis Eguiarte. *La evolución biológica*. UNAM, México, 1999.
- Sóskuthy, Márton and Timo Roettger. When the tune shapes morphology: The origins of vocatives. *Journal of Language Evolution* 5 (2020): 140-155.
- Shufaniya, Amir and Inbal Arnon. A Cognitive Bias for Zipfian Distribution? Uniform Distributions Become More Skewed via Cultural Transmission. *Journal of Language Evolution* 7 (2022): 59-80.
- Tomasello, Michael. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Zubiri, Xavier. El hombre, realidad personal. *Revista de Occidente* 1 (1963): 5-29.

El humanismo bestial contra las bestias: Un acercamiento teórico-filosófico al problema de los animales.

Aylen Pérez Hernández¹

Universidad de Concepción, Chile

Recibido 15 octubre 2022 · Aceptado 14 diciembre 2022

Resumen

Desde la tradición humanista occidental se ha instituido una oposición radical entre el ser humano y el animal no-humano en tanto dos regímenes de existencia diferentes e irreconciliables; oposición que ha partido, esencialmente, de una construcción ficcional del hombre y de lo “propriadamente humano” como especie superior y dominante respecto al resto de los vivientes. Dicho fenómeno, o fabulación, ha venido aparejado, además, de un proceso de no reconocimiento de la animalidad que habita en el hombre y de la urgencia por suprimir tales rasgos como si se tratase de una dimensión inaceptable de la existencia humana. El artículo examina, entonces, algunos de aquellos rasgos del paradigma humanista occidental que han delineado relaciones binarias y especistas en el mundo contemporáneo y que han negado lo animal en la búsqueda de lo “propriadamente humano”. El trabajo hace un breve recorrido por algunas de las hipótesis que han abordado, desde diversos posicionamientos, la problemática de los animales: Berger, Descartes, Sloterdijk, Agamben, Derrida y Bailly son algunos de los aludidos. En ese sentido, el ensayo explora determinados

The bestial humanism against the beasts: A theoretical-philosophical approach to the problem of animals.

Abstract

From the western humanist tradition, a radical opposition has been instituted between the human being and the non-human animal as two different and irreconcilable regimes of existence; opposition that has started, essentially, from a fictional construction of man and the “properly human” as a superior and dominant species with respect to the rest of the living. Said phenomenon, or fabulation, has also been accompanied by a process of non-recognition of the animality that inhabits man and the urgency to suppress such traits as if they were an unacceptable dimension of human existence. The article examines, then, some of those features of the Western humanist paradigm that have outlined binary and speciesist relationships in the contemporary world and that have denied the animal in the search of the “properly human”. The work makes a brief tour of some of the hypotheses that have addressed, from different positions, the problem of animals: Berger, Descartes, Sloterdijk, Agamben, Derrida and Bailly are some of those mentioned. In this sense, the essay explores certain theoretical topics, among which are: the

¹ aylenpereh@gmail.com

tópicos teóricos, entre los que se encuentran: el animal-máquina cartesiano, las civilizaciones como invernaderos antropogénicos, la máquina antropocéntrica y la riqueza de mundo de lo animal.

Palabras claves: Estudios críticos animales; Humanismo; Antropocentrismo; Riqueza de mundo; Heterogeneidades.

Cartesian animal-machine, civilizations as anthropogenic greenhouses, the anthropocentric machine and the richness of the animal world.

Keywords: Critical Animal Studies; Humanism; Anthropocentrism; World Wealth; Heterogeneities.

1 • Introducción

«El hombre es un animal político y es un animal metafísico. Por ser lo uno y lo otro es un animal poético, una metáfora andante»

Octavio Paz

Se sabe que Jacques Derrida fue uno de los teóricos que, a lo largo de toda su obra, otorgó una significativa relevancia al tema de la animalidad: estudios que han sido recibidos, por intelectuales e investigadores del tema, como una valiosa herencia. Y *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en donde el filósofo expone el origen y fundamento de su pensamiento sobre la cuestión de la animalidad, representa uno de aquellos significativos legados. Dicha *insistente presencia*, observa su amiga y prologuista Marie-Louise Mallet, procede, en parte, de una sensibilidad especial y aguda, así como de cierta aptitud para *simpatizar* con los aspectos de la vida animal más denigrados u olvidados por la filosofía (Mallet en Derrida 9). De ahí la permanente preocupación de Derrida frente a la pregunta planteada por Jeremy Bentham, *¿pueden sufrir los animales?*, sobre la cual vuelve, también insistentemente, a lo largo de su obra.

Derrida alude, con acento un tanto denunciatorio, a varios filósofos y teóricos de *cierta época* que, a pesar de haber observado, analizado y reflexionado sobre el animal, nunca se han sentido *vistos* por el animal: “gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (por no hablar siquiera de su desnudez)” (Derrida 29). Y, aunque se hayan encontrado algún día de manera furtiva con la mirada del animal, no lo han tenido en

cuenta en lo absoluto en lo temático, teórico o filosófico. Estos pensadores, desde Descartes hasta nuestros días pasando por Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas, añade Derrida al inicio de su presentación, no han podido ni querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal, lo que denominan animal, puede mirarlos y dirigirse a ellos desde un origen radicalmente distinto y sin necesidad de palabra alguna.

La primera hipótesis planteada en *El animal...* puntualiza así que, desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y con aceleración alarmante, quienes nos hacemos llamar *hombres* nos encontramos envueltos en una transformación sin precedente. Dicha mutación, explica el filósofo, afecta la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada ocurriese, el animal y/o los animales. Y dicha relación *inaudita* con el animal, lejos de aparecer simplemente en el mundo y la historia, debería obligarnos a perturbar aquellos viejos conceptos y hacer algo más que problematizarlos en esta *experiencia de vida* donde tiemblan las fronteras entre *bíos* o *zoé*.

Bentham es el punto de referencia de un cambio que propuso transformar la forma misma de la cuestión animal, tanto en la argumentación como en el lenguaje: “La cuestión, decía Bentham poco más o menos, no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etc. [...] La cuestión *previa* y *decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*. *Can they suffer?*” (Derrida 43-44). Sí, respondería Derrida de antemano; lo sabemos y nadie puede atreverse a dudarlo, sabemos lo que es el sufrimiento animal: lo experimentamos. Pero la problemática cambia de cimiento cuando apunta a aquellos dos siglos en los que se ha desarrollado una lucha desigual, una *guerra*, entre los que violan la vida animal y los que apelan al testimonio irrecusable de esa piedad: “Es una guerra a propósito de la piedad” (*Ibid.* 45); una guerra que atraviesa una fase crítica y que a todos nos atraviesa como un deber y una necesidad; una guerra de la cual, directa o indirectamente, nadie puede sustraerse: “El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y *pensar* comienza quizás ahí” (*Id.*).

El objetivo general que se plantea este artículo es, entonces, examinar algunos de los rasgos esenciales del paradigma humanista occidental que han delineado estas relaciones binarias y especistas en el mundo contemporáneo y que han desplazado y negado *lo animal* en búsqueda de lo “propriadamente

humano”. Para ello se hará un breve recorrido por algunas de las hipótesis centrales que han abordado, desde diversos posicionamientos, la problemática de los animales. Berger, Descartes, La Mettrie, Sloterdijk, Agamben, Derrida y Bailly, entre otros, serán algunos de los aludidos. En ese sentido, el artículo se plantea desarrollar, a lo largo de los subtemas, determinados tópicos específicos a partir de los presupuestos teóricos de varios pensadores: el funcionamiento de la ontología binaria (en lugar de la dual), las bases del especismo planteadas por Richard Ryder, el antropomorfismo a partir de John Berger, el animal-máquina cartesiano y el hombre-máquina teorizado por La Mettrie, las civilizaciones como invernaderos antropogénicos de Sloterdijk, la máquina antropocéntrica agambeana y la presencia de lo animal y su riqueza de mundo a partir de Bailly.

Ocupa, así, un lugar central en nuestro estudio la tesis discutida por tantos teóricos acerca de la ontología² binaria como base sobre la que se asientan las violencias del colonial-sistema mundo que habitamos; violencias que no solamente abarcan niveles estructurales, sino que traspasan las *corporalidades otras* determinando, errada y brutalmente, la mirada del ser humano. Se privilegia en este caso el concepto de ontología binaria en lugar de ontología dualista ya que, en el mundo de la modernidad, a partir de lo planteado por la antropóloga argentina Rita Laura Segato, no hay dualidad sino binarismo:

Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro. Cuando uno de esos términos se torna “universal”, es decir, de representatividad general, lo que

² Giorgio Agamben plantea, como una de sus lecturas acerca de la máquina antropológica de la filosofía occidental (a la que se aludirá en detalle más adelante), que la ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la *antropogénesis*, el devenir humano de lo viviente: “La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un evento en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte” (Agamben 145).

era jerarquía se transforma en abismo y el segundo término se vuelve resto: esto es la estructura binaria, diferente de la dual. (Segato 89)

La ontología binaria funciona, entonces, en base a categorías dicotómicas en donde se privilegia siempre a una de las partes. Son esos binarismos (humano/animal, hombre/mujer, blanco/negro, Occidente/Oriente, razón/emoción, cultura/civilización) los que organizan el mundo e impiden pensarlo y estructurarlo desde una base no binaria. Y el proyecto globalizador, unitario, celular, de un solo mundo, es el que ha estimulado y ha hecho eclosionar ese aparato separatista que es el binarismo ontológico. Estas interacciones deformes, dispares, y catalogadas también como especistas, han provocado, además, prácticas relacionales sustentadas en la hegemonía, la autoridad y la opresión; no solamente del hombre hacia el animal no-humano, sino también hacia *corporalidades otras* humanas receptoras de violencia al ser animalizadas, negadas y desplazadas³.

Por otra parte, el especismo —término acuñado por Richard Ryder en 1970 y popularizado por el profesor australiano de Bioética Peter Singer, en *Animal Liberation* (1975)— ha sido el motivo principal por el cual se ha rechazado el otorgamiento de una personalidad legal (sujetos del derecho) a los animales⁴. Singer entiende por especismo la forma de discriminación que origina un tratamiento desventajoso respecto a los intereses de los animales al no pertenecer estos a la especie considerada más importante o moralmente superior. Por ello, el también filósofo se manifiesta a favor de pensar la problemática animal desde una perspectiva ética que proporcione herramientas

³ Ya lo había señalado acertadamente, por ejemplo, el teórico y académico Cary Wolfe cuando observa que “the humanist concept of subjectivity is inseparable from the discourse and institution of speciesism, which relies on the tacit acceptance [...] that the full transcendence of the ‘human’ requires the sacrifice of the ‘animal’ and the animalistic, which in turn makes possible a symbolic economy in which we can engage in a ‘noncriminal putting to death’ [...] not only of animals, but other humans as well by marking them as animal” (Wolfe 43).

⁴ Para una explicación más completa sobre esta idea véase el artículo “La cuestión de la personalidad legal más allá de la especie humana”, de Óscar Horta, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del derecho*, 2011 (No. 34).

privilegiadas para examinar aquellas prácticas morales que permiten y justifican el maltrato indiscriminado hacia los animales.

2 · Sociedades antropomorfas

Hasta el siglo XIX, sin embargo, el antropomorfismo formaba parte integrante de la relación entre el hombre y el animal; “constituía una expresión de su proximidad; era la huella de un uso ininterrumpido de la metáfora animal” (Berger 16). Y, si la primera metáfora fue el animal, explica el escritor inglés John Berger, era porque la relación esencial entre el hombre y el animal era metafórica. En dicha relación se revelaba no solo lo que ambos términos (hombre-animal) tenían en común, sino también lo que los diferenciaba: a pesar de que el hombre se experimentaba originariamente idéntico a todos sus semejantes (entre los cuales se incluye explícitamente a los animales), posteriormente llegó a adquirir la capacidad para diferenciarse del mismo modo que los distinguía a ellos. De esta manera, el hombre aprendió a usar la diversidad de las especies como respaldo conceptual de la diferenciación social.

Lo que distinguía al hombre del animal, observa Berger, era la aptitud humana para el pensamiento simbólico; aptitud que era inseparable del propio desenvolvimiento del lenguaje donde las palabras, en lugar de simples signos, eran significantes de algo distinto de ellas mismas. La falta de lenguaje común del animal, su silencio, siempre garantizaba su distancia, su diferencia respecto al hombre. Y gracias a esta diferencia, concluye Berger, se puede considerar que la vida de los animales, que no debe confundirse nunca con la de los hombres, corre paralela a la de estos. La muerte es donde ambas líneas paralelas convergen para después de ella, tal vez, cruzarse y volver a hacerse paralelas: “Con sus vidas paralelas, los animales ofrecen al hombre un tipo de compañía diferente de todas las que pueda aportar el intercambio humano. Diferente porque es una compañía ofrecida a la soledad del hombre en cuanto especie” (*Ibid.* 12). Esta modalidad de compañía muda se consideraba tan simétrica que no era raro encontrar la creencia de que era el hombre quien carecía de la facultad de hablar con los animales en su propia lengua.

Los animales nacen, sienten y mueren. Y, en ese sentido, eran considerados semejantes al hombre. En la anatomía superficial (no así en la pro-

funda), en las costumbres, tiempos y capacidades físicas, ambas especies se logran diferenciar. Eran, al mismo tiempo, parecidos y distintos. Y, ¿cuáles eran los secretos del parecido y de la diferencia del animal con respecto al hombre? Se trataría, en esencia, de aquellos secretos detectados por el propio hombre al momento de encontrarse con la mirada de un animal:

El hombre siempre mira desde la ignorancia y el miedo. Y así, cuando es él quien está siendo observado por el animal, sucede que es visto del mismo modo que ve él lo que le rodea. Al darse cuenta de esto, la mirada del animal le resulta familiar. Y, sin embargo, el animal es claramente distinto [...] y tiene secretos que, a diferencia de los que guardan las cuevas, las montañas y los mares, están específicamente dirigidos al hombre. (Ibid. 11)

El dualismo que existía entonces era probablemente el primer dualismo existencial y se reflejaba en el trato que se daba a los animales. Las relaciones entre hombres y animales no marcaban binarismos ontológicos o límites especistas, sino que se establecían en base a un dualismo que aceptaba las diferencias de vidas paralelas:

Porque así como señalábamos parecidos en los órganos físicos, así también en ciertos animales observamos mansedumbre y ferocidad, bondad o maldad, valor o cobardía, temor o confianza, alegría o tristeza, y, en lo que se refiere a la inteligencia, algo semejante a la sagacidad. (Ibid. 15)

Hasta el siglo XIX, el antropomorfismo —que en la actualidad ya se percibe de un modo diferente, es decir, con una connotación negativa que expresa una forma de tiranización— constituía así un elemento esencial en las relaciones del hombre y el animal al manifestar la proximidad entre ambos. Pero en los dos últimos siglos los animales comenzaron a desaparecer: “Hoy vivimos sin ellos. Y en esta nueva soledad, el antropomorfismo nos hace sentir doblemente incómodos” (Ibid. 16). Frente a esta desaparición de los animales de la vida cotidiana de los hombres, aparecen entonces los

zoológicos como esperanza de que ambos encuentren, allí, sus miradas. El zoológico, sin embargo, no puede más que desilusionar ya que la mirada del visitante (del *intruso*, dice Berger) no podrá encontrar jamás la mirada del animal en todo el zoológico:

Como máximo, los ojos del animal vacilan y luego pasan de largo. Miran de lado. Miran sin ver más allá de los barrotes. Escudriñan mecánicamente. Están inmunizados contra el encuentro porque ya nada puede ocupar un lugar central en su interés [...] Aquella mirada entre el hombre y el animal, que probablemente desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la sociedad humana y con la que, en cualquier caso, habían vivido todos los hombres hasta hace menos de un siglo, esa mirada se ha extinguido. (*Ibid.* 31)

De ahí que, en su asignada marginalidad⁵, los animales “se apropien de una actitud por lo demás exclusivamente humana: la indiferencia” (*Ibid.* 29). Los actos repetitivos, la dependencia, el aislamiento y las precarias condiciones de subsistencia terminan condicionando, así, las respuestas de los animales frente a la mirada de los otros; animales cada vez más alejados de nosotros y ya convertidos en “objetos de nuestra insaciable sed de conocimientos” (*Ibid.* 21).

La ruptura teórica decisiva se produce, no obstante, cuando René Descartes integra en el hombre un dualismo que era natural en la relación hombre-animal; un corte radical donde el cuerpo de los animales es reducido al estricto modelo de una máquina. En el *Discurso del Método* (1637) Descartes presentaba las ideas esenciales de un proyecto filosófico que resultaría primordial en la fundación de la modernidad occidental: la tentativa por considerar al hombre y al animal (no humano) como dos regímenes de existencia diferentes y, junto con ello, la teoría del animal-máquina. El filósofo francés

⁵ “Se los mire como se los mire, aun cuando el animal esté de pie contra los barrotes, a veinte centímetros de nosotros, mirando hacia el público, lo que estamos viendo es algo que ha pasado a ser absolutamente marginal; y toda la concentración que podamos reunir nunca será suficiente para volverlo a poner en el centro” (Berger 27).

establece una línea divisoria entre aquello que está regido por leyes mecánicas y aquello que escapa de dicha realidad. Por ello divide alma y cuerpo: el primero como sustancia pensante y el segundo como sustancia extensa. En esta división de lo espiritual y lo mecánico ocuparía un lugar central el acceso al lenguaje que poseen o no los regímenes de existencia aludidos. Para Descartes, el lenguaje está reservado solamente a aquellos dotados de alma, es decir, a los seres humanos. Los animales, por tanto, al no poseer lenguaje, no poseen más que automatismo, según dicha tradición:

El alma es, ante todo, conciencia, es decir, que conoce lo que al cuerpo ocurre y se da cuenta de este conocimiento. Mas siendo el cuerpo un mecanismo, si no hay alma no habrá conciencia, ni voluntad, ni razón. Así los animales son puros autómatas, máquinas maravillosamente ensambladas, pero carentes en absoluto de todo lo que de cerca o de lejos pueda llamarse espíritu. (Descartes 22)

El cuerpo del animal constituye así, para el filósofo, una máquina que posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que puedan inventar los hombres; aunque, no obstante, ambas son para él de la misma naturaleza. Tal seriedad otorga Descartes a sus teorías que llega a creer imposible el poder distinguir diferencias entre el animal y aquellas máquinas creadas por el hombre. Si, por el contrario, estas máquinas semejasen a los cuerpos humanos e “imitasen nuestras acciones, cuanto fuere moralmente posible” (*Ibid.* 79), siempre habría medios para reconocer que no son por ello hombres verdaderos. Y uno de estos medios sería que aquellas máquinas nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, como hacemos nosotros, para declarar los pensamientos a los demás.

La incapacidad de expresar ese *yo soy, yo pienso*, es uno de los elementos cartesianos por los cuales se consideraba al animal como una máquina incapaz, incluso, de sentir dolor, alegría o tristeza; y cuyas respuestas a estímulos externos eran simples actos mecanicistas y no resultado de emociones internas. De ahí el concepto cartesiano de animal-máquina y de ahí, también, la célebre frase cartesiana, y siempre mal traducida, “Pienso, luego existo” (*Cogito ergo sum*). Estos principios desarrollados por el filósofo francés en

pos de establecer y fijar líneas divisorias entre lo humano y lo animal, lo racional y lo irracional, lo existencial y lo autómatas, lo llevaron a considerar que “no hay nada que más aparte a los espíritus endeblés del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra” (*Ibid.* 82); creencia que le costó, posteriormente, severas críticas e impugnaciones.

El modelo de Descartes sobre el animal-máquina finalmente fue superado, pero no precisamente de la mejor manera. Con el inicio de la Revolución Industrial (1760) los animales se convirtieron en máquinas, pero también los niños. El modelo se iba superando en tanto se difuminaba la línea separatista entre hombres y animales no-humanos; pero, al mismo tiempo, el modelo se expandía al incluir a la especie humana, en contra del propósito teórico cartesiano, en el principio del funcionamiento mecanicista de los animales. Es decir, el concepto mecanicista sobre el animal se aplicaba ahora al ser humano igualmente tratado. F. W. Taylor, desarrollador del *taylorismo* a partir del estudio de los ritmos y la organización del trabajo industrial, llegó a considerar que los trabajos físicos realizados entonces eran tan *estúpidos* y *flemáticos* que el obrero lograba parecerse, en su constitución mental, más al buey que a ninguna otra especie (en Berger 18). Solo pasado un largo tiempo comenzarían a notarse aún más las terribles consecuencias de las tesis cartesianas que han sido consideradas, además de una ruptura teórica decisiva, como el punto de partida de la puesta en marcha y el funcionamiento de la máquina antropológica de los modernos.

3 · El hombre-máquina de La Mettrie

Resulta importante reiterar, en este punto, que la consecuencia negativa que produjo el principio cartesiano no es precisamente la que resultó en una comparación de hombres y animales no-humanos, sino la reducción mecanicista del animal que llevó a su desvalorización como ente moral de derechos y que provocó, imprevisiblemente, los mismos resultados en los hombres. Sin embargo, el barón Julien Offray de La Mettrie fue uno de los filósofos que sí avizó y predijo, de cierta manera, aquellos resultados a partir de una sencilla consideración: si los seres humanos somos animales y

los animales son simples máquinas, ¿qué nos impide pensar que los humanos somos también máquinas?:

Entre el hombre y los animales se da sólo una diferencia de grado, y no absolutamente una diferencia de naturaleza. Como los animales, según lo ha demostrado Descartes, sólo son mecanismos más o menos complejos, máquinas más o menos sutilmente montadas, resulta evidente que el hombre tampoco puede ser sino una máquina. (La Mettrie 14)

Esta conclusión se puede leer explícitamente desde el propio título de la obra que aúna las investigaciones del médico francés: *El hombre máquina* (1747). Para La Mettrie, el cuerpo humano es, en efecto, una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos. Pero, lejos de plantearse y establecer jerarquías entre los hombres y los animales a partir de las diferencias que poseen, el filósofo dedica su estudio a la búsqueda de aquellas semejanzas que lo hacen incluir al hombre en el reino animal. Después de sus primeras observaciones, La Mettrie llega entonces a determinadas conclusiones en las cuales involucra tanto al animal humano como al no-humano, nombrándolos a ambos, indistintamente, como *animal*: 1) Cuanto más salvajes son los animales menos cerebro tienen; 2) Esa víscera parece agrandarse de alguna manera en proporción directa a la docilidad de aquellos; 3) Existe una singular condición impuesta eternamente por la naturaleza, a saber, que cuanto más se gana del lado del espíritu más se pierde del lado del instinto (*Ibid.* 17).

De esta manera, a lo largo de su obra aludida La Mettrie deja en claro su posición respecto a la superioridad en la que históricamente ha sido colocado el hombre con relación al resto de los animales y demuestra su fiel creencia de que, “a pesar de todas esas prerrogativas del hombre sobre los animales, se le hace un honor el colocarlo en la misma clase” (*Ibid.* 61). Para el teórico, algunos *ingratos* del género humano no han sabido respetar la ley natural que permite al hombre un conocimiento del bien y del mal. Dicho conocimiento, supuestamente no colocado en el corazón de los animales, ha sido denigrado por hombres que no han sabido distinguir los vicios de las virtudes. Sin embargo, los hechos le permiten comprobar que la ley natural les ha tocado a todos por igual:

El perro que ha mordido a su dueño mientras éste lo provocaba parece arrepentirse al momento; se lo ve triste, afligido, sin atreverse a aparecer y se confiesa culpable por su aspecto deprimido y humillado. La historia nos ofrece el ejemplo célebre de un león que no quiso destrozar a un hombre abandonado a su furia, porque lo reconoció como su benefactor. ¡Cuán deseable sería que aun el hombre mostrase siempre el mismo reconocimiento por los beneficios y el mismo respeto por la humanidad! Ferocidad hay en nuestra especie como en la de aquéllos. (Ibid. 63)

¿Cómo se define entonces esa ley natural según La Mettrie? Sin pretender establecer afirmaciones absolutas, el filósofo se conforma con señalar una conjetura que ha surgido de sus propias observaciones cotidianas: la ley natural es un sentimiento que nos enseña aquello que no debemos hacer porque no quisiéramos que se nos hiciese a nosotros. Pero, a pesar de lo novedosas que resultaron en su momento estas propuestas, La Mettrie igualmente fue criticado y juzgado al ser considerada su obra como una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación en el centro de las cuales domina la noción de docilidad que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Asimismo, a lo largo del tiempo fueron rechazadas por varios estudiosos del tema estas teorías que nunca reconocieron la singularidad e individualidad de todo lo viviente y que planteaban la sola existencia de una diferencia de grado entre hombres y animales.

4 · Las civilizaciones como invernaderos antropogénicos

Lo que más ha destacado es que, a lo largo de la historia de las humanidades, el hombre se ha fundado a partir del desconocimiento y la negación de lo animal; delimitación que constituyó un detalle de extrema relevancia en la definición de la máquina antropológica de los modernos de la cultura Occidental al avalarse la construcción del sujeto moderno en un discurso precedente basado, esencialmente, en la *carencia*. Aquellos límites se han vinculado, así, a un posicionamiento jerárquico y absoluto del hombre avocado, exclusiva-

mente, a la preservación de lo “propiaamente humano” desde la superación de la animalidad (de sí mismo y del exterior). Este fenómeno especista se fue consolidando con el desarrollo de las humanidades tanto en el Renacimiento como en la época moderna, donde se redescubre la filosofía griega clásica y se considera que *el hombre es la medida de todas las cosas* (Protágoras).

El teórico cultural y filósofo alemán, Peter Sloterdijk, es uno de los pensadores que ha desarrollado interesantes críticas a las teorías humanistas al considerar que de las interacciones entre los vivientes se erigen realidades híbridas y no binarias. El ensayo *Normas para el parque humano* (1999), producto de un simposio que realizara el teórico sobre la filosofía a finales del siglo, es uno de sus trabajos que habría generado muchísimas controversias. Tales debates emergieron, entre otras razones, a causa de la declaración (melancólica dicen algunos) que realizara Sloterdijk sobre el fracaso del humanismo como utopía de la domesticación humana, ya que el potencial de la civilización para la barbarie y la bestialización cotidiana del hombre iban en aumento. No obstante, el escrito, considerado como la respuesta que diera Sloterdijk a la *Carta sobre el humanismo* del filósofo alemán Martin Heidegger, posee valiosas observaciones que resultan interesantes mencionar de manera breve.

Sloterdijk considera que las civilizaciones son como *invernaderos antropogénicos* que se establecen para el cultivo del hombre. Se hace imprescindible, apunta el teórico, que entendamos al hombre desde la conciencia que es un producto, un resultado pragmático y programático del humanismo que supone rescatar a los hombres de la barbarie; de ahí que el humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tenga siempre un *contra qué* (Sloterdijk 12). Pero paradójicamente, observa Sloterdijk, justamente aquellas épocas (refiriéndose específicamente a la II Guerra Mundial y al exterminio judío) cuyas experiencias determinantes han tenido que ver con el potencial de barbarie que se libera en las interacciones humanas, suelen coincidir con los tiempos en que más alta y apremiante es la voz reclamando humanismo: “Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización, lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre” (*Id.*).

Y en este punto decisivo, siguiendo las ideas del autor, resulta inquietante que dichos retornos al estado salvaje del ser humano acostumbren a

desencadenarse en situaciones de alto desarrollo del poder, ya sea directamente como atrocidad bélica o bien como embrutecimiento cotidiano de los hombres a través de medios destinados a la diversión desinhibida: “De ambas cosas han proporcionado los romanos modelos decisivos para Europa: por una parte, con su militarismo que lo impregna todo, y por otra, con una industria del ocio a base de juegos sangrientos que anticipaba ya el futuro” (*Id.*). Por mucho que se presente *velado* y *tímido*, el fenómeno del humanismo interesa especialmente en la actualidad porque nos recuerda que en la civilización de la alta cultura los hombres se encuentran permanentemente reclamados por dos grandes poderes formativos: influencias inhibitoras y desinhibidoras. Y corresponde al credo del humanismo el convencimiento de que los hombres son *animales sometidos a influencias*, por lo cual resulta indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos:

Respecto a las influencias embrutecedoras, los romanos, con sus anfiteatros, sus peleas de animales, sus juegos de lucha a muerte y sus espectáculos de ejecución, tenían montada la red de medios para el entretenimiento de masas más exitosa del mundo antiguo. En los rugientes estadios de toda el área mediterránea, el desinhibido *Homo Inhumanus* lo pasaba tan a lo grande como prácticamente jamás antes y raras veces después. Durante la época del imperio, la provisión de fascinaciones embrutecedoras a las masas romanas había llegado a ser una técnica imprescindible de gobierno cuya estructura se ampliaba y se perfeccionaba de manera rutinaria. (*Ibid.* 13-14)

Los *humanitas* hubiesen sido impensables sin la propia exigencia de abstenerse de consumir la cultura de masas en aquellos *teatros de la brutalidad*, como les denominara Sloterdijk: “Si alguna vez hasta el propio humanista se pierde por error entre la multitud vociferante, ello sólo sirve para constatar que también él es un ser humano y, en consecuencia, puede verse infectado por el embrutecimiento” (*Ibid.* 14). Cuando vuelve del teatro, el humanista se siente avergonzado por su “involuntaria” participación en las contagiosas sensaciones (en realidad, nada humano le es ajeno). A partir de entonces, lo humano consiste en elegir los medios inhibidores y renunciar

—para el desarrollo de la propia naturaleza— a los medios desinhibidores. Dicha elección reside en mantener las distancias con “la escalada de deshumanización de la jauría vociferante del teatro” (*Id.*).

Pero el tema latente del humanismo ha sido siempre la domesticación del hombre. De ahí que el “humanismo” nos recuerde, en su *falsa candidez*, la salvaje e inhumana batalla contra, precisamente, el salvajismo y lo inhumano: la paradójica coincidencia. Entonces, “¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?” (*Ibid.* 18). La pregunta, coincidimos con Sloterdijk, no tomará un rumbo acertado hasta que no se distancie de la práctica occidental más vieja y funesta de definir al hombre como un animal racional.

5 · La máquina antropocéntrica agambeana

Resulta inevitable, y obligatorio, mencionar en este punto un texto posterior al ensayo de Sloterdijk que ha sido fundamental en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre los hombres y los animales. Se trata de *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), del filósofo italiano Giorgio Agamben. El autor señala que el hombre no es, en efecto, una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez y para siempre, sino un campo de tensiones dialécticas cortado por cesuras que separan siempre en él (al menos virtualmente) la animalidad “antropófora” y la humanidad que se encarna en ella. El hombre, por tanto, existe históricamente solo en esa tensión y es mediante ella que es capaz de dominar y, eventualmente, destruir la animalidad que lo habita: “El hombre es entonces, irónicamente, el animal que tiene que reconocerse humano para serlo” (Agamben 28).

Al parecer, solo es posible organizar la compleja economía de las relaciones entre hombres y animales cuando se separa la vida animal en el interior del hombre. Y si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, es necesario, asegura Agamben, reformular en nuevos términos la cuestión del hombre y del humanismo: “En nuestra

cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un lógos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino” (*Ibid.* 35). Pero hay que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de aquellos binomios; no investigar el misterio metafísico de la conjunción, propone Agamben, sino el misterio práctico y político de la separación que también involucra los terrenos de la ética y la jurisprudencia. Trabajar sobre estas divisiones y cesuras incesantes, preguntarse por cómo el hombre ha sido separado (en el propio hombre) de lo animal, de lo no-humano, es más urgente y arrojaría más luces sobre el tema, asegura Agamben, que las cuestiones sobre los valores y derechos humanos.

La máquina antropogénica o antropológica es descrita, entonces, como una máquina óptica constituida por una serie de espejos en los que el hombre ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono (*Ibid.* 58–59). Dicha máquina, considera Agamben, se constituye en un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia y lo mantiene suspendido entre una naturaleza *celestes* y una *terrena*, es decir, entre lo animal y lo humano: “El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*” (Agamben 64). La máquina antropológica, en la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, funciona entonces en base a una contradicción fundamental: “la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión)” (*Ibid.* 75).

Lo que la máquina produce entonces es, en realidad, un estado de excepción, una zona de indeterminación donde el afuera resulta de la exclusión de un adentro y el adentro resulta, a su vez, la inclusión de un afuera. Funciona así la máquina antropológica de los modernos: “Ella funciona —lo hemos visto— excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-simio” (*Id.*). Solo es suficiente desplazar algunos decenios la investigación, dice Agamben, para, en lugar de llegar a ese inocuo hallazgo paleontológico, llegar al judío, al no-hombre producido en el hombre.

De igual manera, pero a la inversa, funciona la máquina de los antiguos. Mientras que en la moderna el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro (se animaliza lo humano), en la antigua el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera (se humaniza lo animal: “el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas” (*Id.*)). Para que ambas máquinas funcionen es necesario instituir en su centro una zona de indiferencia, una zona de excepción, en la que debe producirse la articulación entre lo humano y lo animal; pero, como todo espacio de excepción, esa zona en verdad está vacía. Lo humano que debe producirse allí es solo “el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas” (*Ibid.* 76). Agamben considera imprescindible comprender el funcionamiento de estas dos variantes de la máquina antropológica para, más allá de preguntarnos cuál es mejor o más eficaz (o más bien menos sangrienta y letal), poder eventualmente detenerla.

El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es así, como bien asegurara el filósofo italiano, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. El paradigma humanista occidental funciona en base a una máquina que decide entre lo humano y lo no-humano y, junto con ello, asume el modelo de un binarismo antropocéntrico que legitima la explotación de ciertas formas de vida. Este fenómeno descrito por Agamben no es un hecho biológico ni naturalmente dado, sino que representa una construcción histórica propia del hombre político. El hombre, en tanto producción humana, produce lo humano y produce lo no-humano en el propio hombre. Por ende, lo que se ha denominado como humanización o deshumanización no es más que el resultado de las mediaciones políticas de la sociedad. El filósofo francés Michel Foucault ya lo habría descrito ejemplarmente cuando, en *Las palabras y las cosas*, señala que:

Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión

general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva. (Foucault 8-9)

6 · Con todos sus ojos ve la criatura lo abierto

Se hace imprescindible, por tanto, replantear la relación de distanciamiento y negación que se ha tenido con la animalidad y con el mundo animal de manera general. Una relación que, a decir del ensayista francés Jean-Christophe Bailly, está atravesada por el afecto y es confusa, está confundida (19). Contra esa *potencia de afecto* que provoca *lo animal*, dice Bailly, el pensamiento humanista del mundo occidental ha creído que es bueno armarse. Para ello, el hombre no ha alzado murallas a su alrededor, sino que ha encerrado a los animales en espacios-conceptos de donde no han podido salir del todo. Mientras que el hombre, “¡así tan simple!” (*Id.*), se define por haber podido escapar de aquel cerco dejando bien lejos (lo más lejos posible) la *bestialidad*, humillada, y la *animalidad*, como malos (pero acosadores) recuerdos:

Pero sea cual sea la dominante — en saberes y comportamientos — de esta estructuración jerarquizada de las existencias, lo que sin cesar se ha visto es que los animales no se han quedado quietos jamás, ni por sí mismos ni en el pensamiento y los sueños de los hombres. Lo que se ha visto es que, sin esfuerzo, libremente, los animales no han dejado de volver vacilante ese límite-frontera entre el hombre y la bestia. (*Ibid.* 19)

El filósofo alude a Descartes cuando recurre a su idea sobre la imposibilidad del espíritu humano para penetrar en el corazón de los animales. Pero hay ese corazón, objeto Bailly, hay esas existencias, hay el torbellino de todas esas vidas y el latido de cada una de ellas: “Una presencia que es como una inmanencia, que no tiene necesidad de mostrarse para ser, que por el contrario se manifiesta mejor cuando mejor se esconde, se retira. O sobreviene”

(*Ibid.* 21). Y es en ese sistema complejo de evitaciones y tensiones, sobre todo, donde el francés detecta el rasgo principal del acompañamiento del hombre y de los animales; un acompañamiento singular y hecho de toques que es, entre ambas especies, el *mundo regular de la ligazón* siempre aconteciendo, “un inmenso ovillo de redes inquietas que se disimulan, y del que a veces no es permitido arrancar un hilo” (*Id.*).

Por otra parte, no existe nada que sustituya la falta de lenguaje en los animales; de ahí que la mirada de los mismos sea tan *desarmante* para los hombres: “Frente a eso que no es y que no puede ser para nosotros ni pregunta ni respuesta, experimentamos el sentimiento de estar frente a una fuerza desconocida, a la vez calmada y suplicante que, en efecto, nos atraviesa” (*Ibid.* 31). En donde se ejerce esa fuerza nos podemos encontrar frente a otra forma de pensamiento. El animal se vuelve él mismo pensamiento, “no en tanto que piensa o pensaría (¡finalmente nos importa un comino!), sino porque lo es” (*Ibid.* 77). Pero lo que busca designar y apuntar Bailly respecto a la *pensatividad* de los animales no es ni un divertimento ni una curiosidad, sino la aceptación de que el mundo en que vivimos es mirado por otros seres, que hay un reparto de lo visible entre las criaturas y que una política podría ser inventada a partir de allí. La mirada animal nos atraviesa y va más allá de nosotros que miramos hacia atrás, mientras que *con todos sus ojos ve la criatura lo abierto*:

Mirar hacia atrás es ser engañado por uno mismo, es mirar el presente de manera siempre sesgada, es estar constantemente con la preocupación de un pasado o de un futuro, en la carnada de la interpretación, es vivir en el mundo de las formas al que lo abierto se opone menos como algo informal que como lo que es libre de toda preocupación por la formación. Los animales están en lo abierto porque son seres sin *Bildung*. La *Bildung* que es lo propio del hombre y el medio por el cual se constituye a sí mismo como libertad, es al mismo tiempo aquello por lo que ha debido decir adiós para siempre a esa otra libertad, resplandeciente, que es la de lo abierto. (35)

La posibilidad de la formación, explica el autor, está ligada al sentido de la muerte. Los animales, al no poseer dicha formación (*Bildung*), se integran a lo abierto como la eterna presentación del presente sin pasado ni porvenir. La *pobreza de mundo* que apuntara Heidegger es pensada por Bailly como la *riqueza de mundo* de los animales: “lo abierto es el espacio mismo de esa riqueza infinita de la que estaríamos nosotros privados: la carencia de categorías del tiempo, del lenguaje y de la muerte” (36). De ahí que aquella *pobreza de mundo* se transforme, casi imperceptiblemente, en una *riqueza incomparable*.

7 • Conclusiones

Se vuelve necesario y urgente, entonces, comenzar por suspender la común definición del animal razonable cartesiano ya que, en su pureza intuitiva y pensante, el *yo soy* excluye cualquier animalidad por razonable que esta sea. Derrida destaca, así, la idea del animal como un constructo del hombre quien, “habiendo sabido fabricar de manera ficticia unos autómatas (Derrida 102)”, concluye al final que los animales son en verdad unos autómatas de carne y hueso. Derrida interpreta esta cartesiana *criminalización* de la razón práctica en varias direcciones. Por una parte, considera que ese odio belicoso en nombre de los derechos humanos, lejos de sustraer al hombre de la animalidad sobre la cual pretende elevarse, confirma que hay ahí una cierta guerra entre las especies. El hombre de la razón práctica, por tanto, no deja de ser bestial en su agresividad defensiva frente al animal. Por otra parte, ese *mal* y esa malignidad no lo porta el animal ni *dentro* de sí, ni *sobre* sí, sino que va dirigido desde el propio hombre *contra* el animal.

Derrida se alarma por lo que continúa siendo un antropocentrismo y un humanismo profundo en su originalidad misma. Un pensamiento del *otro* que me mira y me concierne debería privilegiar, por el contrario, el requerimiento del animal. No se trata de que la cuestión animal pase antes que la del hombre, sino de pensar la cuestión del hombre a partir de la posibilidad de una cuestión y de un requerimiento animales. Lo quieran o no, lo sepan o no, Descartes, Heidegger, Kant, Lévinas hablan siempre de los animales; pero lo hacen por medio de la exclusión y el sacrificio del animal que hay dentro de ellos mismos, “al borde del vértigo infinito del *yo soy*” (*Ibid.* 136). Y esta

denegación resulta igual de poderosa cuando no se habla de ella o cuando se hace para negarle a los animales lo que se le concede al *hombre*.

Aquellos filósofos de discursos *sólidos y profundos* (*Id.*) desarrollaron sus hipótesis como si nunca hubiesen sido mirados por un animal que, además, se dirigía a ellos sin palabras. La *experiencia turbadora* (*Id.*) frente al animal no era teóricamente grabada y el animal era convertido solo en un teorema, una cosa vista y no vidente: el animal era aplazado a un lugar fijo y predeterminado del cual no podría moverse. El concepto heideggeriano del animal como “pobre de mundo” es uno de los que ha manifestado aquella lógica implacable de la indiferencia hacia la mirada del animal; percibiéndolo, de esta forma, como un animal-máquina (cartesiano o no) vacío de espíritu: *lectura perversa* de Heidegger, diría Derrida (*Id.*).

Kant, por su parte, reafirmaría la diferencia entre el hombre, como animal razonable, y el resto de la especie animal no-humana a partir del *yo*. Este antropocentrismo se declara egológico, tautológico y autográfico y define al hombre como aquel que puede tener el *Yo* en su representación; se trata, así, de un poder. Este poder, observaría Derrida, adquiere relevancia cuando “erige, eleva al hombre infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la tierra” (*Ibid.* 113). El hombre como poseedor de tal poder es quien será, por consiguiente, el sujeto de la razón, de la moral y del derecho.

La presencia de ese *Yo* en singular —condición de la respuesta y de la responsabilidad del sujeto teórico, práctico, ético, jurídico, político— es un poder que Kant (ya sea por prudencia u osadía) no identifica en realidad con el poder decir ni con la enunciación literal. Este sujeto, en cambio, puede hacer valer tal presencia con su egoidad sin necesidad de decirla, de expresarla; puede afirmarse en su egoidad, en su dignidad y responsabilidad para responder ante los demás y ante la ley. También Adorno comprobaría que Kant no deja lugar a compasión alguna entre el hombre y el animal: “Nada es más detestable ” —dice Adorno—, más aborrecible, más odioso para el hombre kantiano que el recuerdo de una semejanza o de una afinidad entre el hombre y la animalidad. El kantiano sólo siente odio hacia la animalidad del hombre” (*Ibid.* 124).

Asimismo, Lévinas sigue considerando al animal —en consonancia con toda la tradición cartesiana— como una máquina no hablante que solo puede imitar significantes sin significado, una especie de mono con un hablar

simiesco; aquello a lo que precisamente los nazis hubiesen querido reducir a los prisioneros judíos. Para romper con esta tradición no bastaría, entonces, con que una ética le recordase al sujeto su *ser-sujeto*, es decir, su *estar sometido al otro*, al Radicalmente-Otro o a cualquier *otro*: “esto no basta ni siquiera en una lógica o en una ética del inconsciente que, sin renunciar al concepto de sujeto, aspirase a cierta *subversión del sujeto*” (Derrida 143); pasando, además, con ese título lacaniano (subversión del sujeto), de una denegación ética a otra. Y es en tal contexto que Derrida prefiere y elige rastrear las pistas que se abren en torno al *otro* y la de esos *significantes sin significado* que Lévinas asocia a lo *simiesco*.

Frente a dichos discursos teóricos inscritos en la más poderosa tradición filosófica —que ha establecido y profundizado límites y binarismos entre los animales y los hombres— Derrida sugiere deconstruir la secular oposición binaria imponente de una jerarquización absoluta con la que se ha privilegiado al hombre respecto al resto de los animales. Pero dicho propósito no se dirige a la deconstrucción de aquella línea divisoria apostando por la *continuidad* biológica entre el hombre y el animal, tampoco debe pretenderse borrar dicho límite: esto sería una *tontería*, consideraba Derrida; sería *absurdo y poco serio* caer en la tentación de igualar al hombre con el animal aceptando que solo existe una diferencia de grado (48). Y concordamos con Derrida cuando señala que ese supuesto continuismo solo resulta en una sospecha simplista y aberrante que ni siquiera merecería alguna discusión directa: “Todo el mundo está de acuerdo en esto, la discusión está cerrada de antemano y habría que ser más animal que los animales para dudar de esto. Los propios animales lo saben” (*Ibid.* 47). Hay que exponer, más bien, la multiplicidad de límites y de bordes que componen la división, es decir, su *heterogeneidad*, su multiplicidad, también su hibridez. Por nuestra parte, nos adscribimos a dicha hipótesis y vamos de lleno contra el *mazazo* (*Id.*) de todo binarismo y continuismo por lo que, como magistralmente explicara Derrida, puedan tener de falso.

8 · Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2006): *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo Editora S.A. Buenos Aires.
- Bailly, Jean-Christophe (2014): *El animal como pensamiento*. Ediciones metales pesados. Santiago de Chile.
- Berger, John (2003): *¿Por qué miramos a los animales?* Editorial Gustavo Gili, SA. Barcelona.
- Derrida, Jacques (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta. Madrid.
- Descartes, René (2010): *Discurso del Método*. FGS. Madrid.
- Foucault, Michel (1968): *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Offray de La Mettrie, Julien (1961): *El hombre-máquina*. Editorial Universitaria. Buenos Aires.
- Segato, Rita Laura (2015): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Sloterdijk, Peter (2015): *Normas para el parque humano*. Mentidora Ediciones. Valparaíso.
- Wolfe, Cary (2003): *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. University of Chicago Press. Chicago.
- Weinstein, J. I. (2018). *Plato's Threefold City and Soul*. New York, U.S.: Cambridge University Press.

El tambor de hojalata: *biopolítica y violencia fática.*

*The Tin Drum: Biopolitics and
Phatic Violence.*

Daniel López Fernández¹

Universitat de València, España

Recibido 24 octubre 2022 · Aceptado 25 enero 2023

Resumen

La novela de Günter Grass *El tambor de hojalata* (1959) representa de forma paradigmática el horizonte letal de la biopolítica nacionalsocialista. Frente a un biopoder que lo excluye y amenaza con aniquilarlo, el protagonista Óscar Matzerath ejerce un tipo de violencia que se podría caracterizar de “fática”, con la que no solo defiende su vida, sino también reivindica su subjetividad.

Palabras clave: Grass; Biopoder; Eutanasia; Tanatopolítica; Nazismo.

Abstract

Günter Grass' novel *The Tin Drum* (1959) paradigmatically represents the lethal horizon of National Socialist biopolitics. Faced with a biopower that excludes him and threatens to annihilate him, the protagonist Oskar Matzerath exercises a type of violence that could be characterized as “phatic”, with which he not only defends his life, but also vindicates his subjectivity

Keywords: Grass; Biopower; Euthanasia; Thanatopolitics; Nazism.

1. daniel.lopfer21@gmail.com

1 • Introducción

La biopolítica ha devenido una de las categorías fundamentales para comprender nuestra modernidad política. De la relevancia de este concepto, así como de su interdisciplinarietà e irreductibilidad a una corriente única, da testigo la avalancha de publicaciones que han adoptado este campo de estudio al análisis literario. Igualmente fructífera ha sido la recepción de la que, desde su publicación en 1959, ha sido objeto la novela de Günter Grass *El tambor de hojalata*.² Entre la amplia bibliografía dedicada a ella, no obstante, no existe en la actualidad prácticamente ningún estudio³ que se ocupe de forma exhaustiva de la representación crítica de las prácticas biopolíticas del nacionalsocialismo, dirigidas a minorías sociales como las personas con discapacidad, como es el caso de Óscar, el niño protagonista de la novela.

Un análisis de *El tambor de hojalata* a través del marco teórico de la biopolítica es necesario para abordar las posibilidades interpretativas de la novela. La obra de Grass muestra las consecuencias de la teoría racial nacionalsocialista, las aporías del eugenismo o las prácticas eugenésicas estatales, que resultaron en la persecución de personas con discapacidad, grupos LGTB, personas judías y, en general, aquellos seres señalados por la biopolítica nazi como “indignos de vida”. Óscar se convierte en la voz, metafórica y literal, de estas personas afectadas por un biopoder que los excluye. Frente a la extremidad del poder biopolítico, que acalla toda forma de acción política organizada y subversiva, Óscar ejerce a modo de resistencia un tipo de violencia que, por su carácter antisistémico, desesperado y aparentemente inmotivado, así

² Véase Joosten, Jos y Christoph Parr, eds. *The Echo of Die Blechtrommel in Europe. Studies on the Reception of Günter Grass's The Tin Drum*. Leiden y Boston: Brill, 2016.

³ Una posible excepción a este vacío bibliográfico es la obra de Arnds, Peter. *Representation, Subversion, and Eugenics in Günter Grass' The Tin Drum*. Nueva York: Candel House, 2004. No obstante, a lo largo de buena parte del texto el marco de análisis biopolítico queda relegado por otras cuestiones de interés literario y cultural. De esta forma, la comparación de Óscar con otros personajes de la literatura popular y satírica ocupa gran parte del libro, y se atienden en él de forma tan solo superficial aspectos de la biopolítica nazi necesarios para un análisis crítico de *El tambor de hojalata*, como es el caso del programa de eutanasia infantil. Además, tampoco se hace referencia en la obra de Arnds a la teoría biopolítica foucaultiana o a la de autores posteriores como Giorgio Agamben o Roberto Esposito, ampliamente reconocidos en el campo de la biopolítica.

como por su insistencia en el reconocimiento, se podría calificar de “fáctica”. Con ella, Óscar realiza un esfuerzo directo por hacerse visible y audible ante la represión nazi.

2 · Biopolítica y tanatopolítica

Fue Michel Foucault quien planteó por vez primera la ecuación entre vida y poder que habría de definir el panorama (bio)político desde la modernidad. En un conocido pasaje de su *Historia de la sexualidad*, asegura:

Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente. (Foucault 2009 152)

Mientras que durante siglos la prerrogativa esencial del poder soberano fue, a criterio de Foucault, disponer del derecho de vida y muerte de sus súbditos, del derecho de “hacer morir y dejar vivir”, la biopolítica encuentra su expresión de poder en la posibilidad de “hacer vivir y dejar morir” (*Ibid.* 167).

Con la biopolítica el hecho de vivir, el arraigo biológico de los sujetos y de las poblaciones pasa a formar parte del campo de control del saber y de intervención del poder. La biopolítica convierte el poder-saber, así, en un agente transformador de la vida humana, la cual empieza a formar parte de sus propias estrategias políticas. Cuando el poder se funda cada vez menos en el derecho soberano de *hacer morir* y se convierte cada vez más en la prerrogativa de intervenir para *hacer vivir*, para decidir sobre la manera de vivir y el cómo de la vida, entonces este poder solo tendrá sobre la muerte una influencia indirecta. La muerte constituirá el término límite de este poder (Foucault 2001 224).

Si los Estados modernos han llegado a practicar holocaustos ello se debe, a decir de Foucault, a un poder sobre la muerte que surge únicamente

como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla [...] Fue en tanto gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. (Ibid. 145)

Encontramos aquí la lógica de una biopolítica propia del totalitarismo y, al mismo tiempo, el punto en el que surge el reverso oculto pero inherente al paradigma de poder biopolítico: la tanatopolítica. Si el genocidio es “el sueño de los poderes modernos”, ello se debe a que “el poder reside y ejerce en el nivel de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de la población” (Ibid. 146). Garantizar la vida y procurar la muerte forman parte de un mismo fondo común.⁴

4 Conviene aquí remitirse a las consideraciones que realiza Roberto Esposito con respecto a la teoría biopolítica foucaultiana y su recepción de la práctica eugenésica nacionalsocialista. En opinión de Esposito, los argumentos de Foucault concernientes al biopoder vacilan entre una tesis discontinuista, que concibe la biopolítica como una forma de ejercicio del poder que rompe con los modos tradicionales de soberanía, y una tesis continuista, en la que la biopolítica (y, con ella, la tanatopolítica) constituiría no una sustitución sino un complemento del poder soberano (Esposito 2006, 53-65). Es posible, en efecto, reconocer esta indeterminación argumental en los textos de Foucault. Se trata de una cuestión demasiado compleja para ser abordada aquí de forma exhaustiva. A mi parecer, Foucault se decanta en varios de sus escritos de forma más acentuada por la tesis discontinuista, sin por ello caer en exceso en una interpretación monolineal. En este sentido, la vertiente tanatopolítica del biopoder puede concebirse, en parte, como una extensión del derecho soberano a decidir sobre la muerte. No obstante, y aquí radica el elemento fundamental, la tanatopolítica y, de forma más concreta, la biopolítica nazi, corresponden a una práctica gubernamental fundamentada, como se ha explicado, en el arraigo “biológico” de la población (especialmente en la existencia de supuestas razas divergentes entre sí). Este elemento biológico, que caracteriza tanto la ofensiva del Estado nacionalsocialista contra diversos grupos excluidos como también aquellas políticas raciales destinadas a preservar el acervo genético alemán, está ausente del ejercicio soberano anterior al surgimiento de la biopolítica, lo que justifica un análisis diferenciado y separa la tanatopolítica del poder soberano.

Con el surgimiento del biopoder, arguye Foucault, el racismo fue inscrito en los mecanismos y procedimientos del Estado. El racismo constituye el medio de introducir

el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el *continuum biológico* de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo. (Id.)

Una vez se ha separado biológicamente a la especie humana en razas, se establece una relación positiva entre ellas según una lógica de supervivencia:

Cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo –no como individuo sino como especie– más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar. (Foucault 2001 231)

Las masacres no se efectúan en nombre del soberano, sino “en nombre de la supervivencia misma de los pueblos implicados”, lo que refuerza “la trágica aporía de una muerte necesaria para conservar la vida” (Esposito 2006, 65). El racismo constituye el punto en que el biopoder muestra, de forma más evidente, su vertiente tanatopolítica.

3 · La biopolítica nacionalsocialista

3 · 1 · La higiene racial como objetivo estatal

La toma del poder por parte de los nazis en enero de 1933 hizo posible la implementación de la “utopía eugenésica” (Friedlander 17). La política racial del nacionalsocialismo partía de la existencia de diferentes razas con distinto

valor, cuyo mestizaje se consideraba dañino para la salud del cuerpo nacional. Lejos de constituir un fenómeno aislado, el eugenismo nacionalsocialista encontró sus raíces en las experiencias occidentales del colonialismo y del imperialismo, en las teorías de la ciencia moderna y en el darwinismo social europeo.⁵ Se trataba de una teoría legitimada científicamente por la genética, la filogenia o la biología evolutiva, y las prácticas que de ella derivaban fueron tan solo *post factum* condenadas como crímenes horribles e irrepetibles.⁶

En el centro de la biopolítica nazi se encontraban medidas radicales de exclusión que institucionalizaban la desigualdad humana y que estaban dirigidas a grandes grupos poblacionales. Las personas con discapacidad, las personas tachadas de “criminales”, los grupos LGTB o los individuos “asociales”, todos ellos designados bajo los términos de “degenerados” (*entartet*), “ajenos a la raza aria” (*artfremd*) o “incapacitados para la vida” (*lebensuntüchtig*), fueron objeto de una persecución a nivel nacional (cf. Klee 29–30). El poder biopolítico del nacionalsocialismo se ejercía, asimismo, contra dos grandes grupos étnicos “inferiores” (*minderwertig*) que suponían una amenaza degenerativa para la pureza de la raza aria: los judíos y los pueblos gitanos. La política de emigración forzada, encarcelación y esterilización precedió al exterminio a gran escala.

Los escritos del genetista Otmar von Verschuer formulan de forma explícita el vínculo entre raza y Estado que definía la biopolítica nacionalsocialista. Von Verschuer aseguraba que la tarea de la medicina debía consistir en el cuidado del organismo estatal a través de la preservación del material genético sano frente a los elementos raciales nocivos, conservando así la pureza y la “idiosincrasia racial” del pueblo alemán (1934 2). Proponía tanto una eugenesia positiva, que debía proteger y favorecer el patrimonio

⁵ Véase Traverso, Enzo. *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, págs. 57–90 y 117–146; Friedlander, Henry. *The Origins of Nazi Genocide: From Euthanasia to the Final Solution*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995, págs. 1–22; véase también Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.

⁶ Como afirma Daniel Pick, “whilst Nazi eugenics in the 1930s was certainly treated with suspicion and disapproval by many contemporary European commentators, it was only in and after the Second World War that it was generally anathematised as totally pathological, abhorrent and evil. Much Nazi ideology drew upon a far wider fund of socio-political positions and theories” (238).

genético ario, como también una eugenesia negativa, destinada a acabar con aquello que se suponía una amenaza racial. La preservación de las familias genéticamente sanas y “racialmente valiosas” iba acompañada de la exclusión y del exterminio de los factores hereditarios nocivos. El encierro en psiquiátricos de epilépticos y enfermos mentales o la esterilización forzada eran algunas de sus propuestas (von Verschuer 1936 5-6).

Toda la ofensiva contra los judíos y otros grupos señalados por los nazis parte de esta caracterización biológico-inmunitaria de la política nacionalsocialista, entendida como un necesario programa regenerador del pueblo alemán frente a la posible degeneración de la raza. En el concepto nacionalsocialista de “degenerado” se superponían patología y anormalidad. Lo que caracterizaba al degenerado era una desviación de la norma, entendida esta en términos biológicos. La categoría de anomalía biológica empujaba al degenerado a la exclusión política y social, a “una zona de indistinción que no está enteramente incluida en la categoría de hombre” (Esposito 190).

Como apunta Agamben, la novedad de la biopolítica es que el dato biológico “es, como tal, inmediatamente político y viceversa” (187). La politización de la vida biológica se erige como el elemento central del biopoder y señala, al mismo tiempo, el vértice en el que la biopolítica se vuelve tanatopolítica. El cuidado de la vida y del cuerpo biológico de la nación coincide con el exterminio del enemigo como elemento racial nocivo. El nazismo, a través de la lógica biopolítica del racismo, introduce una antinomia reductible al principio de que “la vida se defiende y se desarrolla a través de una creciente ampliación del círculo de la muerte” (Esposito 175).

3 • 2 • El programa nacionalsocialista de eutanasia infantil

A finales de 1938 o principios de 1939 llega a la Cancillería del Führer una solicitud de eutanasia concerniente al bebé de la familia Knauer, quien había nacido, aparentemente, con graves discapacidades. Los padres apelaban a Hitler para que les concediera permiso para acabar con la vida del bebé. Hitler envió a su médico personal, Karl Brandt, a investigar el caso. En el “Juicio de los médicos” de Núremberg, Brandt declarararía que, ante el estado del bebé, dio permiso a los médicos para aplicar la eutanasia (cf. Klee 78). Su muerte sirvió de pretexto a Hitler para autorizar el programa de eutanasia infantil, que constituye la primera operación de exterminio masivo del régimen nazi.

Desde su inicio en 1939, la planificación y la implementación de la eutanasia debía mantenerse en secreto (Friedlander 44). Con tal de encubrir su participación en el programa eutanásico, la Cancillería creó una organización ficticia que, a través del Ministerio del Interior, hizo circular un decreto en el que se obligaba a matronas y a médicos a informar de todos los niños recién nacidos o menores de tres años con condiciones clínicas tales como microcefalia, deformaciones corporales, “idiotez” o paresia. El objetivo del decreto era, según las declaraciones oficiales, la facilitación de la investigación médica en materia de discapacidades físicas y mentales en infantes. Los padres de los niños eran persuadidos con mentiras y engaños para entregar a sus hijos y, en caso de que no accedieran a ello, se les amenazaba con retirarles la custodia

Todos los miembros del comité del programa eutanásico basaban su decisión de matar o no a los infantes únicamente en la información contenida en el formulario relleno que la Cancillería recibía de médicos y comadronas; nunca veían personalmente a los niños ni consultaban su historial médico. Para la eliminación de los niños incluidos en el programa se crearon, en hospitales públicos y clínicas y con el apoyo de sus directores, las llamadas *Kinderfachabteilungen*, supuestas secciones de pediatría donde, tras cierto tiempo de aparente inspección médica de las víctimas, se les aplicaba la eutanasia forzada con inyecciones o píldoras de fenobarbital, de morfina, o por inanición.

4 · Eutanasia y pensamiento eugenésico en *El tambor de hojalata*

La novela de Günter Grass *El tambor de hojalata* presenta dos niveles temporales: en el primero, que comprende el periodo entre 1952 y 1954, el protagonista Óscar Matzerath se presenta a sí mismo como interno de un sanatorio desde el que narra retrospectivamente la historia de su vida; la narración de Óscar, que corresponde al segundo nivel temporal, comienza en 1899 y termina en su trigésimo cumpleaños, en septiembre de 1954. Los periodos históricos centrales en su relato son la era nacionalsocialista y la primera década de posguerra en la República Federal de Alemania, de los que Óscar es testigo desde la perspectiva de un “gnomo” en los márgenes de la sociedad.

Óscar emerge en la novela como una víctima potencial de la eutanasia nazi por varios motivos. Su discapacidad física y su supuesta insuficiencia mental, en especial, lo marcan como indeseable a los ojos de la sociedad del Tercer Reich y lo situán dentro del sector poblacional señalado por el programa de eutanasia infantil.⁷ Óscar, no obstante, no tiene ninguna discapacidad mental. Más aún, al comienzo de la novela asegura contarse entre “esos niños de oído fino cuya formación intelectual se halla ya terminada en el momento del nacimiento y a los que después sólo les falta confirmarla” (Grass 57). Las habilidades narrativas de Óscar, que no solo evidencian un dominio total del lenguaje y de la prosa sino también una capacidad sobrehumana para relatar hechos que no ha presenciado, parecen confirmar sus pretensiones. Asimismo, la discapacidad física de Óscar no se trata de un fenómeno casual, sino que es resultado de su propia iniciativa:

Yo me planté en mis tres años, en la talla de Gnomo y de Pulgarcito, negándome a crecer más, [...] para no verme entregado al llegar a un metro setenta y dos [...] a un negocio que, conforme al deseo de Matzerath, le había de abrir a Óscar, al cumplir veintiún años, el mundo de los adultos. (Ibid. 75)

El deseo de Óscar de mantener para siempre la apariencia y el comportamiento de un niño de tres años y conservar, así, su distancia respecto a un mundo adulto que considera tedioso e incomprensible, marcará sin saberlo su posterior marginación y persecución bajo el Reich.

Su enanismo constituye motivo suficiente para incluirlo en el programa eutanásico del nacionalsocialismo (cf. Klee 38). En numerosos pasajes de la novela las autoridades del Reich intentan convencer a Alfredo Matzerath, el padre de Óscar, para que firme la carta que autorizaría la institucionalización de su hijo en uno de los centros sanitarios elegidos para llevar a cabo el programa de eutanasia infantil. En un principio, la memoria de la madre fallecida de Óscar impide a su padre ceder ante las insistencias del Reich:

⁷ Es conveniente apuntar que, en las cercanías de Danzig, ciudad en la que tiene lugar la mayor parte de la acción de la novela, fue creada una de estas *Kinderfachabteilungen* (Klee 302).

Vino un funcionario del Ministerio de la Salud, habló confidencialmente con Matzerath, pero éste gritaba muy fuerte, en forma que podía oírse: —¡De ningún modo, se lo prometí a mi mujer en su lecho de muerte, al cabo el padre soy yo y no la Policía Sanitaria!

Así que no me internaron en ninguna parte. Pero a partir de aquel día llegaba cada dos semanas una cartita oficial que invitaba a Matzerath a echar una firmita. (Grass 462)

La escena refleja el *modus operandi* característico del programa eutanásico infantil. Las autoridades médicas intentan convencer al padre de Óscar, cuya autorización requieren, de que les permita internarlo con el pretexto de que es la mejor solución para todos, inclusive para la salud de su propio hijo. Su internamiento en una de las *Kinderfachabteilung* creadas por la Cancillería habría supuesto, sin ninguna duda, su muerte a manos del biopoder nazi.

Óscar es percibido como un peligro para la salud pública, algo de lo que él mismo es consciente. A pesar de que la sombra de su madre impide, por el momento, su institucionalización, Óscar está seguro de que ella misma habría deseado su muerte: “Ella veía en mí a un gnomo y, si hubiera podido, habría eliminado al gnomo” (*Ibid.* 224). Es María, la madrastra de Óscar, quien no pone objeciones a que este desaparezca en una institución. La presencia de Óscar, arguye María, va a traerles muchos problemas con las autoridades, y asegura que le estaría “bien empleado” que le encerraran en algún establecimiento (*Ibid.* 462). En contraste con Alfredo, María muestra una indiferencia casi total hacia la vida de Óscar:

María, que estaba sentada a la mesa y, como todas las veladas, pegaba cupones de racionamiento en hojas de periódico, alzó la vista: —Bueno, cálmate, Alfredo. Lo dices como si a mí no me importase. Pero si dicen que ahora se hace así, quién sabe si será lo que convenga. (*Ibid.* 482)

“Ahora se hace así” se refiere, indudablemente, a la exclusión y al exterminio sistemático de las personas discapacitadas como Óscar, camuflados bajo el pretexto de ser prácticas médicas fundadas en la ciencia más avanzada. A pesar de su aparente ambivalencia, María intenta ejercer presión sobre Alfredo para que firme la carta del Ministerio de Salud. Con prosaica dureza, María asegura que Óscar es un ser inútil que “no sabe ni vivir ni morir” (*Id.*).

Sus palabras constituyen una referencia directa al opúsculo *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (La aprobación de la destrucción de la vida indigna de ser vivida), publicado en 1920 por los eugenistas Alfred Hoche y Karl Binding. En este texto, que adquirió una gran popularidad durante el Tercer Reich, Hoche y Binding se ocupan del término “vida indigna de ser vivida” (*lebensunwertes Leben*), con el que describen a individuos considerados tan inferiores, que sus vidas pueden ser catalogadas como fútiles. Estos individuos, entre los que incluyen de forma vaga y generalizada a personas con distintos tipos de enfermedades mentales y físicas, no tienen “ni la voluntad de vivir, ni de morir” (*weder den Willen zu leben, noch zu sterben*) (Binding y Hoche 31). Por este motivo, argumentan Hoche y Binding, la vida de estos individuos debería poder ser suprimida mediante la eutanasia sin que ello suponga un delito. El asesinato de estos individuos “indignos de vida” es jurídicamente inobjetable porque, en realidad, las personas a las que alcanza se encuentran ya “mentalmente muertas” (*geistig tot*). En el propio concepto de “vidas indignas de ser vividas” se observa, pues, una brecha entre la vida y la existencia: la vida que no merece ser vivida es una existencia desprovista de vida, una vida reducida a pura existencia.

La resonancia que adquieren las formulaciones de Binding y Hoche en el lenguaje empleado por María en la novela de Grass señala hasta qué punto las ideas y criterios empleados por el eugenismo y las teorías de higiene racial penetraron en el imaginario colectivo alemán. Al reproducir de forma casi idéntica la expresión de Binding y Hoche, María está considerando a Óscar poco más que como a un individuo “mentalmente muerto”, como a una existencia marginal situada entre la vida y la muerte. En su razonamiento, María adopta el campo semántico de la biopolítica nacionalsocialista. Llama a Óscar “puerco condenado, enano venenoso, gnomo loco que había que hacer picadillo. Luego me agarró, me dio unos manotazos en el cogote, insultó

a mi pobre mamá por haber traído al mundo un monstruo como yo” (Grass 386). Al llamarlo gnomo, María reduce a Óscar a una criatura de un cuento de hadas, un ser de otro mundo, despojándolo así de su humanidad (Arnds 17), en línea con los nazis que consideraban a los judíos seres inferiores a los animales.

Sus palabras imprimen en Óscar la visión de las instituciones nazis destinadas a la ejecución del programa eutanásico y del carácter confidencial de sus actividades:

[Óscar] sigue viendo hoy todavía, así que pone los ojos en María, una espléndida clínica, situada en pleno aire puro de montaña, y, en esta clínica, una moderna y clara sala de operaciones; ve cómo, ante la puerta aislante de la misma, una María tímida pero confiada y sonriente me entrega a unos médicos de lo mejor, que sonríen asimismo y parecen de lo más responsables, en tanto que detrás de sus batas esterilizadas esconden unas jeringas de lo mejor, de lo más responsables y de acción instantánea. (Grass 482-483)

María, siguiendo el razonamiento imperante en el Tercer Reich, identifica la discapacidad física con la discapacidad mental y deduce, por tanto, que la falta de crecimiento físico de Óscar equivale a su total insuficiencia cognitiva, justificando así la aplicación de la eutanasia forzada como la única forma de aliviar su supuesto sufrimiento.

Óscar experimenta en su entorno familiar y social una sensación de completo abandono, y siente cercana la muerte. Como consecuencia, Óscar abandona siempre que puede el piso que comparte con su padre y su madrastra, y empieza a vagar por las calles. Incluso este simple proceder es considerado por el Reich como un acto subversivo y sitúa a Óscar bajo la amenaza de la persecución. Entre los “asociales” perseguidos por la biopolítica nazi se incluían aquellos calificados como “vagabundos” (*Landstreicher*) o “deambulantes” (*Landfahrer*), términos que se aplicaban de manera voluntariamente vaga a mendigos, vendedores ambulantes, desempleados que vagaban por las calles, o músicos o artistas que trabajaban por cuenta propia (cf. Klee 55).

La falta de rendimiento laboral de estos grupos sociales, entendidos también como seres inferiores desde el punto de vista biológico, los convertía en víctimas del biopoder nazi.⁸ En los criterios de exclusión del nacionalsocialismo se combinaban consideraciones puramente “biológicas” con otras de carácter económico. Binding y Hoche hablan de “existencias lastre” (*Ballastexistenzen*) para referirse a aquellas personas enfermas con las que se “desperdiciaban” recursos nacionales en su manutención, sin que estas realizaran una labor productiva (54). Cuando Óscar, sin trabajo que le otorgue legitimidad social, deambula por las calles con la perspectiva de huir de su conflictivo ambiente familiar, corre el peligro de ser arrestado en una de las continuas detenciones y deportaciones que el Reich organizaba contra los asociales.

Ante la insubordinación y deambulación de Óscar y el continuo acoso de las autoridades nazis, Alfredo firma finalmente la carta que debe mandar a Óscar al programa de eutanasia infantil, sellando así su muerte. Es el inicio de la guerra lo que impide, momentáneamente, que Óscar sea institucionalizado. Paradójicamente, lo que la biopolítica nazi no consigue con respecto a Óscar se hará realidad en la República Federal de Alemania. La sociedad de posguerra continuará excluyendo a Óscar tachándolo de “loco” e “inútil” (recurriendo en ello a expresiones que remiten al lenguaje eugenésico del nazismo) y denegándole repetidamente su integración.⁹

8 Tan solo en junio de 1938 se detuvo a más de 9,500 “asociales” que terminaron en campos de concentración. Según Reinhard Heydrich, se contemplaba como objetivo “a ‘vagabundos’, ‘prostitutas’, ‘alcohólicos’ u otros que se ‘negasen a quedar integrados en la comunidad’. En la práctica, las batidas se centraban en los indigentes, los mendigos, los beneficiarios de las prestaciones sociales y los trabajadores eventuales” (Wachsmann 172).

9 A pesar de los intentos desesperados de Óscar de integrarse en la sociedad alemana de posguerra como un ciudadano “normal”, su entorno familiar y social se lo impiden. La actitud de María hacia él continúa tras la guerra, y lo considera una carga económica ante la escasez de recursos: “Cuando pienso en el par de calorías que le dan a Óscar por enfermo y que él se zampa en dos días, me pongo mala” (Grass 578). Las palabras de María sitúan la lógica biopolítica del nazismo en el contexto de la posguerra alemana. En su discurso entretemos que, por su nula utilidad productiva, tilda a Óscar de “comedor inútil” (*nutzloser Esser*), término frecuentemente empleado por los eugenistas nazis para designar a personas cuya alimentación supone un gasto innecesario de recursos. En 1952, siete años después de haber escapado del biopoder nacionalsocialista,

5 · Óscar y la violencia fática: un umbral de resistencia al biopoder

A pesar de las redes de poder aparentemente ubicuas de la biopolítica nacionalsocialista, Óscar es capaz en numerosos pasajes de la novela de encontrar posibilidades de escape y, más aún, de resistencia activa. El carácter cuasi mágico de este personaje, vinculado explícitamente a lo largo del libro a la figura cuentístico-mitológica del gnomo, lo ha dotado de dos armas especiales con las que enfrentarse al amenazante mundo de los adultos que continuamente lo excluye: en primer lugar, una voz de tal potencia y estruendo que es capaz de romper vidrio y cristal a gran distancia, para el desconcierto, embarazo y horror de los adultos que lo rodean; en segundo lugar, un tambor con cuyo redoble incesante y atronador Óscar reafirma desde sus tres años la distancia protectora que su voz se ha encargado de establecer:

La facultad de poner entre mí y los adultos, por medio de mi tambor de juguete, la distancia necesaria, revelose [...] casi simultáneamente con el desarrollo de una voz que me permitía cantar, gritar o gritar cantando en forma tan sostenida y vibrante y a un tono tan agudo, que nadie se atrevía, por mucho que le estropeara los oídos, a quitarme mi tambor. (Grass 80)

Desde el momento de su nacimiento, es la promesa realizada por su madre de que, cuando cumpliera tres años, recibiría un tambor, lo que hace a Óscar aferrarse a la vida y a decidirse a no crecer más a partir de esta edad. A lo largo de la novela, Óscar empleará una y otra vez su voz como medio de defensa ante todos los adultos que quieren arrebatarle el tambor y, con él, su razón de vivir. Con su voz y su tambor, Óscar consigue defender y certificar su propia existencia: “Para mí, la voz de Óscar constituía, por encima del tambor, una prueba siempre renovada de mi existencia, porque mientras rompiera el vidrio con mi canto, existía” (*Ibid.* 483).

Óscar acaba siendo institucionalizado por las autoridades en un sanatorio tras haber sido diagnosticado como enfermo mental.

Tanto la voz como el tambor de Óscar están revestidos de una función vital. Son los instrumentos que defienden su vida y, al mismo tiempo, los que la dotan de sentido. Los estragos que Óscar, mediante el alboroto y el estrépito de su tambor y su voz, causa en la arquitectura de Danzig, pero también, y crucialmente, en el orden de la vida pública bajo el fascismo y en la cómplice tranquilidad de los adultos que asisten complacientes al establecimiento del régimen nazi, pueden ser concebidos como manifestaciones de un tipo de violencia “fática”.

Roman Jakobson, siguiendo los postulados de Bronisław Malinowski, empleó la noción de función “fática” para designar los usos del lenguaje destinados a llamar la atención del interlocutor, a mantener o interrumpir la comunicación o, de forma general, a comprobar si el canal de comunicación entre emisor y receptor funciona correctamente (Jakobson 68). Slavoj Žižek, por su parte, califica de fenómenos de comunicación fática aquellos actos de protesta violentos, como los disturbios parisinos en otoño de 2005, aparentemente inmotivados, que carecen de demandas específicas o de agentes políticos consistentes y que se fundamentan esencialmente en “una insistencia en el *reconocimiento*, basada en un vago e inarticulado *resentimiento*” (Žižek 94). En esta violencia que no exige nada en concreto, lo característico es precisamente la ausencia de un programa reivindicativo, el hecho de que la oposición al sistema no pueda suponer una alternativa realista, sino únicamente adoptar la forma de una violencia sin sentido (*Ibid.* 95).

Podrían calificarse de “fáticos” aquellos actos violentos con los que el emisor quiere hacer de su presencia algo notable; comprueba que su canal de comunicación con el resto funciona correctamente, y que su código es comprendido. Es una forma de decir: “Hola, ¿me escucháis?”, o mejor: “Sí, estoy aquí”. Se trata de un intento brusco por ser reconocido, de un esfuerzo directo por hacerse visible y audible. El tambor y la voz de Óscar actúan, también, como una forma singular de violencia fática. Una violencia que es tal porque altera bruscamente el orden ideológico que buscaba implantar el nacionalsocialismo; y fática, porque con ella Oskar hace de su existencia algo inamisible sin tener por ello, como apunta Žižek, un programa reivindicativo que la respalde. El canto con el que destruye por doquier los vidrios de la ciudad o el redoble de tambores con el que atormenta la tranquilidad de los adultos a su alrededor enfatizan radicalmente su propia existencia al

tiempo que se oponen a los marcos de subjetivación dentro de los cuales esta existencia es negada. El tambor y la voz comprueban que el canal de comunicación no se ha roto; que entre él, como emisor, y el mundo de los adultos, su receptor, existe un contacto que evita que desaparezca en el olvido (a pesar de las confesiones al lector del propio Óscar, en las que afirma querer ser independiente de la vida adulta).

Es significativo que ambos instrumentos, ambas armas, provoquen ruido. Su estruendo y la violencia (urbanística, acústica, relacional...) que los acompañan no pueden sino hacer que su sujeto sea visto, oído y reconocido. Si Óscar utiliza su grito como arma de defensa, no menos cierto es que, a menudo, su uso parece no estar motivado y deberse únicamente al “arte por el arte” (Grass 92). A pesar de no tener un objetivo concreto, o precisamente por ello, su violencia cumple una función fáctica. Excluido del espacio político y social, Óscar hace de su existencia algo inequívoco para el resto. Su objetivo, en realidad, no es más que crear un problema a través de la violencia desorganizada, señalar que él mismo es una vida que no puede ser ignorada, ni reprimida sin esfuerzo.

Su canto “vitricida” desde el punto más alto de la Torre de la Ciudad es uno de los momentos en los que mejor queda expresada esa insistencia en que la propia existencia sea reconocida. Allí, subido a la torre, la necesidad de gritar sin aparente motivo deja perplejo al propio Óscar:

Nadie quería quitarle a Óscar el tambor, y sin embargo Óscar gritó. [...] ¿Con cuál vidrio —y no puede tratarse sino de vidrio— quería Óscar efectuar experimentos? Era el Teatro Municipal [...]. Tras algunos minutos de chillar con mayor o menor intensidad aunque sin resultado, logré producir un sonido casi inaudible y, con satisfacción y mal disimulado orgullo, pudo Óscar hacer acto de presencia: [...] En menos de un cuarto de hora logré dejar sin vidrios todas las ventanas del foyer y parte de las puertas. Frente al Teatro se juntó una multitud que, según podía apreciarse desde arriba, parecía excitada. (*Ibid.* 136, énfasis mío)

Gracias a su grito, y por medio de la destrucción que este ha causado, Óscar consigue atraer la atención de sus conciudadanos, que no pueden

sino asistir incrédulos ante las expresiones violentas contra el urbanismo de la ciudad. Más que una forma de protesta organizada e informada, en la violencia expresada por Óscar se observa lo que Lacan denominaba “pasaje al acto”, una acción impulsiva que no puede ser mediada por el discurso o el lenguaje y que se encuentra acompañada de un profundo sentimiento de frustración (Lacan 127-144).

Las explosiones de violencia de Óscar contra las casas de los vecinos que se ríen de él, contra los doctores que lo consideran una rareza médica o contra la profesora que pretende arrebatarle el tambor son un movimiento impulsivo a la acción, un movimiento que atestigua no solo su frustración sino también la falta de lo que Fredric Jameson denomina “cartografía cognitiva”, esto es, la ausencia de capacidad del sujeto de localizar su experiencia y su relación social con el resto en un todo dotado de sentido (60). El nazismo, precisamente, supo suplir esta falta de sentido dotándose así mismo de una argumentación teleológica (la idea de conquista del *Lebensraum*, la concepción de un imperio de mil años, sus raíces en los mitos nórdico-germánicos, etc.) y creando un Otro en cuanto enemigo vital que es necesario destruir. Con la idea de una “conspiración judía”¹⁰ y la identificación abstracta de los enemigos del Reich, el nazismo reveló una “realidad” que permitió a los alemanes adquirir una cartografía cognitiva, un mundo dotado de sentido. Óscar, por su parte, no puede sino validar su existencia a través de una protesta aparentemente fútil, carente de sentido para los que le rodean, pero que le hace directamente visible ante ellos.

Quizás aún más significativa que el canto de Óscar en la torre, sobre todo de cara al significado político de la novela, es la conocida escena en la que Óscar, gracias a su tambor, consigue desarticular un mitin del NSDAP en Danzig. Colocado bajo la tribuna sobre la que se reúnen los altos cargos del partido, Óscar comienza a redoblar su tambor, incrementando paulatinamente el volumen. Al cabo de un rato, Óscar consigue deshacer la música militar que dirige la concentración para, con un nuevo ritmo de vals, invitar al público al baile y a desobedecer las órdenes que los cabecillas nazis proclaman desde la tribuna:

¹⁰ Sobre la abstracción voluntaria de la figura del judío, véase Traverso, Enzo. *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 147-154.

Con celestial soltura hice moverse los palillos en mis manos e, irradiando ternura desde las muñecas, imprimí a la lámina un alegre y cadencioso ritmo de vals, cada vez más fuerte [...]. Y el pueblo me lo agradecía. Empezaron a oírse risotadas delante de la tribuna, y ya algunos me acompañaban entonando el Danubio, y por toda la plaza, [...] iba extendiéndose mi ritmo retozón. [...] El pueblo se fue bailando del Campo de Mayo, después de dejarlo bien pisoteado aunque verde aún y, desde luego, completamente vacío. (Grass 159-160)

Óscar muestra en esta escena una insubordinación directa respecto a la autoridad nacionalsocialista e invita al resto de asistentes a seguir su ejemplo, expresado bajo la forma de un ritmo musical marcado por él.

La exigencia a ser reconocido, a que su voz y su tambor sean escuchados, implica asimismo un rechazo del marco mismo en que tiene lugar el reconocimiento. La imposición de un nuevo ritmo musical, liberado de las constricciones del compás militar que reinaba en el mitin, simboliza un cambio, aunque sea pasajero, de las condiciones en las que cualquier forma de subjetivación es posible. Es una llamada de atención para la construcción de un nuevo marco comunicativo, basado en criterios mucho más inclusivos. La sustitución de las figuras rígidas y disciplinadas, en posición de saludo fascista, por los movimientos alegres y vivaces del charlestón “Jimmy the Tiger”; la desaparición de “la ley y el sentido del orden” (*Ibid.* 160) en favor de un júbilo desenfadado que no cesa; o la subversión de la frígida moral nacionalsocialista mediante una celebración propia de Sodoma y Gomorra (*Ibid.* 159), todo ello contribuye a transformar el espacio público en un lugar de expresión libre y sincera, en el que Óscar, al fin, siente que tiene un control momentáneo sobre su propia existencia y que puede ejercer algún tipo de influencia sobre el espacio social que habita.

El poder de Óscar emana de su tambor, pero también de su propia voz, de él mismo. Foucault apunta que las formas de resistencia al biopoder se apoyan, justamente, en aquello que este invadía: en la vida misma del hombre, en su cuerpo:

Lo que se reivindica y sirve de objeto es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre,

**cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible [...];
la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie
de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.
(Foucault 2009, 153-154)**

Giorgi y Rodríguez señalan también que, si el biopoder ejerce mecanismos de control sobre la inmanencia de lo vivo, ese mismo cuerpo se puede tornar “línea de desfiguración, de anomalía y de resistencia contra las producciones normativas de subjetividad y comunidad” (10). Allí donde las técnicas biopolíticas constituyen a los individuos y a las poblaciones se anuncia también “aquello que resiste, altera, muta esos regímenes normativos: la vida emerge como desafío y exceso de lo que nos constituye como ‘humanos’ socialmente legibles y políticamente reconocibles” (*Ibid.* 11).

No es casual que el arma de Óscar provenga de él mismo, de su propio cuerpo e interioridad. Frente a la amenaza eutanásica que, durante los años del Reich, cuelga sobre él como una espada de Damocles y que amenaza con arrebatarle la vida, su propio cuerpo deviene una instancia de lucha y resistencia. Y, en cuanto tal, reclama por salir del espacio de exclusión y de persecución. La violencia fáctica que emana de su voz constituye una reivindicación vital frente al biopoder nazi. El cuerpo es tanto el campo en el que se lleva a cabo la sujeción a los aparatos biopolíticos como el terreno de subjetivaciones que se sustraen a los mismos procesos de sujeción. El grito de Óscar desde la alta Torre de la Ciudad de Danzig, con el que destruye uno de los símbolos de la clase acomodada genadense, debe entenderse como un caso de comunicación fáctica, un intento proveniente de su propio cuerpo de validar su existencia y de mostrar al mundo la fuerza de la misma.

En *Vida precaria*, Judith Butler llama la atención sobre un aspecto esencial del poder biopolítico esbozado por Foucault: la gestión y la regulación de la población va acompañada de la producción de vidas residuales, marginales, de cuerpos despojados de humanidad (Butler 2004, 79-83). El poder biopolítico implica, además de la producción de individuos socialmente legibles, la construcción de

**un orden normativo de lo humano que, en la contracara del
proceso, reduce a distintas minorías sociales (que a veces**

son mayoría numérica) a la condición de residuos, vidas precarizadas y desechables convertidas en blanco de violencia, persecución, eliminación o simple abandono. (Giorgi y Rodríguez 30)

El poder que hace suya la vida produce a sujetos privados de derechos y de cualquier valor jurídico y político, e introduce en ellos la suspensión de la ley (Butler 84-86).

Este es, por otra parte, el argumento que articula el libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, de Giorgio Agamben. Protagonista del texto es la “nuda vida”, la vida que, expuesta a la violencia biopolítica, puede ser eliminada impunemente sin que por ello se cometa un asesinato (Agamben 18). El espacio en el que esto sucede es el estado de excepción, característico de la normatividad jurídica nacionalsocialista,¹¹ un espacio en el que los sujetos quedan desprovistos de toda existencia política y jurídica. La nuda vida surge en el estado de excepción como una ambivalencia, una oscilación entre ser vivo y mera existencia. Al concepto de nuda vida opone Antonio Negri, no obstante, el de “monstruo biopolítico”. Para Negri, el poder en Occidente es esencialmente un poder eugenésico que selecciona y distribuye jerárquicamente los cuerpos según una normatividad frente a la cual toda resistencia solo puede emerger como “monstruo” (93-95). El monstruo biopolítico es la fuerza de la multitud, del cuerpo colectivo que desborda los principios eugenésicos en torno a los cuales se ha definido lo “humano”. En algún momento de su historia, el monstruo pasa de “afuera” a “dentro”. Hasta entonces excluido, subordinado, el monstruo se manifiesta contra el dominio sobre la vida (*Ibid.* 118-119).

Se observa aquí una “fractura biopolítica” (Giorgi y Rodríguez 31). La vida precaria y desnuda invadida y administrada por el biopoder, completamente despolitizada, puede devenir también una instancia de lucha e intervención. Se trata menos de una contradicción que de las antinomias de un poder que no puede ejercerse sin resistencia. Óscar es una nuda vida

¹¹ Agamben señala que el 28 de febrero de 1933 los nazis “promulgaron el *Verordnung zum Schutz vom Volk und Staat*, que suspendía por tiempo indefinido los artículos de la Constitución [de Weimar] referidos a las libertades personales, la libertad de expresión y reunión, la inviolabilidad del domicilio...” (Agamben 213).

desprovista de cualquier identidad jurídico-política; las leyes nacionalsozialistas pretenden reducir su vida a una existencia sin derechos, una existencia que debe ser impunemente eliminada. Su desaparición y muerte en las clínicas del programa eutanásico no habría supuesto ningún problema en materia judicial. Óscar habita un mundo que traza una distinción absoluta entre la “vida humana” y la “mera vida” reducida a pura existencia. Óscar representa la no-humanidad que debe ser sistemáticamente eliminada. Pero Óscar también es el monstruo. Su resistencia representa el espontaneísmo biopolítico de la multitud, como lo expresa Negri (106-107). La escena bajo la tribuna es una imagen de eso mismo: el poder desatado de la multitud que, en su frenesí y a ritmo de vals, rompe y se aleja de los controles del orden nacionalsozialista; un contrapoder bajo la forma de un sujeto múltiple que se escapa de los dispositivos biopolíticos del nazismo.

A pesar de la gran omisión por parte de la crítica literaria de aquellos aspectos presentes en la novela de Günter Grass que entroncan con las reflexiones en torno a la teoría y la práctica biopolítica del nacionalsozialismo, la adopción de la biopolítica como marco interpretativo resulta imprescindible para abordar muchas de las problemáticas sociopolíticas presentadas en *El tambor de hojalata*. En el personaje de Óscar Matzerath, Grass ha trazado esa vacilación anterior acerca de la naturaleza del encuentro entre el poder y la vida. La vida aparece como un campo de potencialidades en el que las estrategias de sujeción, control y desobjetivación propias de las tecnologías biopolíticas se encuentran en un estado de permanente tensión con aquellos gestos de desidentificación y liberación de los propios sujetos que, frente a las redes del biopoder, buscan trazar nuevas posibilidades de vida. Como se ha podido observar, la violencia fáctica que despliega Óscar a lo largo de la novela se enraíza en esos gestos que, si bien no pueden materializarse en una resistencia organizada y políticamente consistente, se oponen de manera espontánea a las dinámicas de exclusión del biopoder nacionalsozialista. Amenazado por un poder eugenésico y racista, Óscar expresa a través de su grito y de su tambor el impulso de lo viviente de permanecer en su ser, el testimonio de una vida que se singulariza y que se hace reconocida, creando sus propias normas.

6 · Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- Arnds, Peter. *Representation, Subversion, and Eugenics in Günter Grass' The Tin Drum*. Nueva York: Candel House, 2004.
- Binding, Karl y Alfred Hoche. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Mass und ihre Form*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1920.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Madrid: Amorrortu editores, 2006.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Friedlander, Henry. *The Origins of Nazi Genocide: From Euthanasia to the Final Solution*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez. "Prólogo". *Ensayos sobre biopolítica*, eds. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009. 9-34.
- Grass, Günter. *El tambor de hojalata*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1987 [1959].
- Jakobson, Roman. *Language in Literature*. Cambridge y Londres: Harvard University Press, 1987.
- Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Joosten, Jos y Christoph Parr, eds. *The Echo of Die Blechtrommel in Europe*. Leiden y Boston: Brill, 2016.
- Klee, Ernst. "Euthanasie" im NS-Staat. *Die "Vernichtung lebensunwerten Lebens"*. Fráncfort del Meno: Fischer, 1986.
- Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 10: La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

- Negri, Antonio. “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, eds. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. Barcelona: Paidós, 2009. 93-139.
- Pick, Daniel. *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848 - c. 1918*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Traverso, Enzo. *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- von Verschuer, Otmar. *Erbpathologie. Ein Lehrbuch für Ärzte*. Leipzig: Steinkopff, 1934.
- von Verschuer, Otmar. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*. Fráncfort del Meno: S. Bechhold, 1936.
- Wachsmann, Nikolaus. *KL. Historia de los campos de concentración nazis*. Barcelona: Crítica, 2015.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Espasa, 2009.

En attendant l'Europe: crisis migratoria y los límites de la condición postfotográfica.

En attendant l'Europe: migratory crisis and the limits of the post-photographic condition.

Alejandro Gómez Masdeu¹

Universidad Complutense de Madrid, España
Recibido 24 octubre 2022 · Aceptado 2 marzo 2023

Resumen

El concepto de *postfotografía* es uno de los más fértiles que ha dado la estética contemporánea. En el presente artículo pretendemos estudiar la posible participación de las poblaciones migrantes en la *condición postfotográfica*. Igualmente, comentaremos desde la teoría de la *postfotografía* tres imágenes y obras audiovisuales ligadas a la migración en el siglo XXI. A través de ellas, se mostrará la posible aplicación del concepto de *postfotografía* a obras relacionadas con la migración. Asimismo, a partir de ellas creemos poder localizar algunos límites a lo *postfotográfico* y a su potencialidad política.

Palabras clave: Postfotografía; Fontcuberta; Migración; Tecnopolítica.

Abstract

The concept of *post-photography* is one of the most fertile in contemporary aesthetics. In this article we intend to study the possible participation of migrant populations in the *post-photographic condition*. Besides, we will comment, within the theory of *post-photography*, on three images and audiovisual artworks linked to migration in the 21st century. Through them, the possible application of the concept of *post-photography* to works related to migration will be shown. Moreover, reflecting on these artworks, we believe we can locate some limits to the concept of *post-photography* and its political potentiality

Keywords: Post-photography; Fontcuberta; Migration; Technopolitics.

¹ agomez29@ucm.es

1 • Las migraciones hacia Europa en el siglo XXI

En los últimos años hemos asistido al desarrollo de una crisis global por el tránsito de los así llamados refugiados desde África y Oriente Medio², cuyo momento álgido tuvo lugar tras el éxodo masivo de ciudadanos sirios que huían de la guerra en su país, pero que amenaza con retornar a una posición de centralidad en la agenda pública por motivos diversos, entre los que destaca el posible surgimiento de grandes olas de refugiados climáticos, habida cuenta de que los flujos migratorios hacia Europa nunca llegaron a detenerse. Así, encontramos un incesante goteo de muertos en el océano Atlántico y el mar Mediterráneo, ligado al intento por parte de personas migrantes de alcanzar, respectivamente, las Islas Canarias y las costas de Italia y Grecia. También observamos, por su parte, una externalización del control fronterizo de la Unión Europea hacia países como Marruecos y Turquía, denunciados frecuentemente por sus vulneraciones de derechos humanos, especialmente con respecto a la población migrante (CEAR 2015).³ La voluntad de este artículo es el análisis de la representación contemporánea del refugiado en su travesía en esta época de lo que Hito Steyerl (2017), en su ensayo *Duty Free Art*, denomina “*guerra civil planetaria*”. Nos centraremos, en ese sentido, en la figura específica del migrante africano y de Oriente Medio que trata de alcanzar Europa por motivos bélicos o de extrema pobreza, excluyendo, por tanto, muchas otras experiencias de migración que resultarían también relevantes para un análisis de este tipo. Junto con un contexto de globalización, en el que los refugiados atraviesan miles de kilómetros y países de diversos continentes se involucran en acciones militares en todo tipo de países del Sur

² A pesar de que optemos por la denominación de *crisis migratoria*, así como de *refugiados*, por el hecho de haber sido de las más frecuentes en las discusiones públicas españolas sobre esta cuestión, sería siempre posible elaborar una crítica política de estas expresiones, y especialmente de la primera, desde una perspectiva antirracista que aludiría a la imagen que construye de la persona migrante una palabra claramente negativa como *crisis*, la cual presupone en sí misma cierta lectura de la situación y puede llegar a predisponer hacia ciertas decisiones políticas.

³ Con respecto a la visión de Fontcuberta de este momento histórico, incluyendo referencias a los fenómenos migratorios, véase Fontcuberta (2016 21).

Global, nos encontramos también ante el triunfo de un modelo económico neoliberal que, ante todo, se caracteriza por su tensión con las instituciones democráticas y por la mercantilización de ámbitos vitales que previamente se encontraban más alejados del mismo⁴, así como por una desigualdad norte-sur que genera unos flujos migratorios en el marco de lo que podría denominarse una situación generalizada de *necropolítica*, es decir, de uso de la muerte como herramienta de gestión política de las poblaciones (Garcés 2017 24). De ese modo, en lo específicamente migratorio cabe destacar la privatización de las propias travesías, pues, como afirma Mireia Sallarès en *Com una mica d'aigua al palmell de la mà*, “los campos de refugiados oficiales se están convirtiendo en negocios lucrativos para empresas privadas” (Sallarès 2019 105), algo en cualquier caso coherente con las dinámicas contemporáneas de privatización y expansión de lo público-privado (Brown 2016). Todo ello genera en importantes grupos poblaciones de diversas naciones la necesidad de huir de sus países de origen en dirección a Europa, que es alcanzada únicamente tras travesías largas e inseguras, de las cuales tenemos, por una parte, documentos audiovisuales creados por los propios migrantes con *smartphones* y cámaras, y, por otra parte, obras artísticas que tienen tal camino como tema. De ambos fenómenos trata el presente artículo.

2 · La perspectiva postfotográfica

La migración, como todos los hechos de la sociedad contemporánea, ha sido frecuentemente representada en creaciones audiovisuales de muy distinto signo. Resulta interesante en este punto tomar la perspectiva de Fontcuberta y estudiar la representación de las migraciones desde el punto de vista de la

⁴ Véase, con respecto a los afectos bajo el neoliberalismo, Illouz (2020), Fisher (2018) y Pérez, Sánchez y Cabanas (2018); sobre la autoexplotación, Foucault (2007) y Han (2020); y en torno a la relación de neoliberalismo y democracia, Brown (2016) y Lassel (2021). Cabe decir que las referencias que puedan hacerse en este artículo a nuestro sistema económico hacen referencia principalmente a las posiciones del *establishment* neoliberal europeo de la época de la crisis de 2008, que claramente tiene diferencias con el modelo norteamericano de capitalismo —con una relación también muy destacable con la migración—, con el posible giro social que podría apreciarse en la Unión Europea actual o con las posiciones, más radicales, del anarcocapitalismo.

postfotografía tal y como se define en *La furia de las imágenes*, el influyente ensayo de Joan Fontcuberta, publicado en 2016 en la editorial *Galaxia Gutenberg*, en el que este autor desarrolla sus reflexiones sobre la imagen y la fotografía en la era de Internet. En este ensayo, se hace referencia al paso no solamente de la fotografía analógica a la digital, sino también a la influencia de Internet, que ha supuesto una evolución de la propia imagen digital. Entre sus afirmaciones, destacamos la idea del artista no como creador sino como *prescriptor de sentidos* (como aquel que ordena y otorga coherencia al excesivo número de imágenes ya existentes en Internet), del paso de un discurso de la originalidad a uno en el que se permite la apropiación, la importancia de las cantidades de fotografía colgadas en internet, que se cifran por miles de millones; la disolución de las fronteras entre lo privado y lo público, la preeminencia del compartir sobre el poseer y la consolidación de una estética alejada de, en palabras del propio Fontcuberta, el “*glamour*”, lo cual ocurre, por ejemplo, en imágenes *amateur* tomadas con móviles y ajenas a una voluntad principalmente estética (Fontcuberta 2016 39-40). Surge, de tal modo, un tipo específico de imagen, similar a miles de otras, perdida en una miríada de imágenes, en ocasiones indistinguibles. En ella la personalidad del autor queda perdida, al menos en un sentido individual, lo cual dota a la imagen de un sentido más democrático, en tanto que todas las personas pueden tomarla y compartirla sin los límites que exigía la fotografía analógica y los cauces tradicionales de su difusión. Este tipo de imagen sería la que estructura una condición postfotográfica en la que, según el autor, nos encontramos. Todo ello tiene, evidentemente, implicaciones también en la relación de la fotografía, las estructuras coloniales y las diferencias económicas entre países.

En cualquier caso, podría matizarse la definición de Fontcuberta de lo *postfotográfico* relacionándola con una característica clave del arte contemporáneo: la disolución de las fronteras entre géneros. Así ocurre en el ámbito de las artes visuales (Heinich 2016), aunque también en ciertas poéticas actuales, entre las que destacan autoras como Anne Carson.⁵ Por ello, proponemos *posvisualidades* como un posible término más amplio que el de postfotografía, que haría referencia a la asunción de los principios generales de la postfotografía en todas las artes visuales. De este modo, en el *Arte Pop* ya pueden encontrarse principios estéticos que concuerdan, teniendo en cuenta

5 Puede consultarse, con respecto a esto, Carson (2014, 2018 y 2020).

la diferencia temporal, con los que plantea Fontcuberta (reproducibilidad de las obras, intertextualidad y copia, crítica de la idea de genio, etc.). Algo similar ocurre en el ámbito de la escritura, sobre el que podría mencionarse la *escritura no-creativa* de Kenneth Goldsmith (2020). Esto no implica que el *Arte Pop*, la *Postfotografía* y la *Escritura no-creativa* sean idénticos, sino que forman parte de un *continuum* que responde de maneras peculiares a unas mismas preguntas, y, en parte, desde una misma perspectiva. Por otra parte, *posvisualidades* haría referencia al hecho de que el mantenimiento de una división fuerte entre la postfotografía y otros géneros artísticos contemporáneos es, en realidad, anacrónica y no se corresponde con la hibridación de géneros presente en nuestra cultura (en la que, por ejemplo, utilizando medios fotográficos se crean obras que no pueden calificarse propiamente como fotografía). Desde esta perspectiva podremos comprender con mayor profundidad las fotografías de Alex John Beck, que comentaremos en el presente artículo y que se muestran junto a inscripciones manuscritas en árabe, convirtiendo su obra en una hibridación de texto y fotografía.⁶

3 · Población migrante, acceso a la tecnología y condición postfotográfica

En este contexto político, económico y cultural, la representación de la travesía migratoria se caracteriza bien por el rechazo visceral, de carácter racista y xenófobo y sin duda ligado a la aporofobia y la criminalización de las clases trabajadoras racializadas; bien por la toma historicista de Occidente como fin de un progreso, adoptando así una posición paternalista frente a un migrante exotizado (o deshumanizado en forma de idealización) al que se sitúa culturalmente en un subdesarrollo imaginario del que surge la polémica por su participación en la realidad postfotográfica europea bajo el símbolo del smartphone, postfotográfico por excelencia. El hecho de que los refugiados tuvieran teléfonos inteligentes supuso, en las dos primeras

⁶ Para una mayor comprensión de la dimensión textual del trabajo de Beck, que no conviene comentar excesivamente en el presente artículo, son de interés Blesa (2011), en relación con el texto ilegible, así como Chejfec (2015), sobre la letra manuscrita.

décadas del presente siglo, un cierto debate público, sustentado principalmente por la discontinuidad entre la consideración del smartphone como un objeto de lujo, propio de ciudadanos de países ricos, y el hecho de que estos smartphones son, en realidad, necesarios y de obligada posesión para la mayoría de los propios europeos, así como el único medio de comunicación de los migrantes con sus amistades y familiares. De tal modo, mientras que por una parte encontramos decisiones en la dirección de los intereses de la población migrante, como la orden judicial (Desalambre 2015) que permitía a las personas internas en los *Centros de Internamiento de Extranjeros* utilizar teléfonos móviles —¿derechos digitales y postfotográficos?—, también encontramos en aquellas tecnologías (que son condición de posibilidad de una realidad postfotográfica presuntamente democratizadora⁷) el caldo de cultivo de nuevas formas de vehicular un racismo, que, en cualquier caso, no tiene origen en ellas. El evidente dominio de la nueva extrema derecha en la comunicación *online*, clave, como se ha señalado en numerosas ocasiones, para la victoria de Donald Trump en Estados Unidos (Rodríguez-Andrés, 2018), lleva al *meme* como forma comunicativa especialmente útil para los objetivos de la política xenófoba, tal vez por su brevedad y tendencia a la simplificación. Siguiendo con este mismo ejemplo, encontramos multitud de memes que aluden al hecho de que los migrantes tengan teléfonos móviles (Fig. 1): “*La pregunta ineludible es: cómo habéis podido pagar la factura del vuestro teléfono durante vuestra horrible excursión de dos meses por cuatro países distintos.*” La opinión pública europea cuestionaba, con ello, cómo de

⁷ La rápida difusión de las imágenes en la era digital, que Fontcuberta recuerda con frecuencia, es aquella que se defiende por parte de los partidarios de la *tecnopolítica* como potencialmente útil en sentido social y emancipador. Puede consultarse la web del grupo *Tecnopolítica* de Barcelona para encontrar postulados de todo tipo cercanos a esta visión (tecnopolitica.net). Asimismo, afirma Fontcuberta (2016 40) que en lo postfotográfico “*compartir es mejor que poseer*”; y que se “*disuelve(n) las nociones de originalidad y propiedad*”. Habría, por tanto, en la noción misma de *compartir* una cierta tendencia igualitaria que se opone a una propiedad que estaba hasta el momento claramente distribuida de modo asimétrico. Son estas dos ideas relacionadas con la postfotografía —su utilidad política y su carácter igualitario y compartido— con respecto a las cuales discutiremos el carácter *democratizador* de la postfotografía a lo largo del artículo, especialmente en las secciones 4.2 y 4.3.

merecedor de caridad y compasión debían ser aquellos que no concordaban con el ideal (previamente europeo) del merecedor de la salvación occidental.⁸



Figura 1. Por la naturaleza misma del meme, de imposible localización el autor. Extraído de <https://bit.ly/3LJ2XRU>

Sin embargo, como señala Matthew Brunwasser (2015) en un interesante artículo en el *New York Times*, los smartphones sirven como mapa para los refugiados y como alerta en tiempo real sobre los movimientos de los guardas de fronteras y las novedades en las rutas, además de que pueden ser una herramienta de apoyo mutuo, al compartir experiencias con los nuevos exiliados, lo que ha llevado incluso a las Naciones Unidas a donar 33.000 tarjetas SIM a los refugiados, como los bienes de primera necesidad que estos son. Además, como atestigua Terence Eden (2015), entre los teléfonos de los refugiados que se muestran en la fotografía de Peter Nicholls que ilustra el

⁸ La filosofía crítica con lo colonial ha mostrado esta clase sesgos con respecto, por ejemplo, a la disposición afectiva de los migrantes. Concordamos, así, en espíritu y perspectiva, con los estudios de autoras como Sara Ahmed (2019 255, 332).

artículo, encontramos algunos con un precio de 16 libras de primera mano. Algo similar señala Sara Mesa en *Silencio administrativo* con respecto a las personas sin hogar o en pobreza extrema, lo cual ratifica la estrecha relación de raza y clase y de racismo y aporofobia:

Carmen tiene un móvil que le compró Beatriz. [...] Esto también despierta suspicacias entre la gente. Así que lleva un bastón de invidente, así que supuestamente no ve bien, y, sin embargo, dicen, ahí la tenemos, tecleando. Una persona pobre con un móvil, ¿dónde se ha visto? Tienen dinero para lo que quieren. [...] Cualquier posesión que vaya más allá del bocadillo de mortadela y la manta raída puede ser censurable. (Mesa 2019 61)

Lo que ponía sobre la mesa el hecho de que los refugiados tuvieran smartphones era, en realidad, el acierto de Fontcuberta y el hecho de que la realidad postfotográfica no se reduce a los países occidentales, sino que ha alcanzado envergadura prácticamente mundial. Esto supone una relativa democratización de las capacidades de agencia fotográfica que parte de los ciudadanos europeos parecen no aceptar. Incluso a pesar de vivir en sus propias carnes las exigencias tecnológicas que conducen a una condición postfotográfica (como la obligación, *de facto*, de tener smartphones en gran número de trabajos), se genera una situación social de sospecha hacia aquellos que, en una situación de extrema pobreza, hacen uso de un bien de primera necesidad, produciéndose una asimetría entre la realidad de las exigencias de algunos sectores de nuestra sociedad y la distinción que suele hacerse entre lo necesario y lo superfluo (cuando se trata de algunos grupos concretos), una desconexión entre pensamiento y realidad que no ocurre por ningún tipo de impericia por parte de la población general, sino por los modos discursivos de construcción de la otredad: la no pertenencia a los mecanismos de la condición postfotográfica (la no posesión de ciertos objetos tecnológicos) es exigencia *sine qua non*, aunque en ningún caso la única, para considerar legítima la huida y merecer la acogida. La construcción de la figura del refugiado no implica únicamente una visión jerárquica y caritativa por parte de los países ricos, sino que lleva también a negar la posibilidad de

la memoria (a través de las fotografías⁹), el contacto con los seres queridos o la autoafirmación celebratoria propia del *selfie*. La visión militantemente excluyente opta por la negación de cualquier acogida, pero la visión humanitaria basada en mayor medida en la caridad que en la justicia en sentido decolonial¹⁰ conlleva la creación de sujetos despojados de derechos. Es decir, se trata de la victoria de una mirada clasificatoria basada en exigencias de pobreza. La política migratoria estructural, no obstante, favorece la entrada de aquellos inmigrantes en mejores condiciones económicas, con mayor formación o con la capacidad de entrar en nuestro país con visados y en vuelos regulares, haciendo, en 2020, que entre el 11 y 13% de la población migrante extracomunitaria esté en situación administrativa irregular en España, según un estudio de la Fundación PorCausa y el Instituto Carlos III (Fanjul y Gálvez-Iniesta 2020 5).

Habiendo comentado ya la condición postfotográfica de la que también forman parte las poblaciones migrantes, pasaremos a analizar algunos ejemplos de obras artísticas (e imágenes en general) relacionadas con la migración que pueden comprenderse desde el paradigma de la postfotografía.

4 · Postfotografía y representación de las migraciones

4.1. Alex John Beck: materialidad postfotográfica y aura de autenticidad.

En 2017, el fotógrafo Alex John Beck (2017) tomó fotografías a móviles de refugiados (Fig. 3), que unió en una serie que incluía escritos en árabe. Así, aunque la relación de imagen y texto sea una característica central de algunos

⁹ Esta es una exigencia que encontramos, en todo caso, referida a las fotografías digitales guardadas en medios igualmente digitales. En ese sentido, cabría estudiar las similitudes existentes entre los discursos generadores de una figura homogénea del migrante y aquellos que hacen lo propio con los sujetos de clase trabajadora y en extrema pobreza, incluso aunque lo hagan de modo laudatorio. Ambas (con sus también existentes diferencias) son construcciones esencialistas, erigidas en torno a la exigencia de pobreza y exclusión tecnológica.

¹⁰ Con respecto a la crítica a la política de la caridad, así como sus posibles alternativas políticas, véase Raventós y Wark (2019).

fenómenos postfotográficos, como el *meme*¹¹, esta es una decisión, en cualquier caso, no necesariamente postfotográfico, en tanto que la hibridación de fotografía y texto estuvo presente en la historia de la fotografía incluso en la primera mitad del siglo XIX, como muestra el *Autorretrato como ahogado* de Hippolythe Bayard, fechado a 18 de octubre de 1840 (Fig. 2).¹²



Figura 2. Hippolythe Bayard, *Autorretrato como ahogado*, 1840.

Esta obra de Beck muestra la cotidianidad del refugiado en su tránsito. En sus fotografías, la omnipresencia del móvil, —incluso en zonas con, presumiblemente, menor presencia de la tecnología— es la omnipresencia de aquello merecedor de ser fotografiado: una ética de la visión democratizadora de lo decisivo y lo indeciso (utilizando la diferencia de Cartier-Bresson¹³), de lo que merece y no merece ser fotografiado, en la que la cotidianidad y lo que no accede a la consideración de “bello” llega, sin embargo, a ser

¹¹ Véase la Figura 2 del presente artículo.

¹² Para mayor desarrollo sobre lo postfotográfico y la hibridación de fotografía y texto véase el segundo punto del presente artículo, con especial atención a la nota cuarta a pie de página.

¹³ Véase Cartier-Bresson (2003)

fotografiado¹⁴, De especial importancia para el análisis del disciplinamiento en época postfotográfica son las propias palabras de Beck, que cuenta cómo

las fotografías de los teléfonos móviles muestran la oculta red de comunicación entre migrantes, un mundo ignorado en los reportajes generales, que se centran en el lugar físico y la conexión física. [...] Los refugiados se ven observados por las fuerzas de seguridad [...] Para evitar el escrutinio se autocensuran y borran las imágenes y los mensajes nada más recibirlos. (Beck 2017, traducción propia)



Figura 3. Alex John Beck, Syrian Refugees in Jordan and Lebanon, 2017.

Así, la fotografía del exilio es sublimación de la espera: un modo emocional generalizado de la añoranza, un sufrimiento marcado principalmente por la melancolía. Unos inmigrantes melancólicos (Ahmed 2019) que han de encarnar, para su aceptación social, las narrativas de la caridad, y con ello, el agradecimiento al país de acogida. Así, podemos decir, de nuevo con Ahmed (2019 311), que se trata de un modo de subjetivación que lleva a una cierta docilidad política y que, en la construcción discursiva del inmigrante, cuando no se trata de una tragicidad total (ejemplo de ello es la fotografía de Aylan Kurdi, como después veremos), “este deber de felicidad se traduce como la obligación de contar la historia de su llegada al país como algo bueno, y a no hablar de ni desde ningún tipo de infelicidad”.

¹⁴ Para una defensa de la imagen *pobre*, Steyerl (2009).

La serie es, más allá de esto, también ejemplo del exilio como retorno a lo real frente a la ilustración anti-dogmática postfotográfica. Dicho de modo más claro, frente a la contingencia de la verdad de lo que la fotografía muestra (que es característico de teóricos de la postfotografía defender¹⁵) estas imágenes retornan al *Ancien Régime* barthiano del *esto-ha-sido* (Barthes 1990 135, 137) es decir, de la fotografía como documento que certifica la verdad de lo representado, frente a la pintura y otras artes, en principio con mayor tendencia a la ficción. Así se da no solo, lógicamente, para el migrante, que toma la fotografía como verdad de lo añorado, sino para el espectador, que asume la verdad de la fotografía del móvil por su carácter rudimentario y presuntamente auténtico (siendo la autenticidad un concepto escasamente aplicable en los paradigmas teóricos en los que nos movemos). Con ello, es probable que el espectador adquiriera una lectura menos escéptica de las imágenes que observa, perdiéndose así una distancia que creemos sana para la buena comprensión de las fotografías. Así, si Benjamin (2013) afirmaba que lo perdido por la obra de arte en época contemporánea era el aura que la constituía como única, irreplicable y distinta de cualquier copia, debido a las condiciones de reproductibilidad técnica desarrolladas en los últimos siglos, estas fotografías muestran una cierta *aura* de verdad-autenticidad, ciertamente diferente a aquella que Benjamin estudiaba, aunque coherente con el significado general de *aura*. Perdida la posibilidad de un aura de lo irreplicable por la amplia reproductibilidad de las obras, y alcanzado el culmen de la maestría técnica, es la afirmación de lo genuinamente verdadero lo que, en una era vista como artificial y ficticia, proyecta un aura nueva a las obras de artes: no se trata ahora del objeto irreplicable creado por el genio del artista, sino de la desnuda verdad que la imagen logra representar, idealizada precisamente en la tosquedad y la mala calidad de la fotografía del teléfono móvil.

Esta serie muestra las fotografías en las pantallas de los propios teléfonos, que son distintos entre sí y funcionan también como muestra de la travesía misma y de la situación económica de sus portadores. Los rasguños que podemos observar en las pantallas, que se verían en una lectura superficial como mero *ruido* carente de significado, distorsionador del marco en el que las fotografías se muestran —la pantalla del teléfono—, son, no

15 Fontcuberta es absolutamente claro sobre ello: “Toda fotografía es una manipulación” (Domínguez 2016).

obstante, el signo que más inequívocamente nos remite al tiempo y las dificultades que han pasado entre el momento y lugar de partida y la situación actual, probablemente alejada kilómetros y meses del momento de toma de las fotografías y de compra del teléfono. Este emerger de las condiciones materiales de las fotografías, el mostrar los teléfonos mismos, constituye en último término una reflexión *meta-post-fotográfica* en la que se explicita la radical objetualidad de la imagen digital (tan material el píxel como la plata) frente a la confusión entre *hiper-reproductibilidad técnica* e *infinitud inmaterial*. De tal modo, resulta clarificador volver a pensar en las limitaciones físicas de la reproductibilidad de las imágenes en un contexto como el actual, en el que además de poder darse una reproductibilidad casi infinita de las imágenes en las redes, los objetos concretos que generan tal reproducción se vuelven menos perdurables, como es propio de la aceleración y el consumo mismo que infinidad de autores atribuyen a nuestras sociedades. Las grandes posibilidades de reproducción y guardado de imágenes, que hacen a estas más perdurables —aunque tal vez imposibles de localizar—, tienen lugar, paradójicamente, a través de dispositivos que van progresivamente perdiendo su perdurabilidad, lo cual supone un gasto material —específicamente mineral— en muchas ocasiones superior al que físicamente el ecosistema terrestre puede permitirse, lo cual podría acabar implicando una reducción del número posible de imágenes generadas en el mundo por la vía de la reducción fáctica de los dispositivos capaces de generarlas. Es difícil defender la posibilidad de un crecimiento ilimitado de la *hiper-reproductibilidad técnica de masas*. *Hiper-reproductibilidad técnica de masas no es infinitud inmaterial*.

4 · 2 · Aylan Kurdi: los límites del poder (tecno)político de la postfotografía.

Otro ejemplo es la famosísima fotografía del Aylan Kurdi (Fig. 4), tomada en 2015 y muestra de la escasa potencialidad política postfotográfica, puesto que, como señalaba la *Comisión Europea de Ayuda al Refugiado* (CEAR 2017), a pesar de la célebre fotografía, en ese momento seguía sin haber vías seguras de tránsito hacia Europa y seguían los recurrentes incumplimientos de plazos y número de refugiados acogidos por los países, incluyendo España. Y es que, como ya hemos mencionado, la política contemporánea se ha convertido en *necropolítica*, marcada por la guerra, la exclusión política y sanitaria y las consecuencias del cambio climático.



Figura 4. Nilufer Demir, 2015.

En este contexto de asunción acrítica de una presencia ubicua de la muerte, e incluso de un cierto gusto periodístico por la pornografía de la violencia y el sufrimiento, así como de saturación informativa, puede que las palabras de Susan Sontag sobre la fotografía de Diane Arbus nos hablen certeramente sobre la proliferación de imágenes como las de Kurdi:

nuestra capacidad para digerir este creciente caudal de imágenes (móviles y fijas) y textos grotescos exige un precio muy alto. A la larga, no actúa como una liberación sino como una sustracción del yo: una pseudofamiliaridad con lo horrible refuerza la alienación, incapacita las reacciones en la vida real. (Sontag 2006 66)

Así, la fotografía del niño Aylan demostró la nula potencialidad política de la fotografía en términos postfotográficos, de la viralización de imágenes y del dolor que no se traduce en acceso a instancias tradicionales de decisión política, lo cual no niega la efectividad de los medios de distribución informativa postfotográfica a la hora de difundir las imágenes. Una situación de brevedad de los temas tratados, y de intensidad de los mismos cuando se tratan —es decir, un verdadero *consumismo informativo*— hace sencillo el uso de aquellos mensajes simples, en muchos casos imágenes, que pueden

resumir posturas y simbolizar realidades sociales. De tal modo, la muerte se convierte en un objeto representable e infinitamente reproducible y olvidable; la espectacularización de la muerte de Kurdi nos dice que hoy más que nunca *killing is a matter of design* (Steyerl 2017 9-19). La cuestión es, sin embargo, que la viralización, sin el sustento de la acción política (en sus diversas formas), no supone una politización con la capacidad de generar cambios, al menos en el corto y medio plazo. Podríamos decir que, siendo acertado el análisis del contexto postfotográfico que hace Fontcuberta (y de su repercusión en el ámbito del arte y la estética), es razonable que existan dudas sobre la efectividad política de esta nueva situación.

4.3. Maelstrom: aporías de la redistribución estética postfotográfica.

Finalmente, analizaremos el mediometraje *Maelstrom* (Fig.5), que, dirigido por Misja Pekel, incluye escenas del tránsito marítimo de los migrantes. Entre sus características postfotográficas encontramos la hiperinflación de imágenes (se construye sobre centenares de videos *amateur*¹⁶), en un contexto de cámaras con móviles. No al revés.

De tal modo, las nociones clásicas de autor en el ámbito fotográfico se ponen en duda, así como la división entre el artista, creador de obras de arte; y el *amateur*, cuyas obras no exceden lo individual y privado —las fotografías de seres queridos, de momentos que desean recordarse, etc—. Así, aquel que toma las fotografías, original autor, se convierte en actor casi automático-técnico, mientras la creación artística se traspaasa al selector de las imágenes, que se convierten en *objets trouvés*, siendo estas, en sentido

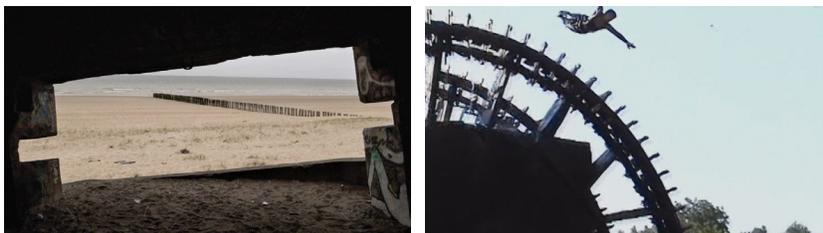


Figura 5. Fotogramas de *Maelstrom*, 2018, seleccionados por Misja Pekel.

16 La hiperabundancia postfotográfica de imágenes, que puede trasladarse a las obras artísticas, no implica la pérdida total de la imagen singular, ni siquiera en las obras que concuerdan con los principios postfotográficos. La elección del fotograma que se utilizó para el cartel de *Maelstrom* es un ejemplo claro de ello.

clásico, de mala calidad. Sin embargo, la distribución desigual de capital económico-cultural hacen al occidental ser el coleccionista-artista que recibe rédito de la gratuidad de las imágenes del exiliado. Debemos recordar que la selección no es un hecho aporoblemático, sino que los criterios selectivos suponen un posicionamiento artístico y político.¹⁷ Las fotografías, en el orden adoptado por el montador (erigido en creador) conforman una yuxtaposición necesariamente subjetiva que construye sentido en tensión e interdependencia permanente con la fotografía en su individualidad. Es decir, el sentido de cada fotografía concreta se modifica por el hecho de incluirlas en una unidad de sentido cinematográfica y en una progresión que, a través de cierto orden, genera una narratividad. Esto no quiere decir únicamente que el significado —determinado extrínsecamente— de la totalidad de las imágenes pueda contradecir al de la inmanencia objetiva de la imagen concreta, sino también que la propia necesidad formal de yuxtaposición de las imágenes en una progresión modifica los significados dados a cada fotografía en su sentido individual. Dicho en términos más amplios, la colectividad que el individuo constituye siempre retorna al individuo a constituirlo.

Así, el hecho de que la selección la hagan aquellos con mayor capital cultural nos remite a la nueva definición de la creación como “*prescribir sentidos*” (y no como crear objetos), que desarrolla Fontcuberta (2016 53). De ese modo, se mantiene un esquema asimétrico de autoría en el que el reconocimiento y capital cultural se distribuyen desigualmente. El autor occidental —que mantiene el estatus de director del mediometraje, con todo lo que ello implica— queda en el ámbito de la “calidad” y la “pericia artística”, mientras que los refugiados y migrantes se mantienen como fotoaficionados, portadores, insistimos, de una verdad con una cierta aura, una verdad auténtica, liberada de aquella creatividad distorsionadora que, sin embargo, no desaparece.

5 • Conclusiones: ambivalencia política de la postfotografía, desde la perspectiva de las migraciones y la racialización

¹⁷ Cf. Fontcuberta (2016 53-60).

A lo largo de este artículo, hemos explicitado la noción de *postfotografía* y, de modo simultáneo, hemos mostrado tanto las aplicaciones de este concepto en ciertas fotografías relacionadas con la migración como los límites y cuestionamientos que estas fotografías y obras suponen al concepto mismo de lo postfotográfico. Podemos ver, en ese sentido, una ambivalencia que hace a la postfotografía y sus consecuencias tener en sí cierta potencialidad política democratizadora, pero también nuevos riesgos que han de tenerse en cuenta. De tal modo, la capacidad emancipadora de Maelstrom o la fotografía de Kurdi podría explicarse bajo el concepto de *sousveillance*¹⁸ (esto es, la vigilancia al poder desde abajo, en oposición a la vigilancia disciplinadora del poder desde arriba o desde dentro¹⁹). La realidad de las imágenes tomadas por los ciudadanos en Bodrum, localidad en la Kurdi fue encontrado, o por los propios refugiados en su camino tendría el valor de situar a los poderes económicos y políticos que han generado la situación de exilio frente a la realidad que ellos mismos han propiciado, utilizando para ello la misma abundancia de cámaras que hace más eficiente el control de las fronteras y el desarrollo de la guerra. No obstante, a pesar de esta visión positiva y no exenta de verdad, la representación de la travesía del refugiado nos sitúa en la dicotomía entre las posibilidades emancipadoras de lo postfotográfico y el mantenimiento de las estructuras fotográficas del poder en un contexto favorecedor para la acumulación de capital cultural por parte del occidental. Así, este momento de transición desde un esto-ha-ocurrido a un yo-estuve-allí *sélfico* puede llevar tanto a la persecución del migrante (es especialmente representativo el caso de la persecución a un hombre migrante tras haberse hecho un *selfie* con Ángela Merkel²⁰) como a la *sousveillance* (en *Maelstrom*).

Por ello, la postfotografía se erige como un concepto que, a pesar de su evidente utilidad explicativa, puede acabar sobre-simplificando la dicotomía compartir-poseer obviando la existencia pre-fotográfica de desposeídos y desequilibrios estructurales ante los que la hipercirculación de imágenes

18 Véase, para más información sobre este concepto, Mann, Nolan y Wellman (2003), Ganascia (2010) y Fontcuberta (2016 241-253).

19 Con respecto al carácter disciplinario del poder moderno, véase Foucault (1976); y sobre la autoexplotación como característica fundamental de la sociedad actual, Foucault (2007) y Han (2020).

20 Véase Eddy (2017)

es multívoca y no unívocamente igualadora, siendo esta además una circulación escópica incapaz de generar *por sí misma* cambios sustanciales en los lugares institucionales de toma de decisiones.²¹ No se vuelve por ello necesario desechar la postfotografía ni retornar a la situación previa a la misma, sino incluir estas nuevas perspectivas que señalamos, o, en caso de poder encontrarlas en algún ejemplo de la teoría existente, profundizar en ellas y dotarlas de una mayor centralidad en el análisis. Igualmente, debemos evitar un dogmatismo epistemológico postfotográfico (evitado por sus teóricos) que recuerde que, por toda autenticidad que quiera mostrarse, toda representación fotográfica tiene de fantasma los pensamientos (y la propia somaticidad) del fotógrafo, sus ideales, la trama de relaciones sociales en las que se mueve y el conjunto de la realidad material y cultural, hasta cierto punto incognoscible.

En conclusión, los estudios sobre la *postfotografía* muestran con pericia el cambio radical que ha sucedido en los modos de tomar y distribuir fotografías, lo cual genera una relativa democratización, pero también nuevos modos de desigualdad en el ámbito artístico que son, en todo caso, coherentes con los desequilibrios sociales existentes previamente. El refugiado espera a un Godot que, de momento, no vendrá, incluso aunque puedan hacerse miles de fotografías en el lugar de los hechos.

6 · Referencias

Ahmed, Sara. *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019.

Barthes, Roland. *La cámara lúcida*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 1990.

Beck, Alex John. *Syrian Refugees in Jordan and Lebanon*. Alex John Beck, 2017. Recuperado 25 de septiembre de 2022, de https://alexjohnbeck.com/projects/Oxfam_Cellphones

²¹ El control a las instituciones políticas por parte de *lo digital* no ocurre principalmente por la rápida circulación de mensajes en las redes sociales de los ciudadanos comunes, sino más bien por el poder oligopolístico que han adquirido las grandes multinacionales tecnológicas, lo cual muestra que Internet no solo ha generado momentos de politización ciudadana, sino también de concentración oligárquica de poder. (Lassalle 2021 138-156)

- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Casimiro, 2013.
- Blesa, Túa. *Lecturas de la ilegibilidad en el arte*. Editorial Delirio, 2011.
- Brown, Wendy. *El pueblo sin tributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Salamanca: Malpaso, 2016.
- Brunwasser, Matthew. "A 21st-Century Migrant's Essentials: Food, Shelter, Smartphone" Nueva York: The New York Times, 2015. Recuperado el 25 de septiembre de 2022, de <https://www.nytimes.com/2015/08/26/world/europe/a-21st-century-migrants-checklist-water-shelter-smartphone.html>
- Carson, Anne. *Decreación*. Madrid: Vaso Roto, 2014.
- Carson, Anne. *Nox*. Madrid: Vaso Roto, 2018.
- Carson, Anne. *Flota*. Madrid: Cielo eléctrico, 2020.
- Cartier-Bresson, Henri. *Fotografiar del natural*. Barcelona: Gustavo Gili, 2003.
- CEAR. "Dos años después de la muerte de Aylan Kurdi siguen sin garantizarse vías legales." Madrid: 2017, 20 de noviembre. Recuperado el 25 de septiembre de 2022, de <https://www.cear.es/dos-anos-des-pues-la-muerte-aylan-kurdi-siguen-sin-garantizarse-vias-legales-seguras-las-personas-refugiadas-no-tengan-arriesgar-vidas/>
- Chejfec, Sergio. *Últimas noticias sobre la escritura*. Jekyll & Jill, 2015.
- Desalambre. «Un juez ordena a la Policía permitir el uso del teléfono móvil a los internos del CIE de Madrid.» Madrid: *elDiario.es*, 1 de julio de 2015. Recuperado 25 de septiembre de 2022, de https://www.eldiario.es/desalambre/permitir-telefonos-internos-cie-madrid_1_2593691.html
- Domínguez, Gonzalo. «Joan Fontcuberta: Toda fotografía es una manipulación.» Barcelona: *La Vanguardia*, 11 de noviembre de 2016. Recuperado 25 de septiembre de 2022, de <https://www.lavanguardia.com/vida/20161111/411795592700/joan-fontcuberta-toda-fotografia-es-una-manipulacion.html>
- Eddy, Melisa. «Una 'selfie' con Angela Merkel, un refugiado y una demanda contra Facebook.» Nueva York: *The New York Times*, 10 de febrero de 2017. Recuperado 25 de septiembre de 2022, de <https://www.nytimes.com>

- com/es/2017/02/10/espanol/una-selfie-con-angela-merkel-un-refugiado-y-una-demanda-contra-facebook.html
- Eden, Terence. "Migrants and Mobiles." *Terence Eden's Blog*, 6 de septiembre de 2015. Recuperado 25 de septiembre de 2022, de <https://shkspr.mobi/blog/2015/09/migrants-and-mobiles/>
- Fanjul, Gonzalo. & Gálvez-Iniesta, Ismael. *Extranjeros, sin papeles e imprescindibles: Una fotografía de la inmigración irregular en España*. Madrid: porCausa, 2020.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Fontcuberta, Joan. *La furia de las imágenes: Notas sobre la postfotografía*. Carcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Ganascia, Hans-Georg. "The generalized sousveillance society." *Social Science Information* 49,3 (2010): 489-507.
- Garcés, Marina. *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama, 2017.
- Goldsmith, Kenneth. *Escritura no creativa*. Barcelona: Caja Negra, 2020.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2020.
- Heinich, Nathalie. *El paradigma del arte contemporáneo: estructuras de una revolución artística*. Casimiro, 2016.
- Illouz, Eva. *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Buenos Aires: Katz, 2020.
- Lassalle, Jose María. *El liberalismo herido. Reivindicación de la libertad frente a la nostalgia del autoritarismo*. Barcelona: Arpa, 2021.
- Mann, Steve., Nolan, Jason y Wellman, Barry. "Sousveillance: Inventing and Using Wearable Computing Devices for Data Collection in Surveillance Environments." *Surveillance & Society* 1, 3 (2003): 331-355.
- Mesa, Sara. *Silencio administrativo. La pobreza en el laberinto burocrático*. Barcelona: Anagrama, 2019.
- Pérez, Marino.; Sánchez, José Carlos y Cabanas, Edgar. *La vida real en tiempos de la felicidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Raventós, Daniel. y Wark, Julie. *Contra la caritat. En defensa de la renda bàsica*. Bacrlona: Arcàdia Editorial, 2019.

- Rodríguez-Andrés, Roberto. "Trump 2016: ¿presidente gracias a las redes sociales?" *Palabra Clave*, 21, 3 (2018): 831-859. DOI: 10.5294/pacla.2018.21.3.8
- Sallarès, Mireia. *Com una mica d'aigua al palmell de la mà*. Barcelona: Arcàdia Editorial, 2019.
- Sontag, Susan. *Sobre la fotografía*. Madrid: Alfaguara, 2006.
- Steyerl, Hito. "In Defense of the Poor Image." *e-flux journal*, 10 (2009). <https://www.e-flux.com/journal/10/61362/in-defense-of-the-poor-image/>
- Steyerl, Hito. *Duty Free Art. Art in the Age of Planetary Civil War*. Londres: Verso Books, 2017.

Un problema metafísico en la filosofía de Catharine Trotter Cockburn: el espacio, el alma y la jerarquía de seres.¹

A metaphysical problem in the philosophy of Catharine Trotter Cockburn: space, the soul and the hierarchy of beings.

Sofía Beatriz Calvente²

Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Recibido 2 diciembre 2022 · Aceptado 13 marzo 2023

Resumen

La metafísica de Catharine Trotter Cockburn disuelve la relación necesaria entre inmaterialidad, inmortalidad y pensamiento. Mientras que en su juventud esto la lleva a admitir la posibilidad de la materia pensante, en su madurez le permite concebir al espacio como sustancia inmaterial no pensante que oficia como eslabón entre la sustancia material no pensante y la sustancia inmaterial pensante. Para ello, apela también a la tesis de la gran cadena del ser. Sin embargo, la posibilidad de la materia pensante no es consistente con la tesis de la jerarquía de seres, porque en ella la materia ocupa el lugar más bajo. Me propongo estudiar si existe alguna alternativa dentro de la filosofía de Trotter que permita resolver esta contradicción.

Abstract

Catharine Trotter Cockburn's metaphysics dissolves the necessary relationship between immateriality, immortality and thought. While in her youth this leads her to admit the possibility of thinking matter, in her mature work, it allows her to conceive space as non-thinking immaterial substance that links non-thinking material substance and thinking immaterial substance. To ground this conception of space, she draws on the thesis of the great chain of being. However, the possibility of thinking matter is not consistent with the hierarchy of beings, because within this frame matter occupies the lowest place. My aim is to evaluate whether there is any alternative within Trotter's philosophy to solve this contradiction.

¹ Versiones más breves de este trabajo fueron expuestas en el Virtual Princeton-Bucharest Seminar en noviembre de 2021 y el Primer encuentro de Mujeres en la historia de la filosofía, en diciembre de 2021.

² vicentesofia@yahoo.com.ar

Palabras clave: Gran cadena del ser; Materia pensante; Sustancia inmaterial extensa; Espacio; Humildad epistémica.

Keywords: Great Chain of Being; Thinking matter; Immaterial extended substance; Space; Epistemic humility.

1 • Introduction

How could they conclude (...) our not having an idea of a thing, sufficient to exclude it from being?

**Catharine Trotter Cockburn.
*A Defence of Mr. Locke's Essay (62)***

Catharine Trotter Cockburn (1679-1749) es una filósofa inglesa que escribe y publica sus textos en la primera mitad del siglo XVIII. Su obra filosófica adopta predominantemente el formato de polémica, motivada por la lectura de observaciones de otros autores hacia las doctrinas de John Locke y Samuel Clarke. Eso llevó a que durante mucho tiempo se la considerase como una mera vocera de estos dos autores y se subestimase la originalidad de su propio programa filosófico (Brandt Bolton 567, Sheridan 2006 26). Sin embargo, en los últimos años se están poniendo de relieve los aportes originales que su pensamiento ha brindado a la historia de la filosofía (Nuovo 2011, Sheridan 2018, De Tomasso y Mocchi 2020).³

El interés central de la filosofía de Trotter gira en torno a cuestiones de índole moral y religiosa. Sin embargo, existe un costado metafísico novedoso en sus escritos filosóficos que, a pesar de estar en función de los propósitos morales y religiosos que la impulsan a escribir, amerita por sí mismo un estudio pormenorizado.

La metafísica de Trotter propone una concepción heterodoxa y disruptiva de la sustancia que desdibuja las distinciones tajantes entre espíritu y materia. A diferencia de los planteos dualistas de inspiración cartesiana que imperaban en la época, sugiere que no existe una relación necesaria entre

³ Catharine Trotter Cockburn no es muy conocida aún en el ámbito hispanoparlante. Hasta donde llega mi conocimiento, a la fecha existe sólo un artículo en español sobre su filosofía (Robles García y Toledo Martín 2014).

atributos como la inmaterialidad, la inmortalidad y el pensamiento. Esta concepción se manifiesta de manera novedosa en su postura acerca del espacio, expresada en un conjunto de observaciones de carácter metafísico que añadió al comienzo de su obra *Remarks upon some Writers in the Controversy concerning the Foundation of Moral Virtue and Moral Obligation* (1743) [RSW].⁴ Allí, Trotter define al espacio como un tipo de sustancia inmaterial no pensante que oficia como eslabón de transición entre la sustancia material no pensante y la sustancia inmaterial pensante. Para proponer esta definición del espacio, apela a la tesis de que el universo está organizado como una gran cadena conformada por una jerarquía de todas las clases posibles de seres, distinguidas entre sí mediante grados.

Emily Thomas (2015 258, 260) ha sugerido que esa concepción novedosa del espacio encuentra un precedente en su primer escrito, *A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding* (1702) [DLE], donde Trotter sostiene que no podemos demostrar que el pensamiento sea el atributo principal que define la sustancia espiritual. Thomas sostiene que si bien la tesis de que la sustancia inmaterial no necesariamente piensa no es novedosa, sí resulta novedosa la aplicación que Trotter hace de ella al espacio en su obra de madurez (2015 259). Así, en *A Defence*, Trotter desarticula la tradicional vinculación entre el pensamiento y la inmaterialidad, y luego, en *Remarks upon some Writers*, postula la existencia del espacio como un tipo de sustancia inmaterial y no pensante (Thomas, 2015 259–61). La posibilidad de establecer una continuidad entre ambos trabajos representa una oportunidad, a los ojos de Thomas, de contrarrestar cierta tendencia presente en el siglo XX a menospreciar la filosofía de Trotter por considerar que no es una pensadora consistente.⁵

Sin embargo, la tesis de Thomas respecto de que podemos trazar una continuidad entre el trabajo de juventud y la obra madura de Trotter en lo que respecta a la metafísica de la sustancia resulta difícil de sostener, porque ciertos postulados de *A Defence* no parecerían ser consistentes con la tesis de la jerarquía de seres presente en *Remarks upon some Writers*. Particularmente, en su trabajo temprano, Trotter comparte la actitud metafísicamente agnós-

⁴ El método de citación de las obras de Trotter se explica en la sección Referencias. En todos los casos la traducción de las citas es nuestra.

⁵ Estas apreciaciones fueron planteadas por Stephen (639) y Kersey (12).

tica de John Locke y recoge su sugerencia de que no es imposible para Dios haberle añadido a la materia la capacidad de pensar (DLE 66-7), lo que la lleva a considerar que el alma bien podría entenderse como un tipo de materia pensante (DLE 83-4). Sin embargo, esta posibilidad es difícil de admitir en el marco del universo concebido como una jerarquía de seres, porque dentro de ella la materia ocupa el lugar más bajo.

Me propongo revisar los distintos aspectos de este problema y evaluar si existen en sus textos elementos que nos permitan encontrar alguna forma de conciliación entre la materia pensante y el universo concebido como una jerarquía ontológica. Puntualmente, voy a revisar tres alternativas acerca de la naturaleza del alma que se derivan de ambos trabajos de Trotter con el fin de considerar si pueden ser de utilidad para mis objetivos. En primer lugar, a pesar de que la actitud metafísicamente agnóstica respecto de la naturaleza de la sustancia nos impide contar con una definición completa y precisa tanto de la materia como del alma, si pudiésemos encontrar algún atributo que fuese privativo del alma, esto le conferiría un lugar más privilegiado en la gran cadena del ser, lo que permitiría resolver la cuestión de la inferioridad en la que quedaría si no pudiese diferenciarse de la mera materia. En segundo lugar, sería posible construir una jerarquía en el marco de un monismo sustancial de tipo materialista, en la cual el alma podría estar compuesta por un tipo de materia indivisible superior a la materia corporal, que perduraría una vez desintegrado el cuerpo. En tercer lugar, en *Remarks upon some Writers* Trotter define al alma como una sustancia extensa, indivisible e inmaterial. Si bien esta opción conserva varios de los atributos que le adjudica al alma en *A Defence*, sugiere la existencia de una pluralidad de sustancias y apunta a una concepción inmaterialista del alma, aunque sin ofrecer argumentos decisivos que eliminen definitivamente la posibilidad de la materia pensante.

Más allá de que sea posible o no encontrar un hilo conductor desde el punto de vista metafísico entre su postura de juventud y su postura de madurez, me propongo mostrar que, en última instancia, el valor de las apreciaciones de Trotter reside en que dejan traslucir una actitud flexible, de exploración de diferentes posibilidades ontológicas, contraria a la adopción de una postura dogmática o rígida acerca de estos temas. Su argumentación reviste un cariz metodológico que podríamos definir como “humildad epis-

témica,”⁶ cuyo fin es mostrar que los modos de ser de la sustancia pueden exceder con creces nuestra capacidad cognoscitiva. Esa actitud metodológica puede considerarse como el denominador común a toda la obra filosófica de Trotter.

2 · La gran cadena del ser

La novedosa concepción del espacio que propone Trotter se apoya, como uno de sus supuestos centrales, en que el universo está organizado como una gran cadena del ser. Trotter menciona que esta tesis es “descrita bellamente por el señor Addison y el señor Locke” (RSW 97).⁷ Esto parece sugerir que la contradicción entre la jerarquía de seres y la posibilidad de la materia pensante es un problema que hereda de Locke, quien menciona ambas cuestiones en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E 4.3.6, 3.6.12, 4.16.12).⁸ Si bien ni Locke ni Trotter perciben la contradicción, ésta tiene consecuencias más graves para Trotter porque ella emplea la escala de seres para justificar su concepción del espacio, mientras que en la filosofía de Locke esta tesis no desempeña un rol semejante. Jacqueline Broad (160) ha señalado que en la adopción de la tesis de la escala ontológica, Trotter pudo haber estado influida no sólo por Locke, sino también por Ralph Cudworth, dado que este autor es citado en los textos de Edmund Law e Isaac Watts que Trotter discute en *Remarks upon some Writers*⁹, a pesar de que ella no cita ni alude a Cudworth de manera directa. Voy a detenerme brevemente en la alusión que hacen Locke y Cudworth a la escala de seres para luego revisar la formulación de Trotter y examinar si hay lugar en esta cosmovisión para la materia pensante.

⁶ Retomo esta expresión de Connolly (2015), quien la aplica a Locke, porque creo que está en consonancia con el tono de la filosofía de Trotter.

⁷ La alusión de Joseph Addison a la escala ontológica aparece en *The Spectator* N° 519. Como la formulación de Addison sigue en líneas generales la de Locke, no me voy a detener a revisarla. Tal como señalo más abajo, la tesis de la cadena del ser se remonta a autores como Platón y Aristóteles, y no es formulada inicialmente por Locke.

⁸ La modalidad de citación del *Ensayo* de Locke se aclara en la sección Referencias.

⁹ Trotter se refiere a las abundantes notas con las que Edmund Law acompaña su traducción de *An Essay on the Origin of Evil* de William King (1732) del latín al inglés, y a *Philosophical Essays on Various Subjects with some Remarks on Mr. Locke's Essay on the Human Understanding* de Isaac Watts (1742).

Tal como Arthur Lovejoy afirma en su obra clásica *The Great Chain of Being* (1936), la tesis de que el universo está estructurado como una jerarquía ontológica a partir de un primer principio es de muy antigua data. Sus orígenes se remontan a Platón y a Aristóteles, aunque adquirió su carácter de sistema general coherente con el neoplatonismo. Si bien ha tenido varias formulaciones a lo largo de la historia de la filosofía, es posible delinear tres características principales comunes a todas ellas. La primera es el principio de plenitud, que plantea que el universo surgió de un primer principio auto-suficiente pero al mismo tiempo de una fecundidad auto trascendente (Lovejoy 45-49) lo que conduce al despliegue completo en acto de todo el espectro de cosas conceptualmente posibles (Lovejoy 52). La segunda característica es el principio de continuidad, que se deduce del principio de plenitud y plantea que no puede haber brechas entre una clase de seres y otra (Lovejoy 58). Si entre dos especies naturales dadas es teóricamente posible que exista una intermedia, esta especie debe ser concretada, ya que de lo contrario la creación no estaría completa. Finalmente, la tercera característica es el principio de jerarquía o gradación, que postula que no todo lo que existe tienen el mismo rango metafísico. De esta manera, el universo queda conformado como una cadena natural jerárquicamente organizada a partir del grado de “excelencia” o “perfección” de cada ser (Lovejoy 58-59).

Locke se refiere a esta tesis señalando que “en todo el mundo visible corpóreo no vemos abismos o lagunas. Todo el descenso, desde nosotros hacia abajo, es por pasos graduales, y por una serie continua de cosas que difieren muy poco, en cada grado, las unas de las otras” (E 3.6.12 [670]). A partir de esta afirmación de carácter empírico resulta plausible pensar, aplicando las reglas de la analogía, que la escala continúa de forma ascendente más allá de nuestra observación “y que exist[e]n distintos rangos de seres inteligentes, que nos exceden en diversos grados de perfección ascendiendo hasta la infinita perfección del Creador por suaves pasos y diferencias que están, una de otra, a no mucha distancia de la que le es más próxima” (E 4.16.12 [991]).

Cudworth menciona en reiteradas ocasiones la tesis de la jerarquía ontológica en *The True Intellectual System of the Universe* (1678) para argumentar en contra de la posibilidad de que el pensamiento pueda provenir de la materia. Cudworth señala que los autores que sostienen que el pensamien-

to es una propiedad de la materia están invirtiendo el orden de la naturaleza, que procede desde lo más elevado, que es el ser perfecto y omnipotente, hasta lo más bajo, que es la materia “estúpida e insensible”, desprovista de toda vida y entendimiento (3.435, 862).¹⁰ Es decir que pone el acento en el aspecto ontológico de la escala, mientras que Locke, al hacer referencia a ella desde una perspectiva epistémica, remarca el intervalo que va desde la mera materia hasta el ser humano y de ahí la proyecta por medio de la analogía hacia el plano sobrenatural. La perspectiva epistémica puede hacernos perder de vista la inversión jerárquica que implica que la mente pueda ser un producto que emerge de la materia, ya que no es posible que un grado más alto del ser emerja de uno más bajo (Cudworth 3.434, ver Hutton 96). Cudworth sostiene que la posibilidad de que la materia esté dotada de pensamiento sólo podría darse en un universo en el que no existiese una gradación natural de seres, sino que se organizase como un único nivel en el que la materia adoptase diversas formas y modificaciones accidentales (3.432).

¿Cómo formula Trotter la tesis de la escala ontológica en *Remarks upon some Writers*? Al igual que Locke, como un argumento *a posteriori* que se infiere por medio de la observación del orden natural. Es decir que no describe la jerarquía de seres como un descenso a partir de un primer principio, a la manera de Cudworth, sino como un progreso ascendente: “la totalidad del intervalo natural desde una planta hasta un hombre se completa por medio de un ascenso tan suave y fácil que las pequeñas transiciones entre una especie y otra son casi imperceptibles” (RSW 97). Y, siguiendo a Locke, considera plausible que la escala continúe ascendiendo a través de seres de una naturaleza superior a la de los humanos (RSW 97). Luego, presenta el lugar que ocupa el espacio dentro de este esquema:

Debe haber en la naturaleza algún ser que complete el vasto abismo entre el cuerpo y el espíritu; de lo contrario la gradación fallaría y la cadena parecería haberse roto. ¿Qué brecha existiría entre la sustancia material no sensible y la inmaterial inteligente, a menos que haya un ser que, al participar de la naturaleza de

¹⁰ La modalidad de citación del *True Intellectual System* de Cudworth se aclara en la sección Referencias. Las traducciones son nuestras.

ambos, pueda servir como eslabón para unirlos y hacer que la transición sea menos violenta? ¿Y no podría el espacio constituir tal ser? Podríamos aventurarnos a definirlo como una sustancia inmaterial no inteligente, el lugar de los cuerpos y de los espíritus, puesto que posee algunas de las propiedades de ambos. (RSW 97)

Ya delineados los principios que organizan el universo como una gran cadena del ser, veamos en qué medida las alternativas que propuse en la introducción pueden funcionar o no para resolver las consecuencias que acarrea desarticular la inmaterialidad y el pensamiento en el marco de esta jerarquía ontológica.

3 · Sustancia distinta, permanente e inmortal

La primera alternativa que mencioné consistía en la posibilidad de encontrar un atributo del alma que la distinga de la materia y, al mismo tiempo, le confiriera un lugar privilegiado en la escala ontológica. Esta alternativa debe considerarse a la luz de la postura que Trotter comparte con Locke respecto de que es imposible acceder epistémicamente a la naturaleza de la sustancia (ver Boeker 213). En su trabajo de juventud, *A Defence*, Trotter plantea que no hay manera de determinar si el pensamiento es una propiedad sustancial del alma o no (53). Veamos la cuestión con un poco más de detalle: Trotter nunca pone en duda que el alma es una sustancia y es inmortal. El considerarla como una sustancia le otorga al alma un carácter distinto y permanente (DLE 62), más allá de que no podamos tener una idea clara de cuál o cuáles atributos la distinguirían de otras sustancias (DLE 61). Trotter acepta el atributo de la inmortalidad por medio de la Revelación porque, siguiendo a Locke, afirma que los argumentos que podemos construir por medio de la luz natural de la razón sólo nos permiten demostrarla de manera probable (DLE 53).

La actitud agnóstica acerca de la constitución metafísica de la sustancia la conduce a cuestionar la tradicional concepción cartesiana de la sustancia inmaterial pensante. Este cuestionamiento se hace en dos pasos. En el primer paso, desmonta la relación entre pensamiento y existencia. Como acabo de señalar, Trotter reconoce que el alma es una sustancia, lo que le

confiere un carácter permanente, por lo tanto podemos asumir que sigue existiendo independientemente de llevar a cabo una actividad determinada, como el pensar (DLE 61-2).¹¹ Más aún, para Trotter resulta problemático proponer que una sustancia pueda entenderse únicamente en términos de un principio de acción o una propiedad (RSW 100)¹², ya que una acción o potencia necesita de un sujeto que la ejecute o que la ponga en acto:

¿qué idea podemos hacernos de un poder sin suponer algún ser al que ese poder pertenezca? (...) las acciones y habilidades (y no tengo otra idea de lo que sea un poder) inevitablemente parecen implicar algún sujeto, algún ser que ejerza ese poder a través de diferentes modos de actuar. (RSW 101)

Ese sujeto, y no la acción que ejecuta, es lo que se considera propiamente como sustancia. Entonces, si bien podemos tomar como criterio de distinción entre una sustancia y otra sus propiedades o atributos observables (DLE 60-1, RSW 101-2), no es correcto plantear que una sustancia pueda reducirse a sus atributos, porque esos atributos deben tener un sujeto de inherencia. Trotter señala que es cierto que conocemos la existencia del alma a través de sus operaciones (DLE 60) entre las que indudablemente se encuentra el pensamiento, pero no hay nada que nos indique que el pensamiento es el atributo esencial del alma, ya que al interrumpirse éste, el alma no es aniquilada.¹³

En el segundo paso, Trotter desmonta la relación entre pensamiento e inmaterialidad. Si el pensamiento no es el atributo esencial del alma, nada impide considerar que otras sustancias, como la materia, puedan también poseer ese atributo (DLE 61). Así, llega a admitir la posibilidad de la materia pensante que sugiere Locke (ver E 4.3.6). Antes de entrar en este terreno,

¹¹ Aquí Trotter está retomando el argumento lockeano de que en el sueño profundo la mente no piensa y aun así sigue existiendo (E 2.2.10-11).

¹² La crítica a la posibilidad de definir una sustancia únicamente en función de una capacidad o propiedad aparece tanto en DLE (61-2) como en RSW (100-1).

¹³ Más aún, Trotter dice que Dios podría aniquilar el alma tanto cuando no piensa como cuando está en pleno ejercicio cogitativo (DLE 53).

que nos conduce a la segunda alternativa que mencioné, podemos hacer un balance y notar que, hasta el momento, Trotter afirma que el alma es una sustancia, es decir, un sujeto distinto y permanente —y no un poder que podría actuar en una sustancia—, y que es inmortal, atributo que aceptamos por Revelación. Además, sabemos que la inmortalidad no está necesariamente ligada con el atributo del pensamiento. Pero hasta aquí es posible llegar. No podemos afirmar nada más acerca del alma, ni tampoco podemos descubrir qué atributo sería el que nos permitiría distinguirla del resto de las sustancias. Sin embargo, admitir la posibilidad de que la materia pueda pensar conlleva el problema de encontrar un lugar para este tipo de sustancia dentro de la jerarquía de seres, si es que puede haber alguno.

Desde la perspectiva de Cudworth, no habría posibilidad de encontrar tal lugar porque al ocupar el último eslabón de la cadena, la materia nunca podría dar origen a una forma de existencia superior, como el pensamiento, ni ser causa de un atributo que ella misma no posee (3.59). Ahora bien, la posibilidad de la materia pensante no es tan sencilla de erradicar si tenemos en cuenta el principio de plenitud. Recordemos que este principio indica que en el universo está ejemplificado exhaustivamente todo el espectro de clases de cosas posibles. Entonces, toda entidad cuya existencia no implique contradicción debería efectivamente existir, porque lo contrario atentaría contra la omnipotencia y libertad divinas (ver Lovejoy 111-2, Knuuttila xii). De ahí que Locke, en el famoso pasaje donde introduce la posibilidad de la materia pensante, señala: “no veo contradicción en que el Primer y Eterno Ser pensante, Espíritu Omnipotente, pudiera dotar, si quisiera, a ciertos sistemas de materia insensible, reunidos de la manera que estimara conveniente, de algún grado de percepción, sensación y pensamiento” (E 4.3.6 [807]). A pesar de que Cudworth menciona explícitamente el principio de plenitud al describir al Ser perfecto y omnipotente como comprendiendo en sí “la totalidad de posibilidades de las cosas” (3.435), de ninguna forma podría considerar, como lo hace Locke, que no existe contradicción alguna en que Dios pudiera sobreañadirle pensamiento a la materia. A ojos de Cudworth, este gesto sería una capricho que alteraría innecesariamente la estructura legal del universo.

Esta cuestión fue advertida por el autor anónimo de las tres observaciones al *Ensayo* de Locke a las que Trotter se encarga de responder por medio de la *Defence*. El “comentador” [Remarker], como Trotter lo llama, afirma:

Dices que Dios puede dotar, y pudo haber dotado, hasta donde sabemos, del poder de pensar a la materia, o pudo haber dotado de percepción y pensamiento a algunos sistemas de materia. Si esto puede hacerse ¿cómo sabemos que no ha sido hecho? ¿O que nuestra alma no es material? Si la materia es capaz de tal poder, no veo por qué no pueda tenerlo, ya que todo puede ser perfeccionado de acuerdo con sus mejores capacidades. Y de esta forma, ese orden de seres que llamamos espíritus se volvería superfluo, en tanto la materia podría por sí sola ejecutar todas sus operaciones. (FR 13)¹⁴

En primer lugar, podemos notar que el comentador es consciente de las implicancias que la afirmación de Locke tiene a la luz del principio de plenitud: si no es contradictorio que la materia haya sido dotada con del poder de pensar, entonces esa posibilidad debe haberse concretado. En segundo lugar, el comentador escribe sus objeciones a Locke desde una perspectiva dualista estricta, pero advierte que si la materia es dotada de la capacidad de pensar, el plano espiritual se vuelve prescindible. Esto acarrea la peligrosa consecuencia de que la inmortalidad del alma no está garantizada. El alma sería necesariamente material y una entidad material se disuelve junto con el cuerpo (FR 12). Finalmente, habría una tercera consecuencia: si lo espiritual es prescindible y la materia basta para explicar todas las propiedades que se le atribuyen a la sustancia pensante, entonces Dios mismo sería material (FR 13-14).

El comentador confiesa, en la misma línea que Cudworth, que le resulta incomprensible que el pensamiento pueda ser una propiedad o modificación de la materia. La describe como divisible, compuesta de partículas, y poseedora de forma y solidez (FR 12), lo que a su juicio resulta incompatible con la existencia de *vis Cogitans* (FR 13). Locke mismo le atribuye a la materia las mismas propiedades que menciona el comentador. Sin embargo argumenta que tenemos pruebas empíricas de la existencia de fenómenos que no comprendemos, como el hecho de que el cuerpo incide en el pensamiento

14 La modalidad de citación de las *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding* se aclara en la sección Referencias. Las traducciones son nuestras.

produciendo placer o dolor. En este sentido, debemos admitir que Dios bien pudo haber añadido a la materia la capacidad de pensar (E 4.3.6). Se trata de fenómenos lógicamente posibles aunque no comprendamos cómo se producen (Garrett 172).

En definitiva, a pesar de que la actitud metafísicamente agnóstica de Locke circunscribe los límites de nuestro entendimiento, también deja espacio para las infinitas posibilidades ontológicas que surgen de la omnipotencia divina y trascienden nuestra estrecha capacidad cognitiva. Este marco de agnosticismo respecto de la naturaleza de la sustancia y de humildad epistémica es compartido por Trotter. Dentro de él esboza una segunda alternativa que puede orientarnos acerca del lugar que podría ocupar la materia pensante en la gran cadena del ser.

4 · Sustancia inmortal, indivisible y material

La primera alternativa, es decir, aquella que considera el alma como una sustancia distinta, permanente e inmortal no conlleva necesariamente el atributo de la inmaterialidad. Por el contrario, Trotter sostiene que sea el alma material o no, eso no representa impedimento alguno para postular su inmortalidad (DLE 67). Si la inmortalidad no está vinculada con la inmaterialidad, entonces, ¿cuál sería el rasgo que le otorgaría al alma un lugar superior respecto de la materia en la escala del ser? Esto nos conduce a la segunda alternativa: la del alma material indivisible. Sobre el final de *A Defence*, Trotter sostiene que no debemos identificar toda materia con el cuerpo, porque esa identificación conduce a pensar que si el alma es material, entonces se disuelve junto con el cuerpo:

Pero alguien que piense que Dios pudo haberle dado *percepción y pensamiento* a algunos sistemas de materia dispuestos como lo crea conveniente, puede suponer que estos sistemas son *distintos del cuerpo*, y que continúan en el mismo estado de pensamiento una vez que el *cuerpo* se disuelve. (DLE 83-84)

En este pasaje Trotter está sugiriendo que pueden existir distintos tipos de materia, algunos de los cuales podrían no sólo poseer pensamiento sino también ser indivisibles y, por lo tanto, inmortales.¹⁵ La inmortalidad no estaría ligada a la inmaterialidad, sino a la indivisibilidad. Y esta propiedad podría ser atribuida incluso a una sustancia material. Pasando en limpio, entonces, la segunda alternativa plantea que el alma es una sustancia material distinta y permanente que estaría unida al cuerpo, pero a la muerte de éste podría separarse de él y seguir existiendo. Sería una sustancia material pensante distinta de y ontológicamente superior a la sustancia corporal, a raíz de su carácter indivisible, lo que garantizaría su inmortalidad.

Lo que plantea esta segunda alternativa no es el escenario materialista esbozado por Cudworth en el que habría un único nivel ontológico donde la materia adoptaría diferentes formas y modalidades. A diferencia de Cudworth, Trotter sostiene que la posibilidad de la materia pensante sugiere la existencia de diferentes tipos de materia. La materia pensante, en la interpretación de Trotter, se distinguiría de la materia corpórea porque sería indivisible e inmortal. De esta manera, podríamos concebir una escala ontológica en la que, a medida que ascendiésemos, encontraríamos tipos de materia jerárquicamente ordenados en función de las propiedades que Dios les hubiese atribuido, tales como sensación e inteligencia en grado creciente.¹⁶

Esta alternativa parecería ser la que estamos buscando, ya nos permite conciliar la posibilidad de la materia pensante con la tesis de la escala ontológica. Pero es necesario advertir que nos deja frente al panorama de una jerarquía material de seres. Si le otorgamos a la materia todas las propiedades que se le suele atribuir a la sustancia espiritual —pensamiento, indivisibilidad, inmortalidad—, entonces, tal como el comentarador observa, esta última se vuelve prescindible. La principal dificultad que presenta esta alternativa reside en que es inconsistente con la ontología de la obra madura

15 Trotter reconoce que esta idea está presente en varios filósofos y pone por caso a Cicerón, quien propone que el alma está compuesta de lo que Aristóteles denomina quinta esencia, un tipo de materia inmortal (DLE 84).

16 Este escenario no traería aparejada, como temía el comentarador, la consecuencia de la materialidad divina, ya que tal como señalan Locke (E 3.6.11) y Addison (1712), entre el ser creado que ocupa el lugar más alto en la cadena del ser y Dios hay una brecha infinita (ver Lovejoy 59). Por lo tanto, la materialidad del universo no implicaría necesariamente la materialidad de su creador.

de Trotter, ya que en *Remarks upon some Writers* menciona explícitamente la existencia de una sustancia inmaterial inteligente a la que vincula con los espíritus. La definición “oficial” de la cadena del ser que ofrece Trotter no estaría compuesta por diversos tipos de sustancia material, sino que incluiría también otros de carácter inmaterial. Y el alma estaría entre estos últimos.

5 · Indivisibilidad, inmaterialidad y extensión

La posibilidad de que existan distintos grados de materia parece abandonarse definitivamente en *Remarks upon some Writers* donde Trotter define al espacio como una sustancia que oficia de nexo entre otros dos tipos de sustancia que, al parecer, son esencialmente diferentes: la material insensible y la inmaterial inteligente. Este escenario plantea, por un lado, un pluralismo en cuanto a los tipos de sustancia existentes antes que un monismo sustancial materialista, pero por otro lado, le da un carácter indudablemente inmaterial al alma y a los espíritus en general. Así, llegamos a la tercera alternativa que propuse, que parece estar más en consonancia con el modo tradicional de entender al alma: como una sustancia inmaterial e indivisible, aunque, Trotter añade, extensa. Veamos cómo surgen esta definición y la inusual vinculación entre inmaterialidad y extensión.

La tercera alternativa aparece en el marco de una discusión acerca de la naturaleza ontológica del espacio (RSW 96, ver Locke, E 2.13.15-7). De acuerdo con Thomas (2013), en este debate había dos posturas claramente definidas: una sustancialista, que postulaba que el espacio era una entidad concreta que existe en el universo por derecho propio; y otra antisustancialista, dentro de la que pueden distinguirse dos matices. Por un lado, autores como Edmund Law negaban la realidad del espacio y sostenían que podía reducirse a una idea abstracta creada por nuestra mente. Y por otro lado, pensadores como Isaac Watts, acordaban con Law en considerar que el espacio es meramente la ausencia de cuerpos materiales, pero negaban que fuese una idea en la mente (Thomas 2013 200-2). Trotter se posiciona del lado de quienes defendían la primera postura, reafirmando la sustancialidad del espacio y definiéndolo como “una sustancia inmaterial y no inteligente” (RSW 97). Para defender esta postura emplea dos argumentos de carácter

empírico: en primer lugar, que el espacio se impone a nuestra mente por medio de nuestros sentidos, al igual que la materia, y en segundo lugar, que es imposible que exista movimiento si no se da en un espacio. Entonces, si admitimos la existencia de la materia y del movimiento, tenemos que admitir también la existencia del espacio (RSW 96).

Trotter reconoce que la dificultad que muchos autores tenían en adherir a la postura sustancialista acerca del espacio residía en no saber en qué categoría de seres ubicarlo, es decir, en la imposibilidad de otorgarle un estatus ontológico adecuado. Considera que, en buena medida, esta dificultad tiene que ver con una concepción dualista de la sustancia, lo que circunscribe el problema a determinar si el espacio es de naturaleza espiritual o material. Su actitud no consiste en inclinarse hacia uno de los dos polos del dualismo sustancial, sino en abrir el juego a un pluralismo sustancial. En este sentido, sostiene: “no veo absurdo alguno en suponer que puede haber otras sustancias aparte de espíritus o cuerpos” (RSW 97).¹⁷ La conjetura que propone acerca de la naturaleza del espacio se articula en el punto de inflexión entre la escala material de seres naturales accesible a la sensación y aquella que continúa más allá del conocimiento humano y es de carácter espiritual. Trotter considera que en ese punto es necesario que haya un eslabón que medie entre lo material y lo inmaterial en pos de preservar el principio de continuidad. El espacio, que constituye ese eslabón, pertenece a una clase de entidades a las que define como “unos seres inmateriales, ubicados en circunstancias tales que no tienen percepción alguna, uniendo así el mundo material y el inteligente por medio de una gradación suave” (RSW 104).

Específicamente, Trotter considera que el espacio sería “*el lugar de los cuerpos y de los espíritus*” (RSW 97). Esta definición acarrea consecuencias inusitadas sobre todo para la noción de espíritu. No resulta extraño afirmar que el espacio es el lugar de los cuerpos, pero sí puede ser desconcertante proponer que es también el lugar de los espíritus, porque eso implica que los espíritus son extensos. ¿Representa esto una vuelta a la conjetura del alma como materia pensante? No necesariamente. Trotter señala que los espíritus pueden ser extensos pero no de la manera en la que lo son los cuerpos (RSW 98).¹⁸ Dado que sólo tenemos un conocimiento parcial de la sustancia

¹⁷ Este planteo también tiene un antecedente en una sugerencia de Locke (E 2.13.16).

¹⁸ Broad (162) sugiere que en esta noción de alma extensa e indivisible hay reminiscen-

en general, los espíritus podrían tener un tipo de extensión compatible con la indivisibilidad que consideramos que le es esencial a la sustancia pensante: “una sustancia no compuesta, y por lo tanto indivisible, pero extensa, no acarrea consigo ninguna contradicción” (RSW 99-100).

Esta definición de espíritu es consistente con la segunda alternativa, sugerida en *A Defence*, que postulaba que el alma era una clase de materia indivisible e inmortal. Pero en *Remarks upon some Writers* Trotter elimina la posibilidad de un monismo sustancial materialista porque sostiene que el hecho de no ser capaces de alcanzar un conocimiento completo de la naturaleza de la sustancia no debe conducirnos a suponer que sólo existe una única clase de sustancia (RSW 101). Entonces, en su obra de madurez argumenta a favor de la existencia de una pluralidad de sustancias a partir de las propiedades observables de los entes:

Pero si debemos argumentar acerca de la naturaleza de cosas que no conocemos, construyamos nuestros razonamientos a partir de lo que sí conocemos de ellas: es mejor que concluyamos que propiedades esencialmente diferentes como las de la materia y el espíritu deben ciertamente pertenecer a sustancias esencialmente diferentes. (RSW 101-2)

Como dije antes, esta alternativa no debe interpretarse necesariamente en términos de un dualismo. Lo que Trotter sugiere es que propiedades diferentes se refieren a sustancias diferentes, pero nada parece indicar que la materia y el espíritu son las dos únicas sustancias que existen. Por el contrario, el espacio es prueba de que existen otros tipos de sustancia. En el marco de este pluralismo, el alma puede concebirse como una sustancia extensa, indivisible, inmortal y pensante, tal como sucede en *A Defence*, pero no, definitivamente, como una sustancia material. Sin embargo, si recordamos que la noción de espacio se apoya en la afirmación de que no hay conexión necesaria entre el pensamiento y la inmaterialidad (RSW 103), entonces el

cias de la doctrina de Henry More al respecto (ver Reid cap. 6). También hay influencias de Clarke, a quien Trotter buscaba defender en RSW. Ambas influencias no son excluyentes en tanto la postura de Clarke es deudora de la de More (ver Vailati 1993).

argumento que Trotter presenta en *Remarks upon some Writers* no elimina la posibilidad de la materia pensante.

Más aún, si consideramos que en esta obra Trotter sostiene al mismo tiempo una actitud metafísicamente agnóstica respecto de la naturaleza de la sustancia, junto con el argumento de la gran cadena del ser y la premisa de que no debe limitarse la omnipotencia divina (RSW 103); entonces, por el principio de plenitud deberíamos aceptar que Dios podría haber concedido el poder de pensar a una sustancia material. Ahora bien, si tenemos en cuenta además el pluralismo sustancial y el principio de jerarquía, resultaría cuanto menos improbable que Dios hubiese alterado la gradación ontológica por él instaurada, haciendo que una sustancia inferior detentase un atributo de una sustancia que está por encima en la escala del ser. Este tipo de alternativas, como sostiene Cudworth, implicaría una violación del orden natural, lo que nos situaría frente a un milagro. En consecuencia, el principio de jerarquía parece ser un factor decisivo para excluir la posibilidad de la materia pensante y favorecer la definición del alma como sustancia inmaterial.

6 · Una estrategia metodológica antidogmática

Llegados a este punto, podemos notar que la continuidad en la argumentación metafísica de *A Defence* y *Remarks upon some Writers* sugerida por Thomas sólo puede ser viable siempre y cuando Trotter tenga en mente ya en su obra de juventud una concepción inmaterialista del alma y no tome en serio la hipótesis de la materia pensante. Pero esto es justo lo contrario de lo que afirma Thomas, para quien la continuidad entre ambas obras se establece justamente a partir del uso novedoso que Trotter hace de la tesis lockeana de que el alma no necesita pensar para existir (2015 259-60). En su obra de madurez Trotter se apoya fuertemente en la premisa de que sólo si el pensamiento no es una consecuencia necesaria de la sustancia inmaterial, podemos concebir una sustancia inmaterial no pensante. Sin embargo, en *A Defence* la concepción inmaterialista del alma no se plantea resueltamente; por el contrario, se sugiere la posibilidad de su materialidad. Es decir que la disolución del vínculo necesario entre pensamiento e inmaterialidad esboza dos escenarios opuestos que se plasman en cada una de sus obras en vez de

tender un hilo conductor entre ellas. En *A Defence*, deja abierta la posibilidad de que exista una materia pensante o alma material, mientras que en *Remarks upon some Writers* da lugar a la existencia de un tipo de sustancia inmaterial no pensante de la cual el espacio sería un ejemplo. Ambas alternativas no podrían existir simultáneamente dentro de un mismo esquema, porque el escenario esbozado en *A Defence* nos conduciría a una jerarquía ontológica material, mientras que el de *Remarks upon some Writers* plantearía una escala compuesta por entidades sustancialmente diversas. Trotter no elimina ninguna de estas posibilidades, por lo que la elección de uno u otro escenario queda irresuelta.

Más allá de las tensiones que surgen al analizar los pasajes metafísicos de la obra de Trotter, consideramos que su estudio pone en evidencia una estrategia metodológica común que se caracteriza por la búsqueda de alternativas a posturas dualistas sustanciales. Podríamos expresar esta estrategia como la máxima de que puede haber más formas de ser que las que podemos llegar a concebir. He sugerido al comienzo de este trabajo que podemos denominar la actitud de Trotter como “humildad epistémica”, en tanto se expresa como una actitud flexible que se aleja de afirmaciones dogmáticas. Esta actitud atraviesa sus obras de juventud y de madurez, por lo que puede considerarse como un común denominador entre ambas.

Siguiendo a Connolly (2015 54-57) podemos distinguir dos componentes en la humildad epistémica. En primer lugar, la afirmación de que conocemos muy poco y estamos diseñados para conocer muy poco. Esta afirmación está vinculada con cuestiones de índole teológica: al igual que Locke (ver E Intro 4-6), Trotter considera que fuimos creados por un Dios benevolente que diseñó nuestras facultades con el fin de que podamos sobrevivir y ser felices en la vida terrenal, y alcanzar la salvación. Para alcanzar estos fines no necesitamos un conocimiento acabado del mundo. En segundo lugar, la idea de que nos equivocamos gravemente cuando intentamos extender nuestro conocimiento más allá de sus límites. Reconocer que nuestro conocimiento es limitado nos permite evitar disputas irresolubles y nos obliga a concentrar nuestros esfuerzos en aquellos temas que están a nuestro alcance. Así, respecto del primer componente, Trotter afirma que “nuestro sabio Hacedor ha ajustado nuestras facultades sólo a nuestras necesidades y ha hecho que su voluntad nos fuera conocida mediante una luz natural lo

suficientemente clara” (DLE 69). Respecto del segundo componente, tal vez su formulación más clara es la que he elegido como epígrafe del presente trabajo: “¿cómo pueden concluir (...) que no tener una idea de una cosa es suficiente para excluirla de la existencia?” (DLE 62). Por lo tanto, “a partir de nuestra ignorancia de la naturaleza de las cosas, o de su modo de actuar (...) no es posible extraer ninguna otra conclusión más que la de la estrechez de nuestros entendimientos” (RSW 101). Querer limitar las posibilidades ontológicas a nuestra limitada capacidad cognoscitiva implica poner restricciones a la omnipotencia divina, puntualmente al principio de plenitud. Dios no tiene la obligación de hacer que la naturaleza sea completamente inteligible para nosotros, sino que nos creó con las herramientas suficientes para satisfacer nuestras necesidades y alcanzar la felicidad eterna.

Esta actitud que resalta la debilidad de nuestro entendimiento y pone de relieve sus limitaciones es una herramienta apta para combatir posturas dogmáticas en tanto nos previene contra la pretensión de hacer “de nuestro conocimiento la medida de las cosas” (DLE 62), es decir de asumir que el entendimiento humano puede abarcar la totalidad del mundo creado. En este sentido, la postura de Trotter puede considerarse como escéptica, pero no tanto respecto de la posibilidad del conocimiento, sino porque suspende el juicio acerca de aquello excede los límites de nuestro entendimiento.¹⁹ Trotter no niega que tengamos la capacidad de adquirir conocimiento. De hecho, nuestro conocimiento de la naturaleza humana mediante la reflexión es fundamental para conocer el bien y el moral (DLE 43). Sin embargo, no tenemos razones suficientes para hacer afirmaciones categóricas respecto de aquellos aspectos de las cosas que no podemos conocer. En este sentido, podemos notar que la humildad epistémica articula el escepticismo con una postura relativista, dado que, como ha quedado claro respecto de la naturaleza del alma, lo que le interesa mostrar a Trotter es que no contamos con una postura absoluta ni definitiva para muchas cuestiones de índole metafísica.²⁰

¹⁹ Debo esta sugerencia a un evaluador anónimo.

²⁰ Podemos pensar en un relativismo cognitivo perspectivista del tipo que formula Hautamäki (2020 ix-xiv). Esta postura se vincula con una actitud pluralista que admite la coexistencia de distintas respuestas correctas para una pregunta, dependiendo del contexto, antes que con una actitud extremista que vuelve incompatible la comparación entre distintos puntos de vista.

7 · Conclusión

Haciendo un balance, el análisis de las obras de juventud y madurez de Trotter ha mostrado que la disolución del lazo entre el pensamiento y la inmaterialidad conduce su metafísica por caminos divergentes para los que no he encontrado un modo de reconciliación posible. La primera alternativa que he revisado, es decir, la del alma como sustancia inmortal es lo suficientemente amplia o, mejor dicho, inespecífica, como para albergar a las otras dos y, al mismo tiempo, consistente con los tres principios que constituyen la tesis de la gran cadena del ser. Sin embargo, es muy poco informativa. Las dos alternativas restantes –la del alma material indivisible y la del alma inmaterial extensa e indivisible– son mutuamente excluyentes aún en el marco de un universo en el que exista una pluralidad de sustancias, porque el alma humana no puede ser material e inmaterial a la vez. Además, existen dificultades adicionales para conciliar la segunda alternativa con el principio de jerarquía si asumimos la existencia de la pluralidad de sustancias. Y si nos inclinamos por la tercera alternativa, no parece ser posible asumir la existencia de la materia pensante sin renunciar, al mismo tiempo, a la definición del espacio como una sustancia inmaterial no pensante.

No parece ser posible conciliar estas tendencias sin que esto implique abandonar alguno de los elementos de la ontología de Trotter. Pero aún si resignamos esa esperanza de conciliación, ¿cuál sería finalmente la postura de Trotter? En función de cuál de los principios de la gran cadena del ser –plenitud o jerarquía– reciba más consideración, podremos tener una orientación que nos permita reconocer si Trotter favorece una noción del alma material o extensa pero inmaterial. Sin embargo, la autora no ofrece indicios claros al respecto. La única sugerencia en este sentido es que en *Remarks upon some Writers*, al introducir la tesis de la jerarquía ontológica, parece inclinarse hacia la noción de un alma inmaterial extensa. Sin embargo, en ese texto también alude explícitamente a la sugerencia de la materia pensante de Locke (RSW 103), lo que muestra que no la ha descartado por completo.

Podemos concluir que Trotter parece darle más peso al principio de jerarquía, relegando así la materia pensante a una mera posibilidad acerca de cuya existencia efectiva debemos permanecer ignorantes (RSW 103, ver McKee 19). Si este es el caso, su actitud representa un cambio respecto de la pos-

tura que sostiene en *A Defence*, donde la sugerencia de la materia pensante se considera seriamente como candidata para la definición del alma. Debemos recordar que hay un intervalo de cuarenta años entre su trabajo de juventud y el de madurez. En este lapso, entre muchos otros sucesos filosóficos, tuvo lugar el intercambio epistolar entre Anthony Collins y Samuel Clarke acerca de la inmaterialidad del alma y el libre albedrío. Podemos conjeturar que este hecho tal vez pudo haber influido en mitigar su actitud hacia la posibilidad de la materia pensante y la haya impulsado a realizar un giro más marcado hacia el inmaterialismo.²¹

No podemos sostener entonces que haya una continuidad en la argumentación metafísica de los textos de juventud y de madurez de Trotter, pero sí una continuidad metodológica que se expresa en la humildad epistémica. Esta actitud se plasma en su obra de juventud en la posibilidad de que existan diversos tipos de materia, algunos de los cuales son indivisibles e inmortales y poseen la capacidad de pensar, y en su obra de madurez, en la posibilidad de que existan distintos tipos de sustancia, no necesariamente ligadas a la extensión y al pensamiento de manera excluyente. La exploración de estas diversas posibilidades ontológicas conduce a Trotter a través de caminos que, en una visión de conjunto, pueden resultar inconsistentes entre sí. Pero lo importante es la estrategia metodológica que consiste en poner de relieve esas múltiples alternativas a pesar de que nuestro entendimiento no pueda establecer cuál de ellas constituye efectivamente la estructura del universo.

8 · Referencias

- Addison, Joseph. *The Spectator* N° 519, 1712. <https://www.gutenberg.org/files/12030/12030-h/SV3/Spectator3.html#section519>
- Anónimo. *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding, five tracts*. 1697-99. Nueva York: Garland, 1984. Citado como FR (First remark), y SR (Second remark).
- Boeker, Ruth. *Locke on Persons and Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

²¹ Un hecho que da sustento a esta conjetura es que en *Remarks upon Some Writers Trotter* se esfuerza por defender la perspectiva de Clarke acerca del fundamento de la virtud y la obligación moral (Brandt Bolton 566).

- Bolton, Martha Brandt. "Some Aspects of the Philosophical Work of Catharine Trotter," *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993): 565-588.
- Broad, Jacqueline. "Catharine Trotter Cockburn." *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 141-165.
- Connolly, Patrick. "Lockean Supperaddition and Lockean Humility," *Studies in History and Philosophy of Science* 51 (2015): 53-61.
- Cudworth, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe*, 3 vols. 1678. London: Thomas Tegg, 1845. Citado por volumen y número de página.
- De Tomasso, Emilio Maria y Mocchi, Giuliana. "John Locke and Catharine Trotter Cockburn on Personal Identity," *Rivista di storia della filosofia* 2 (2020): 205-220.
- Garrett, Aaron. "Mind and Matter." *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, ed. James Harris. Oxford: Oxford University Press, 2013. 171-194.
- Hautamäki, Antii. *Viewpoint Relativism: a new approach to epistemological relativism based on the concept of points of view*. Cham: Springer 2020.
- Hutton, Sarah. "Cudworth, Boetius and the Scale of Nature," *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion*, eds. G. A. Rogers, J. M. Vienne y Y. C. Zarka. Dordrecht: Springer, 1997. 93-100.
- Kersey, Ethel. *Women Philosophers*. New York: Greenwood Press, 1989.
- Knuuttila, Simo. "Introduction." *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, ed. Simo Knuuttila. Dordrecht: Springer, 1981. vii-xiv.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch. 1690. Oxford: Oxford University Press, 1975. Trad. Sergio Rábade y María Esmeralda García. Madrid: Editorial Nacional, 1980. Citado como E seguido de libro, capítulo, número de parágrafo y paginación de la edición en español entre corchetes.
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- McKee, Christopher. "The Other Face of Catharine Cockburn." *Honors Theses* 200. Sally Mc Donnell Barksdale Honors College, University of Mississippi. https://egrove.olemiss.edu/hon_thesis/200, 2016.

- Nuovo, Victor. "Catharine Cockburn's Enlightenment." *Christianity, Antiquity, and Enlightenment. Interpretations of Locke*. Dordrecht, Springer, 2011. 247-265.
- Reid, Jasper. *The Metaphysics of Henry More*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Robles García José y Toledo Marín, Leonel. "Catharine Trotter Cockburn: Polemista defensora de John Locke." *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración*, Viridiana Platas y Leonel Toledo Marín, coords. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2014. 59-69.
- Sheridan, Patricia. "Introduction." *Catharine Trotter Cockburn. Philosophical Writings*, ed. Patricia Sheridan. Peterborough: Broadview Press, 2006.
- Sheridan, Patricia. "On Catharine Trotter Cockburn's Metaphysics of Morals." *Early Modern Women on Metaphysics*, Emily Thomas, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 247-265.
- Stephen, Leslie. *Dictionary of National Biography*, vol. IV. Londres: Oxford University Press, 1959-60.
- Thomas, Emily. "Catharine Cockburn on Substantival Space," *History of Philosophy Quarterly* 30 (2013): 195-214.
- Thomas, Emily. "Catharine Trotter Cockburn on Unthinking Immaterial Substance: Souls, Space and Related Matters," *Philosophy Compass* 10 (2015): 255-263.
- Trotter Cockburn, Catharine. *Philosophical Writings*. Ed. P. Sheridan. Ontario: Broadview, 2006. De este volumen citamos *A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding* y *Remarks upon Some Writers* y nos referimos a cada una de ellas con las siglas DLE y RSW, respectivamente.
- Vailati, Ezio. "Clarke's Extended Soul," *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993): 387-403.

Estudio sobre el problema de la inducción utilizando E-prime y TRIZ.

A Study on the Induction Problem Using E-prime and TRIZ.

Manuel Luna Alcoba¹

I.E.S. Ruiz Gijón, (Utrera, Sevilla), España

Recibido 2 diciembre 2022 · Aceptado 29 febrero 2023

Resumen

E-prime designa un lenguaje escrito (en este caso, español), privado del verbo "ser". TRIZ hace referencia a la Teoría para la Resolución de Problemas de Inventiva, auténtico *ars inveniendi* desarrollado por G. S. Altshuller en la segunda mitad del siglo XX. No existen precedentes de estudios filosóficos que combinen ambos procedimientos. Aunque el espacio disponible no nos permite su exposición detallada, presentamos aquí, a modo de ejemplo práctico, el experimento intelectual consistente en abordar el problema de la inducción utilizando un protocolo de TRIZ llamado "Resultado Final Ideal" y sin enunciar lo que las cosas son o dejan de ser.

Palabras clave: Altshuller; Creatividad; E-prime; TRIZ; Inducción

Abstract

E-prime designates a written language (in this case, Spanish), deprived of the verb "to be". TRIZ refers to the Theory of Inventive Problem Solving, an authentic *ars inveniendi* developed by G. S. Altshuller in the second half of the 20th century. There are no precedents for philosophical studies that combine both procedures. Although space does not allow us a detailed exposition of them, we present here, as a practical example, the intellectual experiment of addressing the problem of induction using a TRIZ protocol called "Ideal Final Result" and without stating what things are or are not.

Keywords: Creativity; E-prime; TRIZ; Induction; heuristic turn.

1. malual@telefonica.net

1 • Antecedentes

1.1. E-prime.

En *Science and Sanity. An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics* (1933) Alfred Korzybski denunció los peligros del verbo “ser”, con su característica atemporalidad y la *falacia de su transparencia*, convertida por Korzybski en el lema rector de la semántica general: “el mapa no es el territorio” (Korzybski XVII). Su discípulo, David Bourland Jr. radicalizó las ideas de Korzybski en tres volúmenes de ensayos (*To Be or Not: An E-Prime Anthology*, 1991; *More E-Prime: To Be or Not II*, 1994; y *E-Prime III: a third anthology*, 1997), proponiendo lo que él llamó *English prime* (E-prime), un inglés escrito privado del verbo “to be”. Las críticas de Korzybski a Aristóteles impregnaron la semántica general de una cierta actitud antifilosófica. Sin embargo, ya en los textos de Nietzsche había tanto críticas a los filósofos, como sospechas sobre el verbo “ser”. En *Götzen-Dämmerung*, por ejemplo, acusa a los filósofos de creer, “incluso con desesperación, en lo que es” y concluye: “me temo que no vamos a deshacernos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...” (Nietzsche 957, 960). El pensamiento del siglo XX, heredero de Nietzsche y apegado a la tesis Sapir-Whorf, no supo o quiso recoger semejante reto. Sin embargo, de la tesis Sapir-Whorf podemos derivar la conclusión de que el lenguaje determina nuestro pensamiento y que solo podemos pensar hasta los límites de nuestro lenguaje. Pero de ella también podemos extraer otra conclusión, a saber, que, de acuerdo con Nietzsche, tenemos a nuestro alcance ampliar los límites de nuestro pensamiento alterando la gramática. Una alteración de la gramática conduce, en primer lugar y de modo inmediato, a lo que en el análisis de inteligencia se llama *reframing*, el cambio de nuestro marco habitual de pensamiento, cambio que nos obliga a nuevos enfoques, nuevas perspectivas o, al menos, nuevos modos de expresar lo mismo (Jordán 2011). Difícilmente podremos declarar ajena al quehacer filosófico la necesidad de tomar distancias respecto de nuestro modo habitual de expresarnos y de problematizar de nuestras creencias previas. Aún más, en la medida en que nos veríamos confrontados con el reto de mantener nuestra capacidad expresiva disminuyendo nuestros recursos, podemos entender a E-prime como un modo de hacer *más con menos*, rasgo característico del *ars inveniendi*.

1.2. TRIZ.

La Teoría para la Resolución de Problemas Inventivos (TRIZ por sus siglas en ruso) tiene como objetivo hallar, para cualquier problema, una solución altamente creativa, sin recurrir al ensayo y el error, a la cual llegaremos mediante operaciones lógicas, mediante un sistema de pensamiento pausado (Altshuller y Shapiro 1959). Hablamos de una teoría cualitativa, no cuantitativa, que no debemos considerar ni el despliegue maquínico de algo infalible, ni la descripción fenomenológica de un psiquismo del que pudiera salir cualquier cosa. TRIZ tiene como campo propio, precisamente, la interacción entre ambos, entre hombre y algoritmo. El registro de patentes, del que Altshuller mostró un conocimiento exhaustivo, constituye su base empírica. Miles de empresas e instituciones utilizan TRIZ hoy día en todo el mundo y a ella deben decenas de miles de patentes industriales en los últimos 50 años (Córdova López 12 y Fan et al. 2).

TRIZ consta de una decena de protocolos que, en el caso de problemas complejos, pueden emplearse secuencialmente en forma de un Algoritmo para la Resolución de Problemas Inventivos (ARIZ, por sus siglas en ruso). Frente a los instrumentos existentes para generar ideas, definir los problemas, clasificarlos o encauzar las soluciones halladas hasta el mercado, TRIZ ocupa el nicho de una ciencia de la creatividad, que localiza las soluciones relevantes y novedosas dentro del campo de todas las soluciones posibles (Gadd XVII, 3 y 5) para que *cualquiera* pueda encontrar la solución buscada a *cualquier* problema. No resulta difícil documentar los rasgos comunes entre TRIZ y el *ars inveniendi* caracterizado, aunque no construido, por G. W. Leibniz (Luna 2021a y Luna 2021b). Sin embargo, este vínculo abre la pregunta, hasta ahora sin respuesta, de si TRIZ puede jugar en filosofía el papel de *filum cogitandi* que Leibniz adjudicó a su *ars inveniendi*.

1.3. Tema.

Adoptaremos la postura tradicional de considerar al *Tratado sobre la naturaleza humana* como el texto en el cual queda enunciado el problema de la inducción. Allí Hume afirmaba que la inducción, carece de cualquier fundamento lógico y que, por tanto, sus conclusiones no poseen suficiente rigor. El único apoyo, por lo demás, de dudosa solidez, que podemos encontrar en ella, deriva de nuestra convicción psicológica de que el futuro debe pa-

recerse al pasado. Sin embargo, la inducción constituye un procedimiento habitual en ciencia, por lo que nos encontramos ante la paradójica situación de que lo que vulgarmente se considera el epítome de saber riguroso tiene, como fundamento de muchas de sus investigaciones, un procedimiento no riguroso. Los intentos de autores como Keynes o Carnap por fundamentarla probabilísticamente han tropezado con el problema de cómo asignar grados de probabilidad desligados de un marco de conocimientos o, al menos, de un marco gramatical concreto, lo cual convertiría a la ciencia en un saber indistinguible de otros a los que solemos asignar grados inferiores de rigor. La solución de Popper consistió en separar en dos ámbitos el “rigor” del “conocimiento comprobado”. El proceder inductivo de la ciencia no nos proporciona la comprobación definitiva del mismo, pero eso no significa que la ciencia carezca de rigor, significa que en ciencia todo conocimiento lleva un índice temporal que señala su comprobación *de momento*. Dicha solución presenta el problema de que, entonces, la distinción supuestamente tan clara entre “científico” y “no científico” desaparece. Popper atajó este problema señalando que cualquier enunciado que merezca el calificativo de científico lleva implícitas las condiciones bajo las cuales debiera considerársele falso. Numerosos autores han mostrado que la praxis científica habitual parece bastante alejada de semejante descripción.

El siglo XXI nos ha aportado múltiples soluciones a este problema siguiendo tres líneas claras de investigación. La primera de ellas permanece dentro de lo que podríamos llamar “espíritu de Popper” tratando no exactamente de *resolver* el problema como de *disolverlo* o, al menos, reformularlo. Belkind, por ejemplo, excluye a Newton de la crítica humeana (Belkind 2018) y Gadenne (2011), opta por negar que Hume considerase injustificadas a las inducciones. Aunque Hill (2009) ve en el hecho de que las hipótesis cambien su grado de certeza con el proceso inductivo, una agravante de la crítica de Hume, Spohn (2000 y 2005) transforma el problema de la inducción en el de cómo modelizar esos cambios de opinión (estados doxásticos), algo que él logra llevar a cabo. Pero la proliferación de algoritmos inductivos en las últimas décadas con numerosas aplicaciones ha convertido el problema de su justificación en el problema de su utilidad. En este sentido, Aksyonov y Nesterov (2017) han documentado cómo se aplica a los problemas aeronáuticos y Schruz (2003 y 2019), Finn (2013) y Harman y Kulkarini (2006) entendiendo

la inducción como un método para hacer predicciones muestran que un algoritmo de optimización la preferiría a otros métodos como los basados en la autoridad. Estos intentos habrían proporcionado de hecho lo único que Santos Arruda (2009), pide para que pueda considerarse justificada la inducción: encontrar inducciones válidas. Hay quienes se conforman incluso con menos, así Ferreira Costa (2013) dictamina que la existencia de cualquier género de regularidad en el mundo bastaría para justificarla, aunque Tricard (2020) las redujo a regularidades matemáticas. Dado que las sociedades humanas dan muestras de evidentes regularidades, otra línea de soluciones propone apelar a la subjetividad o a la intersubjetividad. Así, Khodikova (2021), juzga prometedora la posibilidad de justificar la inducción dentro de un paradigma psicologista. También existe la posibilidad más trascendental de Gustavo Ortiz (2000), quien, siguiendo a Habermas, expresa su convicción de que las reglas inductivas pueden extraerse de los presupuestos de la sociabilidad humana y Abrams (2002) afirma que quienes critican la inducción incurren en una contradicción performativa. Meynell (2014) siguiendo a Lonergan, va más allá al concluir que nuestra especie no habría sobrevivido sin inducción y Poblete Garrido (2014) asegura que ni siquiera habríamos podido interactuar con nuestro entorno.

Por supuesto tenemos las soluciones desde la lógica. Brueckner (2001), siguiendo a Bonjour (1998) consideró a la conclusión de los procesos inductivos “la mejor explicación” de las premisas, argumento criticado por Lipton (2017). Sloman y Lagnado (2005) juzgaron que basta la semejanza entre premisas y conclusión, entendiendo por “semejanza” el hecho de que categorías más generales abarcan otras de menor generalidad. Tucker (2009) descubre que una relación necesaria entre unas y otra dismantelaría la crítica de Hume. Esa necesidad la ha encontrado Carman (2002) siguiendo a Harré, aunque apoyándose en una explicación por venir de la naturaleza de los errores científicos y en los conceptos no definidos de “milagro” y “analogía material”. Sin embargo, García Zárate (2008) considera a la analogía un caso prototípico de inducción y concluye que mientras la deducción demuestra, la inducción “sugiere”. En otra dirección, Michaud (2017), de acuerdo con Glymor señala que el “acto de fe” de la inducción se apoya en el conjunto de hipótesis auxiliares que permiten conectar cualquier teoría con la realidad y, ratificando lo dicho por Norton, Cíntora (2018) explica que el conjunto

de inducciones nos entrega una estructura autoapoyada, pero no en reglas sino en hechos, evitando así la regresión al infinito y la circularidad formal.

Si entendemos por “problema” algo que debe tener una solución o un puñado de soluciones homólogas, parece evidente que el siglo XXI ha convertido el “problema” una “cuestión”, que permite la existencia de contradicciones y aporías debido a los conceptos, las prácticas y, en definitiva, el marco teórico extremadamente equívoco en el que se mueve y que viene definido por los siguientes ejes:

1. Considerar que la inducción crea nuevos conocimientos, nuevos conceptos, nuevas hipótesis; buscar su justificación racional, metódica; y no sacar nunca la conclusión lógica, a saber, que existe un método, racional y pautado, para la creación de novedades.

2. No explicar los procedimientos seguidos para generar los ejemplos o, cuando se apela a ellos, los “mundos posibles” empleados para ilustrar las soluciones, lo cual les confiere un marcado carácter *ad hoc*.

3. Aceptar el carácter empírico de la inducción, atender a su relación con los casos concretos, admitir que su aplicación bajo determinadas circunstancias (inducción completa) la liberan de cualquier problema epistemológico. Sin embargo, el lenguaje acerca de lo que la inducción “es” o “deja de ser” conduce rápidamente a que su justificación se produzca *in abstracto*, sin mención alguna al contexto en el que se produce como si físicos, antropólogos y algoritmos hicieran lo mismo, de la misma manera y en el mismo tipo de mundo.

En la medida en que TRIZ constituye un procedimiento reglado para la creatividad, queda claro que obliga a mover todos y cada uno de los ejes del marco teórico habitual y que, por tanto, abre posibilidades cualitativamente nuevas.

2 · Objetivos del presente estudio

El presente estudio pretende alcanzar los siguientes objetivos:

2 · 1 · Objetivos primarios:

Utilizar E-prime y TRIZ para:

2 · 1 · 1 · Crear, al menos, una solución, un planteamiento o un enfoque nuevo al problema.

Rúbricas de evaluación:

2 · 1 · 1 · a · Al menos una de las soluciones, planteamientos o enfoques, no se hallará en la literatura sobre el tema o bien

2 · 1 · 1 · b · Las argumentaciones, fundamentaciones o justificaciones para llegar a ella no se hallarán en la literatura sobre el tema (ex proprio Marte).

2 · 1 · 2 · Generar ideas liberadas de la inercia psicológica, de los prejuicios, de los gustos del autor, “pensar fuera de nuestros zapatos”.

Rúbricas de evaluación:

2 · 1 · 2 · a · El número de soluciones propuestas debe hallarse por encima de una.

2 · 1 · 2 · b · Al menos una de las soluciones propuestas no debe guardar ninguna relación con otras presentes en los escritos publicados por quien esto suscribe.

2 · 2 · Objetivos secundarios:

2 · 2 · 1 · Proporcionar un ejemplo de aplicación de TRIZ a los problemas filosóficos.

2 · 2 · 2 · Proporcionar un ejemplo de aplicación de E-prime a los problemas filosóficos.

2 · 2 · 3 · Proporcionar indicaciones de cómo se puede llevar a cabo este estudio con otros problemas.

2 · 2 · 4 · Proporcionar indicios de las estructuras comunes a los problemas filosóficos y los pertenecientes a otros campos.

2 · 3 · Cláusula de exclusión: el presente estudio no tiene ningún otro objetivo. Más en concreto, no figuran entre sus objetivos:

- Ninguno de los propios de la historiografía.
- Prolongar la cadena de interpretaciones de ninguna tradición filosófica.

- Ampliar, mejorar o criticar la comprensión de ningún texto o documento filosófico.

Sin duda, podrá encontrarse en lo que sigue vestigios de alguna de estas actividades, pero únicamente en tanto que instrumentos para alcanzar lo consignado en 2 · 1 y 2 · 2.

Rebasaría ampliamente los márgenes del presente escrito, desarrollar el modelo propuesto hasta sus últimas consecuencias. Tampoco pretendemos que carezca de contraejemplos, de dificultades en su implementación ni que reciba acogida en el entorno de otros sin generar algún tipo de contradicción. Sí pretendemos que una iteración de los procedimientos aquí aplicados resolverá cuantas contradicciones, dificultades o contraejemplos aparezcan.

3 · Procedimiento.

3 · 1 · Enunciado del problema.

TRIZ nos pide que hagamos el planteamiento del problema en términos tan sencillos como resulte posible, eliminando la terminología técnica y de modo “que lo pueda entender un niño de 8 años”. Dado el contexto en el que aparece este artículo y las cuestiones que más abajo discutimos, no parece oportuno llegar a semejante grado de simplificación. Nuestra exposición quedará al nivel en que debiera entenderlo un estudiante de carrera, reduciendo al mínimo posible los matices. Abordaremos, pues, la cuestión de si existe alguna regla de carácter universal que permita discriminar entre burdas generalizaciones e inducción. Como consecuencia, nos enfrentaremos a la necesidad de construir una regla de carácter universal para determinar qué podemos entender por inferencia inductiva rigurosa y qué las separa de las deductivas.

3 · 2 · Descripción de los protocolos empleados.

Carecemos de espacio para explicar la naturaleza, historia o modo de empleo detallados de cada protocolo. En la bibliografía figuran textos que dan cuenta de ello. Nos contentaremos con una sucinta descripción funcional de los mismos.

3 · 2 · 1 · E-prime.

Utilizaremos un lenguaje escrito carente de los verbos “ser” y “estar”. Propiamente, el verbo “estar” parece presentar un carácter mucho menos problemático, pero, a falta de mayores indagaciones metodológicas, preferimos proceder a esa cura en salud. En la medida de lo posible no sustituiremos ninguno de los dos por formas reflexivas ni impersonales, tratando de aproximar cada enunciado, tanto como podamos, a la forma sujeto-acción-objeto, recomendada por TRIZ. Sin renunciar al empleo de metáforas, objetivo que de ninguna de las maneras nos planteamos, haremos el intento de reducir a un mínimo los casos en los que no quede claro si construimos metáforas o definimos conceptos. Ninguno de estos preceptos debe impedir la claridad expositiva.

3 · 2 · 2 · Resultado Final Ideal.

En TRIZ se considera que todos sus protocolos conducen a resultados homogéneos, pero no se hacen recomendaciones concretas sobre qué protocolos aplicar a qué tipo de problemas. Dado el espacio del que disponemos, nos limitamos a abordarlo con el protocolo del Resultado Final Ideal, el cual, según se nos afirma en TRIZ, se halla implícito en todos los demás.

La afirmación de que lo ideal guía a lo real constituye una de las claves para entender el pensamiento leibniziano (Leibniz 569 y Böhle 198). Aparece, bajo otra forma en *A Study in Scarlet*. El deambular de Sherlock Holmes camino de la fama comenzó con un elogio a la capacidad de “razonar hacia atrás”. Un logro “útil y muy fácil”. Sin embargo, pocos seres humanos, dado un resultado, tienen la capacidad de averiguar qué tuvo que ocurrir para que se produjera (Conan Doyle 93). George Polya aplicó este procedimiento a las matemáticas en *Cómo plantear y resolver problemas* (Zhuravlyova 95) y precisamente en eso consiste el protocolo del “Resultado Final Ideal” (RFI), preguntarnos bajo qué condiciones el problema con el que tenemos que enfrentarnos habría dejado de existir. La respuesta a esta pregunta, nos permite entender en qué consiste el problema, qué obstaculiza su resolución y cuáles de nuestros planteamientos, supuestos y prejuicios forman parte de esos obstáculos. Para evitar que la búsqueda de un ideal nos haga perdersos en fantasías utópicas, Altshuller proporcionó una fórmula exacta de lo que

debemos entender por “ideal” (I): la relación entre beneficios (B), costes (C) y perjuicios (H)

$$I = \frac{\Sigma B_i}{\Sigma H_j + \Sigma C_k}$$

La idealidad aumenta cuantos mayores beneficios logremos con un mínimo de costes y perjuicios. Esta ecuación, sin desgranar entre costos y perjuicios, se conoce en economía como la relación “costo-beneficio”, en gestión como la “eficacia” y en ingeniería identifica el “valor” (Savransky 76). La separación entre costes (de instalación, mantenimiento, etc.) y perjuicios (necesidad de formar nuevo personal, aumento de los gastos de gestión, aparición de nuevos tipos de residuos, de necesidades energéticas, etc.) tiene, sin embargo, gran importancia, como vamos a ver. En cualquier caso, esta fórmula no tiene como objetivo proporcionar un valor exacto, algo que carece de sentido, simplemente nos muestra a qué distancia nos hallamos del “ideal” porque, cuando hemos alcanzado este, la fórmula arroja un resultado tendente a infinito. El sistema técnico ideal no produce ningún perjuicio, tiene un coste de instalación y mantenimiento cercano a cero y ofrece todos los beneficios que puede ofrecer. Si Deleuze hablaba de un cuerpo sin órganos, TRIZ persigue la máquina sin engranajes (Altshuller 1998 102, Altshuller 1965 y Gadd 9, 177, 134 y 254). Inmediatamente, ante esta formulación, pensamos: “imposible”. Ese “imposible” indica de un modo nítido la inercia psicológica que obstaculiza el camino para encontrar la solución. En efecto, imaginemos que viajamos en el tiempo hasta principios del siglo XX. A la primera persona con la que nos topemos le explicamos que tenemos relojes que no pesan nada, a los que no hay que darles cuerda, que no consumen ningún tipo de energía, que no sufren averías y que dan la hora sin retraso o ni adelanto. Oiríamos de su boca, muy probablemente, ese mismo “imposible” que nos asalta cuando hablamos del sistema técnico ideal. Y, sin embargo, precisamente en eso consisten los relojes de nuestros dispositivos móviles. Con frecuencia logramos un sistema técnico ideal integrándolo en otro de nivel superior, que nos ofrece sus funcionalidades con costes marginales. Tal conclusión resulta aplicable por igual a la técnica y a la ciencia.

Ya hemos explicado en otro sitio (Luna 2021 197-8), que para que este protocolo funcione, debemos introducir dos salvedades no (o no claramente) presentes en la literatura TRIZ habitual. En primer lugar, debe quedar claro que existe cierta relación inversamente proporcional entre costes y perjuicios, de modo que, a menores costos, mayores perjuicios y viceversa. En segundo lugar, hasta qué punto nos hallamos ante el resultado *final* ideal depende de hasta qué punto hayamos ampliado el entorno sobre el que habrá de recaer el beneficio. Una restricción arbitraria del entorno conduce a que el resultado pierda su carácter “final”, pues, por lo mismo, genera otro resultado más cercano al ideal. Ahora ya podemos entender que el RFI no constituye únicamente un protocolo de TRIZ para la creatividad, también constituye una ley de evolución, pues las soluciones a los problemas suelen ir en la línea de incluir un entorno de beneficios cada vez más amplio.

4 · Tratamiento del problema y bosquejo de solución

La crítica de los filósofos a los procesos inductivos no abarca a todos por igual. Tradicionalmente, distinguen entre inducciones completas e incompletas, de tal manera que podemos confiar en los resultados de las primeras, pero no en los por las segundas. La demarcación entre unas y otras adquiere un carácter problemático cuando nos acercamos a los detalles porque el criterio no radica en la completitud o no del proceso inductivo, radica en la *posibilidad* de completarlo. En efecto, la inducción sobre *todos* los alumnos de un centro escolar para comprobar si nacieron en el presente siglo, tiene, de entrada, una pátina de legitimidad. Sabemos que no nos costaría una cantidad de tiempo ni de recursos desmesurados llevarla a cabo. Sin embargo, una inducción como la necesaria para verificar si todos los cisnes tienen color blanco parece imposible de realizar porque consideramos que exige más tiempo y recursos de los que podríamos disponer. Que nos enfrentamos a una cuestión de cálculo, más o menos aproximativo, sobre tiempo y recursos, lo demuestra el hecho de que no consideraríamos una inducción imposible de realizar la necesaria para saber si todas las imágenes de cisnes de Internet los muestran con plumaje de color blanco. ¿Existen, han existido y existirán más cisnes o más imágenes de ellos en Internet? No necesitamos contestar

esta pregunta para saber que la primera inducción (sobre cisnes) presenta un carácter mucho más problemático que la segunda (sobre imágenes en Internet). Dicho de otro modo, el carácter completo o no de las inducciones no separa dos ámbitos entre los que intermediara el *gorismós* platónico. Hablamos de una distinción *relativa*, relativa a las condiciones y circunstancias en las que nos encontramos. Podemos entonces definir una inducción “completa” como aquella inducción que exige tiempo y recursos más o menos a nuestro alcance. Dichas inducciones se convierten en “rigurosas” porque podemos calcular cómo emplear el tiempo y los recursos eficazmente y no porque realmente lleguemos a recorrer todos los casos imaginables. Si dispusiésemos de un modo de calcular en general lo que nos costará llevar a cabo *cualquier* proceso inductivo y pudiésemos contrastarlo con los beneficios a obtener de él, habríamos reducido las inducciones incompletas a las completas y el problema de la inducción como tal habría quedado resuelto. El “escándalo”, el “rompecabezas” de los filósofos, consiste, pues, en que no han conseguido encontrar una fórmula que les permita calcular de modo general y sin atender al contexto en que realizamos cada inducción, qué tiempo y recursos requiere. Y ese “escándalo”, ese “rompecabezas”, tiene fácil solución: esa fórmula insensible a los condicionantes del entorno no existe. A la inversa, los científicos hacen uso de la inducción no porque tengan “confianza”, “fe” o “la creencia” de que “el futuro será como el pasado”. Lo hacen porque, de un modo implícito y que no han sabido o querido patentizar, efectúan ese cálculo *para cada situación concreta*.

La fórmula del RFI nos permite dilucidar qué debemos entender en cada contexto concreto por “la mejor manera imaginable” de utilizar el tiempo y los recursos. En efecto, el resultado adquiere un valor máximo cuando el beneficio tiende a infinito y/o los perjuicios y los costos tienden a cero. Entendiendo por “costos” el número de casos que necesitamos recorrer antes de obtener una conclusión, la idealidad dependerá de los perjuicios que un error en nuestra conclusión pueda causarnos o de los beneficios que el resultado de la inducción nos procure. Para casos triviales, los perjuicios tendrán un carácter marginal y su relación inversamente proporcional con los costos carecerá de cualquier sentido. En dichos casos, debemos reducir los ejemplos a tomar en consideración tanto como resulte posible si queremos sacar algún género de beneficio. Las inducciones triviales no merecen

el calificativo de “triviales” porque en ellas no tenemos en cuenta más que un par de casos. Bien al contrario, merecen el calificativo de “trivial” porque solo nos vamos a molestar en realizar una inducción sobre un asunto semejante si no tenemos que consumir más tiempo y recursos que los implicados en analizar un par de casos. No hay problemas para equiparar este género de inducciones con la generalización. Sin embargo, cuando afrontamos algún tipo de perjuicio, la situación cambia. En tales casos, el análisis de menos ejemplos de los necesarios puede conducir a un significativo perjuicio, pero, si extendemos ese análisis más allá de una cierta cantidad, los beneficios tienden a cero. Existe, por tanto, un delicado equilibrio entre costos, perjuicios y beneficios que resolveremos aspirando a un máximo, el RFI. Vamos a mostrar cuatro ejemplos de cómo estas tendencias justifican la valoración que hacemos de los procesos inductivos en diferentes contextos.

1º) Tomemos el caso de la famosa afirmación “todos los cisnes son blancos”. La blancura o no de las plumas de los cisnes no afecta a la vida del común de los mortales. El beneficio tiende a cero y lo mismo ocurre con los perjuicios. Para que la fórmula del RFI ofrezca un nivel de idealidad suficientemente grande, dicho de otro modo, para que aceptemos como válido el proceso inductivo, constituye una exigencia que el número de casos resulte extremadamente reducido. Lo mismo vale para la inmensa mayoría de las generalizaciones. Debemos considerar tales generalizaciones plenamente “rigurosas”, en el sentido de que, efectivamente, nos ofrecen un resultado final muy cercano al ideal. El que dejemos un número indeterminado de individuos sin analizar carece de relevancia alguna en este tipo de casos porque de relevancia carecen las consecuencias perjudiciales que podamos sufrir como consecuencia de ello.

2º) Pasemos al caso de áreas de conocimiento en las que el costo de analizar cada uno de los individuos concretos resulta marginal, los perjuicios esencialmente no existen y los beneficios, apenas si incluyen el número de teorías con las que podemos conectar la investigación en curso o el número de citas obtenidas por el artículo en el que se da cuenta del proceso inductivo realizado. Dado que aquí hablamos de cierto género de beneficios para algunas personas, no podremos aceptar la conclusión sin inspeccionar un número mínimo de casos bajo la amenaza de perjuicios (la acusación de no haber demostrado lo que pretendíamos demostrar). La fórmula del RFI in-

duce a pensar que los científicos buscan sustentar sus teorías en un número mínimo de ejemplos y que sobrepasarlo reduce innecesariamente la idealidad del proceso inductivo. En consecuencia, considerarán un proceso inductivo ideal aquel que puede concluirse sin necesidad de analizar ningún caso, sin por ello arriesgar perjuicios innecesarios. Este procedimiento probatorio consiste en extraer el enunciado de un marco teórico ya existente. Dicho de otro modo, aplicando el RFI debemos concluir que *la inducción ideal, aquella que no requiere tomar en consideración ningún caso concreto y que no provoca ningún perjuicio, coincide con lo que habitualmente llamamos “deducción”*.

Allí, donde dicha inducción ideal o deducción no tiene cabida, para mantener la idealidad, resulta imprescindible reducir los casos analizados a un mínimo, digamos, de nuevo, un par, con la salvedad de que, al menos uno de ellos no puede hacer referencia a un individuo concreto, sino a un individuo *cualquiera*. La inducción lógica y/o matemática constituye un buen ejemplo a este respecto. En ella obtenemos un RFI limitando el proceso inductivo, al primer elemento de la serie y a la demostración de que, si sirve para otro cualquiera, también sirve para su sucesor. Este tipo de inducciones que pueden hacer referencia a conjuntos infinitos no ha recibido el anatema de los filósofos precisamente porque podemos calcular nítidamente cuántos casos debemos inspeccionar para considerar que hemos llegado al RFI.

3º) Analicemos ahora lo que ocurre en áreas de conocimiento *puro*, cuyas hipótesis o teorías no producen consecuencias perjudiciales. Sus “beneficios” corresponden al número de teorías o hechos con que podamos conectarla, de nuevas investigaciones o de citas que un científico espera obtener con el artículo en el que da cuenta de la investigación realizada y, eventualmente, todo ello podrá redundar en subvenciones o patrocinios. Ahora sí hay costos, que hacen referencia a los casos a documentar, entendidos en términos del tiempo y recursos para recopilarlos. Para maximizar la idealidad, deben tender a cero, pero esta tendencia se ve limitada porque, conforme disminuye el número de casos tomados en consideración, aumenta la posibilidad de perjuicios. Una vez más, se buscará con preferencia una “inducción ideal”, la deducción de hipótesis a partir de teorías bien establecidas. Existe también la posibilidad del “trabajo de laboratorio en seco” o, en términos pedestres, fraude. El fraude, la cercanía a él o, simplemente, el carácter discutible de los resultados, desploma catastróficamente el bene-

ficio esperado. La búsqueda del RFI exige, por tanto, un delicado equilibrio, el cual da lugar a una especie de “norma de etiqueta” consistente en que una hipótesis que pretende acoplarse de alguna manera con teorías ya comprobadas, modificarlas o defenestrarlas, no intentará hacerlo sin recopilar un número de casos inferior a la media de los que sustentan aquellas. Del RFI se deriva que los científicos solo se mostrarán dispuestos a acumular casos cuando la teoría o hipótesis a revisar tenga un amplio calado. Por ejemplo, si pretendemos sostener una teoría de la evolución de todos los seres vivos, por mucho que uno dedique varios centenares de páginas a explicar la forma del pico de los pájaros de las Islas Pinzón, no por eso disminuirá sensiblemente la idealidad del proceso inductivo, dada la enormidad de los beneficios que obtendremos.

Cabe imaginar una comprobación empírica de lo anterior. Basta, en efecto, con comparar el número de citas esperadas por el autor de un artículo científico con el número de casos considerados en sus procesos inductivos. Aún más, no costaría trabajo establecer los marcos de idealidad para cada área científica. Incluso podríamos, entre otras muchas posibilidades sobre las que no nos vamos a extender, realizar un análisis de la cantidad de datos utilizados para sustentar los artículos en las distintas revistas científicas a lo largo de los años para comprobar si las publicaciones científicas apuntan hacia un ideal epistemológico o, como temen muchos, hacia otro tipo de ideal, etc.

4^o) No nos acercáramos demasiado a una propuesta significativa si no analizáramos situaciones en las que la inducción falla, por ejemplo, cuando tras pasar impoluta los ensayos clínicos, una vacuna debe abandonar el mercado porque causa trombos. Dado que nos adentramos en áreas de conocimiento con objetivos alineados con los del mercado, la tendencia hacia el fraude, ya mencionada en el caso de las áreas *puras*, deja paso aquí a una verdadera pulsión. El RFI predice que, en allí donde confluyen procedimientos inductivos y ganancias económicas sumadas al resto de beneficios, los porcentajes de fraude se dispararán. Una confluencia de este género puede localizarse en la biomedicina. Un rápido recorrido por la historia reciente de los medicamentos retirados del mercado en medio de sentencias judiciales y multas de las agencias reguladoras apenas si permite detectar casos en los que un producto generase pérdidas para sus fabricantes (Luna 2019 24-115).

Esto induce a pensar que la industria farmacéutica funciona de acuerdo con una lectura del RFI en la que los “beneficios” hacen referencia *exclusivamente* a la cantidad de dinero que esperan conseguir de un medicamento. Los “costes” hacen referencia a los gastos de desarrollo o al precio de la patente comprada a laboratorios de menor tamaño, al número de participantes en los ensayos clínicos, al tiempo de duración de los mismos y a cuánto cuesta la recogida de datos. Por “perjuicios”, entendemos el dinero empleado en pagar a abogados para defender a las compañías en los tribunales frente a las reclamaciones de los usuarios, del montante al que pueden dar lugar semejantes reclamaciones y de las multas a pagar como consecuencia de los daños causados por el medicamento en cuestión. Sin duda, podemos hacer intervenir otros factores que complicarían el cálculo. No obstante, estos factores no alteran el razonamiento que venimos realizando, a saber, que el cálculo de cuántos pacientes se incluirá en los ensayos clínicos y durante cuánto tiempo sigue rigurosamente un empleo muy concreto del RFI. Ensayos clínicos con pocos pacientes arriesgan un aumento de los gastos en términos de reclamaciones judiciales. Ensayos clínicos más amplios reducen los riesgos de gastos por este concepto, pero incrementan los costos. Una vez más podemos encontrar lo que constituye “una base empírica suficiente” para las inducciones desarrolladas en el mundo farmacéutico. Igualmente, podemos entender que un medicamento con el potencial de usuarios equivalente a toda la población del planeta, libre de demandas judiciales por decreto y que no ha tenido un número de pacientes implicados en los ensayos clínicos superior a la media, constituye para las empresas farmacéuticas el ideal en estado puro. Sin embargo, al haber dejado fuera de la ecuación los costes que implica la adquisición de los medicamentos por los sistemas sanitarios y los perjuicios que pueden causar en los pacientes, este “ideal”, como avisamos, queda lejos de merecer el calificativo de “final”. Podemos decirlo de un modo más tajante, todos aquellos productos farmacéuticos hechos y probados pensando exclusivamente en los beneficios a obtener por una de las partes implicadas en su aparición en el mercado (los fabricantes), *necesariamente* tienen que hallarse muy lejos del ideal en sentido triziano. En consecuencia, la proposición “un medicamento sin efectos secundarios es imposible”, habitualmente considerada obvia, adquiere ahora el mismo valor de verdad que el que hubiesen otorgado los seres humanos de comienzos

del siglo XX a la proposición: “un reloj sin peso, que no consuma energía y que dé la hora exacta es imposible”.

En definitiva, el protocolo del Resultado Final Ideal nos permite entender que:

- Simple generalización, inducción científica y deducción, siguen un mismo criterio de dispersión de enunciados que hace referencia al “ideal” tomado en consideración.
- Ese ideal queda fijado respecto de las condiciones concretas y precisas del área de conocimiento, de la proposición, de los beneficios obtenibles de ella, de los costos, etc.
- La cercanía respecto del ideal decide lo riguroso del procedimiento.
- El “escándalo” y el “rompecabezas” de los filósofos procede de haber intentado resolver *en abstracto*, un procedimiento que solo puede valorarse en cada situación concreta.

5 • Discusión

Altshuller afirmó en numerosas ocasiones que TRIZ hallaba su fundamento en “las leyes de la dialéctica materialista” (Altshuller 1973), sin que exista un desarrollo de esa afirmación en los textos accesibles en el momento de escribir estas líneas. De hecho, no hay pistas de cómo pueda producirse tal fundamentación (Luna 2021b 286-292). Savransky ha observado que el protocolo del RFI introduce en TRIZ un “idealismo” muy alejado de cualquier “dialéctica materialista” (Savransky 59). A ello hay que añadir ciertas dudas sobre su aplicación práctica. De un lado, existe al menos un caso concreto en que sus discípulos han obtenido resultados diferentes a los del maestro y, para no enturbiar su imagen, han preferido poner en entredicho la eficacia del protocolo. Por otra parte, si rastreásemos su aplicación en los textos de Altshuller constataremos que los “costes” y “beneficios” quedan consignados en todo momento en términos crematísticos, pese a sus múltiples declaraciones en el sentido de que la idealidad no debe entenderse únicamente en dichos términos. Desde luego, podemos considerar que hay aquí una llamada de atención a la hora de aplicar el RFI a los problemas filosóficos, pero también podemos entender el asunto de otra manera, a saber, como otra demostración de que, en su estado actual, cualquier aplicación de TRIZ

a la filosofía tendrá un carácter aproximativo. En efecto, carecemos de un registro de ideas filosóficas (desde luego, ni los diccionarios ni los manuales de historia de la filosofía sirven a tal fin) y, como consecuencia, ARIZ, no resulta aprovechable para nuestro campo. A cambio, tenemos su afirmación de que debemos adaptar TRIZ a cada disciplina concreta. La lista de las deficiencias que TRIZ presenta para su aplicación a la filosofía constituye, en realidad, una lista de tareas que un grupo de expertos podría completar en no demasiado tiempo. En cualquier caso, al haber aplicado un solo protocolo por cuestiones de espacio, limita la posibilidad de juzgar lo que TRIZ tiene que ofrecernos en el tratamiento de este problema concreto.

Cuestiones análogas podemos encontrar en E-prime. Hasta ahora sus intentos de fundamentación resultan muy débiles. Sin duda existe en los escritos de Altshuller una preocupación por el lenguaje, pero por esta vía apenas si habríamos logrado ligar la fundamentación de E-prime al hallazgo de fundamentos sólidos para TRIZ. La fundamentación de E-prime parece, pues, tarea del futuro. Pero, mucho antes de llegar a este problema (obviamente, último), existen otros. E-prime generó una amarga polémica en el seno de la semántica general en torno a la relación entre usabilidad y utilidad, algo lógico si tenemos en cuenta que esta se dirimió en inglés, un idioma del que resulta verdaderamente complicado desalojar al *to be*. La cuestión, crucial para la filosofía, de si E-prime permite mayor precisión, evita las metáforas que inducen al error y patentiza lo contingente de cualquier categorización, apenas si recibió atención en estos debates. En el caso del presente estudio, debemos preguntarnos las ventajas comparativas de su uso, pues la solución propuesta no parece deberse a su empleo. No obstante, existe una ventaja marginal cuya importancia hemos presupuesto sin que resulte fácil caracterizar. En efecto, uno de los objetivos del protocolo del RFI consiste en romper lo que Altshuller llama “la inercia psicológica”, la barrera impuesta por juicios del tipo “es imposible”. Si queremos seguir manteniendo dicha sentencia, la aplicación de E-prime nos exige reformularla en términos que no incluyan el verbo “ser” y que identifiquen claramente el sujeto del enunciado. ¿Qué queda entonces del juicio “es imposible”? ¿”nos parece imposible”? ¿”nosotros no podemos construir algo así”? ¿”hemos encontrado obstáculos insuperables para hacer eso”? Podemos observar que mientras una proposición como “es imposible” cierra cualquier cuestionamiento pos-

terior, las alternativas planteadas conducen a multiplicar las preguntas ¿a quién le parece imposible? ¿podrían otros construir algo así? ¿qué obstáculos se interponen en nuestro camino? etc.

Debemos constatar igualmente, la imposibilidad de alcanzar en este estudio la rúbrica $2 \cdot 1 \cdot 2 \cdot a$, pues el RFI, a diferencia de otros protocolos de TRIZ, ofrece un resultado único. Por tanto, la correcta evaluación del objetivo $2 \cdot 1 \cdot 2$ queda pendiente de un rastreo de las publicaciones del autor.

6 · Conclusiones

6 · 1 · Respetto de los objetivos.

La literatura sobre patentes entiende por PHOSITA una persona con conocimientos ordinarios en la materia (*Person Having Ordinary Skill In The Art*). Esta ficción legal permite evaluar la obviedad de un invento y, por tanto, su patentabilidad. También aparece en otros contextos, por ejemplo, para determinar si la descripción de un invento contenida en su patente resulta (o no) suficientemente clara (European Patent Office noviembre 2020). Pues bien, cualquier PHOSITA de nuestro campo encontraría ciertos recursos para defender que un análisis del problema de la inducción a la luz de los costes derivados de realizarla, los perjuicios derivados de no realizarla y los beneficios que con ella podemos obtener cae bajo lo señalado en las rúbricas $2 \cdot 1 \cdot 1 \cdot a$ o $2 \cdot 1 \cdot 1 \cdot b$. Bajo las mismas rúbricas habría que amparar entonces a la puesta en correlación de estos factores para hacer surgir de un mismo criterio la burda generalización, la inducción incompleta, la completa y la deducción. Este criterio da cuenta de los usos prácticos de la inducción en cada disciplina y, por tanto, estos quedan incluidos en lo que consignan las mismas rúbricas. De estas consideraciones obtenemos, como conclusión natural, el logro de los objetivos $2 \cdot 2 \cdot 1$ a $2 \cdot 2 \cdot 4$. Por todo ello, y siempre teniendo en cuenta las reservas introducidas en la discusión, parece que podríamos aducir motivos varios para considerar alcanzados un número significativo de los objetivos propuestos.

6.2. De carácter general.

En un entorno densamente poblado de soluciones como el que rodea al problema de la inducción, E-prime y TRIZ han mostrado significativa facilidad para mover el marco conceptual y proporcionar indicios para un enfoque no

presente hasta el momento en los escritos sobre el tema. Este hecho sugiere que hemos descrito el ojo de una cerradura a través del cual puede verse un mundo de inmensas posibilidades. Queda, en efecto, por constatar, qué podría obtenerse aplicando otros protocolos de TRIZ al mismo problema, qué perspectivas podrían aflorar reescribiendo las soluciones propuestas anteriormente en términos de E-prime, qué otros problemas filosóficos pueden abordarse utilizando este protocolo y si podrían obtenerse igualmente enfoques diferentes a los habituales. En última instancia, el juicio que merece nuestro intento no depende ni de los resultados obtenidos, ni de su capacidad para sorprender, ni de la efectiva novedad o no que estos impliquen. Depende de que *cualquiera pueda hacer lo mismo con cualquier otra cuestión*. E-prime y TRIZ no apelan a nuestra fe, a la fama que puedan adquirir, ni al hecho de que uno de ellos haya intervenido en miles de invenciones. O E-prime y TRIZ proveen al menos nuevos matices sutiles sobre las cuestiones filosóficas o solo merecen que los sepultemos en la historia de las infamias.

7 · Bibliografía

- Abrams, Jerold. "Solution to the Problem of Induction: Peirce, Apel, and Goodman on the Grue Paradox", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38/4 (2002): 543-558, <http://www.jstor.org/stable/40320913>.
- Altshuller, Genrich Saulovich. "Внимание: Алгоритм изобретения!" ("Atención: ¡Algoritmo de la invención!)", *Periódico económico*, 27/41, (1 de septiembre de 1965), <https://www.altshuller.ru/triz/triz022.asp>, consultado 15 de agosto de 2020.
- Altshuller, G. S. Внимание: Ариз! ("Atención: ¡ARIZ!"), *Industria de Bielorrusia*, 9 (1973): 64-66. <https://www.altshuller.ru/triz/triz38.asp>, consultado el 26 de agosto de 2020.
- Altshuller, Genrich Saulovich. *Creativity as an exact science*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers 1998.
- Altshuller, Genrich Saulovich y Rapahel Shapiro. "О Психологии изобретательского творчества" ("Acerca de la psicología de la creatividad inventiva"), *Cuestiones de psicología* 6 (1956): 37-49, <https://www.altshuller.ru/triz/triz0.asp>, consultado el 13 de agosto de 2020.

- Altshuller, Genrich Saulovich y Rapahel Shapiro. “Изгнание шестикрылого серафима” (“La expulsión del serafín de seis alas”), *Inventor y Rationalizador*, 10 (1959): 20-30, <https://www.altshuller.ru/triz/triz12.asp>, consultado el 11 de agosto de 2020.
- Aksyonov, Evgeniy y Alexandr Nesterov. “Проблема индукции в построении научного знания” (“El problema de la inducción en la construcción del conocimiento científico”), *Conferencia científica internacional*, Universidad de Samara, 2017.
- Belkind, Ori. “In defense of Newtonian induction”, *European Journal for Philosophy of Science*, 9/14 (2019): 13-39, <https://doi.org/10.1007/s13194-018-0241-5>.
- Böhle, Rüdiger. *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*. Neisenheim am Glam: Verlag Anton Hain, 1978.
- BonJour, Laurence. *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press, 1998.
- Brueckner, Anthony. “BonJour’s a priori justification of induction”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82/1 (2001): 1-10.
- Carman, Christián. “Rom Harré y el Problema de la Inducción”, Norma Horenstein, Leticia Minhot y Hernán Severgnini (Eds.) *Selección de trabajos de las XII Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*, Universidad Nacional de Córdoba, 2002.
- Cíntora, Armando. “Desencuentros escéptico-inductivos”, *Ludus Vitalis*, 26/49 (2018): 111-118.
- Conan Doyle, Arthur. *A Study in Scarlet*. London: Ward, Lock & Co. 1891.
- Córdoba López, Edgardo. “TRIZ: una metodología para la innovación sistémica”, *Congreso Anual Internacional de la Academia de Ciencias Administrativas*, A.C. 5 al 7 de mayo de 2004, Acapulco. https://www.acacia.org.mx/busqueda/pdf/01-081_EdgarDO_Lopez.pdf, consultado el 5 de septiembre de 2020.
- European Patent Office, *European Patent Convention*, 2020, [https://documents.epo.org/projects/babylon/eponet.nsf/0/53A0FE62C259803B-C12586A90058BCAD/\\$File/EPC_17th_edition_2020_en.pdf](https://documents.epo.org/projects/babylon/eponet.nsf/0/53A0FE62C259803B-C12586A90058BCAD/$File/EPC_17th_edition_2020_en.pdf), consultado el 24 de mayo de 2022.
- Fan, Yongkui y otros. “Application of TRIZ theory in agricultural equipment manufacturing”, *2016 American Society of Agricultural and Biological*

- Engineers Annual International Meeting*, 17 al 20 de julio, Orlando, <https://doi.org/10.13031/aim.20162460022>.
- Ferreira Costa, Claudio. “Como resolver o problema da indução”, *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, 5/14 (2013): 11-31.
- Finn, Viktor. “Эпистемологические основания ДСМ-метода автоматического порождения гипотез” (“Fundamentos epistemológicos del método DSM para la generación automática de hipótesis”), *Cuestiones filosóficas*, 9 (2013): 1-30.
- Gadd, Karen. *TRIZ For Engineers*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2011.
- Gadenne, Volker. “Wissen wir etwas über die Zukunft? David Hume und das Induktionsproblem”, *Aufklärung und Kritik*, 18/1 (2011): 184-198.
- García Zárate, Óscar. “El problema de la inducción”, *Cultura*, 22 (2008): 33-50.
- Harman, Gilbert y Kulkarni, Sanjeev. “The Problem of Induction”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 72/3 (2006): 559-575.
- Hill, Brian. “Le problème dynamique de l’induction”, *Dialogue*, 48 (2009): 701-715, <https://doi.org/10.1017/S0012217309990394>.
- Jordán, Javier. “Introducción al análisis de inteligencia”, *Global Strategy*, 16-03-2011, <https://global-strategy.org/introduccion-al-analisis-de-inteligencia/>, consultado el 6 de febrero de 2020.
- Khodikova, Nina. “Проблема индукции в контексте антитезы «психологизм – Антипсихологизм»” (“El problema de la inducción en el contexto de la antítesis del psicologismo – antipsicologismo”), *Boletín de Ciencias Sociales*, 1 (2021): 21-25, <https://doi.org/10.18522/2687-0770-2021-1-21-25>.
- Korzybski, Alfred. *Science and Sanity*. New York: Institute of General Semantics, 1933.
- Leibniz, Gottfried W. “Réponse aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l’Harmonie préétablie”. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. Carl I. Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978. Vol. 4, 554-571.
- Liptons, Peter. *Inference to the Best Explanation*, Londres: Routledge, 2017.
- Luna, Manuel. *Enfermos como Ud. El dispositivo farmacéutico de Foucault a nuestros días*. Google Libros, 2019, https://books.google.es/books/about/Enfermos_como_Ud.html?id=OG-rDwAAQBAJ&printsec=-

frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

- Luna, Manuel. “Novedades sobre el *ars inveniendi*”, ponencia presentada en el IV Congreso Iberoamericano Leibniz, G. W. Leibniz: razón, verdad y diálogo, 1 a 3 de julio 2021, Ciudad de México (congreso virtual).
- Luna, Manuel. *TRIZ como ars inveniendi. La ciencia de la creatividad desde Leibniz hasta Altshuller*. Google Libros, 2021, https://books.google.es/books?id=Mt4_EAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=-gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Meynell, Hugo. “Lonergan’s Solution to the Problem of Induction”. Paolo C. Biondi y Louis F. Groarke (Eds.) *Shifting the Paradigm*, Berlin: De Gruyter, 2014, <https://doi.org/10.1515/9783110347777.415>.
- Michaud, Jean-Sébastien. *Un principe inductif conjectural comme solution au problème de l’induction*, Mémoire présenté à l’Université du Québec à Montréal, 2017, <http://archipel.uqam.ca/id/eprint/10419>, consultado el 23 de febrero de 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Götzen-Dämmerung*, Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, München: Hanser Verlag, 1954.
- Ortiz, Gustavo. “El problema de la inducción en las ciencias sociales”. Pío García, Sergio H. Menna y Víctor Rodríguez (Eds.) *Selección de trabajos de las X Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*, Universidad Nacional de Córdoba, 2000.
- Poblete Garrido, Felipe. “¿Es la Justificación de la Inducción un pseudoproblema?”, *Eikasia*, 54 (2014): 207-220.
- Santos Arruda, Renata. “Un círculo virtuoso: una clave para la validez inductiva en el “viejo” problema de la inducción”, *Prometeus*, 2/3 (2009): 86-97.
- Savransky, Semyon. *Engineering Of Creativity*. New York: CRC Press, 2000.
- Schurz, Gerhard. “Der Metainduktivist: Ein spieltheoretischer Zugang zum Induktionsproblem”, *Philosophie und/als Wissenschaft, Proceedings der GAP.5*, Bielefeld, 2003, www.gap5.de/proceedings/pdf/243-257_schurz.pdf, consultado el 2 de agosto de 2021.
- Schurz, Gerhard. *Hume’s Problem Solved*, Cambridge: MIT Press, 2019.
- Sloman, Steve y Lagnado, David. “The Problem of Induction”, en Keith J. Holyoak y Robert G. Morrison (Eds.) *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Cambridge University Press, 2005.

- Spohn, Wolfgang. “Wo stehen wir heute mit dem Problem der Induktion?”. Rainer Enskat (Ed.) *Erfahrung und Urteilskraft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Spohn, Wolfgang. *Logik in der Philosophie*. Heidelberg: Synchron, 2005.
- Tricard, Julien. “Les lois de la nature peuvent-elles changer?” *Philosophie*, 146/3 (2020): 45-68, <https://doi.org/10.3917/philo.146.0045>.
- Tucker, Chris. “Evidential Support, Reliability, and Hume’s Problem of Induction”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 90 (2009): 503–519.
- Zhuravlyova, Valentina. “Snow Bridge Over The Abyss”. Altshuller, G. and Zhuravlyova, V. *Ballad of the Stars. Stories of Science fiction. Ultraimagination and TRIZ*, ed. Steven Rodman, Worcester: Technical Innovation Center Inc. 2005.

El Sujeto: Hades y Cerbero

Una reflexión sobre el giro espacial en la filosofía.

The Subject: Hades and Cerberus:
A reflection on the spatial turn
in philosophy.

Luis Ángel Campillos Morón¹

I.E.S. Sierra de la Virgen (Zaragoza), España

Recibido 4 enero 2023 · Aceptado 5 febrero 2023

Resumen

Presentamos una reflexión en torno al llamado *giro espacial* en la filosofía. En primer lugar, enmarcaremos la problemática general y analizaremos el *viejo* paradigma de carácter trascendente e idealista. Presentaremos a éste como el Hades. Después caracterizaremos sus tres pilares fundamentales con las tres cabezas de su guardián Cerbero. Contra la identidad, el individualismo y la jerarquía vertical, la nueva concepción del espacio se basa en la diferencia, en la comunidad y en otras semióticas

Palabras clave: Giro espacial; Ontología; Diferencia; Deleuze.

Abstract

We present a reflection on the so-called spatial turn in philosophy. First, we will frame the general problematic and analyze the old paradigm of transcendent and idealistic character. We will present it as Hades. Then we will characterize its three fundamental pillars with the three heads of its guardian Cerberus. Against identity, individualism and vertical hierarchy, the new conception of space is based on difference, community and other semiotics

Keywords: Spatial turn; Ontology; Difference; Deleuze.

1. lacampillosmoron@gmail.com

1 • Introducción

Nuestro objetivo es analizar la problemática del llamado *giro espacial* en torno a la filosofía, que acontece en el último tercio del siglo XX, principalmente a causa del *olvido* del espacio, que genera “una auténtica reducción ontológico-política de lo espacial a los flujos (instrumentales) temporales del Capital estatal” (Castro Nogueira 48). Básicamente, olvidar el espacio significa olvidar la fuente que posibilita *ser* a un lugar. Véase: la reducción de la ecología a cierto modelo económico, el uso meramente instrumental de los espacios por parte de determinados intereses humanos². Decimos que este giro espacial es *reciente*, sin embargo, el paradigma del que se pretende salir se consolida ya en los inicios de la Modernidad. Estado, Capitalismo, Espectáculo, Sistema... generados por cierto Sujeto³ humano y su Espacio-Tiempo se convertirán en los principales enemigos del espacio-tiempo ontológico. Este giro espacial no es específico de la filosofía sino que es (o quiere ser) un nuevo paradigma de carácter interdisciplinar cuyo principal objetivo es ampliar los horizontes para, paradójicamente, dejar espacio al espacio. Como veremos a continuación, el Sujeto limita el espacio reduciéndolo a producto, a *su* producto. En cambio, el espacio no es un producto, no es algo dado, predeterminado. El espacio es producción, acción, potencia. En este nuevo paradigma prevalecen las relaciones, subyace una ontología de fuerzas que implica la constante construcción de todo ente y la imposibilidad de cualquier *statu quo*. Hemos de operar con relaciones, con acciones, no a partir de entes predeterminados, ya construidos. Por ende, el espacio no es una substancia ni un sujeto sino más bien verbo, acción. El espacio no debe quedar reducido a mero producto (extensivo) y abrirse a lo intensional, a la producción potencial. El presente trabajo se mueve sobre la filosofía de Spinoza y Nietzsche, que penetran con fuerza en el siglo XX con las lecturas de Heidegger y Deleuze, entre muchos

² Por ejemplo, la masiva deforestación supone la reducción del bosque (su rica biodiversidad) a un lugar destinado en exclusiva a actividades industriales. Regresaremos en las conclusiones a este ejemplo.

³ Escribimos Sujeto con mayúsculas para incidir en su *potestas*, en su carácter impositivo y autoritario.

otros. Por ejemplo, Heidegger “remite el ‘espacio’ a una ‘espacialización’ y el ‘tiempo’ a una ‘temporalización’” (Escudero 152)⁴

El giro espacial ha de llevar a cabo una desamortización del espacio para evitar cualquier futura amortización. Más que dar vida al espacio, se trata de dejarle que se exprese, de liberarlo de toda reducción o restricción. En última instancia, el espacio siempre ha sido libre, su prisión no era más que un ardid urdido por cierto *Ordo* (Orden autoritario e impositivo). Cierta forma de Subjetividad humana y su espacio-temporalidad, autopostulándose como fundamentos de la realidad, han devenido monopolio. Desde el punto de inflexión que supuso el *cogito* cartesiano y el paradigma mecanicista, que alumbraron un espacio muerto tipo contenedor (*res extensa*), un espacio congelado-congelador, hoy en día, en este mundo globalizado, acontece el paroxismo del *a priori* del sujeto kantiano: el espacio y tiempo que aporta el sujeto humano para poder percibir, ha ido encumbrando al propio sujeto a un púlpito donde el horizonte no es más que su espacio-temporalidad. A pesar de que el espacio kantiano sea relacionado con el afuera y el tiempo con el adentro, también el afuera del espacio se enmarca en el sujeto humano. Muy significativos los posesivos: el espacio y tiempo son *del* sujeto. El “espacio queda subordinado al Tiempo, pues tal subjetividad se concibe como una interioridad, es decir como un ‘espacio sin espacio’” (Perea Acebedo 27). La flecha del vector se ancla *en* el Sujeto, de esta forma, todo parte del Sujeto, éste se convierte en un Ente privilegiado, un Significante, quien dota de sentido al mundo, a toda la realidad. Tomando el relevo del Dios del Medioevo, este cierto modo de ser humano, erigiéndose como Sujeto, crea el sentido de lo real, pretende crear el espacio y tiempo del mundo, cuales criaturas a su merced. Así pues, del Dios creador del hombre (criatura) al Hombre creador del espacio y el tiempo (criaturas). Sabemos que Kant presenta la cosa en sí, el nómeno, aunque existente, como incognoscible, pero, los límites de la razón, siempre entendidos como límites productivos⁵, nos permiten

⁴ El mismo sentido en que Amanda Núñez recoge una cita de Deleuze en su Curso sobre Spinoza: “Encontramos que, más profundamente que el espacio, hay espacialización” (Núñez 2019 197).

⁵ Jeff Malpas cita una esclarecedora frase de Heidegger de su conferencia *Construir, habitar, pensar*: “Un límite no es aquello en lo que algo se detiene, sino (...) aquello a partir de donde algo comienza su presencia” (Malpas 2015 220).

ir más allá. Usemos por un momento las fuerzas nietzscheanas: si somos negativos o reactivos, nos quedamos aquí, nos conformamos, por ejemplo, con el postulado metafísico de Dios, sito allá en el horizonte inalcanzable pero siempre visible, como un agente regulador; mas si somos positivos o activos, comprendemos que Kant pone en el candelero, casi en bandeja, al mismísimo Dios, lo presenta como un mero postulado, una idea, posibilitando así su muerte, esto es, el ocaso del Horizonte Estático o Eterno Centro (meras quimeras). Insertemos pues esa ilusa trascendencia (de cualquier suerte de Sujeto) en el mundo, en la naturaleza. *Deus sive natura* de Spinoza. No hay sustancias trascendentes. No hay un Modelo preestablecido sino la naturaleza (Dios) expresándose mediante infinidad de modos de ser: nada queda (porque no puede quedar) en otro lugar más allá, no puede existir nada trascendente. ¿Por qué? Muy sencillo, porque Dios, el Dios spinoziano, o sea, la naturaleza, no lo permite. El paradigma espacial se mueve en una estricta inmanencia ontológica. No hay un espacio más allá que produce éste. Ni al revés, este espacio no produce entes Superiores. Es decir, ni hay un Modelo inteligible (Ideal-transcendente) de donde surgen los entes sensibles (al modo platónico), ni tampoco ciertos entes (sensibles) Superiores, privilegiados, que son modelos para el resto. En fin, en una ontología inmanente y materialista. Como afirmó Paul Éluard, hay otros mundos, pero todos están en éste. Sin embargo, como decíamos, una vez hemos reparado en la inexistencia de Dios como Sujeto trascendente, como fundamento absoluto, enseguida aparecerá su sustituto. Ya advirtió Nietzsche que en el mundo en que Dios ha muerto, cierta subjetividad humana tomaba el relevo y pretendía convertirse en *subjectum*: lo que siempre subyace, el fundamento, la substancia, la esencia, la forma, el modelo... llámese como se quiera. Sujeto y mundo (objeto) quedarán separados, pero en lugar de indagar en la naturaleza de esta separación, en lugar de tomar esta brecha como fermento, cierta reflexión filosófica se ha centrado exclusivamente en los dos polos: sujeto y objeto. Aun cuando se busca la interacción entre ambos, no se consigue romper el rígido esquema dual predeterminado que subyace como fundamento. Por ejemplo, fórmulas como *a las cosas mismas* en la fenomenología husserliana han degenerado en la importancia del Ego trascendental (sujeto). En Kant, tampoco la imaginación es una respuesta satisfactoria: “para salvar el abismo sólo hay un puente posible en el kantismo: los esquemas de la imaginación [...] Así

resulta que la imaginación es ahora inseparable del entendimiento” (Pardo 102). La imaginación kantiana sigue estando de parte del sujeto, dentro del sujeto y no en el mundo. Por ende, hemos de vislumbrar otros modos de comprender (habitar) el espacio más allá del dualismo sujeto-objeto, de las reducciones de cualquier Sujeto a pesar del *jeso es imposible!* que nos puede espetar el *A Priori*, a pesar de la, más que extensa (¿sólo unos cuantos siglos?), intensa supremacía del Sujeto humano⁶.

2 · Liberación

Abordemos una primera aproximación a la destrucción del Sujeto humano como fundamento ontológico, traigamos a colación algunas reflexiones de Balthus, el extraño pintor del siglo XX que no pudo ser adscrito a ninguna vanguardia, por lo que fue criticado tanto por revolucionarios (acusándole de conservador) como por reaccionarios (denostado por degenerado, en la misma onda en la que los nazis habían proscrito el movimiento artístico de la Nueva Objetividad⁷).

1) “Los pintores modernos buscaban ante todo expresarse a sí mismos, mientras que yo pretendo expresar el mundo” (Artaud 2019 70). Primer paso: de la expresión del individuo a la expresión del mundo por el individuo. Regresar al mundo e ir apartando de en medio la luz cegadora del Sujeto. Todavía hay sujeto, pero un sujeto consciente de que él ya no es quien crea el mundo, un sujeto que comenzará a disolverse en el mundo. Una autoexpresión del sujeto, sin mundo exterior, no tendría nada de expresión sino de impresión. El mundo ya no está inserto en el sujeto. El vector va a pasar del sujeto al mundo.

⁶ Curiosamente, a lo largo del caótico *Opus Postumum*, un anciano Kant continúa pensando y debatiendo consigo mismo y con Newton y compañía. Mientras sus ojos se ciegan ante los numerosos textos que lee y escribe, se empeña en regresar a la física y deshacerse de la metafísica, tratando de dar con la abismal condición de posibilidad ontológica. Kant, sí, el último Kant, en cierto modo, descuartiza al Sujeto humano, al insistir en la materia, en las fuerzas plásticas... posteriormente retomará ese hilo con fuerza Alfred North Whitehead en *Proceso y Realidad*.

⁷ La *Nueva objetividad* es una vanguardia artística del siglo XX que trataba de buscar la exterioridad en sí misma, más allá del dualismo impresionismo - expresionismo, donde ambos provienen del sujeto (artista).

2) Sigamos quitando máscaras. Escuchemos otras palabras del mismo artesano (Balthus rehusaba el calificativo de artista⁸): “El hombre debe quedar en la sombra, como decía ya Courbet” (*Ibidem.* 71). Segunda fase: retracción del sujeto, el sujeto es consciente de que el mundo no se debe ocultar so pena de incurrir en todo tipo de sombrías y falaces alienaciones. El sujeto no puede erigirse en luz absoluta sino ocupar su sitio entre las miríadas de luces. Básicamente, ser un modo más (como quiere Spinoza en su *Ética*): “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y a obrar de cierta manera” (Spinoza 95). La naturaleza es necesaria, posibilita infinitos modos de ser, que son contingentes y finitos. El artista no deviene obstáculo, no ha de creerse infinito (por seguir con la terminología spinoziana). El artista no genera un Modelo, un modo de ser que oculte la naturaleza, sino que libera al mundo de las restricciones impuestas desde diferentes ámbitos. El artista abre espacios. El sujeto se quita de en medio, se va diluyendo (como Sujeto) para integrarse (en el mundo). La expresión del mundo requiere un espacio libre de cualquier sujeción interesada, de cualquier limitación *a priori*. Son las relaciones de fuerzas, los flujos de materia-energía los que construyen la espacio-temporalidad, no cierto Sujeto Superior. Los sujetos no son entes clausurados sino construcciones siempre en devenir, abiertos al afuera, a lo otro. Desaparecen así los Modelos, las esencias, las sustancias en pro de los devenires de fuerzas en un marco ontológico estrictamente físico (material). Véase al respecto el cuadro *El origen del mundo* (1866) de Courbet, el pintor al que se refería Balthus en la anterior cita. En el famoso cuadro no aparece la madre ni el hijo sino los genitales femeninos en primer plano. Son las membranas, superficies, agujeros, pliegues, puentes, túneles... los agentes protagonistas de un nuevo paradigma que rehúsa del esquema sujeto-objeto. Recordemos la feroz crítica de Paul Virilio contra lo vertical, lo ortogonal... que conforma el modelo sujeto-objeto, el cual genera el desierto de lo real, “la travesía del desierto” (Virilio 2006 137), “un relieve sin relieve” (*Ibidem.* 121). El modelo sujeto-objeto olvida el trayecto, la relación... pretende desconectar la realidad del sentido de la tierra (diciéndolo con Nietzsche). He ahí también su crítica a la velocidad, que atraviesa los espacios sin habi-

⁸ Dice Balthus en línea heideggeriana: “Yo no me considero un gran pintor. Me considero más un artesano. Yo no quiero ser un artista” (*Ibidem.* 79).

tarlos, que simplemente pasa por encima. “Esa potencia geodésica es la del TRAYECTO, de las trayectorias sucesivas de un cuerpo que se mueve en la orientación de su potencia locomotriz” (Virilio 2006 14). El trayecto alude a un espacio vivido, a una verdadera vía de comunicación, de construcción de comunidad. Incluso el rostro de la madre, lo que comúnmente tomamos como rostro, queda en la sombra en el cuadro de Courbet. Bien sabemos, gracias a las *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari, que el Rostro⁹ es una suerte de registro, una marca que identifica (cierra, conforma, tasa) a un sujeto. “Los rostros [...] delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes” (Deleuze y Guattari 1997 174). Mas, en el fondo, no hay rostros definitivos (ni perfectamente definidos) sino relaciones de fuerzas, conexiones¹⁰, poros, cavidades... Al igual que la libertad (según la línea Spinoza-Nietzsche-Deleuze) no es un *factum* sino que deviene lucha en un proceso constante de liberación, los sujetos (y los objetos) son producciones, construcciones, conformaciones de relaciones de fuerzas. A esta expresión del mundo, no del sujeto, Artaud la llama “energía del universo” (Artaud 2019 53).

3) Finalmente apunta Balthus: “los pintores deberían [...] recuperar el espléndido anonimato” (*Ibidem.* 69). Tercera y última fase para liquidar el manido dualismo sujeto-objeto. Con el mismo objetivo, el de traer al mundo a primera fila, el desvelar el Ser, diciéndolo con Heidegger, mediante el anonimato (cambiando el cerrado concepto de ser-autor por el abierto de devenir-actor), la obra de arte (objeto) no puede ser atribuida a un autor (sujeto). Se rompe esa relación biunívoca lineal (que parte del sujeto: sujeto → objeto y que (de)genera sujeciones en cadena¹¹) y ahora la obra se inserta en el mundo

⁹ Deleuze también estudia el concepto de rostro en *La imagen-Movimiento* en su relación con el afecto. Nos interesa recalcar el carácter cerrado de todo ente rostrificado, al que el afecto puede dar vida: “El afecto compuesto del deseo y del asombro, que le da vida, y el desvío de los rostros hacia lo abierto, hacia lo vivo” (Deleuze 2022 150). El afecto se puede convertir en antagonista del rostro, liberando al ente rostrificado de su encierro.

¹⁰ Conexión ombligo-vagina en el cuadro de Courbet, he ahí, de nuevo, el trayecto de Paul Virilio.

¹¹ Por ejemplo: una obra de arte, objeto de un artista, pasa a ser sujeto de subasta. El comprador, sujeto, la adquiere como objeto y la historia (capitalista) continúa una y otra vez bajo ese modelo dual. Finalmente los roles de sujeto y objeto se interconectan y se intercambian continuamente y la historia se acaba (o eso es lo que pretende el Sistema).

y no en el mundo del sujeto. El anonimato no implica indiferencia, sino la expresión de una singularidad (una producción de subjetividad diferencial allende el modelo clausurado sujeto-objeto), que escapa del control (registro-rostro) de las garras conceptuales dualistas que flirtean peligrosamente con el idealismo y la trascendencia. Santiago López Petit apuesta por la fuerza política del anonimato, desde la que construir la comunidad. “La fuerza del anonimato se vincula radicalmente con el Nosotros, justamente porque la ley de lo propio queda extinguida” (López Petit 2021 121). “La fuerza del anonimato no es una fuerza corriente. Ni se identifica ni es identificadora” (*Ibidem.* 123). El anonimato lucha contra el paradigma sujeto-objeto.

3 · Cara a cara frente a Cerbero

Proseguimos con la crítica al paradigma antropocentrista: el Sujeto y su espacio-temporalidad suponen una merma, una clara reducción ontológica y política. El nuevo paradigma espacial ha de luchar contra la siguiente tríada, una suerte de cabeza de Cerbero que trata de evitar que se ponga en peligro la permanencia del régimen del Sujeto. De esta forma, el Hades (en calidad de Sujeto o Sistema), continuando con la metáfora, ostenta el Poder, ejerce de fundamento absoluto (velado, sumergido, latente pero hartamente eficiente) de toda la realidad. El Hades representa el reino del Sujeto, un reino axiomático, que aporta los cimientos sobre los que ha de descansar toda realidad. ¿Por qué elegimos el Hades para representarlo? Porque al situarse en el inframundo permanece latente, allende a toda crítica, oculto, operando siempre en la sombra y manteniendo así más fácilmente su Poder. Cerbero, perro guardián, protege la entrada de enemigos potenciales que podrían destruir el reinado de Hades. Así, podemos caracterizar sus tres cabezas. Cada una nos habla de las bases conceptuales sobre las que se edifica el paradigma filosófico anterior. Identidad, individuo y jerarquía (vertical) son los pilares del Hades, las tres cabezas de Cerbero. Contra ellas, el giro espacial presenta sus antagonistas: la diferencia, la comunidad y la horizontalidad en las relaciones (otras semióticas).

a) Reducción de la diferenciación. Al Hades, en su papel de Sistema, de fundamento, le interesa que toda la realidad sea comprendida como fruto de un modelo previo. El Hades opera como la *arjé*, como el mundo inteli-

gible platónico, el mundo Ideal, el molde de toda la realidad. Sin embargo, sabemos, con Deleuze, que la diferencia es el origen (Aragüés 2020 179), un origen ontológico y no cronológico, por tanto, cualquier semejanza es posible gracias a aquella. “Diferencia derivada de una erosión de identidad, diferencia como origen, como expresión ontológica de la realidad” (*Ibidem.* 53). O bien diferencia como efecto de lo igual, o bien al revés. La segunda opción —la deleuziana— también es la del nuevo paradigma espacial: diferencia como expresión ontológica de la realidad (producción diferencial¹²). La primera, una diferencia como efecto de lo igual, implica la limitación del potencial diferencial, la reducción del espacio a cierto lugar tasado, al partir de lo Uno, de la Identidad. Sin embargo, sabemos que “el mapa no es el territorio” (Korzybski 58). La diferencia es quien posibilita la semejanza, que no viceversa. El can Cerbero, en su papel de defensor del Hades, gracias a esta primera cabeza identitaria y *antidiferencial*, siempre permanecerá atento para clasificar toda la realidad, para definir cada ente con base en una serie de categorías establecidas de antemano por el Sistema. Todo ha de ser a imagen y semejanza del Hades. La principal tarea del Poder, de esta primera cabeza de Cerbero, es luchar contra la diferencia, porque “diferencia es, a la vez, ‘espaciamento’” (Ibáñez 2003 165).

b) Atomización, en cuanto desintegración para llegar a las partículas elementales, lo que mantendría vigente el concepto de substancia como partícula esencial. Al Hades le interesa etiquetar toda la realidad, y para ello, los entes deben tener límites precisos, fijos, deben ser individuos, claros y distintos. Recordemos el atómico (*epistemoatómico*) método cartesiano: para conocer clara y distintamente hemos de llegar a los elementos simples (indivisibles) y posteriormente llevar a cabo una enumeración exhaustiva:

¹² Véase la reproducción humana. La madre no reproduce sino que *produce* hijos (siempre diferentes). La aleatoriedad es esencial en la teoría de la evolución darwiniana. La especie no evoluciona por sus logros individuales sino que depende, en última instancia, del contexto, de la naturaleza, de un potencial que le supera, algo que se puede pre-determinar. La evolución no parte de los individuos, o de una especie ya determinada (modelo) sino que se halla inscrita en la naturaleza. A su vez, ésta no es un Modelo que genere copias de sí mismo sino más bien un productor diferencial, quien posibilita los cambios e impide las identidades fijas. Por ello, la madre no puede reproducirse a sí misma en sus hijos, estos no pueden ser copias idénticas sino siempre producciones diferenciales.

el conocimiento deviene entonces un agregado de puntos-extensiones. Pero una playa es más que una suma de granos de arena. Asimismo, un grano de arena no sólo es un grano de arena, pues no podemos olvidar las relaciones en las que participa (humedad, viento, cangrejo, gaviota...). He aquí los famosos devenires deleuzianos, el devenir abeja de la orquídea y el devenir orquídea de la abeja (Deleuze y Parnet 1997). En la ontología de fuerzas no existen las partículas elementales como tales. Las partículas existen, obviamente, mas en otro sentido no fundamental, es decir, no elemental. Las partículas son efectos, frutos de relaciones, nunca causas primeras. Leemos en la obra de Houellebecq del mismo título:

la naturaleza [...] son formas humanas. Es en nuestro cerebro donde aparecen los triángulos, los entrelazamientos y los ramajes. Los reconocemos, los apreciamos; vivimos en medio de ellos. En medio de nuestras creaciones, creaciones humanas, comunicables a los hombres, nos perfeccionamos y morimos. En medio del espacio, el espacio humano, tomamos medidas; con estas medidas creamos el espacio, el espacio entre nuestros instrumentos. El hombre poco instruido (...) siente temor ante la idea del espacio; lo imagina inmenso, nocturno y vacío. Imagina a los seres en la forma elemental de una bola, aislada en el espacio, aplastada por la eterna presencia de las tres dimensiones. Aterrorizados por la idea del espacio, los seres humanos se encogen; tienen frío, tienen miedo. En el mejor de los casos atraviesan el espacio, se saludan con tristeza en mitad del espacio. Y sin embargo ese espacio está en su interior, se trata de su propia creación mental. (Houellebecq 2015 307)

He ahí el tema de la trilogía *Esferas* de Sloterdijk: todo un tratado de inmunología. En líneas generales, las esferas son “úteros fantásticos para masas infantilizadas” (Sloterdijk 2003 71), un férreo blindaje, una ontología, digamos, sin ontología. La entelequia de una ontología óptica. El ser humano ansía un espacio de protección y seguridad, un espacio cerrado, esférico, que recuerda el estado embrionario, la placentera placenta. Sin embargo, ello es imposible. La naturaleza no permite que ningún espacio se aísle por comple-

to¹³. Regresando a la cita de Houellebecq: el espacio no humano es apropiado por el ser humano. Ello desemboca en un espacio antropomorfo, una especie de *antropospacio* como medida y como fuente de medición. El *antropospacio* parte de una cierta medida agenciada por un cierto sujeto: se trata de un espacio conformado de acuerdo con unos intereses particulares. El *antropospacio* es un espacio humano, como producto, hecho a imagen y semejanza del productor. Como apuntábamos, el ser humano, otrora criatura, se erige en Creador (incluso da nombre a etapas geológicas: ¡el Antropoceno!). El tiempo humano se alza sobre el tiempo de la naturaleza. El espacio deviene criatura, mas es auténtica caricatura. El otro espacio es el espacio *inmenso, nocturno y vacío* al que se refería Houellebecq. La instrucción sirve para sobrellevar ese miedo, para olvidar el espacio en sí (espacio de la naturaleza) y convertirlo en un espacio humano, para uso y disfrute del ser humano en exclusiva. El papel de la Ilustración en su carácter más instrumental derivando en positivismo. El paroxismo arriba cuando al espacio no humano (diríase ultrahumano) se le niega la realidad, la existencia.... concluye la cita: *y sin embargo ese espacio está en su interior, se trata de su propia creación mental*. Es decir, no hay de qué tener miedo, sólo era una imaginación, una creación mental, una pesadilla. El colmo de la alienación del espacio, reducido a escombros mental. Gracias a esta segunda cabeza de Cerbero, el Hades impone la individualización de todo ente. Además, sin ello, sería imposible la marca, el registro. Contra ello, el giro espacial apuesta por las singularidades, por las multitudes, por la construcción horizontal de comunidades democráticas. No podemos reducir el espacio a extensiones, puntos fijos, limitados, sino que hemos de abrirlo a lo intensional, tener en cuenta los grados de potencia que permiten los cambios, las relaciones con el afuera.

c) Utilitarismo postulado por un cierto Sujeto, un modelo de ser humano que fija un criterio unívoco. Lo que es bueno, lo que es útil, lo que es práctico... siempre con base en una jerarquía preestablecida. La objetividad ya no se incardina en la realidad, en el mundo, sino que proviene de una determinada Subjetividad. De ahí que Nietzsche quisiese buscar más allá del bien y del mal, para dismantelar todo fundamento falaz, para romper todas aquellas interesadas y reducidas Tablas de la Ley. En este punto, entende-

13 Véase el cero absoluto, en física: un sistema estático donde las partículas permanecerían en un *statu quo*, es un mero ideal.

mos utilitarismo como el encubrimiento de otras posibilidades de relaciones en el mundo en pro de una función privilegiada previamente por un agente alienante¹⁴. En este caso el agente alienante es el ser humano (un modelo del mismo, obviamente) que establece e impone un cierto *modus vivendi*. Es decir, es el modelo quien genera modos posibles. De nuevo: la metafísica velando la ontología. Prevalece el Modelo sobre los modos. Al igual que, como vimos en el punto anterior, cuando se nos dice, desde el Hades, que la importancia recae en la Identidad, resultando la diferencia como mero (d) efecto secundario. Troquemos el orden de los factores: los modos generan modelos; la diferencia posibilita similitudes. Esta tercera cabeza de Cerbero evita otros criterios de juicio haciendo del Hades único Significante que dota de sentido a toda la realidad. El sentido no se produce sino que ya viene producido por el Sistema.

4 · Disolución

El giro espacial deberá destruir el reino de Hades, la tríada de Cerbero (reducción de la diferenciación, atomización y utilitarismo del Significante), gran subterfugio de un cierto Orden ontológico, más bien metafísico. El Hades emergerá y se mostrará como lo que es, un modo de ser más, un cierto Sistema, pero no único ni necesario. Así, Hades ya puede entrar en el debate, puede ser objeto de crítica, sale a la luz, se inserta en la realidad, donde, por otra parte, siempre estuvo presente. Insistimos: en el paradigma espacial prima otra concepción de la naturaleza. Dejamos atrás la visión mecanicista, automática-autómata, fija, determinada y determinante y damos la bienvenida, gracias a la nueva física (relatividad-cuántica) del siglo XX, a la desorganización como fuente de orden (*abgrund* heideggeriano, caosmos deleuziano, poder en Foucault, principio de *an-arjé* en Schürmann, leyes del caos y estructuras disipativas de Prigogine, el Hiper-Caos de Meillassoux¹⁵...).

14 “El mundo se nos presenta como algo lógico, porque fuimos nosotros quienes empezamos previamente a logificarlo” (Nietzsche 2020 357).

15 “Nada es pensable como necesario, salvo la facticidad de lo que es” (Meillassoux 84). En Quentin Meillassoux, los cimientos (paradójicamente abismales) de la ontología son conformados por el principio de facticidad, la necesidad de la contingencia. “La facticidad deja de ser una propiedad subjetiva del pensamiento para convertirse en una

De este modo se evita la concepción de un pre-diseño, de una finalidad programada por cualquier Ente Superior. No basta con extensiones, con perímetros dibujados en un mapa. Hemos de integrar las intensiones, la potencia diferencial para que el espacio no sea una cuadrícula donde agenciar los diferentes lugares. Éstos, ya sean montañas, humanos, bosques, cualquier conformación de fuerzas, no son entes fijos de una vez por todas, tienen vida, son construcciones en devenir, siempre abiertos a los cambios, dependiendo de las relaciones de fuerzas que los conforman. El paradigma espacial ha de permanecer atento, vigilante, ante cualquier tipo de trascendencia que se asome, ante cualquier principio soberano falaz que se erija, ante el riesgo de que el territorio sea reducido a mapa.

El nuevo paradigma espacio-temporal comporta comunidades diferenciales horizontales. Comunidades, en primer lugar, que no son meras sumas (extensas) de individuos sino flujos de relaciones donde se genera un *un* público que no es la suma de los intereses privados. Diferenciales, en segundo término, pues jamás son exactas, idénticas, definiciones cerradas sino abiertas a otras relaciones de fuerzas, a otros devenires. Y, por último, horizontales, porque no se someten a cierta jerarquía preestablecida de corte vertical, que opera como un Modelo. Propongamos un ejemplo constructivo para entender mejor todos estos aspectos aparentemente tan teóricos: el bosque. Al contrario que el parque, entendido como espacio antropogénico, creado por el hombre y para el hombre, el bosque es un lugar no prediseñado, un lugar donde cabe la diversidad, abierto a lo diferencial. Utilizamos el término “bosque” en sentido amplio. El bosque no ha sido conformado por el ser humano, no es algo meramente instrumental. Sabemos que los bosques han sufrido como pocos ciertas políticas humanas¹⁶. Diciéndolo con Kant,

propiedad objetiva del ente” (*Ibidem*. 87). Traduciéndolo a Spinoza: el ente, que es un modo de ser, no es necesario. Lo único necesario en el modo de ser es, precisamente, que sea contingente. Así opera la naturaleza *necesariamente*: ofrece las posibilidades de ser, pero estas no son necesarias sino contingentes.

16 Por ejemplo, durante la Edad Media, entre los siglos XI al XV, “las ciudades y sus zonas de abastecimiento habían crecido a expensas de la matriz biológica dentro de la cual habían evolucionado. El ecosistema estaba considerablemente homogeneizado: muchas partes del bosque habían sido arrasadas, ya convertidas en tierra agrícola o simplemente destruidas y usadas como combustible o materiales de construcción” (De Landa 151-152).

nuestro bosque no es un medio para... sino un fin es sí mismo. El antagonista del bosque será el parque o el jardín, donde sí aparece un uso instrumental que comporta una importante reducción de la biodiversidad del bosque. He aquí un punto crucial, la riqueza del bosque en cuanto agente comunitario e integrador. El bosque no es un lugar cerrado, exclusivo sino un lugar abierto y heterogéneo. Tampoco el bosque es sólo una conformación de ciertos elementos vegetales. El bosque es, sobre todo, un lugar de encuentro. No sólo para especies animales o vegetales sino para tierra, aire, agua y fuego. En el bosque no hay vías estipuladas que se impongan, como los paseos en los parques. El bosque, permanentemente, regenera el suelo y con ello la posibilidad de cualquier otra senda.

5 · Conclusiones

La fácilmente mensurable *res extensa* cartesiana fue la que se llevó el gato al agua. Trace aquí una latitud y allá una longitud: he ahí el espacio. ¡He ahí su espacio!, que se oiría en la Conferencia de Berlín a finales del siglo XIX cuando los dirigentes europeos se repartían a escuadra y cartabón el continente africano. ¿Qué fue de la intensidad, de lo diferencial? La Modernidad y el Sujeto hicieron de ella ontológicas trizas. Esto es: ciertas autoridades impusieron determinados modos de vivir, instituyendo modelos y mermando la potencia de otras formas-de-vida. El giro espacial ha de evitar toda retórica, todo flirteo con la metafísica trascendente e idealista. Ética y política han de quedar ensambladas en la ontología.

El giro espacial y topográfico se ha presentado bajo la forma de un despliegue exponencial de términos e ideas espaciales y topográficas [...] que a menudo no ha ido respaldada por una genuina tentativa de cuestionar la naturaleza de dichos términos. (Malpas 2015 202)

Al eliminar toda retórica también huimos, del mismo modo en que incide Jeff Malpas, de los constructivismos, que parten del sujeto y no de las fuerzas que conforman los modos de habitar:

La construcción social depende de las estructuras espaciales y topográficas [...] En un nivel más fundamental, la construcción social estará, en sí misma, sujeta a lo espacial y a lo topográfico. (Id.)

En suma, el nuevo paradigma espacial no parte de un Sujeto dado, el espacio-tiempo no es algo subjetivo sino al objetivo, real por sí mismo, no fruto de una construcción interesada, antropomórfica. Sigamos: el espacio es potencia, no sólo *res extensa* sino también intensa. Ningún ente puede ser fijado, cerrado, reducido a mera extensión pues esto conlleva menoscabar su potencia, su apertura a otras relaciones de fuerzas. Así, resumiendo, contra la tríada de conceptos (Cerbero) que alimentan la metafísica idealista, trascendente y unívoca (Hades), esta (quíerese liberadora) concepción del espacio-tiempo enarbola una ontología materialista, inmanente y diferencial, donde:

a) No hay un Modelo del que se parte, luego las relaciones entre los entes serán siempre de carácter horizontal, evitando así una jerarquía vertical autoritaria, dictatorial. Los potenciales velados verán la luz y se constituirán como poderes (no como único Poder). Diciéndolo con el bosque: no existe un lugar predeterminado para que los pájaros aniden ni para que las lombrices se retuerzan.

b) Los entes son construcciones, devenires, tanto extensionales como intensionales, abiertos al afuera. La identidad tasada, cerrada, es una quimera, subterfugio de algún Sistema. La diferencia enriquece el mundo, mas, gracias al apartado a), ninguna diferencia podrá erigirse en Modelo. Siguiendo con el ejemplo del bosque: ninguna especie de ave impone su modo constructivo a otras, los árboles crecen, los charcos se evaporan, un pájaro puede salir del bosque, otros pueden entrar.

c) Antes que individuos, atendiendo a su etimología, entes indivisibles, perimetrales, elementales, básicos, últimos... este nuevo paradigma comporta un *nosotros* (no exclusivamente humano), políticas verdaderamente democráticas, abiertas a lo otro, tendiendo puentes y abriendo puertas en los muros. Finalizando con nuestro ejemplo del bosque: me alimento de bayas, escucho a un pájaro, me baño en un lago, huyo ante un oso.

6 · Bibliografía

- Aragüés Estragués, Juan Manuel. *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*. Valencia: Pre-Textos, 2018.
- Aragüés Estragués, Juan Manuel. *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020.
- Aragüés Estragués, Juan Manuel. *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*. Zaragoza: Mira, 1997.
- Artaud, Antonin. *Balthus*. Madrid: Casimiro, 2019.
- Artaud, Antonin. *Contra los poderes. Antología de textos de combate*. Madrid: Acefalia, 2019.
- Baudrillard, Jean. *La agonía del poder*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.
- Baudrillard, Jean. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Baudrillard, Jean. *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa, 1980.
- Casey, Edward. *The fate of place. A Philosophical History*. London: University of California Press, 1998.
- Castro Nogueira, Luis. *La risa del espacio*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Consejo Nocturno. *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Logroño: Pepitas, 2018.
- De Landa, Manuel. *Mil años de historia no lineal*. Barcelona: Gedisa, 2017.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos, 2012.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 2015.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento*. Barcelona: Paidós, 2022.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2020.
- Deleuze, Gilles. y Guattari, Felix. *El AntiEdipo*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Deleuze, Gilles. y Guattari, Felix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1997.

- Deleuze, Gilles. y Guattari, Felix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2001.
- Escudero Pérez, Alejandro. *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad.* Madrid: Arena, 2010.
- Foucault, Michel. *Del gobierno de los vivos.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, Miches. *Las palabras y las cosas.* Madrid: Siglo XXI, 2010.
- Harvey, David. *Espacios del capital.* Madrid: Akal, 2011.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque.* Madrid: Alianza, 1995.
- Heidegger, Martin. *El arte y el espacio.* Barcelona: Herder, 2009.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche.* Barcelona: Ariel, 2019.
- Heidegger, Martin. *Parménides.* Madrid: Akal, 2005.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es Metafísica?* Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo.* Madrid: Trotta, 2003.
- Houellebecq, Michel. *Ampliación del campo de batalla.* Barcelona: Anagrama, 1999.
- Houellebecq, Michel. *Las partículas elementales.* Barcelona: Anagrama, 2015.
- Ibáñez, Jesús. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden.* Santiago de Chile: Amerinda, 1991.
- Ibáñez, Jesús. *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica.* Madrid: Siglo XXI, 2003.
- Kant, Immanuel. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum).* Barcelona: Anthropos, 1991.
- Korzybski, Alfred. *Science and Sanity: An Introduction to Non Aristotelian Systems and General Semantics.* Lakeville: International Non Aristotelian Library, 1958.
- Lefebvre, Henry. *La producción del espacio.* Madrid: Capitán Swing, 2013.
- López Petit, Santiago. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad.* Madrid: Traficantes de sueños, 2021.
- Malpas, Jeff. *Heidegger's topology. Being, place, world.* Massachussets: MIT, 2006.
- Malpas, Jeff. "Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 61/2 (2015): 199-229.
- Malpas, Jeff. *Place and experience. A Philosophical Topography.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral, 2016.
- Mattéi, Jean-François. *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2005.
- Meillassoux, Quentin. *Hiper-Caos*. Salamanca: Holobionte, 2018.
- Mumford, Lewis. *Técnica y civilización*. Barcelona: Altaya, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*. Buenos Aires: M. Aguilar, 1947.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas II. Consideraciones intempestivas*. Buenos Aires: M. Aguilar, 1949.
- Núñez, Amanda. *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*. Madrid: Arena, 2019.
- Núñez, Amanda. "Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza". *THÉMATA. Revista de filosofía*, 53 (2016): 179-194.
- Pardo, José Luis. *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.
- Perea Acebedo, Adrián José. *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Prigogine, Ilya. *La nueva alianza*. Madrid: Alianza, 2004.
- Prigogine, Ilya. *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz, 2020.
- Schürmann, Reiner. *El principio de anarquía*. Madrid: Arena, 2017.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Alfaguara, 1989.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas II*. Madrid: Siruela, 2003.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2006.
- Sloterdijk, Peter. *Estrés y libertad*. Buenos Aires: Godot, 2017.
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela, 2000.
- Sloterdijk, Peter. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2011.
- Tiqqun (2014). *Tesis sobre la comunidad terrible*. Madrid: Arena.

Virilio, Paul. *Amanecer crepuscular*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Virilio, Paul. *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

Whitehead, Alfred North. *Proceso y realidad*. Girona: Atalanta, 2021.

Juicio ético y juicio práctico a partir de la filosofía moral de Rosmini.

Jacob Buganza Torio ¹

Universidad de Veracruz, México

Recibido 6 febrero 2023 · Aceptado 30 marzo 2023

Resumen

En este artículo, se busca poner de realce un tema poco advertido en la filosofía moral de Antonio Rosmini. Se trata de la diferencia entre juicio ético y juicio práctico: podrían parecer expresiones sinónimas, pero en realidad guardan una enorme diferencia, análoga a la que se da entre la dimensión teórica (filosófica) y práctica de la vida diaria. El artículo muestra, siguiendo los textos rosminianos, especialmente el *Trattato della coscienza morale*, que los juicios éticos son fórmulas morales que constituyen la ciencia de la moral, pero no su realización, mientras que los juicios prácticos son el acto voluntario por el cual se vuelve efectiva una formulación ética, o por el que se aplica una fórmula moral y modifica el estatuto real del mundo. El juicio ético es un juicio teórico y, por ende, se diferencia netamente del juicio práctico que da inicio al acto moral. Puede decirse que ambos versan sobre la dimensión moral, por lo que pertenecen al género de los juicios morales, pero se diferencian en cuanto los éticos son meramente éticos, mientras que cuando se vuelven principio del acto moral, toman el nombre de prácticos.

Ethical judgment and practical judgment from Rosmini's moral philosophy.

Abstract

In this article, the author seeks to highlight a little-noticed theme in Antonio Rosmini's moral philosophy: the difference between ethical judgment and practical judgment: they might seem synonymous expressions, but, in reality, they keep an enormous difference, analogous to the one that occurs between the theoretical (philosophical) and practical dimensions of daily life. The article shows, following the Rosminian texts, especially the *Trattato della coscienza morale*, that ethical judgments are moral formulas that constitute the science of morality, but not its realization, while practical judgments are the voluntary act by which it becomes effective an ethical formulation, or by which a moral formula is applied and modifies the real status of the world. The ethical judgment is a theoretical judgment and, therefore, it differs clearly from the practical judgment that initiates the moral act. Both deal with the moral dimension, which is why they belong to the genre of moral judgments, but they differ in that the ethical ones are merely ethical, while when

¹ jbuganza@uv.mx

Palabras clave: Filosofía moral; Rosmini; Juicio moral; Juicio ético; Juicio práctico.

they become the principle of the moral act, they take the name of practical ones.

Keywords: Moral Philosophy; Rosmini; Moral judgment; Ethic judgment; Practical judgment

1. Introducción

La ética de Antonio Rosmini ha sido objeto de numerosas discusiones desde su formulación inicial². En casi todos ellas destaca el tema de la norma moral, es decir, el argumento del supremo principio que este autor propone para las cuestiones morales, así como el vínculo que establece con la voluntad, facultad particular y real que corresponde al principio operativo máximo de los entes inteligentes. No se soslaya, ni por asomo, el tema de la felicidad, pues preocupa soberanamente la mente del filósofo de Rovereto, en cuanto se estudia la ligazón que puede darse entre el bien moral y el bien eudemonológico, inquietud que puede verse ya desde la reflexión filosófica juvenil de nuestro autor³. Sin embargo, hay un tema del que poco se habla y es el referente a la distinción entre los juicios éticos y los juicios prácticos; esto se explicaría porque aparece en contadas ocasiones en los escritos morales

² Para dejar indicada la polémica, puede considerarse la fuerte oposición que generó en sus coetáneos el *Trattato della coscienza morale*, especialmente a través de los opúsculos anónimos del «finto» Eusebio Cristiano, cf. E. Cristiano, *Alcune affermazioni del signor Antonio Rosmini-Serbatì prete roveretano. Con un saggio di riflessioni scritto da Eusebio Cristiano*, L. Guidotti, Lucca 1841, 64pp., a la cual responde el aludido con: A. Rosmini, *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, Boniardi-Pogliani, Milán 1841, 304pp.

³ Puede verse esta preocupación en su tratado eudemonológico intitulado *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo* (1822), hoy en: *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi* (al cuidado de P. P. Ottonello), Città Nuova, Roma, 2011, pp. 31-121. Sobre la relación entre ley moral y felicidad en Rosmini, cf. J. Buganza, *Nomología y eudemonología*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, 302pp. Entre la bibliografía reciente destaca, sobre todo: P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Nápoles, 2012, pp. 91-138 y G. Chimirri, *La relazione morale/felicità iero, oggi e in Rosmini*, «Rivista rosmينiana di filosofia e di cultura», CXI/1-2, 2017, pp. 31-49.

del roveretano, pero su explicitación resultaría interesante para ilustrar en alguna medida sus planteamientos en filosofía moral. Se trata de dos tipos de juicios que, en Rosmini, son sumamente distintos, aunque se puedan vincular entre sí, pues ambos versan sobre la misma dimensión, a saber, la moral. El propósito de este trabajo no es otro que presentar en qué, a nuestro juicio, estribaría la distinción susodicha, y para ello es necesario recurrir a los textos del filósofo, con el fin de aclararlo. Por lo anterior, hay que partir del concepto de acto moral, que es un tipo especial de las acciones humanas, en el entendido de que no todo lo que el hombre realiza puede pasar bajo el criterio de la moralidad, o sea, no se evalúa desde la perspectiva del bien y el mal. Hay actos, por ejemplo, los meramente intelectivos, que no son susceptibles de una evaluación de tal cuño⁴. Posteriormente hay que recuperar la tesis, no admitida por todos, sobre todo en la ética contemporánea, de que el principio y el término de la acción moral es el ente inteligente; es ineludible retomar esta tesis para comprender, últimamente, cómo puede entenderse la distinción entre los dos tipos de juicios.

2 · El concepto de acto moral

Para comprender en qué consisten ambos tipos de juicios, es conveniente revisar la forma en que Rosmini entiende el acto moral, pues, para él, tal acto es el conjunto de varios actos más restringidos, cuyo nodo principal se halla en el juicio práctico, precisamente. Sucintamente puede decirse que las acciones humanas son aquellas en las que las facultades propias del hombre, en cuanto ser inteligente, son las protagonistas, y estas facultades no son otras que el entendimiento y la voluntad. Así pues, es una evidencia que no todo lo que el hombre realiza, en cuanto hombre, puede tildarse de acción humana⁵. Para

⁴ Sopésese el siguiente pasaje: “Humano se llama al acto propio del hombre. Aquel que el hombre efectúa con las potencias que son sólo de él y no comunes con los brutos. Las potencias que son sólo del hombre y no comunes a los brutos son el intelecto y la voluntad. De aquí se sigue que también un acto simplemente intelectivo debe llamarse humano, pues es efectuado por una potencia propia del hombre de la cual no participan los brutos”, A. Rosmini, *Antropología in servizio della scienza morale*, III, Sec. 2, Cap. I, nn. 568-569.

⁵ Nos plegamos a la expresión de: R. Caro, *Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonino Rosmini*, «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 54/2, 2021, pp. 447-469.

que se dé el surgimiento de la dimensión moral en las acciones es preciso, en primer lugar, que esté presente al hombre la ley moral, que de manera remota es la ley suprema de todo conocer, a saber, el ser ideal-indeterminado, pues esta idea es, a su vez, medida de todos los seres determinados y reales, aunque sea mediante sus ideas. Y en segundo lugar es necesario, en el caso humano, que reciba las impresiones sensibles, mediante las cuales el hombre aprehende los entes reales intelectivamente, que es, para Rosmini, captarlos como entes. Un bruto, por el contrario, no alcanza a captar los entes reales en cuanto entes, sino sólo en cuanto impresiones. Ahora bien, a la aprehensión de los entes reales en cuanto entes (aprehensión intelectual), Rosmini la llama “cognición directa”, pero aquí todavía no ha surgido la moralidad. En un segundo momento, el hombre reflexiona sobre los entes aprehendidos, pero puede hacerlo desde una perspectiva meramente especulativa, como cuando indaga sobre la naturaleza de tal ente; pero puede asociar, a esta especulación, la “*forza pratica*” de la cual está dotada la voluntad: “En tal caso nace lo que llamo el *reconocimiento voluntario y práctico de los entes*, que es donde está la cuna de la *moralidad* (*In tal caso nasce ciò che io chiamo il riconoscimento volontario e pratico degli enti, nel quale sta la culla della moralità*)”⁶.

6 A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, I, Cap. 3, a. 1, n. 26, 3 (cursivas del original). Es importante notar que, para Rosmini, es suficiente postular la voluntad para que la moralidad, en cuanto dimensión por la cual el hombre se adhiere al bien, irrumpa. Es verdad, como nota Soliani, que la libertad, entendida como la capacidad para elegir entre diversas voliciones, es una facultad superior con respecto a la voluntad, cf. G. P. Soliani, *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Nápoles, 2018, p. 117; pero para Rosmini es suficiente con la voluntad. Así aparece claro sobre todo en los *Principi della scienza morale*, Cap. VII, a. 1: “De todo lo que se ha dicho se sigue que el acto moral resulta de dos elementos, a saber: 1° de la ley, y 2° de la voluntad que se armoniza con la ley. La ley moral es el conocimiento directo, es decir, las ideas de las cosas, de las cuales la primera es la del ser universal, forma de todas las otras y, por ello, también es la primera ley, forma de todas las leyes. La voluntad se armoniza con la ley mediante un acto de la *reflexión voluntaria*, con la cual reconoce las cosas como son en el conocimiento directo, ni más ni menos. Este reconocimiento voluntario es un juicio, una estimación de las cosas *proporcionada* a su verdadero valor, sin ninguna alteración arbitraria, complaciéndonos con tal acto de todos los valores que están en las cosas y rindiéndonos de buen grado, consintiendo, en suma, sin repugnancia ni resistencia a la verdad. De tal estimación veraz surge un placer puro que es el placer de la verdad. Este placer da origen a un amor racional, a un amor de todas las cosas sin ninguna exclusión, es decir, según

Cuando el reconocimiento práctico, en suma, considera y valora a los entes por aquello que son; cuando la voluntad, entonces, se pliega a la verdad, realiza un acto justo o bueno moralmente; cuando, en cambio, la voluntad no reconoce a los entes por lo que son, sino que les sustrae o añade, disminuye o exagera sus bondades, entonces realiza un acto injusto o malo moralmente. Y este acto de reconocimiento práctico se expresa, en definitiva, en un juicio, que Rosmini convenientemente denomina “juicio práctico”. El juicio práctico, en cuanto es raíz de las acciones morales, puede ser bueno o malo, “según se apoye en motivos conformes a la ley moral o en motivos opuestos a la ley (*secondo che egli s'appoggia a motivi conformi alla legge morale, o a motivi opposti alla legge*)”⁷. En su núcleo último, el juicio práctico resulta ser donde el bien o el mal moral tiene su sede, puesto que tal juicio se apoya, a su vez, en el conocimiento directo de los entes conocidos intelectivamente (conocimiento objetivo) y este último, a su vez, en el ser ideal-indeterminado que intuye toda mente para constituirse como tal. Ahora bien, aun cuando se tenga este primer eslabón, por decir así, de la cadena del acto moral, este último se desenvuelve espontáneamente en el hombre, y lo hace sirviéndose de las acciones humanas, que son intelectivas, afectivas y externas. El reconocimiento práctico, en cuanto tal, resulta ser un acto intelectual, es decir, producto del pensamiento en la interacción que se haya entre el entendimiento y la voluntad, siendo esta última el motivo definitorio. Este juicio práctico, a su vez, produce afecciones proporcionales a él, que se denominan, en el lenguaje de la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, como racionales o irracionales, dependiendo de si son adecuadas o no a los entes hacia los cuales se prodiga⁸; finalmente, estas

su propio mérito. En consecuencia, a partir de este amor el hombre actúa externamente, y actúa con rectitud si tal amor es recto y ordenado”. Es central para el roveretano subrayar que la voluntad es suficiente para que surja la moralidad, no sólo por cuestiones filosóficas, sino también teológicas, como en el caso de la distinción entre pecado (que reside en la voluntad) y culpa (que brota de la libre elección).

⁷ A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, I, Cap. 2, n. 19.

⁸ El texto nuclear es el siguiente: “El amor o cualquier otra afección se dice racional cuando es proporcional al objeto al cual se refiere. Por ejemplo, si yo amase, y por consiguiente prefiriese (*coltivassi*) un can por encima de un hombre, es evidente que mi obrar sería moralmente malvado, y que sería moralmente malvado porque le daría más estima al can, que vale menos, en vez de al hombre, que vale más, lo cual sería irracional.

afecciones repercuten en las restantes facultades humanas y conducen, a la postre, a la acción externa, que es la que propiamente modifica el estatuto del mundo real, o sea, el estado de cosas en el cual se halla el agente moral⁹.

Cabe destacar, finalmente, que para Rosmini todo acto moral inicia y termina con un ente inteligente. Este rasgo es imprescindible para captar, después, la distinción que establece entre juicios éticos y prácticos. Pero más allá de esto, se trata de un carácter que no se puede negociar a la moralidad, pues ella es una dimensión que sólo implica a los entes inteligentes: y ello porque el principio agente es siempre un ente inteligente, y el fin hacia el cual apunta el acto de tal agente es asimismo un ente inteligente, ya sea él mismo, ya otro hombre o Dios. Con la tonalidad lacónica de los *Principi della scienza morale*, Rosmini lo dice sin ambages así: “Dios y el hombre son objetos de la moral, la cual tiene toda ella por objeto el bien de los seres inteligentes (*Iddio e l’uomo, ecco gli oggetti della morale, che tuta ha per oggetto il bene degli esseri intelligenti*)”¹⁰. Así pues, debido a que los entes inteligentes son aquellos que tienen carácter de fin por sí mismos, como diría Kant¹¹, son objetos precisa-

Si considero, por ello, que el amor y otras afecciones racionales dependen siempre de una estima que efectuamos sobre los objetos, y que tales afecciones son racionales o irracionales dependiendo de si la estima de los objetos precedente es verdadera o falsa, es conforme a su valor o es deforme”, A. Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. I, a. 1 (p. 172).

9 En un pasaje poco referido por la crítica especializada, se lee: “Con este reconocimiento o estima práctica están ligados con nexo físico los *afectos* del hombre. A los afectos se ligan con nexo físico las *acciones exteriores*. Por tanto, estando el reconocimiento determinado por la ley, con ello mismo se determinan y mandan por la ley los afectos, ligados a dicho reconocimiento, y a causa de la misma razón las operaciones exteriores ligadas como consecuencias físicas a aquellos *afectos*. Si la constitución humana fuese perfecta, si no tuviera desorden, aquel vínculo físico de los afectos con la *estima práctica*, y de las *operaciones* con los *afectos*, estaría balanceado y sería tan eficaz que a la estima práctica y justa seguirían los *afectos* espontáneos, y espontáneamente les seguirían a estos las operaciones. El hombre conocería sin duda qué *afectos* convendrían a la *apreciación* justa que haría de las cosas, y qué operaciones convendrían a los justos afectos, y así como querría la estima, así querría necesariamente los afectos y las operaciones consecuentes, porque querría que en sí todo estuviese ordenado y querría que a la verdad, concebida por él, le rindieran homenaje todas sus potencias.”, A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, III, Sec. 2, Cap. IV, a. 2, nn. 660–661.

10 A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, Cap. VII, a. 8.

11 Cf. I. Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, 435, 29–436, 8.

mente de la moralidad y no, por ende, los entes restantes, por ejemplo, los meramente sensitivos o los materiales. Más bien, estos últimos son medios precisamente para hacer el bien a los entes inteligentes. Por tanto, resulta que todo acto moral es iniciado por un agente inteligente y debe tener como meta un agente inteligente, sea el propio yo, el prójimo o Dios, por lo cual es principio de la moral reconocer a las naturalezas inteligentes dondequiera que se hallen. De ahí que nuestro autor lo eleve a modo de postulado con estos términos: “Que la bondad moral de la estima requiere que su principio y su fin sea un ente inteligente, es decir, que sea un ente inteligente el sujeto que la efectúa, y sea un ente inteligente aquello que se tiene por objeto en su estima (*Che la bontà morale della stima pratica richiede che il suo principio ed il suo fine sia un ente intelligente, cioè che sia un ente intelligente il soggetto che la fa, e sia un ente intelligente ciò che egli nella sua stima ha per oggetto*)”¹².

3 · La distinción entre juicio ético y juicio práctico

Rosmini no aborda de manera abundante la distinción entre juicios prácticos y éticos en sus más conocidas obras de filosofía moral¹³, y en primer término la fundacional, a saber, los *Principi della scienza morale*. Es más, la distinción está reservada a una obra a la que se recurre en menor medida y que lleva por título *Trattato della coscienza morale*. Es cierto que se trata de una obra menos estudiada comparada con los *Principi* o incluso con el *Compendio*, pues el argumento del que trata el *Trattato* resulta de enorme complejidad, a saber, estudia el problema del probabilismo y el probabiliorismo, cuestión bastante popular a partir del siglo XVI en el seno de la filosofía escolástica, pero que ya hacia mediados del siglo XIX ha perdido su vigencia y se dirige hacia su

¹² A. Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. I, a. 3 (p. 180).

¹³ Esta afirmación no puede extrapolarse al tema general del juicio, pues Rosmini tiene muy en cuenta a Kant a este respecto, cf. G. Messina, *La definizione dei giudizi analitici e sintetici nella Critica della ragion pura di Kant e nel Nuovo saggio di Rosmini*, en M. Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 127-171.

ocaso. Empero, al margen del tema del probabilismo y el probabiliorismo, en el *Trattato* se encuentran algunas indicaciones de enorme valor teórico para apresar, de manera definitiva, cómo es que el filósofo roveretano distingue entre ambos tipos de juicio.

Ahora bien, una vez que Rosmini ha discutido arduamente con el patrono de los filósofos morales, a saber, con san Alfonso María de Liguorio, y con el padre Paolo Segneri, de quien cita abundantemente sobre todo sus *Lettere su la materia del probabile*, Rosmini se cuestiona por aquello que constituya o forme “*l'intrinseca reità delle azioni*”. Con lo dicho sobre el acto moral, se entiende de manera más ágil cómo, a partir de lo que constituye la maldad intrínseca de las acciones, brota la distinción entre juicios éticos y prácticos. En efecto, el principio supremo de la moral señala cuál es la esencia de la moral, y ésta implica los elementos del conocimiento y la voluntad para constituirse en tal, es decir, el elemento ideal y real. Así, la maldad intrínseca del acto es la “cualidad con la que se ofende a la misma esencia de la moralidad, o bien ofenden (que es lo mismo) al principio supremo de la moral”¹⁴. Ahora bien, una acción es evidentemente particular, individual, situada, efectuada *hic et nunc* y, por tanto, se adecúa o se opone a una norma moral bajo la cual cae. Pero esta norma moral es más o menos general, de suerte que hay unas normas morales, en razón de su extensión, que son más amplias que otras, es decir, hay normas morales generalísimas que rigen un mayor número de actos que otras, pero lo hacen de manera más remota, hasta alcanzar al principio supremo de la moral. Por ello es que la maldad de una acción es tal cuando se opone a una norma moral que la rige: esta oposición es precisamente la cualidad a la que se refiere Rosmini.

Pero el filósofo roveretano insiste decididamente que la maldad de la acción se opone, en último análisis, al principio supremo de la moral. No sólo se opone a una o más normas, más o menos inferiores con relación al principio, sino al principio mismo, de suerte que no permite que la esencia de la moral se cumpla con ese acto particular. Ahora bien, una reformulación del principio supremo de la moral, que ya ha aparecido en el apartado anterior a propósito de que el principio y término del acto moral es un ente inteligente, es la siguiente: estriba en el “reconocimiento de los entes inteligentes de la manera en que los conocemos (*riconoscimento degli enti intelligenti a quella*

14. A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 8, n. 581.

guisa che noi li conosciamo)”¹⁵. Es preciso insistir en que el reconocimiento del que habla exige, de entrada, el conocimiento de tales entes inteligentes, y este reconocimiento es voluntario, al que Rosmini convenientemente llama “práctico”. Pero que se conozca y reconozca al ente no es suficiente, y aquí está el elemento que el *Trattato* desarrolla, pues sólo *in nuce* aparece en los *Principi*: para que la esencia de la moralidad se cumpla, “Es necesario que el acto, además de estar dotado de cognición y voluntad, tienda, además, como a su último objeto, a algún *ser inteligente*; de manera que el acto, para ser moral, debe tener su principio y fin en un ser dotado de inteligencia, siendo hecho por quien tiene intelecto y dirigido a quien igualmente tiene intelecto”¹⁶.

¿Cuáles son los entes inteligentes que conoce el ser humano? Hay un admirable acuerdo entre la filosofía y la revelación a este respecto, pues se trata evidentemente del hombre y Dios. En consecuencia, todo acto moral que realiza el hombre tiene como destinatario al hombre mismo o a Dios. Cuando se refiere al hombre mismo, puede direccionarse hacia uno mismo, de donde brotan los deberes hacia sí mismo, y hacia los otros, o sea, hacia el prójimo. No hay duda de que, en la mente de Rosmini está presente la síntesis de la ley de la que habla el Evangelio, esto es, toda la ley se reduce a amar a Dios y al prójimo. Rosmini utiliza estas palabras: “Por ello, es moralmente necesario reconocer a Dios por lo que es, y reconocer al hombre por lo que es, luego de que hemos concebido a estos dos entes. Y viceversa, es intrínsecamente malo desconocer a Dios por lo que sabemos que es, y desconocer igualmente al hombre, de manera que debemos evitar todo peligro, incluso mínimo, de este voluntario desconocimiento, porque un peligro voluntario así es ya por sí solo injusticia, una injusticia que hacemos a uno o a otro de estos dos seres inteligentes”¹⁷. La tesis rosminiana quiere hacer consistir la

¹⁵ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 9, n. 584.

¹⁶ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 9, n. 586: “Egli è uopo che l’atto, otre esser fornito di cognizione e di volontà, di più egli tenda, come in ultimo oggetto suo, in qualche essere intelligente; di maniera che l’atto, per esser morale, dee avere il suo principio e il suo fine in un essere dotato d’intelligenza, venendo posto da chi ha intelletto e rivolto a chi medesimamente ha intelletto”.

¹⁷ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 9, n. 587: “Egli è dunque moralmente necessario riconoscere Iddio per quello che è, e riconoscer l’uomo per quello che è, dopo che noi abbiamo concepiti questi due enti. E viceversa, egli è intrinsecamente male il disconoscere Iddio per quello che

esencia de la moralidad en que el fin del acto moral se dirija a un ente inteligente, y precisamente el reconocimiento práctico de Dios y el hombre, que son los entes inteligentes que se conocen, vienen a convertirse en el principio de la moral, ni más ni menos: y los actos morales en concreto, los actos que se realizan *hic et nunc* son especificaciones o deducciones del principio de la moral, de manera que se cumple la esencia de la moralidad cuando tal acto concuerda con la norma moral que lo rige, o bien se da malicia cuando está en desacuerdo con ella. Pero si las normas morales, en su conjunto, dependen del principio de la moral, en cuando deducciones o especificaciones suyas, la bondad o maldad del acto moral depende de su acuerdo o desacuerdo con el principio supremo.

Así se comprende que, un poco más adelante, en un ejemplo muy destacable que plantea Rosmini al aplicar el principio de la moral al caso específico de Dios, escriba: “En principio, [el hombre] tiene el concepto de Dios como el del ser omnipotente, autor y conservador de las cosas, sapiente y óptimo. Este concepto será más o menos confuso, según que los atributos divinos sean concebidos más o menos implícitamente el uno dentro del otro; pero el vario grado de distinción y de luz no quita al concepto el ser verdadero”¹⁸. En otras palabras, más allá de la claridad con que el agente moral aprese, esto es, conozca a Dios, pues las disputas teológicas sobre sus atributos no están concluidas del todo, tiene un concepto verdadero de Él cuando afirma que es un Ser omnipotente, creador y conservador. Ahora bien, el hombre que cumple la esencia de la moral realiza un primer “juicio práctico” sobre el concepto que tiene de Dios, de forma que, al conocer lo que es Él, “reconoce” lo que “conoce” y se formula algo como lo que sigue: “Quiero tener a Dios en cuenta como aquel ser sumo e infinitamente potente y bueno que Él es (*Io voglio avere Iddio in conto di quell’essere sommo e infinitamente potente e buono che egli è*)”. El juicio práctico que efectúa el agente moral es, para Rosmini,

sappiamo essere, e il disconoscere símilmente l’uomo: di maniera che noi dobbiamo evitare ogni pericolo, anche minimo, di questo volontario disconoscimento; perocché un tale pericolo volontario è già egli solo un’ingiustizia, un’ingiuria che facciamo all’uno o all’altro di questi due esseri intelligenti”.

18 *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 589: “*Da principio egli ha il concetto di Dio, come dell’essere onnipotente, autore e conservatore delle cose, sapiente ed ottimo. Questo concetto sarà più o men confuso, secondo che gli attributi divini sono concepiti più o meno implicitamente l’uno dentro l’altro; ma il vario grado di distinzione e di luce non toglie al concetto l’esser vero*”.

“*un decreto generale della sua volontà*” y surge en el interior de uno mismo, verdadera fuente de la moralidad. Este decreto es el que se vuelve, a su vez, principio de los actos morales que se refieren a Dios. Así pues, la norma que manda tener en cuenta a Dios como Ser sumo, infinitamente potente y bueno viene a ser el fundamento para las siguientes normas morales que lo visualizan como fin del acto moral. Quien no formula esta norma generalísima, que depende a su vez de reconocer a los entes por lo que son, principio supremo de la moral en el rosminianismo, no logra obtener los restantes deberes especiales que tiene hacia Dios: “Por el contrario, el hombre probo, que hace aquel primer juicio práctico, aquel decreto universal, al proponerse tener a Dios en cuenta como lo que es, infinito en su perfección, y del que todo depende, con este solo juicio y decreto primitivo se da a sí mismo la semilla y raíz de toda aquella amplia rama de la moral que se refiere a Dios, y que se llama religión. Por ello es que no hay deber alguno especial hacia la Deidad que en el primero, como en su sumo género, no se contenga”¹⁹.

Es importante retener que, como dice el texto a propósito, se trata de un primer juicio práctico, y esto significa que, con él, el agente ya efectúa actos de orden moral en relación, en este caso, a la Deidad. ¿Cuáles son estos actos? La reverencia, la plegaria, la adoración, el agradecimiento, etcétera, que dependen, evidentemente, de reconocer a Dios como Ser sumo. Pero Rosmini se objeta si con el primer juicio práctico indicado necesariamente fluyen los restantes actos morales, es decir, si no es necesario que haya otros decretos que permitan su deducción. Dice sobre esto: “Me persuado de que, cuando el hombre se da el primer juicio con mucha de aquella fuerza práctica que casi aglutina al acto de conocer con el de obrar, tras aquel primer [acto] se moverían instintivamente los miembros del cuerpo para significarlo externamente”²⁰. Pero estos movimientos, digamos, por ejemplo, reverencia-

19 *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 589: “*All’incontro l’uomo probo, il qual fece quel primo giudizio pratico, quel decreto universale, onde si propone di avere Iddio in conto di quell’essere che nel vero egli è, infinito in ogni sua perfezione, e da cui tutto dipende; con questo solo giudizio e decreto primitivo pose a sé stesso il seme e la radice di tutto quell’ampio ramo della morale, che risguarda Iddio, e che religione si chiama; perciocché non v’ha dovere alcuno speciale verso la Deità, che in quel primo, come nel sommo suo genere, non si contenga*”.

20 *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 590: “*Io mi persuado, che ove quel primo giudizio fosse fatto dall’uomo con molto di quella forza pratica che quasi glutine congiunge all’atto del conoscere quello dell’operare, dietro a quel primo si moverebbero instintivamente per*

les, no serían cumplimiento de deberes especiales, sino naturales secuelas del primer reconocimiento general. La doctrina moral en relación, en este caso, a Dios, se acrecienta por otra vía, a saber, deduciendo del primer decreto universal decretos especiales, siendo también ellos “juicios prácticos especiales”, que implican “juicios morales” y que constituyen, como en una cadena, los anillos intermedios entre un extremo, en este caso universal, y los actos morales, que son particulares; de aquí que asiente: “Porque habiendo el hombre decretado querer apreciar a Dios como aquel sumo ser que Él es, de inmediato busca el modo para poner en armonía con este decreto sus afectos y operaciones externas, es decir, todas sus potencias, dado que están ligadas entre sí, de suerte que las operaciones externas siguen a los afectos, y los afectos siguen indefectiblemente al juicio práctico”²¹.

Aquí está la clave y la armonía que guarda esta doctrina del *Trattato* con los principales libros de filosofía moral de Rosmini. En efecto, el juicio práctico es el anillo principal del que dependen, primero, los afectos racionales y, de ellos, los actos externos. Cuando el agente moral se percata de

insin le membra del corpo a significarlo esternamente”. Sobre la fuerza práctica, véase de qué manera es acentuada por el autor: “Mas esta espontaneidad de la voluntad no es ella misma, en el hombre, independiente; encuentra de inmediato una potencia mayor a ella, a la cual subyace naturalmente. Es la fuerza práctica la que influye y modifica la espontaneidad, porque con la fuerza práctica el hombre, adhiriéndose más o menos fuertemente a un bien conocido, lo engrandece a su placer exagerando el valor y aumentando la acción, o bien hace lo contrario, extenuando el valor y disminuyendo la acción. Esta misma fuerza práctica no es ella misma más que una fuerza ejecutiva de un decreto precedente, el cual es formulado por la facultad que tiene el hombre para determinar las propias voliciones, o sea, para elegir entre una y otra de ellas; tal virtud electiva, entre todas las potencias subjetivas, debe ser la más elevada, el punto simplísimo al cual todas las otras se reducen; en una palabra, el trono de la libertad humana donde el hombre, más que ninguna de las otras actividades suyas, se vuelve en cierto modo semejante al creador, y donde se domina a sí mismo, sobre todas las otras potencias de las cuales está compuesto, sobre todas las múltiples operaciones de estas potencias”, A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, III, Sec. 1, Cap. 10, n. 644.

21 A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 591: “*Peroché avendo l'uomo seco medesimo decretato di voler apprezzare Iddio per quel sommo essere ch'egli è, ben tosto egli cerca il modo di mettere in armonia con questo decreto i suoi affetti e le sue esterne operazioni, cioè tutte le sue potenze, come quelle che sono legate fra loro così, che le esterne operazioni conseguano agli affetti, e gli affetti conseguano infallantemente al giudizio pratico*”.

que algunos de sus afectos particulares están vinculados al juicio práctico que resulta ser el primer decreto y concreción del principio supremo de la moral, se da cuenta de que tales afectos incluyen juicios sobre cada acto particular: “Se da cuenta de que el acto especial es una consecuencia, un efecto, una expresión necesaria de aquel primer decreto, con el cual reconocía a Dios como Señor suyo y bien infinito (*egli s'accorge che l'atto speciale è una conseguenza, un effetto, una espressione necessaria di quel primo decreto, col quale riconosceva Iddio per Signore suo e bene infinito*)”²². El juicio que lleva a cabo, entonces, sobre sus afectos y actos particulares, expresión del primer decreto, lo llevan a erigir como “deberes” precisamente tales afectos y actos. Estos deberes que encuentra el agente moral son, entonces, “juicios especiales” (o “decretos”) pero vinculados todos al “juicio práctico supremo”, y este último, en última instancia, al principio supremo de la moral. Por ejemplo, el deber de inclinar la cabeza ante Dios es un acto de culto externo que se deriva del deber de sobajarse frente al Ser supremo. Así, para Rosmini, para realizar el acto de inclinar la cabeza se requiere: (i) reconocer al ser de los entes; (ii) determinar que Dios es el Ser supremo, y esta determinación es obra del “juicio primero universal”; (iii) “juicios segundos” en los que el juicio primero se aplica, que en este caso es la adoración y anonadación de uno mismo; y (iv) los “juicios terceros”, que son más especiales, y que se expresa en el acto externo de inclinar la cabeza, que es el acto mediante el cual se modifica un ámbito del ser real²³. En suma, del principio supremo de la moral, que consiste en reconocer prácticamente a los entes, se sigue el acto por el cual se reconocer el Ser de Dios, del que se sigue que corresponde adorarlo y, por último, el acto externo de inclinar la cabeza.

Es en este marco donde brota la distinción entre los juicios prácticos y los juicios éticos. En efecto, el texto dice a la letra: “Y porque estos juicios prácticos contienen siempre juicios éticos, con ellos se va aumentando la ciencia moral y encontrando nuevas fórmulas morales más determinadas (*E perché questi giudizi pratici contengono sempre de' giudizi etici, con essi si va aumentando la scienza morale, e trovando nuove formole morali più determinate*)”²⁴. Aquí aparece ya un rasgo distintivo claramente identificable: los

²² *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 592.

²³ He reelaborado ligeramente el argumento de: *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 593.

²⁴ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 593.

juicios éticos se vinculan a la ciencia moral, y lo que hace es buscar fórmulas morales más determinadas. ¿En qué sentido pueden ser los juicios éticos fórmulas morales más determinadas? En cuanto que el principio de la moral resplandece por su evidencia a la mente: la idea de ser, que para nuestro autor es el principio cognitivo de todas las entidades inteligentes, es la misma primera ley moral o principio supremo, que es el reconocimiento práctico de las entidades que se conocen. El principio y término del acto moral es el ente inteligente, como se dijo, y de aquí se sigue la determinación de las fórmulas morales, que son caracterizados como juicios éticos, los cuales acrecientan no al principio supremo de la moral, sino los “medios” con los cuales se cumple el “principio”. Los medios son las diversas maneras con las que el agente puede cumplir de manera eficaz el principio, sea el principio supremo de la moral, sea, de manera más determinada, el “juicio primero universal”, que en caso del ejemplo es el de Dios. Estos medios asimismo se expresan en los “afectos internos” y “acciones externas”, que ponen en “acto” la reverencia al Ser supremo. Mientras el sujeto sólo “piense” y “repiense” sobre estos medios, permanece en el campo teórico, que es, a nuestro juicio, la manera en que se pueden caracterizar los juicios éticos. Dice él: “Entonces, vengo divisando conmigo mismo: estos y aquellos son los afectos que a Dios convienen; éstas y aquéllas las acciones que a Él se consagran. Ahora bien, hasta aquí no he pronunciado más que los *juicios éticos*; he encontrado fórmulas morales, he determinado qué honores a Dios conviene tributar”²⁵. Es en otro momento, es decir, cuando el sujeto decide poner manos a la obra tales actos afectivos, tales obras morales, etcétera, entonces formula “juicios prácticos” vinculados a los juicios éticos, cuya función es precisamente acrecentar el bagaje científico de la moral. Al cuestionar cuáles son las manifestaciones externas y el afecto interior surge la dilucidación de los medios idóneos para cumplir el nexo entre ambos polos.

Resulta de mucho interés que Rosmini atienda al aspecto histórico y hasta contingente en el que se mueve la moral, pues este movimiento se encontraría precisamente en los medios con los cuales se vincula el principio

²⁵ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 594: “Vengo dunque divisando meco: questi e questi sono gli affetti che a Dio convengono; queste e queste le azioni che a lui si addicono. Ora fin qui io non ho pronunciato che dei giudizi etici, ho trovato delle formole morali, ho determinato quali onori a Dio si convengano tribuire”.

supremo y los actos concretos, que son, como se dijo, siempre individuales y hasta irrepetibles. Entre el decreto supremo por el cual se establece que Dios debe ser tenido en cuenta por ser el Ser por antonomasia y el acto concreto por el que externamente se expresa esta consideración, los medios son variables: “Varían según las relaciones, circunstancias, materias que el hombre tiene a la mano; las opiniones y costumbres adoptadas, y por el aumento de los conocimientos especiales en la mente humana. El juicio en substancia versa siempre igualmente sobre el nexo dinámico entre el acto que se juzga y el decreto primero de tener a Dios por Dios”²⁶. De esta manera se comprende que la ciencia moral, para nuestro filósofo, implica un progreso, no necesariamente un progreso moral en el sentido de que el común de los hombres adquiera la perfección moral, sino en cuanto ciencia: en relación a los medios para adecuarse al principio supremo de la moral, la ciencia ética es susceptible de este progreso, cuyo fin no es otro que obtener una visión científica más compleja y completa de las maneras con las cuales el hombre es capaz de cumplir su objetivo último.

4 · Conclusión

A partir de lo anterior, siguiendo preeminentemente los textos del *Trattato della coscienza morale*, puede decirse que los juicios éticos son fórmulas morales que constituyen la ciencia de la moral, pero no su realización, mientras que los juicios prácticos son el acto voluntario por el cual se vuelve efectiva una formulación ética, o por el que se aplica una fórmula moral y modifica el estatuto real del mundo. El juicio ético, en suma, nos parece, es un juicio teórico, y por ende se diferencia netamente del juicio práctico que da inicio al acto moral. Pero ambos versan sobre la dimensión moral; por tanto, nos parece, los juicios morales se dividen en dos: cuando son meramente teóricos se denominan juicios éticos, cuando son el principio del acto moral, se denominan prácticos. A partir de esto, puede extraerse otra conclusión

²⁶ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 3, a. 10, n. 596: “*Variano secondo il variare delle relazioni, delle circostanze, delle materia che ha l'uomo alle mani, delle opinioni e consuetudini invalse, e dell'aumento di cognizioni speciali che nella mente umana succede. Il giudizio nella sostanza versa sempre igualmente sul nesso dinamico fra l'atto di cui si giudica, e il decreto primo di aver Dio per Dio*”.

adicional a la antedicha y que puede considerarse como el elemento “crítico” de la ética, el cual estaría presente también en el pensamiento de Rosmini. En efecto, es posible decir que los juicios éticos critican a los juicios prácticos y, en este sentido, evalúan si son acordes o no con la esencia de la moralidad. Aunque Rosmini no es particularmente explícito a propósito, nos parece que la distinción propuesta sí que apunta a una función de este cuño.

Además, esta distinción permite diferenciar, en el marco del problema del probabilismo, entre las “opiniones probables”, que son siempre juicios éticos, o sea, pertenecientes a la ciencia moral, y “el juicio sobre la probable licitud de la acción que estoy por hacer”, la cual se refiere a la conciencia moral, que es siempre individual. Así se comprende que las opiniones probables sean las que se hallan en los libros de filosofía y teología moral, en los tratados de ética, y son siempre teorías generales, mientras que “el juicio sobre la probable licitud de la acción que estoy por hacer es cosa del todo particular, y no se encuentra en los libros o en las mentes de los autores, sino que se hace al instante por quien obra”²⁷. Es cierto que, a veces, quien se forma el juicio práctico, cuya guía puede ser “probable” en relación a su licitud, puede utilizar los juicios éticos; por tanto, como dice nuevamente Rosmini, “son dos cosas, las *opiniones probables* y, como se la llamado hasta aquí, la *conciencia probable*”²⁸. En consecuencia, “el caso real no se puede resolver mediante el caso teórico, sino a condición de que intervenga una aplicación de éste a aquél, aplicación que tiene sus dificultades, y puede estar sujeta a error si quien la hace es un hombre imperito”²⁹. Se trata, en definitiva, de una nueva modalidad para distinguir entre juicios éticos y prácticos: en los libros de filosofía moral abundan los juicios éticos, mientras que, en la vida práctica, aunque la ética pueda ser guía para la acción, lo que hay son juicios prácticos, o sea, voluntades que asienten o no, siguen o no a la norma moral.

5 • Bibliografía

Buganza, J., *Nomología y eudemonología*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, 302pp.

²⁷ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 5, a. 3, n. 787, nota 201.

²⁸ *bid.*, III, Sec. 2, Cap. 5, a. 3, n. 787, nota 201.

²⁹ *Ibid.*, III, Sec. 2, Cap. 5, a. 3, n. 787, nota 201.

- Caro, R., *Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonio Rosmini*, «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 54/2, 2021, pp. 447-469.
- Chimirri, G., *La relazione morale/felicità iero, oggi e in Rosmini*, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CXI/1-2, 2017, pp. 31-49.
- E. Cristiano, *Alcune affermazioni del signor Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano. Con un saggio di riflessioni scritto da Eusebio Cristiano*, L. Guidotti, Lucca 1841, 64pp.
- I. Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres* (traducción de José Mar-domingo), Ariel Barcelona, 288pp.
- Messina, G., *La definizione dei giudizi analitici e sintetici nella Critica della ragione pura di Kant e nel Nuovo saggio di Rosmini*, en Krienke, M. (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 127-171.
- Pagani, P., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Nápoles, 2012, 266pp.
- Rosmini, A., *Trattato della coscienza morale* (al cuidado de U. Muratore y S. F. Tadini), Città Nuova, Roma, 2012, 572pp.
- Rosmini, A., *Principi della scienza morale* (al cuidado de U. Muratore), Città Nuova, Roma, 1990, pp. 33-160 [hay traducción castellana: *Principios de la ciencia moral* (traducción de Jacob Buganza), Plaza y Valdés y Universidad Veracruzana, Madrid y México, 2010].
- Rosmini, A., *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (al cuidado de U. Muratore), Città Nuova, Roma, 1990, pp. 163-459 [hay traducción castellana, *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral* (traducción de Jacob Buganza), Universidad Veracruzana y Torres Asociados, México, 2016].
- Rosmini, A., *Antropologia in servizio della scienza morale* (al cuidado de F. Evain), Città Nuova, Roma, 1981, 592pp [hay traducción castellana, *Antropología al servicio de la ciencia moral* (traducción de Jacob Buganza, con la colaboración de Lucia Bissoli), Torres Asociados, México, 2022].
- Rosmini, A., *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi* (al cuidado de P. P. Ottonello), Città Nuova, Roma, 2011, 323pp.
- A. Rosmini, *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, Boniardi-Pogliani, Milán 1841, 304pp.

Soliani, G. P., *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Nápoles, 2018, 240pp. Virno, Paolo. *Sobre la impotencia*, trad. Emilio Sádier. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.

Traducciones.

Andy Clark y David Chalmers,¹ La mente extendida.²

Traducción de **Sergio Quintero Martín**³
Universidad Complutense de Madrid, España
Recibido 31 agosto 2019 · Aceptado 21 febrero 2021

1 · Introducción

¿Dónde se acaba la mente y comienza el resto del mundo? La pregunta invita a dos respuestas estándar. Algunos aceptan los límites de la piel y el cráneo, y afirman que lo que está fuera del cuerpo está también fuera de la mente. Otros, sin embargo, se inclinan por los argumentos que sugieren que el significado de nuestras palabras “simplemente no están en la cabeza”, y sostienen que este externalismo sobre el significado lleva a un externalismo de la mente. Nos proponemos perseguir una tercera posición. Abogamos por

1 N. del T.: Este artículo, publicado en 1998 en la revista *Analysis* (58: 10–23), es uno de los textos más interesantes del debate filosófico en torno a las herramientas tecnológicas y su influjo en la mente humana. Chalmers, filósofo de la Universidad de Arizona, y Clark, a la sazón investigador en Filosofía de la Universidad de Washington en su Departamento de Filosofía, reanudaron con mucha chispa el debate filosófico que, en torno a la cognición, el lenguaje y el entorno social, ocupó a grandes pensadores del siglo XX, como Jean Piaget, Noam Chomsky, Donald Davidson, Hilary Putnam o Tyler Burge. La innovación de Chalmers y Clark fue fundamentar su argumentación sobre la sinergia entre el ser humano y las herramientas digitales innovadoras como el ordenador. Pretenden mostrar cómo las tesis de Putnam en torno a la extensión mental producida por la herramienta del lenguaje pueden verse escenificadas por la extensión mental que supone la inteligencia artificial y los ordenadores de la nueva era. El estilo y la calidad del artículo además abrieron paso a la contemplación completamente moderna de viejos problemas psicológicos, que estaban un tanto en decaída en los últimos tiempos

2 Los autores se enumeran en orden a su grado de creencia en la tesis central.

3 squint46664@gmail.com

un externalismo muy diferente: un *externalismo activo*, basado en el papel activo del entorno en la consecución de los procesos cognitivos.

2 · La cognición extendida

Consideremos tres casos de resolución de problemas humanos:

- (1) Una persona se sienta frente a una pantalla de ordenador que muestra imágenes de varias formas geométricas bidimensionales y se le pide que responda preguntas en relación con el ajuste potencial de esas formas con el “hueco” representado. Para evaluar el ajuste, la persona debe rotar mentalmente las formas para alinearlas con los huecos.
- (2) Una persona se sienta frente a una pantalla similar, pero esta vez puede elegir entre rotar físicamente la imagen en la pantalla, presionando un botón de rotación, o rotar mentalmente las imágenes como antes. También podemos suponer, con bastante verosimilitud, que se produce alguna ventaja de velocidad en la operación de rotación física.
- (3) En algún momento de un futuro *cyberpunk*, una persona está sentada frente a una pantalla de ordenador similar. Este agente, sin embargo, posee el beneficio de un implante neuronal con el que puede realizar la operación de rotación tan rápido como el ordenador en el ejemplo anterior. El agente todavía debe elegir qué recurso interno utilizar (el implante o la eficaz, aunque anticuada, rotación mental), puesto que cada recurso demanda diferente atención y otras actividades cerebrales simultáneas.

¿Cuán presente está la *cognición* en estos casos? Sugerimos que los tres casos son similares. El caso (3) con el implante neuronal parece alinearse claramente con el caso (1). Y el caso (2) con el botón de rotación muestra el mismo tipo de estructura computacional que el caso (3), distribuida entre agente y ordenador en lugar de internalizada dentro del agente. Si la rotación en el caso (3) es cognitiva, ¿con qué derecho consideramos el caso (2) como fundamentalmente diferente? No podemos señalar simplemente el límite piel/cráneo como justificación, ya que la legitimidad de ese límite es precisamente lo que está en discusión. Pero en nada más parecen diferentes.

El tipo de caso que acabamos de describir no es en absoluto tan exótico como pudiera parecer. No se trata solo de la presencia de recursos informáticos externos avanzados lo que plantea el problema, sino de la tendencia general de los razonadores humanos a apoyarse en gran medida en los apoyos ambientales. Por lo tanto, considerar el uso de lápiz y papel para realizar una larga multiplicación (McClelland et al., 1986; Clark, 1989), el uso de reconfiguraciones de piezas físicas con letras para activar la memoria léxica en el juego *Scrabble* (Kirsh, 1995), el uso de instrumentos como la brújula náutica (Hutchins, 1995), y la parafernalia general del lenguaje, los libros, los diagramas, y la cultura. En todos estos casos, el cerebro individual realiza algunas operaciones, algunas de las cuales se delegan a la manipulación de medios externos. Si nuestros cerebros fueran diferentes, esta distribución de las tareas sin duda habría variado.

De hecho, incluso los casos de rotación mental descritos en los escenarios (1) y (2) son reales. Los casos reflejan opciones disponibles para los jugadores del juego de ordenador *Tetris*. En el *Tetris*, las formas geométricas que descienden deben dirigirse rápidamente hacia una ranura apropiada en una estructura emergente. Un botón de rotación puede ser utilizado. David Kirsh y Paul Maglio (1994) calculan que la rotación física de una pieza en 90 grados toma alrededor de 100 milisegundos, más unos 200 milisegundos para apretar el botón. Para lograr el mismo resultado mediante la rotación mental serían necesarios 1000 milisegundos. Kirsh y Maglio continúan presentando una evidencia convincente de que la rotación física se usa no solo para colocar una pieza lista para encajar en una ranura, sino también para ayudar a *determinar* si la forma de la pieza y la ranura son compatibles. Este último uso constituye un caso de lo que Kirsh y Maglio llaman una “acción epistémica”. Las acciones *epistémicas* alteran el mundo con el fin de ayudar y aumentar los procesos cognitivos como el reconocimiento y la búsqueda. Las acciones meramente *pragmáticas*, por el contrario, alteran el mundo porque algún cambio físico es deseable por su propio bien (por ejemplo, poner cemento en un agujero en una presa).

Sugerimos que la acción epistémica exige la propagación del *crédito epistémico*. Si, al abordar alguna tarea, una parte del mundo funciona como un proceso que, *si se hiciera en la cabeza*, no dudaríamos en reconocerlo como parte del proceso cognitivo, entonces esa parte del mundo es (reivindicamos)

parte del proceso cognitivo. ¡Los procesos cognitivos no están (todos) en la cabeza!

3 · El externalismo activo

En estos casos, el organismo humano está vinculado con una entidad externa en una interacción de dos direcciones, creando un *sistema ensamblado* que puede verse como un sistema cognitivo por derecho propio. Todos los componentes en el sistema desempeñan un papel causal activo, y gobiernan conjuntamente el comportamiento de la misma forma en que comúnmente lo hace la cognición. Si eliminamos el componente externo, la competencia conductual del sistema disminuirá, tal como lo haría si elimináramos parte de su cerebro. Nuestra tesis es que este tipo de proceso ensamblado cuenta igualmente como un proceso cognitivo, esté o no completamente en la cabeza.

Este externalismo difiere de la variedad estándar defendida por Putnam (1975) y Burge (1979). Cuando creo que el agua está húmeda y mi gemelo cree que el agua gemela está húmeda, las características externas responsables de la diferencia en nuestras creencias son distales e históricas, situadas en el otro extremo de una larga cadena causal. Los rasgos del *presente* no son relevantes: si estoy rodeado por XYZ en este momento (tal vez me haya teletransportado a la Tierra Gemela), mis creencias aún se refieren al agua estándar, debido a mi historia. En estos casos, las características externas relevantes son *pasivas*. Debido a su naturaleza distal, no desempeñan ningún papel en la dirección del proceso cognitivo en el aquí y el ahora. Esto se refleja en el hecho de que las acciones realizadas por mí y mi gemelo son físicamente indistinguibles, a pesar de nuestras diferencias externas.

En los casos que describimos, en contraste, las características externas relevantes están *activas*, desempeñando un papel crucial en el aquí y el ahora. Debido a que están ensamblados con el organismo humano, tienen un impacto directo en el organismo y en su comportamiento. En estos casos, las partes relevantes del mundo están *en el ajo*, no colgando en el otro extremo de una larga cadena causal. Concentrarse en este tipo de ensamblaje nos lleva a un *externalismo activo*, en oposición al externalismo pasivo de Putnam y Burge.

Muchos objetan que incluso si Putnam y Burge tienen razón sobre la externalidad del contenido, no está claro que estos aspectos externos desempeñen un papel causal o explicativo en la generación de la acción. En los casos contrafácticos en los que la estructura interna se mantiene constante, pero estas características externas se modifican, el comportamiento se mantiene igual; así, la estructura interna parece estar haciendo el trabajo crucial. Aquí no resolveremos este problema, pero observamos que el externalismo activo no se ve amenazado por ningún problema de este tipo. Las características externas en un sistema ensamblado desempeñan un papel ineliminable –si mantenemos la estructura interna, pero cambiamos las características externas, el comportamiento puede cambiar completamente. Las características externas aquí son tan causalmente relevantes como las características internas típicas del cerebro⁴.

Al abrazar el externalismo activo, permitimos una explicación más natural de todo tipo de acciones. Entonces puedo explicar mi elección de palabras en el *Scrabble*, por ejemplo, como el resultado de un proceso cognitivo extendido que involucra la reconfiguración de las piezas en mi bandeja. Por supuesto, siempre se podría tratar de explicar mi acción en términos de procesos internos y junto con una serie de “inputs” y “acciones”, pero esta explicación sería innecesariamente compleja. Si tuviera un proceso isomórfico en la cabeza, no sentiríamos ninguna necesidad de caracterizarlos de esta manera. En un sentido muy real, la reconfiguración de las piezas en mi bandeja no es parte de la acción; es parte del *pensamiento*.

La visión que defendemos aquí se refleja en un creciente cuerpo de investigaciones en ciencia cognitiva. En áreas tan diversas como la teoría de la cognición situada (Suchman, 1987), los estudios de robótica y mundo real (Beer, 1989), los enfoques dinámicos para el desarrollo infantil (Thelen

4 Gran parte del atractivo del externalismo en la filosofía de la mente puede provenir del atractivo intuitivo del externalismo activo. Los externalistas a menudo hacen analogías con características externas en sistemas ensamblados, y apelan a la arbitrariedad de los límites entre el cerebro y el entorno. Pero estas intuiciones no terminan de encajar en la inscripción del externalismo estándar. En la mayoría de los casos de Putnam/Burge, el entorno inmediato es irrelevante; solamente el entorno histórico cuenta. El debate se ha centrado en la cuestión de si la mente debe estar en la cabeza, pero una pregunta más relevante al evaluar estos ejemplos podría ser: ¿está la mente en el presente?

y Smith, 1994), y la investigación sobre las propiedades cognitivas de los colectivos (Hutchins, 1995), la cognición se considera a menudo que es continua con los procesos en el entorno⁵. Por lo tanto, ver la cognición como un proceso extendido no es simplemente una decisión terminológica; establece una diferencia significativa en la metodología de la investigación científica. En efecto, los métodos explicativos que una vez podrían haber sido considerados apropiados solo para el análisis de los procesos “internos” ahora se están adaptando para el estudio de lo externo, y existe la esperanza de que nuestra comprensión de la cognición se enriquecerá.

Algunos encuentran este tipo de externalismo inaceptable. Una razón puede ser que muchos identifican lo cognitivo con lo consciente, y parece lejos de ser plausible que la conciencia se extienda fuera de la cabeza en estos casos. Pero no todos los procesos cognitivos, al menos en el uso estándar, son procesos conscientes. Se acepta ampliamente que todo tipo de procesos más allá de los límites de la conciencia juegan un papel crucial en el procesamiento cognitivo: en la recuperación de recuerdos, en los procesos lingüísticos, y en la adquisición de habilidades, por ejemplo. Entonces, el mero hecho de que los procesos externos son externos cuando la conciencia es interna no es razón para negar que esos procesos sean cognitivos.

Más interesante, uno podría argumentar que lo que mantiene en la cabeza los procesos de cognición reales es el requisito de que los procesos de cognición sean *portátiles*. Aquí, nos mueve una visión de lo que podríamos llamar la Mente Desnuda: un conjunto de recursos y operaciones que siempre podemos aportar en una tarea cognitiva, sin importar del entorno local. Desde este punto de vista, el problema con los sistemas ensamblados es que se *desensamblan* fácilmente. Los verdaderos procesos cognitivos serían aquellos que se encuentran en el núcleo constante del sistema; cualquier otra cosa es un complemento adicional.

Existe algo en esta objeción. El cerebro (o cerebro y cuerpo) comprende un conjunto de recursos cognitivos básicos, portátiles y de interés por sí mismos. Estos recursos pueden incorporar acciones corporales en los procesos cognitivos, como cuando usamos nuestros dedos como memoria de trabajo en un cálculo complicado, pero no abarcarán los aspectos más

⁵ Se pueden encontrar puntos de vista filosóficos de un espíritu similar en Haugeland (1995), McClamrock (1995), Varela et al. (1991) y Wilson (1994).

contingentes de nuestro entorno externo, como una calculadora de bolsillo. Aun así, la mera contingencia del ensamblaje no descarta el estado cognitivo. En un futuro lejano, podremos conectar varios módulos en nuestro cerebro para ayudarnos: un módulo para memoria adicional a corto plazo cuando lo necesitemos, por ejemplo. Cuando se conecte el módulo, los procesos que lo involucran son tan cognitivos como si hubieran estado allí todo el tiempo.

Incluso si uno hiciera que el criterio de portabilidad fuera fundamental, el externalismo activo no se vería afectado. Contar con nuestros dedos siempre se ha considerado algo aceptado en el proceso cognitivo, por ejemplo, y es fácil llevar las cosas más allá. Pensemos en la vieja imagen del ingeniero con una cinta métrica que cuelga de su cinturón donde quiera que va. ¿Qué pasaría si las personas siempre llevaran una calculadora de bolsillo, o se la hubieran implantado? El criterio verdadero de la intuición de la portabilidad es que para que los sistemas ensamblados sean relevantes para el núcleo de la cognición, se requiere un ensamblaje *fiabile*. Sucede que el ensamblaje más fiable tiene lugar dentro del cerebro, pero también puede aparecer un ensamblaje fiable ligado al entorno. Si los recursos de mi calculadora y mi agenda *Filofax* están siempre disponibles cuando los necesito, entonces están ensamblados conmigo de la manera más fiable que necesitamos. En efecto, son parte del conjunto básico de recursos cognitivos que llevo encima en el mundo cotidiano. Estos sistemas no pueden impugnarse simplemente por el peligro de un daño concreto, pérdida o mal funcionamiento, o por algún desensamblaje ocasional: el cerebro biológico corre un peligro similar y, en ocasiones, pierde temporalmente las capacidades en episodios de sueño, de intoxicación y de emoción. Si las capacidades relevantes están generalmente donde son requeridas, entonces esto es un ensamblado suficiente.

Además, puede ser que el cerebro biológico haya evolucionado y madurado de manera tal que tenga en cuenta la presencia fiable de un entorno externo manipulable. Ciertamente, parece que la evolución ha favorecido las capacidades de almacenamiento que han sido especialmente orientadas a parasitar el entorno local para reducir la carga de memoria, e incluso para transformar la naturaleza de los problemas computacionales en sí mismos. Nuestros sistemas visuales han evolucionado para depender de su entorno de varias maneras: aprovechan los hechos contingentes derivados de la estructura de escenas naturales (Cf. Ullman y Richards, 1994), por ejemplo, y se

benefician de los atajos computacionales proporcionados por el movimiento corporal y locomoción (Cf. Blake y Yuille, 1992). Quizás haya otros casos en los que la evolución ha encontrado ventajoso explotar la posibilidad de que el entorno esté integrado en la cognición. Si es así, entonces el ensamblaje externo es parte del conjunto verdaderamente básico de recursos cognitivos que aportamos al mundo.

Otro ejemplo puede ser el lenguaje, que parece ser un medio central por el cual los procesos cognitivos se extienden al mundo. Pensemos en un grupo de personas reunidas en una mesa para generar ideas, en un filósofo que piensa mejor escribiendo, desarrollando sus ideas a medida que avanza. Puede ser que el lenguaje haya evolucionado, en parte, para habilitar tales extensiones de nuestros recursos cognitivos dentro de sistemas ensamblados activamente.

También dentro del tiempo de vida de un organismo, el aprendizaje individual puede haber moldeado el cerebro de maneras que dependen de las extensiones cognitivas que le han rodeado conforme iba aprendiendo. El lenguaje es nuevamente un ejemplo central aquí, al igual que los diversos artefactos físicos y computacionales que se utilizan habitualmente como extensiones cognitivas por parte de los niños en las escuelas y por quienes se forman en numerosas profesiones. En tales casos, el cerebro se desarrolla de una manera que complementa las estructuras externas y aprende a desempeñar su papel dentro de un sistema unificado y densamente ensamblado. Una vez que reconocemos que el papel crucial del entorno para forzar la evolución y el desarrollo cognitivo, vemos que la cognición extendida es un proceso cognitivo central, no un complemento adicional.

4 • De la cognición a la mente

Hasta ahora hemos hablado en gran parte sobre el “proceso cognitivo”, y hemos argumentado sobre su extensión en el entorno. Algunos podrían pensar que la conclusión se ha alcanzado con muy poco esfuerzo. Tal vez algún *procesamiento* tenga lugar en el entorno, pero ¿de qué *mente*? Todo cuanto hemos dicho hasta ahora es compatible con la perspectiva de que los estados verdaderamente cerebrales (las experiencias, las creencias, los deseos, las

emociones, etc.) están determinados por los estados del cerebro. Tal vez, lo que es verdaderamente mental sea interno, ¿después de todo?

Nos proponemos llevar las cosas un paso más allá. Mientras que algunos estados mentales, como las experiencias, tal vez determinados internamente, hay otros casos en los que factores externos hacen una contribución significativa. En particular, argumentaremos que las *creencias* pueden estar constituidas en parte por características del entorno, cuando esas características desempeñan el papel apropiado en la conducción de los procesos cognitivos. Si es así, la mente se extiende al mundo.

Primero, consideremos un caso de creencia implantada en la memoria. Inga oye decir a un amigo que hay una exposición en el Museo de Arte Moderno y decide ir a verla. Ella piensa por un momento y recuerda que el museo está en la calle 53 porque lo que camina a hasta esa calle y entra en el museo. Parece claro que Inga cree que el museo está en la calle 53 y lo creía incluso antes de consultar su memoria. Anteriormente, no era una creencia *sobrevvenida*, pero tampoco la mayoría de nuestras creencias. La creencia estaba en algún lugar en la memoria, esperando para que se accediera a ella.

Ahora consideremos a Otto. Otto padece la enfermedad de Alzheimer y, como muchos pacientes de Alzheimer, confía en la información del entorno para ayudar a estructurar su vida. Otto lleva a todas partes consigo un cuaderno. Cuando aprende nueva información, la escribe. Cuando necesita alguna información antigua, la busca. Para Otto, su cuaderno desempeña el papel que generalmente desempeña una memoria biológica. Hoy, Otto se entera de la exposición en el Museo de Arte Moderno y decide ir a verla. Consulta el cuaderno, que dice que el museo está en la calle 53, así que camina hasta esa calle y entra en el museo.

Claramente, Otto caminó a la calle 53 porque quería ir al museo y creía que el museo estaba en la calle 53. Y justo como Inga tenía su creencia incluso antes de consultar su memoria, parece razonable decir que Otto creía que el museo estaba en la calle 53 incluso antes de consultar su cuaderno. En los aspectos relevantes, los casos son completamente análogos: el cuaderno juega para Otto el mismo papel que juega la memoria para Inga. La información en el cuaderno funciona igual que la información que constituye una creencia ordinaria no sobrevvenida; simplemente sucede que esta información se encuentra más allá de la piel.

La alternativa es decir que Otto no tiene ninguna creencia sobre el asunto hasta que consulta su cuaderno; en el mejor de los casos, él cree que el museo está ubicado en la dirección indicada en el cuaderno. Pero si seguimos a Otto por un tiempo, veremos cuán antinatural es esta forma de hablar. Otto está empleando constantemente el cuaderno en su rutina. Es fundamental para sus acciones en todo tipo de contextos, en la forma en que una memoria ordinaria es central en una vida cotidiana. La misma información podría aparecer una y otra vez, tal vez modificada ligeramente en alguna ocasión, antes de retirarse a los rincones de su memoria artificial. Decir que las creencias desaparecen cuando se archiva el cuaderno parece pasar por alto el panorama general, al igual que decir que las creencias de Inga desaparecen tan pronto como ella se da cuenta de ellas. En ambos casos, la información es fiable allí donde se la necesita, está disponible para la conciencia y está disponible para guiar la acción, de manera que esperamos que sea una creencia.

Ciertamente, en la medida en que las creencias y los deseos se caracterizan por sus roles explicativos, los casos de Otto e Inga parecen estar a la par: la dinámica causal esencial de los dos casos se refleja entre sí con precisión. Nos satisface explicar la acción de Inga en términos de su deseo sobrevenido de ir al museo y su creencia permanente de que el museo está en la calle 53, y nos convence explicar la acción de Otto de la misma manera. La alternativa es explicar la acción de Otto en términos de su deseo de ir al museo, su creencia permanente de que el Museo está en la ubicación escrita en el cuaderno, y el hecho accesible de que el cuaderno dice que el Museo está en la calle 53; pero eso complica la explicación innecesariamente. Si debemos recurrir a explicar la acción de Otto de esta manera, entonces debemos hacerlo por las incontables acciones en las que está involucrado su cuaderno; en cada una de las explicaciones, habrá un término adicional relacionado con el cuaderno. Creemos que explicar las cosas de este modo es *llevarlas demasiado lejos*. Es inútilmente complejo, de la misma manera que sería inútilmente complejo explicar las acciones de Inga en términos de creencias sobre su memoria. El cuaderno es una constante para Otto, de la misma manera que la memoria es una constante para Inga; señalarlo en cada creencia/deseo sería redundante. Es una explicación, la simplicidad es poder.

Si esto es correcto, podemos incluso construir el caso de un Otto gemelo, que es como Otto, excepto que hace un tiempo escribió erróneamente

en su cuaderno que el Museo de Arte Moderno estaba en la calle 51. Hoy, el Otto gemelo es un duplicado físico de Otto de piel para adentro, pero su cuaderno difiere. En consecuencia, el Otto gemelo se caracteriza mejor por creer que el museo está en la calle 51, donde Otto cree que está en la calle 53. Es estos casos, una creencia simplemente no está en la cabeza.

Esto refleja la conclusión de Putnam y Burge, pero nuevamente hay diferencias importantes. En los casos de Putnam/Burge, las características externas que constituyen diferencias en la creencia son distales e históricas, de modo que los gemelos en estos casos producen físicamente una conducta distinguible. En los casos que describimos, las características externas relevantes desempeñan un papel activo en el aquí y el ahora, y tienen un impacto directo en el comportamiento. Donde Otto camina hasta la calle 53, el Otto gemelo va hasta la calle 51. No hay duda de la irrelevancia explicativa para este tipo de contenido de creencias externas; se introduce precisamente por el papel explicativo central que desempeña. Al igual que los casos de Putnam y Burge, estos casos implican diferencias en la referencia y en las condiciones de verdad, pero también implican diferencias en la dinámica de la *cognición*⁶.

La conclusión es que cuando se trata de creer, no hay nada sagrado en el cráneo y la piel. Lo que hace que cierta información cuente como una creencia es el rol que desempeña, y no hay ninguna razón por la que el rol relevante solo se puede desempeñar desde dentro del cuerpo.

Algunos se resistirán a esta conclusión. Un oponente puede salir a escena e insistir en que, al usar el término “creencia”, o tal vez incluso de acuerdo con el uso estándar, Otto simplemente no puede estar creyendo que el museo está en la calle 53. No pretendemos debatir qué es el uso estándar; nuestra perspectiva amplía la noción de creencia que *debería* usarse cuando Otto está teniendo la creencia en cuestión. En todos los aspectos *importantes*, el caso de Otto es similar a un caso estándar de creencia (no sobrevenida). Las diferencias entre el caso de Otto y el de Inga son sorprendentes, pero

⁶ En la terminología de Chalmers: los gemelos en los casos de Putnam y Burge difieren solo en su contenido relacional (intensión secundaria), pero se puede ver que Otto y su gemelo difieren en su contenido nocional (intensión primaria), que es el tipo de contenido que gobierna la cognición. El contenido nocional generalmente es interno en un sistema cognitivo, pero en este caso el sistema cognitivo se extiende efectivamente para incluir el cuaderno [N. del T.: Cf. Chalmers, 2002].

son superficiales. Al utilizar la noción de “creencia” de una manera más amplia, resulta algo más parecido a una forma natural. La noción se vuelve más profunda y más unificada, y es más útil en la explicación.

Para proporcionar una resistencia sustancial, un oponente tiene que demostrar que los casos de Otto e Inga difieren en algunos aspectos importantes y relevantes. Pero ¿en qué aspectos profundos son diferentes los casos? Argumentar únicamente sobre la base de que la información está en la cabeza es un caso, pero no en el otro no sería sólido. Si esta diferencia es relevante para una diferencia en la creencia, seguramente no es *primitivamente* relevante. Para justificar el tratamiento diferente, debemos encontrar una diferencia más básica subyaciendo entre los dos.

Se podría sugerir que los casos son significativamente diferentes, ya que Inga tiene un acceso más *fiable* a la información. Después de todo, alguien podría quitarle el cuaderno a Otto en cualquier momento, por lo que la memoria de Inga es más segura. No es inverosímil que la constancia sea relevante: en efecto, el hecho de que Otto siempre use su cuaderno desempeñó un papel en nuestra justificación de su estado cognitivo. Si Otto consultara una guía de manera única, sería mucho menos probable que le atribuyamos una creencia permanente. Pero en el caso original, el acceso de Otto al cuaderno es muy fiable —no es perfectamente fiable, por cierto, pero tampoco lo es el acceso de Inga a su memoria. Una cirugía podría alterar su cerebro, o más coloquialmente, podría ser que hubiera bebido mucho. La mera posibilidad de tal manipulación no es suficiente para negarle la creencia.

Uno podría preocuparse de que el acceso de Otto a su cuaderno *de hecho* va y viene. Se ducha sin el cuaderno, por ejemplo, y no puede leerlo cuando está oscuro. ¿Seguramente su creencia no puede ir y venir tan fácilmente? Podríamos solucionar este problema redescribiendo la situación, pero, en cualquier caso, una desconexión temporal ocasional no amenaza nuestra afirmación. Después de todo, cuando Inga está dormida, o cuando está intoxicada, no decimos que su creencia desaparece. Lo que realmente cuenta es que la información está fácilmente disponible cuando el sujeto la necesita, y esta restricción se satisface por igual en los dos casos. Si el cuaderno de Otto a menudo no estuviera disponible para él en momento en que la información que contiene fuera útil, podría haber un problema, ya que la información no podría desempeñar el papel de guía de la acción que

es fundamental para la creencia; pero si está fácilmente disponible en las situaciones más relevantes, la creencia no está en peligro.

Quizá una diferencia es que Inga tiene *mejor* acceso a la información que Otto. Los procesos “centrales” de Inga y su memoria probablemente tiene un enlace de ancho de banda relativamente alto entre ellos, en comparación con la conexión de bajo grado entre Otto y su cuaderno. Pero esto solo no hace una diferencia entre creer y no creer. Consideremos a Lucy, la amiga del museo de Inga, cuya memoria biológica solo tiene un enlace de baja calidad con sus sistemas centrales, debido a una biología no estándar o desventuras pasadas. El procesamiento en el caso de Lucy puede ser menos eficiente, pero siempre que la información relevante sea accesible, Lucy cree claramente que el museo está en la calle 53. Si la conexión fuera demasiado indirecta — si Lucy tuviera que esforzarse para recuperar la información con resultados confusos, o si necesitara la ayuda de un psicoterapeuta— podríamos ser más reacios a atribuir la creencia, pero tales casos están mucho más allá de la situación de Otto, en la que la información es fácilmente accesible.

Otra sugerencia podría ser que Otto tiene acceso a la información relevante solo por la *percepción*, mientras que Inga tiene un acceso más directo, tal vez por medio de la introspección. De alguna manera, sin embargo, poner las cosas de esta manera no sería sólido. Después de todo, en efecto abogamos por una perspectiva sobre el cual los procesos internos de Otto y su cuaderno constituyen un sistema cognitivo único. Desde el punto de vista de este sistema, que el flujo de información entre el cuaderno y el cerebro no es perceptivo en absoluto; no implica el impacto de algo fuera del sistema. Es más parecido al flujo de información dentro del cerebro. La única forma profunda en que el acceso es perceptivo es que, en el caso de Otto, existiera una fenomenología perceptiva asociada con la recuperación de la información, mientras que en el caso de Inga no la haya. Pero ¿por qué la naturaleza de una fenomenología asociada debe hacer una diferencia en el estado de una creencia? La memoria de Inga puede tener alguna fenomenología asociada, pero todavía es una creencia. La fenomenología no es visual, por cierto. Pero para una fenomenología visual, consideremos a *Terminator*, de la película homónima de Arnold Schwarzenegger. Cuando recuerda alguna información de la memoria, se “muestra” ante él en su campo visual (presumiblemente, es consciente de ello, ya que hay tomas frecuentes que representan su

punto de vista). El hecho de que los recuerdos permanentes se recuerden de este modo tan inusual no crea poca diferencia en su condición de creencias permanentes.

Estas pequeñas diferencias entre los casos de Otto e Inga son todas diferencias *superficiales*. Centrarse en ellas sería perder el modo en que, para Otto, las entradas del cuaderno juegan exactamente el mismo papel que las creencias desempeñan en la guía la vida de la mayoría de las personas.

Quizá la intuición de que para Otto no es una creencia verdadera proviene de un sentimiento residual de que las únicas creencias verdaderas son las creencias que ocurren. Si tomamos este sentimiento en serio, la creencia de Inga también se descartará, al igual que muchas creencias que atribuimos en la vida cotidiana. Esta sería una visión extrema, pero puede ser la forma más consistente de negar la creencia de Otto. Incluso desde un punto de vista un poco menos extremo, la opinión de que una creencia debe estar disponible para la conciencia, por ejemplo, la entrada del cuaderno de Otto parece calificar tan bien como la memoria de Inga. Una vez que se dejan entrar las creencias disposicionales, es difícil resistirse a la conclusión de que el cuaderno de Otto tiene todas las disposiciones relevantes.

5 • Más allá de los límites exteriores

Si esta tesis es aceptada, ¿hasta dónde debemos llevarla? Todo tipo de casos paradójicos se nos vienen a la mente. ¿Qué hay de los aldeanos amnésicos en *Cien años de soledad*, que olvidan los nombres de todo y cuelgan etiquetas en todas partes? ¿La información en mi agenda *Filofax* cuenta como parte de mi memoria? Si el cuaderno de Otto ha sido manipulado, ¿creerá en la información recién instalada? ¿Creo en los contenidos de la página que tengo delante de mí antes de leerla? ¿Mi estado cognitivo se extiende de alguna manera a través de Internet?

No creemos que haya respuestas categóricas a todas estas preguntas, y no las daremos. Pero para ayudar a entender lo que está involucrado en las atribuciones de creencias extendidas, podemos al menos examinar las características de nuestro caso central que hacen que la noción sea tan claramente aplicable. Primero, el cuaderno es una constante en la vida de Otto —en los casos en que la información del cuaderno sea relevante, rara

vez actuará sin consultarlo. En segundo lugar, la información en el cuaderno está directamente disponible sin dificultad. Tercero, al recuperar información del cuaderno, él automáticamente la asume. Cuarto, la información en el cuaderno ha sido respaldada, conscientemente en algún momento en el pasado, y de hecho está ahí como consecuencia de este respaldo⁷. El estado de la cuarta característica como un criterio para la creencia es discutible (¿quizá uno puede adquirir creencias a través de la percepción subliminal, o a través de la manipulación de la memoria?), pero las primeras tres características ciertamente juegan un papel crucial.

En la medida en que los casos paradójicos cada vez sean más exóticos carecerán de estas características, la aplicabilidad de la noción de “creencia” se reducirá gradualmente. Si rara vez tomo medidas relevantes sin consultar mi agenda *Filofax*, por ejemplo, su estado dentro de mi sistema cognitivo se parecerá al del cuaderno de Otto. Pero si a menudo actúo sin consultar —por ejemplo, si a veces respondo preguntas relevantes con “no sé” — entonces la información en él contará con menos claridad como parte de mi sistema de creencias. Internet es probable que no sea fiable en varios cargos, a menos que extrañamente sea dependiente del ordenador, esté adaptado a la tecnología y sea confiado, pero la información en ciertos archivos de mi ordenador sí lo será. En casos intermedios, la pregunta de si una creencia está presente puede ser indeterminada, o la respuesta puede depender de los diferentes estándares que están en juego en diversos contextos en los que se plantee la pregunta. Pero cualquier indeterminación aquí no significa que, en los casos centrales, la respuesta no sea clara.

¿Qué sucede con la cognición socialmente extendida? ¿Podrían mis estados mentales estar parcialmente contruidos por los estados de otros pensadores? No vemos ninguna razón para que no sea así, en principio. En una pareja inusualmente dependiente, es totalmente posible que las creencias de un compañero jueguen el mismo tipo de rol para el otro como lo hace

⁷ Los criterios de constancia y respaldo pasado pueden sugerir que la historia es en parte constructiva de la creencia. Uno podría reaccionar a esto eliminando cualquier componente histórico (dando una lectura puramente disposicional del criterio de constancia y eliminando el criterio de la incorporación pasada, por ejemplo), o podría permitir dicho componente siempre que la carga principal la tengan las características en el presente.

el cuaderno para Otto. Lo que es central es el alto grado de confianza, dependencia y accesibilidad. En otras relaciones sociales, es posible que estos criterios no se cumplan con tanta claridad, pero que sin embargo puedan cumplirse en campos específicos. Por ejemplo, el camarero de mi restaurante favorito podría actuar como un repositorio de mis creencias sobre mis comidas favoritas (esto podría incluso interpretarse como un caso de deseo extendido). En otros casos, las creencias de uno pueden estar incorporadas en su secretario, su contable o su colaborador.

En cada uno de estos casos, la mayor carga del ensamblaje entre los agentes es el lenguaje. Sin el lenguaje, podríamos ser mucho más afines a las mentes “internas”, cartesianas y discretas, en las que la cognición de alto nivel se basa en gran medida en los recursos internos. Pero el advenimiento del lenguaje nos ha permitido difundir esta carga en el mundo. El lenguaje, así interpretado, no es un espejo de nuestros estados mentales, sino un complemento de ellos. Sirve como una herramienta cuya función es extender la cognición de manera que los dispositivos a bordo no pueden hacerlo. En efecto, puede ser que la explosión intelectual en la reciente época evolutiva se deba en gran medida a esta extensión lingüística hecha posible como cualquier desarrollo independiente en nuestros recursos cognitivos internos.

¿Qué sucede, finalmente, con el yo? ¿Implica la mente extendida un ser extendido? Así parece. La mayoría de nosotros ya aceptamos que el yo supera los límites de la conciencia; mis creencias disposicionales, por ejemplo, constituyen en cierto sentido parte de lo que soy. Si es así, entonces estos límites pueden también ir más allá de la piel. La información en el cuaderno de Otto, por ejemplo, es una parte central de su identidad como agente cognitivo. De lo que se trata es que Otto *mismo* es mejor entendido como un sistema extendido, un ensamblaje de organismo biológico y de recursos externos. Para resistir constantemente esta conclusión, tendríamos que encoger al yo en un mero conjunto de estados presentes, amenazando gravemente su profunda continuidad psicológica. Es mucho mejor seguir una visión más amplia, y ver a los propios agentes como extensiones del mundo.

Al igual que sucede con cualquier reconcepción de nosotros mismos, esta visión tendrá consecuencias significativas. Hay consecuencias obvias para las visiones filosóficas de la mente y para la metodología de la investigación en ciencia cognitiva, pero también habrá efectos en los campos de la

moral y de lo social. Puede ser, por ejemplo, que, en algunos casos, interferir con el entorno de una persona tenga el mismo significado moral que intervenir con su persona. Y si esta perspectiva se toma en serio, ciertas formas de actividad social puedan ser concebidas como menos afines a la comunicación y la acción, y como más próximas al pensamiento. En cualquier caso, una vez que se ha usurpado la hegemonía de la piel y el cráneo, podemos vernos a nosotros mismos como auténticos seres del mundo.

6 · Referencias bibliográficas

- Beer, R.: *Intelligence as Adaptive Behavior*. Nueva York: Academic, 1989.
- Blake, A; y Yuille, A. (eds.): *Active Vision*. Cambridge: MIT, 1992.
- Burge, T.: "Individualism and the mental" en *Midwest Studies in Philosophy*, 4, 1979, pp. 73-122.
- Chalmers, D. J.: *The components of content*. Chalmers, D. J. (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University, 2002.
- Clark, A.: *Microcognition*. Cambridge: MIT, 1989.
- Haugeland, J.: *Mind embodied and embedded*. Houg, Y.; y Ho, J. (eds.), *Mind and Cognition*. Taipei: Academia Sinica, 1995.
- Hutchins, E.: *Cognition in the Wild*. Cambridge: MIT, 1995.
- Kirsh, D.: "The intelligent use of space" en *Artificial Intelligence*, 73, 1995, pp. 31-68.
- Kirsh, D.; y Maglio, P.: "On distinguishing epistemic from pragmatic action" en *Cognitive Science*, 18, 1994, pp. 513-549.
- McClamrock, R.: *Existential Cognition*. Chicago: University of Chicago, 1995.
- McClelland, J. L.; Rumelhart, D. E.; y Hinton, G. E.: *The appeal of parallel distributed processing*. McClelland, J. L.; y Rumelhart, D. E. (eds.), *Parallel Distributed Processing (Vol. 2)*. Cambridge: MIT, 1986.
- Putnam, H.: *The meaning of 'meaning'*. Gunderson, K. (ed.), *Language, Mind, and Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota, 1975.
- Suchman, L.: *Plans and Situated Actions*. Cambridge: Cambridge University, 1987.
- Thelen, E.; y Smith, L.: *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge: MIT, 1994.

- Ullman, S.; y Richards, W.: *Image Understanding*. Norwood: Ablex, 1984.
- Varela, F.; Thompson, E.; y Rosch, E.: *The Embodied Mind*. Cambridge: MIT, 1991.
- Wilson, R.: “Wide computationalism” en *Mind*, 103, 1994, pp. 351-372.

Reseñas bibliográficas.

Ruiz, José Carlos.
Incompletos: filosofía para un
pensamiento elegante. Barcelona:
Planeta, 2023, 285 pp.

Unai Buil Zamorano¹

Universidad Internacional de La Rioja (UNIR)/Universidad Isabel I, España

Incompletos se presenta como un estudio libre, a la vez sintomático y terapéutico, sobre el estado interior y salud intelectual del hombre en el contexto actual del primer tercio del siglo XXI.

En primer lugar, este libro es sintomático porque el propio autor reconoce que su publicación ha surgido como reacción frente a la desidia del reciente pensamiento filosófico que, infiel a su tradición, ha capitulado ante la Posmodernidad y ha dejado de ocuparse de un tema central: la felicidad. En efecto, en el último tercio del siglo XX la felicidad ha dado paso a la denominada por el autor 'posfelicidad', noción en la que han quedado transmutados los valores de la concepción filosófica y ordinaria que tenía la felicidad con anterioridad. Nuestra época, incluso, está más allá de la Posmodernidad, pues «la felicidad posmoderna, previa a la posfelicidad, todavía guardaba una rémora grupal importante a pesar del auge del individuo» (p. 185). Sea como sea, la posfelicidad ya no liga la razón y la reflexión a la consecución de la vida feliz, sino que el tipo de «parámetros que configuran al ciudadano hipermoderno [...] ha mermado el elemento reflexivo del sujeto» (pp. 20-21), de tal manera que, ahora, «ser es emocionar; ser percibido implica despertar la emoción en el otro» (p. 110). De igual modo, «el individuo actual ha cambiado la reflexión por la acción superlativa, hasta caer en una hiperacción [...] la

¹ unaibuiza@gmail.com

acción le ha ganado la batalla a la reflexión» (p. 119). Paralelamente, en este momento de nuestra historia, la felicidad se desliga de su unión tradicional al sentido de la moralidad y lo correcto: «existe una separación radical entre el deber y la felicidad» (p. 189), «con el objetivo de poner en valor el principio del placer» (p. 188) como rasgo identitario de la felicidad. El contraste con la concepción aristotélica y kantiana y con las tendencias tradicionales de buena parte de la filosofía práctica preglobalización es claro: «a lo largo de la historia, la felicidad siempre había caminado del lado del pensamiento, del análisis; era una felicidad que se sostenía en una actitud reflexiva» (p. 252). Sin embargo, en nuestro mundo posmoderno, la disolución del núcleo racional del concepto de felicidad (que ha hecho que esta devenga posfelicidad) está ligada al triunfo total del “periodo globalizador” y del mundo “omnipantalla”, donde los individuos sufren un lacerante “síndrome de indigencia mental”, caracterizado, en palabras de Ruiz, por «un conjunto de síntomas y/o fenómenos que confluyen de tal manera en el individuo hipermoderno que terminan provocándole una carencia a la hora de usar cabalmente los mecanismos mentales que se ocupan del pensamiento» (pp. 19-20). En este contexto, frente al cual *Incompletos* reacciona, la filosofía se ha desentendido de reencaminar por las sendas de lo razonable la consecución de ese vector ético-antropológico tan importante como es la felicidad: «la seudopsicología, el coaching y la autoayuda se han apoderado del terreno de juego, entre otras cosas porque la propia filosofía no parece haber mostrado interés alguno en jugar [...] por ello, entre otras motivaciones, me he animado a escribir este libro» (pp. 253-254).

En segundo lugar, *Incompletos* es un libro terapéutico porque pretende ser una aportación intelectual relevante para volver a hacer un discurso filosófico sobre la felicidad; la expresión de tal discurso y su transferencia a la vida del ciudadano curarán al mundo hipermoderno de su falta de reflexión. Esta terapéutica asume la fisonomía concreta de ser una filosofía de la elegancia, como reza el subtítulo de la obra aquí reseñada. Verdaderamente, «la elegancia, en su etimología (*eligere*) está emparentada con la elección y el sujeto elegante es aquel que sabe elegir» (p. 58). En cambio, «el hiperconsumo de lo digital limita al sujeto el acceso a un pensamiento elegante» (p. 52). En relación con lo anterior, está claro que «no son buenos tiempos para la elegancia» (p. 52), pues mientras que «lo elegante se admira, lo viral se con-

sume» (p. 71) y huelga decir que «en la omnipantalla lo esencial es lo viral» (p. 72). La elegancia deriva del hábito de saber elegir de modo acertado, tarea que debe estar basada en una reflexión cognoscitiva sobre la realidad: «vivir y pensar con elegancia no es sencillo. Requiere un ejercicio integral para saber elegir bien. No se limita a un tema [...]. La elegancia implica un perfil holístico» (p. 249). Así pues, al hilo de lo anterior, puede afirmarse que, si no se vuelve a la noción tradicional de ‘admiración’ (entendida en el sentido filosófico y, también, ordinario), vamos a seguir perdidos en las paradojas del mundo hipermoderno, donde «el ego parece olvidarse de cualquier cosa que no sea su propia satisfacción personal, pero a la vez presenciamos las campañas solidarias más significativas de la historia» (p. 190) y donde «nos vanagloriamos de nuestra individualidad, pero la exponemos en la búsqueda de aceptación y recompensas externas en forma de *likes*» (p. 192). En nuestra época, «el asombro hipermoderno ya no es una apertura al saber como pretendía Platón» (p. 148), sino que el «individuo contemporáneo no quiere conocer, quiere actualizarse» (p. 80) y asombrar a sus congéneres mediante el espectáculo de su exposición en redes.

Siguiendo a Ruiz, esa filosofía de la elegancia propuesta en el libro supone una vuelta al planteamiento clásico aristotélico, es decir, al paradigma ‘republicano’ (opuesto al neoliberalismo hiperindividualista). Para ello, se apela a una recuperación de la figura del ‘otro’ y a la función de la *polis* como elementos indispensables para conseguir la felicidad personal pues, justamente, el otro y la dimensión social del ser humano son dos factores impugnados en la Posmodernidad. El autor denuncia la ‘otrofagia’ hipermoderna, donde el prójimo es una presa «cuyo fin principal es saciar el apetito del ego» (p. 31) y «se experimenta principalmente como el “otro-para-mí”» (p. 37). En definitiva, en nuestros días, «ya no se contempla al otro como un semejante» (p. 39) y, correlativamente a como se desecha el papel del otro, también la *polis*, inevitablemente, queda devaluada. Así, frente a la época preglobalización, en la que «la comunidad sabía que el mantenimiento del grupo pasaba por la educación del sujeto de cara a la polis» (p. 29), en la época de la omnipantalla, «Internet es la nueva fedataria de la cultura hipermoderna» (p. 66). En cualquiera de los casos, en la concepción republicana, de cariz aristotélico, «el bien y la felicidad se aunaban en un comportamiento

virtuoso, lo que entrañaba tener presente la figura del otro [...] la búsqueda de la felicidad como elemento común» (p. 29).

Como se ha dicho, *Incompletos* es, simultáneamente, una aportación sintomática y terapéutica, términos que se refieren, cada cual a su manera, a un mismo problema: una enfermedad que se manifiesta y que, al mismo tiempo, debe ser curada. En síntesis, a tenor de lo sostenido por el autor, tal dolencia se cifra en que, en nuestro universo actual, el «sujeto hipermoderno [...] se ha estado alimentando con una dieta tan alta en emociones [...] que ha terminado generándole una salud psicológica precaria [...] la sensación de incompletud» (p. 18). El título del libro aquí presentado hace referencia, precisamente, a la sintomatología de la enfermedad: estamos incompletos. Y, a su vez, el subtítulo condensa el procedimiento de curación, que no es otro que la adquisición de la elegancia, actitud indispensable para alcanzar la felicidad.

Puede afirmarse que la noción de felicidad y otras categorías semejantes se han transformado en los últimos decenios, lo cual ha truncado una dinámica multiseular de relativa estabilidad conceptual en lo tocante a tal noción: «la felicidad como una categoría inorgánica que, sin mutaciones ni grandes variaciones históricas, ha transmitido su herencia procedente de una evolución estable [...] intentaremos explicar los cambios que han provocado que la felicidad se transforme» (p. 26). En verdad, ha tenido lugar una ‘reategorización’: «uno de los conceptos que más ha contribuido a la expansión de este individuo [hipermoderno] ha sido esta alteración que algunas categorías y conceptos han experimentado en la transición del periodo preglobalizador al globalizador, lo cual ha provocado una re-categorización» (p. 188). Más en concreto, el hundimiento de la relevancia de la alteridad y de la *polis* en la vida del individuo y su felicidad se pueden concretar en lo siguiente: «en el fondo de su anhelo, este individuo [hipermoderno] aspira a que su experiencia se convierta en categoría» (p. 98). El principal quicio sobre el que pivota la metamorfosis de la idea de felicidad en posfelicidad es que «el sujeto preglobalizador apenas ponía ahínco en la indagación de la felicidad per se [...] la vida preglobalizada [...] estaba centrada en labrarse una existencia digna, y era durante este proceso donde se producían los encuentros con la felicidad» (p. 15); en cambio, «desde estos nuevos códigos individualistas, la felicidad adquiere una relevancia inusitada, hasta llegar

a consagrarse como un derecho natural [...] esa felicidad ilustrada que encerraba un ideal social, sin embargo, se ha visto relegada por el deber de la felicidad para con uno mismo» (pp. 188-189).

En definitiva, de acuerdo con Ruiz, en nuestro actual contexto hipermoderno, no solo se ha perdido el legado aristotélico republicano en lo referido a una cuestión ético-antropológica (y política) clave como es la felicidad, sino que también se ha visto comprometida la filosofía práctica ilustrada, moderna y liberal. Ciertamente, como nota con gran acierto el autor, «la indigencia mental no solo limita la imaginación y la duda, también cercena la sospecha» (p. 242). El sujeto ultramoderno, desprovisto así de razón, duda, sospecha y, en general, de las actitudes típicamente modernas, queda a merced de «una de las emociones más significativas de la hipermodernidad: el miedo» (p. 218). Para arrojar luz sobre este sombrío panorama, *Incompletos*, como se ha indicado, presenta su filosofía para un pensamiento elegante, basada en una vuelta a la tradición de la filosofía práctica occidental preglobalización.

Escrito en un estilo sencillo, pero no por ello carente de rigor intelectual, *Incompletos*, del profesor José Carlos Ruiz, es un libro estructurado en un prólogo, siete apartados de desarrollo (divididos, a su vez, en subapartados) y una sección, breve, de conclusión, tras la cual aparece la acostumbrada lista de citas y referencias bibliográficas. En realidad, la vertebración del ensayo del doctor Ruiz implica una organización temática en espiral, no fundamentalmente lineal. Aunque hay progresión temática a lo largo de la obra, puede decirse que no hay una separación neta entre los capítulos y subapartados. En efecto, los distintos asuntos abordados se van tomando y retomando continuamente a lo largo del libro, con nuevos incisos, detalles y matices que, a su vez, van dando lugar a temáticas subordinadas implícitas en los ejes fundamentales expuestos ya en los primeros compases del libro.

Torralba, José María. *Una educación liberal. Elogio de los Grandes Libros*. Madrid: Encuentro:, 2022, 172 pp.

Enrique Anrubia¹

Universidad CEU Cardenal Herrera (Valencia), España

A ningún intelectual contemporáneo se le escapa que estamos en un momento en el que el momento mismo se nos escapa. El futuro se nos ha vuelto neblinoso, las instituciones y los mapas efímeros, los cimientos históricos de la universidad se tambalean y con ellos las Humanidades parecen ser las primeras víctimas. Por eso es de agradecer el libro del catedrático de filosofía moral José María Torralba, con el que, con un estilo tan certero como amable, plantea una reflexión sobre la educación universitaria de las Humanidades desde las asignaturas de “Grandes Libros”, de la vigencia de las preguntas filosóficas para alumnos no filósofos y de la esencia de la universidad misma.

El lector tiene que estar prevenido que “liberal” en el sentido de “Educación liberal” no proviene de un sesgo ideológico-político sino de la tradición anglo-parlante universitaria. Educación liberal en sentido amplio es “un proyecto formativo en el que el conocimiento se valora no solo por su utilidad, sino como fin en sí mismo” (p.19) siendo sinónima de “educación humanista”. Superado ese escollo prejuicioso, el lector va a encontrar un libro que tiene el corte de presentación amable, reflexión profunda y sesgo personal, en la que cada palabra adquiere su peso por derecho propio. Posee el estilo singular de quien pretende introducir y presentar un tema a alguien lego o cuánto menos solo interesado en el tema pero no experto en el mismo. Pero posiblemente por el propio tema elegido -la validez del *core curriculum*

¹ enriqueanrubia@uchceu.es

o de las asignaturas de Grandes Libros en el seno de la universidad- adquiere la profundidad y la seriedad que el objeto de estudio exige. Y, por lo mismo, por su elegante corte al lector y por el alcance intelectual del tema, el autor no elude las reflexiones personales y experiencias propias que adquieren relevancia en relación a la explicación introductoria y en el calado intelectual. El resultado es inmejorable: un libro del que se aprende, que permite el espacio justo de pensamiento al lector y que es ameno en la justa medida de lo que es un libro sobre la educación liberal en los libros clásicos.

Torralba se esfuerza logradamente en justificar *more academicus* sus tesis (y el cuerpo de notas a pie de página se agradecen: tomen nota muchas editoriales) y su tesis es clara y argumentada desde el principio: El sentido esencial de la universidad misma posee los rasgos de la educación humanista. Y esa educación liberal se trasluce muy bien en la enseñanza pedagógico-socrática de la asignatura de “Grandes libros”, entendiendo los “grandes libros”, los clásicos: Odisea, Hamlet, Quijote, Apología de Sócrates, etc.

Dicho esto, Torralba explica el origen histórico de ese nuevo modo de vivir la universidad que bebe de dos fuentes: la obra de John Henry Newman y el desarrollo histórico de algunas universidades estadounidenses top: Columbia, Harvard, Chicago, etc. La explicación de esa génesis -desarrollada en el capítulo 2- se hace necesaria (y amena), porque en el decurso histórico de las universidades norteamericanas es donde se debatió el sentido más esencial del término “Humanidades” tal y como modernamente lo conocemos (p.38-42). La crisis de las mismas proviene del mal uso de la esencia de la universidad y su profesionalización mercantil en lo que se ha llamado “multiversidad”: una universidad al servicio de la industria laboral.

Ahora bien, lejos de quedarse ahí, Torralba va al núcleo del asunto, a las cuestiones de fondo. Y eso es muy de agradecer: porque hay una propuesta en el libro y no solo una crítica quejumbrosa a una universidad en crisis. El fondo es que las Humanidades deben de tener un honesto celo por la verdad, la sabiduría y el juicio. Es el capítulo 3 el que da empaque al libro, diálogo, apuesta y corazón. La neutralidad aséptica en el conocimiento, como bien mostró Putnam o Gadamer o Wittgenstein o Ricoeur, es cuestionable, y “ni en la ciencia ni en la educación es posible la neutralidad” (p.70), pero eso no desautoriza la verdad o el diálogo o la función de un juicio crítico, sino que los convierte en universales y diferentes a la vez, es decir, “lo humano

es universal. Por eso, los clásicos nos siguen interpelando” (p. 76). Es en esa apertura histórica no neutral donde comparece la validez de un clásico, la justificación pedagógica de los Grandes Libros y la visión de un ser humano abierto tanto a la verdad como a la diferencia de la historia. Por eso, magistralmente, Torralba puede decir que “lo más opuesto a la verdad [no es la falsedad] es la indiferencia” (p.80), porque en la pretensión de una renuncia a la verdad en pos de una universidad de estudiantes pretendidamente tolerantes se ha colado la cultura de que la verdad es lo “a mí me parece que es verdad” (deberían leer a Frege).

El libro desarrolla con ejemplos concretos (cap. 4) la implantación en el seno de la universidad de ese *core curriculum* de grandes libros. No se da en los altares celestiales del *kosmos noetós* la discusión que plantea Torralba, y es de agradecer dicho capítulo. De interés más marginal para según qué lector puede ser la idea de universidad cristiana (cap. 6). Pero avanzado el libro, y advertido el lector de que esto no es simplemente una discusión de ideas sino de ideas concretas en instituciones de carne, cemento y hueso, el autor retoma la gran cuestión del debate entre la educación intelectual y la formación de carácter: hábitos intelectuales y hábitos morales, razón teórica y razón práctica. “La educación no puede limitarse a cultivo del intelecto, sino que también debe incluir la educación moral” (p.111). Quienes vean en esta afirmación dudas y sospechas, deben leer el libro: no es fácil educar en la verdad porque la verdad y los hábitos morales no se enseñan como cosas o meros conocimientos. No hay verdad sin libertad, pero una libertad sin propuesta es ciega, bárbara y arbitrariamente tiránica. Una verdad que solo fuese teórica no nos interesaría nunca.

Cierra el libro Torralba con un alegato, justificadamente mantenido por la “falacia de la neutralidad” de MacIntyre (p.140), del sentido de la universidad como “lugar de desacuerdo obligado” y, como consecuencia, de la necesidad de una comunidad de estudiante y profesores –personas y no estructuras o procedimientos (142)– en búsqueda de verdades y bondades que son antes conquistas que programáticas ideológicas. Y es ahí donde confluye el sentido de la universidad, el sentido de las Humanidades y la asignatura de Grandes Libros como formación filosófica para todo estudiante universitario. Su apuesta se muestra en un decálogo final que deja a modo de sugerencia.

Torralba deja traslucir que, junto con influencias más técnicas y académicas como Kerr o Bloom, etc. tiene otras de corte más inspiracional y, por esa misma razón, más profundas y arraigadas, como Alejandro Llano o Newman. Todo lo cual no es detrimento partidista, sino honestidad con el lector para mostrar la posición desde donde se habla para iniciar un diálogo fecundo, siempre y cuando que el lector también sea honesto consigo mismo.

Smith, Adam [López Lloret, Jorge (ed.)]. *Lecciones sobre retórica*. Oviedo: KRK Ediciones, 2021, 758 pp.

Javier Leñador¹

Universidad de Sevilla, España

Si escuchamos el nombre de Adam Smith (1723-1790), la disciplina que con mayor probabilidad nos venga a la mente sea otra bien distinta a la que aquí nos ocupa: la economía. Si acaso lo recordaremos como ese hombre de “la mano invisible”, simplificada en el *laissez faire* propio de la economía ultraliberal, y por su libro *La riqueza de las naciones*. Y si bien es cierto que ha pasado a la historia por sus aportaciones a la economía siendo uno de los padres del pensamiento liberal y de la teoría clásica económica, Adam Smith se formó en el ámbito eclesiástico y legal, donde, huelga decir, el discurso hablado y escrito son fundamentales. Conociendo esto, no nos resulta ahora tan extraño el título del libro referido a la retórica como disciplina primordial en las artes del lenguaje, la discusión y su eficacia para conmovir y/o convencer. Además, el título nos aporta otra información relevante, y es que se trata de las lecciones impartidas por el propio Smith —transcritas por sus alumnos aparentemente entre 1748 y 1759— y que por tanto tenían un fin formativo, no tratadístico. Se deben tomar como recomendaciones y apuntes teórico-históricos para el discurso hablado y escrito.

La edición, la traducción, la introducción y las notas de esta publicación han corrido a cargo íntegramente de Jorge López Lloret, quien decidió que nuestra lengua se merecía una edición de las *Lectures on Rethoric and Belles Lettres*, unos apuntes manuscritos por los alumnos de Adam Smith en

¹ jlenador@us.es

las Universidades de Edimburgo y Glasgow descubiertos en 1958 por John Maule Lothian y publicadas 5 años después. Aunque esta primera edición y otras traducciones a otros idiomas han sido tenidas en cuenta para su edición y traducción, López Lloret se basa principalmente otra posterior con el mismo nombre editada y revisada en 1983 por J.C. Bryce. Esta primera edición en español, al modo de la inglesa, se divide en dos volúmenes con un total de veintinueve lecciones —la primera, a la que se le supone un contenido introductorio o histórico, se perdió. El primer volumen (lecciones II-XI) se dedica a la comunicación oral general, mientras que el segundo (lecciones XII-XXX) a distintas modalidades del discurso: histórico, poético, demostrativo, deliberativo, didáctico y judicial.

Entre las fuentes de estas lecciones, López Lloret destaca las británicas y las francesas coetáneas, así como las clásicas. Entre las primeras cabría notar el *Tratado de la naturaleza humana* (1740) de Hume o *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) de Locke, así como otros autores como el Conde de Shaftesbury, Addison y Hutcheson; entre las francesas *Diálogos sobre la elocuencia* (1718) de Fénelon o *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* (1719) de Du Bos. Por su parte, la influencia clásica se deja sentir a lo largo de todo el libro con citas continuas a grandes oradores como Cicerón, Quintiliano o Dionisio de Halicarnaso.

Entrando en el contenido de estas lecciones, destaca por su reiteración, la posición de Smith a favor de un lenguaje transparente y sin oscurantismos. En este sentido, opta por evitar frases equívocas y apostar por un lenguaje en orden natural libre de digresiones. Sin embargo, deja clara su posición de clase al decirnos que es preferible el lenguaje de las clases elevadas en tanto se trata de un tipo más distinguido y refinado, así como cierto nacionalismo de época en la preferencia por el uso de palabras nativas frente a extranjerismos siempre que sea posible.

En cuanto a la composición y el orden del discurso, Smith nos hace una recomendación clara: debemos ir de lo más a lo menos punzante. Por su parte, sobre los tropos y figuras del discurso, que se alejan de la norma —social y gramatical—, dice que pueden llegar a embellecer, pero siempre y cuando se utilicen sin abusos, de manera interesante y dotando de fuerza expresiva a aquello que suplanta, algo que muchos autores contemporáneos pasan por alto con un uso intensivo y desacertado de metáforas y analogías.

En el final de la primera parte, Smith pasa a analizar prolijamente la descripción en el relato, que diferencia entre directa o indirecta en función de si se describe el objeto mismo o los efectos que este produce en las personas. Smith loa el segundo tipo, ya que implica profundizar en las pasiones humanas y toda su complejidad. La emoción causada por una obra o discurso se completa con lo que llama objetos adicionales, que en todo caso tienen que participar de la misma emoción causada por el objeto principal de representación, encuentre o no relación causal o de proximidad con él. Explica a continuación una serie de reglas para la descripción de los objetos, entre los que destacan la concreción, la inoperancia del orden espacial en la descripción de un objeto físico y la necesidad del orden temporal en el relato.

La segunda parte del libro, como dijimos, se dedica a analizar aspectos retóricos de distintas disciplinas. Abre con la historia, de cuyos sucesos vuelve a aconsejar un estilo indirecto, que fije su atención en las consecuencias para con los afectos humanos y que serán más tocantes mientras más dolorosos o penosos sean. Sobre el estilo aconseja que sea ameno, que la descripción sea menos minuciosa mientras mayor distancia causal tenga con el argumento principal y, por supuesto, un alejamiento de los estilos retóricos y didácticos, pues no se debe ni posicionarse ni caer en una demostración continua y farragosa de los argumentos. La importancia de los clásicos se deja sentir aquí de manera especial al introducir una comparación de estilo y virtud ente los historiadores y poetas grecorromanos. Lo hace en orden cronológico, de los más antiguos y maravillosos a los más recientes y veraces —del mito al logos.

Después de la historia le toca el turno a la poesía, de la que elogia su superioridad artística, moneda corriente en la estética de los siglos modernos. La compara con la historia, a la que supera en gracia y entretenimiento, con la pintura, a la que supera en su capacidad narrativa —lo que apunta Lessing en su *Laocoonte*— e incluso con el teatro, al que supera en su libertad espaciotemporal.

Smith pasa a analizar la retórica en la lección XXII, lo que le ocupará hasta el fin del libro. Utiliza la categorización hecha por los antiguos que distingue entre retórica demostrativa, deliberativa y judicial. Empieza por la demostrativa por su simpleza y fácil extrapolación al resto de tipos. Como nos dice, esta tiene como objeto el elogio o encomio de un gran hombre, y

de paso del orador mismo, y surgió ya con los panegíricos que los primeros autores griegos rendían a los dioses y héroes. En ellos se alaban tanto sus acciones como su carácter, sobre todo lo segundo, y en especial la virtud. En cuanto a estilo, Smith aconseja evitar los superlativos y las hipérboles y optar por resaltar las virtudes que causen respeto. En cuanto a la tipificación de la retórica demostrativa, Smith distingue tres clases en función del tipo de argumento utilizado: aquellos que muestren la utilidad y honorabilidad de lo defendido; aquellos que loan su viabilidad; o bien puede optarse por una combinación de ambos tipos.

La retórica deliberativa, aquella cuyo fin es la defensa o el rechazo a una determinada política o acción, es tratada mirando a la antigüedad, comparando Cicerón con Demóstenes y con ello la sociedad y política griega y romana. Aquí se aleja del estilo prescriptivo para estudiar desde una metodología histórica y sociológica los hitos sociopolíticos acaecidos en ambos pueblos, lo que llevaría a entender los cambios estilísticos en la retórica romana hacia la pomposidad y cierta altiveza.

Las últimas lecciones se dedican a la retórica judicial. Smith destaca la importancia de hilvanar y concatenar con atino los argumentos judiciales —a favor o en contra— para darle más solidez a la defensa. Estos argumentos pueden estar relacionados con el carácter del acusado, con el motivo —preservar algún bien o evitar o reducir un mal—, con el tiempo o el lugar, etc., pero en todo caso defiende el uso del *Common Law* inglés, basado en las sentencias precedentes y por tanto en lo concreto y práctico frente a la pura teoría de la ley. Sobre el discurso defiende la división tradicional en 5 partes. La primera sería el exordio, donde se muestra el propósito del discurso. La segunda la narración de los hechos y la historia que los envuelve. Le siguen la confirmación, la refutación y la peroración. Las dos primeras se refieren a la ratificación y rebatimiento de los hechos con argumentos sujetos a ley, mientras que el último hace referencia a una conclusión o recopilación de los argumentos expuestos en los puntos inmediatamente anteriores. Analiza el estilo basándose en los grandes oradores de Grecia y Roma, en especial Demóstenes y Cicerón, pero también entra a valorar el estado de las cosas en la Inglaterra de su época. De ella destaca la utilización de un discurso más llano y la mayor formación del cuerpo de jueces, que ya no es popular, sino formado, y al que no le valen narraciones plausibles no demostrables.

A los tres tipos clásicos de retórica, Smith suma el discurso didáctico, que trata tangencialmente. Abundan aquí los consejos prácticos, como que el número de proposiciones subordinadas a aquella que se quiere demostrar no sea excesivo, siendo tres el número preferible. También propone una aproximación “científica”, como la de Aristóteles, donde se expone primero lo que se demostrará después, oponiéndose así al modelo socrático, donde nos acercamos a la conclusión paulatinamente, sin tan siquiera anunciar la hipótesis.

Podemos acabar diciendo que si algo demuestra Smith en estas páginas es una formación polivalente en literatura, historia, filosofía y retórica como hombre humanista. Adam Smith fue ante todo un filósofo, un pensador que queda lejos de la visión y la formación de un economista especialista contemporáneo. Sin caer en un excesivo dogmatismo, sus observaciones y sugerencias no se hacen a la ligera, sino siempre citando fuentes históricas y literarias. Por su parte, su estilo es fiel a lo que predica: sencillo y directo, y su contenido más aprovechable de lo que se pudiera pensar en un primer momento. Lo que Jorge López Lloret nos trae al español no es una perorata desactualizada, solo llamante al reducido número de expertos en retórica. Al contrario, su lectura, además de ser formativa en cuestiones lingüísticas e históricas, puede ser aprovechada para mejorar la eficacia de nuestra comunicación oral y escrita, pudiendo servir de herramienta para convencer desde la fundamentación y el convencimiento en tiempos de desinformación y populismos.

Insausti, Gabriel. *Pasos en el atrio: Kafka, Roth y Buber.* Sevilla: Editorial Thémata, 2022, 340 pp.

Francisco Rodríguez Valls¹

Universidad de Sevilla, España

Gabriel Insausti, profesor de Literatura Española y Anglosajona en la Universidad de Navarra, doctor en ambas disciplinas, es uno de los autores de mayor relevancia nacional en su campo. Además de demostrar en sus muchos libros universitarios un rigor académico exquisito ha sido premiado en prestigiosos certámenes de poesía, novela, crítica y ensayo. Su dominio del español es una *rara avis* en una época que, como predijo Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, se caracteriza por la devastación del lenguaje. La riqueza de la expresión y la claridad de pensamiento de Insausti nos sumergen en un mundo lleno de matices que se pierden en otros autores precisamente por el desconocimiento que tienen de los instrumentos lingüísticos, los únicos que posee el ser humano y el pensador y el poeta de forma particulares, para transmitir lo que ha vivido, estudiado y recreado en su espíritu.

El libro que presento centra su atención en la búsqueda de identidad que, como judíos, hacen los tres autores referenciados en su título durante el periodo de entreguerras. En un tiempo en el que las fronteras de Europa cambian notablemente por el desmoronamiento del Imperio Austrohúngaro y en el que el antisemitismo es un asunto presente de forma constante, no es de extrañar que autores de primer orden como los que aquí se estudian pongan como objetivo persistente en sus escritos, literarios y filosóficos, la pregunta por su identidad judía y le busquen una respuesta que les satisfaga

¹ rvalls@us.es

suficientemente. Esa pregunta corresponde hacerla a todos los europeos, no solo a sus ciudadanos hebreos, pero es relevante verla expresamente formulada en ellos. Y no es una pregunta pasada que ya a nadie importe. La *shoah*, como resultado terrible de una “solución judía”, sigue importando y es necesario entenderla para que la herida cicatrice y la cicatriz sea un recuerdo indeleble de lo que el hombre puede hacer con el hombre. Por eso hay que pararse especialmente en ese momento del siglo XX, mirarlo al microscopio y entenderlo en sus detalles.

El libro de Insausti se estructura en cuatro capítulos, un epílogo y una bibliografía extensa que es citada y usada en el estudio de forma muy oportuna en cada momento y de tal manera que el lector pueda encontrar sus fuentes originales y críticas y atender a libros y artículos que desgranar más minuciosamente lo que a un número de páginas razonable no le está permitido contar.

La narrativa del texto se hace de una manera magistral. Comienza presentado dos escritos que por la forma “sapiencial” en la que están confeccionados han sido objeto de hermenéuticas múltiples: “Ante la ley”, un cuento que Kafka situó casi al término de *El proceso*, y la novela breve *La leyenda del santo bebedor* que Roth escribió poco antes de morir. La contextualización y la exposición de los posibles sentidos de esas obras se hace de manera tan prudente y oportuna que a lo largo del libro se van iluminando hasta mostrar de forma patente sus significados ocultos. El itinerario expositivo los va conectando y va estableciendo entre ellos un diálogo que adquiere mayor claridad cuando aparece la figura de Buber y su interés por recuperar una vivencia de la alegría de ser judío que estaba representada por la tradición hasidista y que había sido olvidada o bien rechazada por otras. Si se admite que la pregunta por el significado de ser judío no admite una respuesta fácil ya que hay judíos no creyentes, judíos de muchas razas y judíos seguidores de tradiciones diversas, se puede apreciar que el objetivo que busca Insausti en su estudio de estos tres autores no es baladí. Podría afirmarse incluso que las múltiples respuestas que se están dando en esa época marcan a fuego la historia del siglo XX por el protagonismo que la cultura judía tiene en él.

Para poner un ejemplo con el que aclarar lo expuesto hasta aquí, Insausti desgrana la respuesta del sionismo que concluyó en el estado de Israel y la de aquellos que ven el sentido de la historia del pueblo elegido preci-

samente en la diáspora, es decir, los que piensan que el judaísmo es como la levadura que fermenta la totalidad de un mundo en el que por voluntad de Yahvé han sido dispersados. Pero también las diferentes opciones de los judíos errantes han sido muy distintas: integrarse, permanecer en el gueto y combinar de maneras variopintas lo público (occidental y económico) y lo privado (tradicional y familiar). El análisis que hace Insausti en un extenso epílogo de cómo ve el judío de la Europa occidental al *Ostjude*, rechazado por unos y admirado por otros, estimula aún más el interés por prestar atención al asunto que investiga y justifica adentrarse en una condición que para muchos hebreos resulta problemática.

La apertura de miras de los autores que se estudian, precisamente porque se cuestionan su identidad y permanecen en una actitud sincera de búsqueda, nos muestra un judaísmo que dialoga con formas diferentes de ver el mundo incluso, como en el caso de Roth, con el catolicismo. Alejándose de paradigmas enconadamente cerrados que aburren y desesperan al que intenta asomarse con buena disposición al misterio, el libro de Insausti da las razones de estos autores para llegar al descubrimiento del otro, de un tú y un nosotros, con los que dialogar serenamente.

Concluyendo mi presentación, este libro, dentro de un marco de investigación académica exquisito, comunica con riqueza expresiva y finura conceptual un problema de tanta envergadura en el siglo XX que se convierte en un material imprescindible para una correcta crítica cultural de ese tiempo. Cuando una investigación de este calibre pasa por el crisol de un pensador bien formado como es Insausti se torna en una lectura de enorme riqueza. El tiempo empleado en su lectura es un tiempo bien aprovechado.

Buchanan, Allen.
***Our moral fate: Evolution and the
Escape from Tribalism.***
London: The Massachusetts
Institute of Technology,
2020, 271 pp.

Heraclio Corrales Pavía¹

Universidad de Málaga, España

Our moral fate is a 271 pages book divided into nine chapters with an introduction and a preface. In this book, Allen Buchanan reflects on how tribalistic behaviour works in our species and, later in the book, in our societies. The aim of the book is to explain how moral progress is possible and how to preserve it. Its argumentation has two parts: first, he undermines what he refers to as the two Dogmas of evolutionary psychology: the Tribalist Dogma and the Cooperation Dogma; second, he explains how the tribalistic mind works and why our society is divided by ideologies. The reader should know that the author takes for granted two reasonable but controversial thesis: 1) the theoretical framework of the evolutionary psychology, and 2) that group selection is an appropriate approach for some human phenomena.

In the first part of his argumentation, Buchanan begins by providing precise conceptual clarifications to address common mistakes in the ongoing debate. One notable example is the distinction he draws between the “moral mind” and “moralities,” as many philosophers and moral psychologists often fail to differentiate between the two. However, most of this section focuses on the discussion of the two “Dogmas.” Buchanan argues that traditional evolutionary approaches to moral psychology face a significant challenge in explaining the occurrence of the two Great Expansions of the Moral Circle, which encompassed the inclusion of all human beings and later extended to

¹ heracliocorrales@uma.es

include many animals. He attributes this challenge to the implicit acceptance of these Dogmas.

The first Dogma is the Tribalistic Dogma, which assumes that since evolution is driven by genes and fitness, the scope of morality should only encompass family and members of one's own group. The second Dogma is the Cooperation Dogma, closely related to the first, which assumes that moral behaviour serves solely to coordinate cooperation. Buchanan contends that these theses are deeply flawed and fail to explain moral progress. Throughout the remainder of this section, he elaborates on why these Dogmas are fundamentally erroneous and inadequate in accounting for the phenomenon of moral progress.

Indeed, in this part, the author delves into the explanation of why we might exhibit tribalistic responses in certain situations. He posits that in the past, human groups faced struggles and conflicts with other groups that posed challenges to cooperation. These challenges included differences in language, traditions, immune systems, and infections. Given the scarcity of resources in such environments, it becomes difficult to see how inclusivity and cooperation with these other groups would have provided any immediate advantage. In this context, the emergence of xenophobic behaviours can be seen as a possible outcome of biological evolution, serving to protect one's own group and minimize the risks associated with interacting with unfamiliar and potentially dangerous groups.

However, Buchanan contends that moral intuitions alone do not encompass the entirety of morality. He believes that we must provide justifications for our moral choices to others and strive to persuade individuals with differing and incompatible perspectives. To achieve this, consistency is crucial: we cannot argue that something is morally wrong when applied to us but permissible when applied to others (p. 95). This point is significant because the author can relate it back to moral intuitions and tribalism. If we accept that certain things in the world do not merit moral consideration, our intuitions are no longer directed towards them. Consequently, we do not need to justify why we acted in an otherwise unacceptable manner towards them.

In the second part, he elucidates that the environment in which tribalistic morality developed no longer exists. Consequently, the triggers for

tribalistic responses may have diminished, enabling the Two Great Expansions. He goes on to explain that in present times, divisive ideologies (in contrast to inclusive ones) depict the Other as dangerous individuals, thereby undermining their moral standing and impeding moral progress. Buchanan emphasizes that this phenomenon is not merely a temporary suspension of moral considerations but rather a recharacterization of the moral world that activates moral responses. He provides several examples, with perhaps the most pertinent being eugenics. This ideology portrays certain individuals as threats to social welfare, arguing that those with unfavourable genetic traits tend to lack self-control and propagate their detrimental genes through reckless sexual behaviour, thereby causing societal degeneration by contaminating the genetic pool. Consequently, preventing such a dire outcome becomes a moral imperative.

The characterization of the relationship between ideology and tribalism is a significant aspect of the book. Buchanan's definition of ideology as a cognitive map that helps individuals interpret events in a complex social world provides insight into how ideologies shape our perceptions and actions. However, the problem arises when divisive ideologies present the social world as populated by enemies, leading to a disregard for those deemed as threats. By triggering tribalistic responses, these ideologies reinforce an "us versus them" mentality, where individuals with different ideologies are dehumanized and dismissed. This inhibits open dialogue, empathy, and cooperation, ultimately contributing to societal divisions and intolerance.

Buchanan emphasizes the importance of recognizing this dynamic as a crucial first step in fostering a more tolerant society. Understanding how ideologies can exploit our innate tribal instincts and influence our behaviour is essential for promoting empathy, respect, and constructive dialogue across ideological differences. By acknowledging the influence of divisive ideologies and their impact on our perceptions, we can work towards overcoming tribalistic tendencies and creating a more inclusive and understanding society.

The author, armed with this theoretical framework, is now able to propose a solution to what he refers to as The Great Puzzle. This puzzle revolves around the question of why our species, having evolved in a hostile world, now takes responsibility for how we treat not only individuals within

our immediate proximity but also people worldwide and some animals. Conventional viewpoints suggest that morality is an adaptation geared towards those who frequently feature in our lives and our family, making it seemingly implausible for us to extend concern towards individuals from distant lands (whom we may never meet) or towards animals (p. 42). Having dismantled other somewhat ad hoc explanations, Buchanan presents a plausible solution—one that integrates cultural accumulation, the biological perspective, reason, and reciprocity. However, despite the brilliance of his argument, he overlooks other previously developed options, such as the distinction between proximate cause and ultimate cause.

Additionally, by presenting tribalism as a product of our biological abilities, Buchanan justifies the differentiation between intra-societal tribalism and inter-societal tribalism (p. 172). Our capacity for tribalism is primarily directed towards individuals within our own group or foraging communities, while at the biological level, it holds little significance. This distinction is a key takeaway from the book: ideologies have the potential to divide societies and individuals by highlighting differences and deeming others morally worthless.

Inter-social tribalism, therefore, involves identifying individuals within our own society whom we believe deserve to be hated. This can manifest subtly, such as labelling members of other groups as ignorant (implying they cannot comprehend what is evidently true) or malicious (suggesting they act with hidden intentions). In either case, it is important to prevent the dissemination of their toxic messages. However, there are instances when these ideologies present people themselves as a threat, as seen in the case of antisemitism (p. 176).

To address these issues, it is crucial to understand the origins of intra-societal tribalism, acknowledge the inherent bias in our perspective on social issues, and recognize why we often approach other people's ideas disrespectfully. By considering the impact of these biological mechanisms, we can strive to prevent social division and animosity within our own society.

Undoubtedly, the most valuable section of the book is the final part, where Buchanan accomplishes something that is often asserted but rarely achieved: an explanation that seamlessly integrates biological and social approaches to human behaviour by elucidating precisely how social cons-

tracts activate biological mechanisms. Furthermore, he provides a compelling explanation of ideologies and their functioning, delving into alternative conceptions of the term. As promised, he also explains how scientific knowledge can be utilized to build a more favourable social world.

With respect to the first part of the book, he may have seen some interesting points, but his interpretation of other authors is sometimes misleading. For instance, he speaks of Jonathan Haidt as he could not explain the psychology of rational discussion or as he said it has no effect at all (p. 136). But he only cites an article that shows how important moral intuitions are; in his book *The righteous mind*, Haidt explains what Buchanan is criticizing. Or he talks about Steven Pinker's thesis of moral progress as if was so naïve to think that the progress is irreversible (p. 39), when he says explicitly the opposite in his book *Enlightenment now*.

Lastly, while there is some criticism to be made, such as the questionable use of the term "Dogmas" when referring to other people's theses, and the overlooking of certain fundamental distinctions that partially explain the points raised in those theses, like the distinction between proximate cause and ultimate cause, which is often employed to explain the "Cooperation Dogma" and adds greater reasonability to it. Additionally, there are certain important definitions that are lacking, such as the precise meaning of democracy when discussing how it can be harmed by tribalism. That being said, the book is still valuable due to its clear and precise exposition of the role of ideology and its characterization of tribalism and its relationship with ideology. Undoubtedly, it is an important book for gaining an understanding of these phenomena.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Aforismos de Jena. 1803–1806.* Sevilla: Athenaica Ediciones, 2022, 160 pp.

Federico Rodríguez¹

Universidad de Sevilla, España

Como ocurre con cualquier bofetón, o con ese ladrillazo que siempre puede llegar a la vuelta de la esquina, la abstracción, lo que abstractamente se llama «abstracción», corre siempre el riesgo de ser mal comprendida. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, considerado por la gavilla de sus calumniadores como un filósofo abstracto, incluso como el más abstracto de la historia de la filosofía (de la más abstracta de las disciplinas, *und so weiter*), lo explicó con penetrante agudeza psicológica en una pieza satírica póstuma titulada «¿Quién piensa abstractamente?» (1807). Sus lectores recordarán, más allá del alegato en favor de la metafísica, anhelada reina de todas las ciencias, el meollo, que aquí se pasa a recrear con consciente inexactitud: figúrense una muchedumbre que se apelmaza a la salida de unos juzgados. Rodeado de gendarmes sale el desgraciado, un condenado: supuesto asesino, canalla de turno. Y se escucha a grito pelado: «¡muérete, cabrón!», etc. El patíbulo le espera. ¿Qué se pregunta el filósofo (agazapado) en su filosófica distancia? No qué quiere decir que fulano y los suyos quieran la muerte de mengano (matarlo a trompazos sin más, en un despiste policial, o verlo morir, *justamente*, en el cadalso); tampoco qué hace alguien que dice exigir esa muerte; sino cuánto importa lo que se comprende acerca de alguien para desearle la muerte. Exacto, en ese instante, poco, nada. El criminal, grande o pequeño, es anulado como humano. Sería la ausencia (o la súbita destrucción) de *Bildung*,

¹ frogo@us.es

de imaginación y de cultura, de luces, de discernimiento, de reflexión, de calma, la que desea la (pena de) muerte. Mejor: «¡muérete!» ya está matando, la sentencia mata *abstractamente*; ejecuta, *inmediatamente*, el apagón con la mayor brutalidad.

La reciente edición bilingüe de los *Aforismos de Jena. 1803-1806*, en la colección de Filosofía de Athenaica, por parte de Manuel Barrios Casares y Juan Antonio Rodríguez Tous, es un trabajo de orfebrería filosófica: de ello da cuenta no sólo la exquisita factura de la traducción (pionera en castellano), sino su presentación y generosa anotación. Habiendo sido editados por la revista de filosofía *Er* en 1988 y en la constelación traductológica que formaban, por un lado, con el *Fragmento de Hiperión* de 1986 y, por otro, con el *Escrito sobre la diferencia* de 1985-86, la nueva versión ha sido afinada y su aparato crítico enriquecido. A lo largo de sus 99 aforismos, que parecieran unas veces estrellas fugaces y otras flechas envenenadas, Hegel se presenta no sólo como el genio del concepto, sino, *a la vez*, como un ilustrado púgil contracultural, metido hasta el cuello en los fangos del no saber (George Bataille *dixit*); o, dicho fabulosamente, como el cocodrilo sublime de Friedrich Theodor Vischer, rescatado por Rodríguez Tous en *Idea estética y negatividad sensible* (2002): ese bicharraco que, brotando del barrizal (risotada del Tártaro mediante), atrapa, tritura y engulle (*doch, Aufhebung!*), al que se ponga por delante: ya sean predicadores, filisteos, periodistas o precoces filósofos de la naturaleza. En el aforismo 31, piedra preciosa, se encuentra la que quizá pudiera considerarse como la primitiva versión, comprimida, de la mentada sátira: «La respuesta que *Robespierre* daba a todo –hubiese uno pensado, querido, dicho o hecho esto o aquello– era: *la mort!*». Y a continuación, en una frase que podría haber sido proferida, en su éxtasis carnicero, por San Juan el Hospitalario: «Puedo matarlo todo, hacer abstracción de todo». Se sabe bien: «¡muérete!», «¡viva la muerte!» (i.e.: «¡muerte a la inteligencia!»), es la frase soberana del soberano. Cuando la Reina de Corazones vocífera, en uno de los pasajes de *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas* (1865), «¡que le corten la cabeza!», no está sino comportándose como se espera que lo haga una monarca, «una furia ciega y caprichosa», arbitraria... *abstracta*. Los traductores, en la nota que escolta a este aforismo, conectan lo aquí espetado con las páginas sobre la «libertad absoluta» como «terror» incluidas en la *Fenomenología del espíritu* (1807). Al ilustrado M. Robespierre, tras

deformársele la cara al ajustársele (ajusticiársele) con ferocidad vengativa la mandíbula en la que había recibido un *pistoletazo*, venían de guillotinarlo en la Plaza de la Concordia; *L'Incorruptible* gritó la primera vez, en la segunda sólo se escuchó el silbido metálico.

El que desea la muerte es, una y otra vez, aquel que piensa abstractamente; i.e.: el que no madura nada; puede ser su niño, su amante, su marido, la reina o su gentío. Es más: el que desea la muerte del otro la quiere también, en goce secreto, *para sí*. Forma parte de la dimensión más taciturna de la vida volverse supremo y cometer una vileza. Hay una esencia infantil en el soberanear, un berrinche verdor, un enfurruñamiento pétreo: una falta de negatividad, de saber del más feo de los dolores, de plasticidad; una precipitación intuitiva, eufórica, sin riesgo; lo que la desencadena se suele llamar engreimiento, humo, o infatuación (un oscurecimiento propio, interno, si así se leyera, descuidando el *umlaut*, el término *Eigendünkel*). La conocida imagen a la que acude el filósofo es «el alma bella», divo de hoy: sensiblería umbilical sin mediación. Todo se escenifica en una amplia serie criminal que fue denominada *nihilismo*: ya se monte a través del clasicismo de inicios del XVIII o del *merchandising* contemporáneo, dispositivos sumarios, edificantes, de aniquilación pública. Ejercicios absolutamente concretos como esta edición son acciones vitales, pensativas, de resistencia filosófica y política. «Hay que seguir estudiando», se musita uno al cerrar la última página y apagar la bombilla, que es la justa frase con la que *Eagle* logró englobarlo todo.

García, Esteban. *Una historia del cuerpo y el sentir. Merleau-Ponty y la tradición filosófica.*
Buenos Aires: SB Editorial,
2022, 184 pp.

Alejandro Tomás Kosinski¹

Universidad de Sevilla, España

Como indica el título de su libro, Esteban García nos propone en esta obra recorrer algunas de las tradiciones filosóficas más relevantes de la historia a partir del peculiar prisma merleau-pontiano y de su diálogo incesante con el pensamiento que le precede. Asimismo, el libro no pretende explorar sólo el camino que cada filósofo decididamente ha transitado sino también detenerse en el momento previo en que dicho pensamiento todavía apuntaba en direcciones diferentes o incluso opuestas. Por último, cabe aclarar que se trata de leer esta historia en “clave corporal”, es decir, atendiendo a aquellas ideas y teorías propias de la tradición que refieren de manera determinante a los conceptos de “cuerpo” y de “sensibilidad” y que, precisamente por ello, han dejado huella en el pensamiento merleau-pontiano. Es por eso que se han elegido las más relevantes para efectuar este propósito, las cuales tienen como protagonistas a: Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Bergson y Husserl.

Los primeros dos capítulos del libro están dedicados a Aristóteles. En este caso, pese a las pocas referencias de Merleau-Ponty hacia el Estagirita, varios intérpretes han encontrado diversas “resonancias” del pensamiento aristotélico en la filosofía corporal merleau-pontiana. Una de las más exploradas, y a la que se atiende explícitamente aquí, es el paralelismo entre la *aísthesis* aristotélica y la percepción sensible tal como la plantea el filósofo francés. El autor subraya que la *aísthesis* aristotélica realiza por sí misma múltiples

¹ alejandrokosi@gmail.com

operaciones tales como discernimiento, síntesis, clasificación o incluso autopercatación del propio percibir, todo ello sin recurrir a ningún tipo de función intelectual “superior”. Así pues, la filosofía aristotélica es representada como pionera en haber ligado al cuerpo toda una serie de capacidades y competencias (algunas bastante complejas) que tradicionalmente le fueron relegadas y atribuidas al intelecto. En efecto, para Aristóteles, no es el alma quien percibe (a través o a pesar del cuerpo) sino que es el propio ser viviente como un todo quien lo hace, aproximándose así a la visión merleau-pontiana según la cual el sujeto de la percepción es el propio cuerpo. Por último, también se destacan los ecos aristotélicos que resuenan en el concepto merleau-pontiano de “carne” (*chair*). En suma, de lo que tratan fundamentalmente estos dos capítulos es de reflejar hasta qué punto la teoría de la percepción aristotélica es también una “teoría corporal” tal como la de Merleau-Ponty.

El tercer capítulo refiere a Descartes, uno de los interlocutores favoritos de Merleau-Ponty. El autor destaca cómo ya tempranamente Merleau-Ponty demostró que el modelo mecanicista cartesiano no era suficientemente adecuado para explicar la complejidad del funcionamiento corporal. De ahí que casos atípicos como el del “miembro fantasma” revelasen sus múltiples aporías. De este modo, el autor hace un repaso de todas estas cuestiones a la par que desarrolla la propia voz merleau-pontiana que se enfrenta a los mismos problemas, y frente a los cuales debe desmontar tanto la concepción mecanicista del cuerpo como su contraparte: la teoría intelectualista de la percepción. En el caso de Descartes, también se exploran esas dudas y ambigüedades que lo acompañaron a lo largo de toda su obra. Así pues, se repasan algunos pasajes de *Las pasiones del alma* o parte de su epistolario donde se concibe una relación mucho más próxima entre “mente” y “cuerpo” de lo que afirmó en otras partes de su obra. También se menciona la ambivalencia con respecto a la comprensión del cogito, que puede ser visto como un yo sustancial, inmaterial y reflexivo pero también de un modo más difuso: un yo “previo” que todavía no está objetivado y que está a medio camino entre lo sensible y lo espiritual, algo que Merleau-Ponty pondera (y de igual forma, reconoce que el dualismo cartesiano sí se da en ciertas situaciones puntuales como, por ejemplo, en la enfermedad).

En el cuarto capítulo, se analizan los encuentros y desencuentros entre Merleau-Ponty y Hume. En principio, se señalan las vastas afinidades entre

ambos pensamientos, partiendo del hecho de que el propio “principio empirista” de Hume (de fundar todo conocimiento en la experiencia) podría ras-
trearse fácilmente en la teoría fenomenológica. El término “percepción”, en-
tendido casi exclusivamente como “percepción sensible”, también es uno de
esos puntos comunes que enlazan ambas filosofías. Pero a pesar de coincidir
en múltiples aspectos, hay algunos que también los separan. Merleau-Ponty
reconoce el afán de Hume por volver a la experiencia pero también ésta acabó
siendo “mutilada” y fragmentada por él (y este déficit, en definitiva, expli-
ca el auxilio de la razón kantiana como su complemento necesario). En esta
línea, hay una idea atomista en Hume que ha sido de las más cuestionadas
por parte de Merleau-Ponty: la noción de *sensación simple*. En efecto, para el
filósofo francés, la experiencia originaria nunca da cuenta de la presencia de
sensaciones simples (aun cuando se den en conjunto), algo que sólo es posible
con una reflexión posterior que hace abstracción de dicha experiencia. Por
último, el capítulo también nos adentra un poco en ese instante “previo” de la
filosofía humeana donde los “recortes” y “etiquetas” que la lectura canónica
hace de su pensamiento todavía no estaban tan nítidos y al que Hume mismo
contribuyó con sus diversas contradicciones y oscilaciones.

El quinto capítulo tiene como protagonista a Kant. En general, son
sabidas las críticas merleau-pontianas al intelectualismo kantiano y a esta
idea de que la percepción sólo es posible en la medida en que opere algún tipo
de función intelectual (algún tipo de representación, juicio, concepto...). Y,
sin embargo, la filosofía merleau-pontiana también parece aspirar por mo-
mentos a una suerte de filosofía trascendental, la cual busca sentar las con-
diciones de toda experiencia. En este sentido, el capítulo se propone evaluar
si efectivamente hay una continuidad del proyecto trascendental kantiano
en la filosofía merleau-pontiana o si, por el contrario, ésta supone más bien
su total abandono. Una de las mayores divergencias se da en el hecho de que
Kant parece reducir toda experiencia ordinaria a la sola experiencia científica.
Por su parte, la opinión merleau-pontiana es que en la experiencia siempre
existe un “resto”, un sentido primigenio “sensible” y “anónimo” que nin-
gún concepto puede intentar reflejar sin a la vez falsear su naturaleza (que
es previa a todo pensamiento y/o lenguaje). El autor señala que algunos in-
térpretes han encontrado en este sentido primitivo al que refiere frecuente-
mente Merleau-Ponty un análogo al *a priori* kantiano. Pero a pesar de que este

sentido o estructura previa pueda ser vista como un fundamento o condición de posibilidad de toda experiencia, cabría mencionar que este *a priori* (si se puede hablar en estos términos) difiere mucho del *a priori* kantiano, ya que el primero hace alusión a un campo sensible o fenoménico que está “vivo” y en constante nacimiento, mientras que el *a priori* kantiano se posiciona más bien como una estructura mental invariable y universal. De ahí que, dadas las enormes diferencias conceptuales, resulte incluso necesario preguntarse si cabe utilizar el mismo término en uno y otro caso.

El sexto capítulo está dedicado a Bergson y a algunos de sus conceptos centrales. El autor reconoce los vaivenes que ha tenido Merleau-Ponty con respecto a la filosofía bergsoniana, y señala que una interpretación habitual ha sido la de contraponer firmemente sus filosofías al comienzo de la obra merleau-pontiana para hacerlas más próximas a medida que ésta fue madurando. Sin embargo, también destaca que existen diferencias cruciales que atraviesan toda la obra merleau-pontiana. Lo novedoso del libro es que no se focaliza tanto en el concepto de “tiempo” como suelen hacer los exégetas sino más bien en el concepto de “cuerpo”. Y es básicamente éste el punto donde Merleau-Ponty más se distanciaría de Bergson, precisamente porque no encuentra en él una teoría del cuerpo adecuada y coherente con sus análisis respecto de la percepción. Lógicamente, también encontramos en Bergson ideas afines pero, aun así, la filosofía de Bergson parece ser un intento fallido de fenomenología. Su filosofía intenta superar el dualismo materialismo (cuerpo) - idealismo (alma) pero tomando elementos de ambas posturas, por lo cual nunca llega a superarlo realmente. En definitiva, en este pensamiento el cuerpo sigue estando ligado a una concepción materialista que necesita del auxilio del intelecto para poder percibir. Como resultado, el sujeto percipiente bergsoniano no sólo no es corporal sino que tampoco posee un carácter cultural e histórico. Estas diferencias de base son entonces las que, según el autor, acaban pesando más en la relación entre ambas filosofías.

Finalmente, el séptimo y último capítulo refiere a Husserl. Mientras que algunos intérpretes acentúan las diferencias entre ambos autores y muestran que la filosofía merleau-pontiana supone una ruptura (o deformación) del pensamiento husserliano, otros privilegian las similitudes y ven en la obra de Merleau-Ponty una continuación de este proyecto. Sea como fuera, son sabidas las influencias de Husserl hacia Merleau-Ponty. Entre los múltiples

paralelismos que se podrían establecer entre ambos filósofos, el autor subraya uno que quizás engloba a todos: la cuestión del “cuerpo propio”. En efecto, la filosofía corporal merleau-pontiana es en gran parte deudora del concepto de *Leib* (“cuerpo vivido”) que Husserl desarrolla en el segundo volumen de *Ideen*. Allí, Husserl destaca fundamentalmente cuatro características que posee el “cuerpo propio” (que tiene el carácter de *Leib*) y que luego serán retomadas por Merleau-Ponty (la permanencia absoluta, las sensaciones cinestésicas, las sensaciones dobles y el carácter afectivo). Ahora bien, aunque Merleau-Ponty suscribe todas y cada una de estas apreciaciones (a pesar de algunos matices) el sentido que les da, según el autor, es mucho más radical: aquí ya no se trata simplemente de “curiosidades psicológicas” que posee el cuerpo propio sino más bien de la muestra de que la apertura al mundo nunca puede darse por fuera del cuerpo y que es éste entonces el verdadero sujeto de la percepción (y no el “yo puro”). En definitiva, hay una diferencia de base que es el rechazo a la separación irreconciliable que Husserl establece entre el “yo” y el “cuerpo” mientras que, para él, ambos son lo mismo. De ahí que, en lugar de decir “yo tengo un cuerpo” (relación de propiedad), Merleau-Ponty prefiera decir “yo soy mi cuerpo” (relación de identidad). Cuestiones como quién es el sujeto de la percepción o qué nos enseña la “reducción” dependen en gran medida de esta diferencia crucial entre ambos pensadores.

En conclusión, este libro nos propone presenciar un diálogo que tiene como protagonista a Merleau-Ponty pero no más que a sus interlocutores. Su relación con la tradición puede ser vista como un “nudo de relaciones” o también como esa imagen de Bernardo de Chartres según la cual somos como enanos sobre los hombros de gigantes: si Merleau-Ponty pudo ver más allá que los pensadores que aquí se mencionan, ello ha sido únicamente posible por su ayuda, pues lo que en él aparece de manera clara y explícita ya estaba en ellos de una forma más opaca. Es así que este diálogo con la tradición también refleja cuánto hay de ésta en la filosofía merleau-pontiana. En suma, el libro de Esteban García es una invitación no a cortar (e impedir así toda relación) sino a desenredar algunos de estos aparentes nudos gordianos que se dan entre un filosofar contemporáneo (el de Merleau-Ponty pero también el nuestro) y una tradición filosófica siempre latente, sin importar cuán lejana esté en el tiempo.

Política editorial.

1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

a. Evaluación doble

La revisión de cada artículo será realizada por **dos evaluadores** expertos que aconsejarán sobre su publicación.

b. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

c. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

d. Evaluadores/as externos/as

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

3. Frecuencia de publicación

Thémata Revista de Filosofía tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

4. Lenguas

Thémata Revista de Filosofía acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano, alemán, portugués y francés.

5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con themata@us.es

6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La Universidad de Sevilla y *Thémata* no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Thémata no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más

temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color RoMEO: verde.

9. Políticas de archivo

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Directrices para autores/as.

1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo themata@us.es (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3., etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro

recensionado no debe tener ascendente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato **MLA**. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas.

El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas). Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*.

Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

- O primer nombre de autor más "y otros".

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 9 (2010): 16-29.

3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador. Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrorific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, énfasis mío)

3.2.9. Puede utilizarse "ibid." cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "*Id.*" cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecuillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales –¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?– Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23-24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en* lo real y el sujeto *desde* lo real.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con "Autor/a" y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, las identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione "Propiedades".
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione "Preparar" en el menú Opciones.
- Seleccione "Propiedades" para el menú Opciones de "Preparar".
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione "Preparar para compartir".
- Haga clic en el icono "Comprobación de problemas".
- Haga clic en el icono "Inspeccionar documento".
- Desmarque todas las casillas excepto "Propiedades del documento e información personal".

- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de “Eliminar todo”, en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

Para archivos PDF:

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

9. Orden de autoría

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

10. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

11. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

12. Lenguaje inclusivo y no sexista

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, independientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras
Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.
- Autores/as
- Pronombres y determinantes sin marca de género
Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquellos que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.
Impensable para quienes...
- Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada o cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:
Se implicó a cada agente...
- Omisión del sujeto
En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:
 - con formas no personales del verbo:
Hay que firmar al principio y al final de la clase.
 - con estructuras con se:
Se firma al principio y al final de la clase.
 - con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:
Firmamos al principio y al final de la clase.
- Omisión de determinantes
Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con
Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.
- Uso de perífrasis
La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:
Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.
- Aposiciones explicativas
Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:
El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

Aviso de derechos de autor/a

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional” (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la [versión informativa](#) y el [texto legal](#) de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.



Thémata.

Revista de Filosofía

