

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

NÚMERO 76 • AÑO 38
ENERO-JUNIO 2021

ISSN impreso 0120-5323 – ISSN en línea 2346-2426
Facultad de Filosofía • Pontificia Universidad Javeriana • Bogotá-Colombia

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

FUNDADA EN 1983 por Manuel Domínguez Miranda, es una revista académica de filosofía y uno de los órganos de expresión y comunicación de la actividad académica, investigativa, docente y de servicio profesional de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia.

Universitas Philosophica está orientada a la promoción, divulgación y comunicación de la filosofía como tal, y a las relaciones de esta con otras ciencias, saberes y prácticas. Así mismo, está encaminada a la relación, socialmente responsable, con la comunidad humana local, nacional e internacional, a través de un diálogo vivo y significativo que le permita enriquecer la reflexión filosófica de la humanidad.

Con periodicidad semestral, *Universitas Philosophica* publica originales (o reediciones autorizadas) en español, inglés, francés y portugués. Las contribuciones son evaluadas por el Comité editorial y por árbitros académicos en el sistema doble ciego. *Universitas Philosophica* se reserva el derecho de aceptar o rechazar las contribuciones de acuerdo con las recomendaciones del Comité editorial y los resultados del arbitraje. *Universitas Philosophica* acoge los parámetros que consagran la ley y la Universidad sobre derechos de autor.

FOUNDED IN 1983 by Manuel Domínguez Miranda, *Universitas Philosophica* is an academic, peer-reviewed journal of Philosophy; and an organ of communication of the academic, research, teaching, continuing education and professional service activities of the Faculty of Philosophy, at the Pontificia Universidad Javeriana, Bogota, Colombia.

Universitas Philosophica focuses on the promotion of Philosophy as such, and its relationship with other sciences, practices, and forms of knowledge. This journal is aimed at promoting a socially responsible relation with the local, national, and international communities through a living dialogue that enriches humankind's philosophical reflection.

Universitas Philosophica publishes original editions—or authorized re-editions—in Spanish, English, French, and Portuguese every six months. Contributions are evaluated by the Editorial Committee and academic peer-reviewers in a double-blind system. *Universitas Philosophica* reserves its right to accept or reject contributions following the recommendations of the Editorial Committee and the results of the review process. *Universitas Philosophica* adheres to the copyright parameters established by the National Law and the University.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
ARTÍCULOS	
El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos JUAN MANUEL HEREDIA	15
Geometría diferencial y teoría de las Ideas: la presencia riemanniana en <i>Diferencia y repetición</i> de Deleuze GONZALO SANTAYA	49
Heidegger: acontecimiento, diferencia y metafísica JUAN PABLO ESPERÓN	79
Karl Kraus, Walter Benjamin y la crítica RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL	91
<i>De regno</i> o el trastorno tomista de la universalidad política RAFAEL ESTEBAN GUTIÉRREZ LOPERA	113
Las racionalidades nahua y de la modernidad JOSÉ DE JESÚS GODÍNEZ TERRONES	139
Silogística estadística usando términos J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO	171
Los límites <i>bona fide</i> de los objetos materiales: un estudio metafísico sobre composición y vaguedad GONZALO NÚÑEZ ERICES	189
Adequação empírica, linguagem e mundo em <i>The Scientific Image</i> ALESSIO GAVA	223
RESEÑA	243

CONTENTS

PRESENTATION	9
ARTICLES	
The uexküllian concept of surrounding world and its displacements JUAN MANUEL HEREDIA	15
Differential geometry and theory of Ideas: the Riemannian presence in Deleuze's <i>Difference and Repetition</i> GONZALO SANTAYA	49
Heidegger: event, difference and metaphysics JUAN PABLO ESPERÓN	79
Karl Kraus, Walter Benjamin and critique RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL	91
<i>De regno</i> or the Thomistic disorder of political universality RAFAEL ESTEBAN GUTIÉRREZ LOPERA	113
Nahua and modern rationalities JOSÉ DE JESÚS GODÍNEZ TERRONES	139
Statistical syllogisms using terms J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO	171
The <i>bona fide</i> boundaries of material objects: a metaphysical study on composition and vagueness GONZALO NÚÑEZ ERICES	189
Empirical adequacy, language and world in <i>The Scientific Image</i> ALESSIO GAVA	223
REVIEW	243



PRESENTACIÓN

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.pstc

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA TIENE EL GUSTO de presentar los nueve artículos de investigación y la reseña crítica que componen su septuagésimo sexto número. Durante los últimos 36 años, nuestra revista no solo se ha caracterizado por la alta calidad de los textos que publica, sino que también se ha esforzado por divulgar la diversidad de enfoques y de temas filosóficos que motivan la investigación académica actual. Una muestra más de esa pluralidad se encuentra en este número. Los objetos de estudio de los artículos presentados van desde la relación entre la filosofía de la diferencia y la geometría diferencial de Riemann hasta el análisis metafísico de los límites de los objetos materiales –pasando por temas tan diferentes como la filosofía política en el *De regno* de Santo Tomás, la noción de acontecimiento en la filosofía de Heidegger o el examen de la racionalidad nahua, por nombrar algunos–. En cuanto a sus métodos, estos artículos también proceden de diversas maneras: realizan amplias reconstrucciones de algunas de las fuentes y las variaciones de conceptos centrales de la filosofía contemporánea, como el de mundo circundante (*Umwelt*); ofrecen lecturas detalladas de un texto singular, como el del ensayo que Benjamin le dedica al escritor austriaco Karl Krauss, o proponen un modelo formal para un sistema silogístico simultáneamente estadístico y terminista. Otra característica que queremos destacar es que varias de las discusiones teóricas que presentan estos artículos están explícitamente relacionadas con otros textos recientes que hemos publicado en *Universitas Philosophica*: nuevos desarrollos sobre la filosofía de Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición*, el cruce entre la filosofía contemporánea y la biología y etología de Jacob von Uexküll, las más actuales evaluaciones sobre el empirismo constructivo de Van Frassenn. Agradecemos a todos estos investigadores por hacer de nuestra revista un referente en estos debates.

El primer artículo, “El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos” de Juan Manuel Heredia, propone un análisis detallado del concepto de mundo circundante (*Umwelt*) en la obra y pensamiento del biólogo y filósofo Jakob von Uexküll. A través de un seguimiento histórico-conceptual de las distintas formulaciones del concepto de mundo circundante en la obra de Uexküll, y de un análisis de dos de sus componentes fundamentales, el mundo perceptible y el mundo de efectos, el autor señala una serie de tensiones teóricas dentro del concepto mismo las cuales permiten percibir de modo complejo su influencia en el pensamiento contemporáneo. Más que tratarse de un concepto estático, se trata de una noción que se transforma a través de la obra de Uexküll y que, precisamente en sus variaciones, permite pensar de otro modo el asunto de la percepción y el comportamiento animal.

En el texto “Geometría diferencial y teoría de las Ideas: la presencia riemanniana en *Diferencia y Repetición* de Deleuze”, Gonzalo Santaya desarrolla la teoría deleuziana de la Idea desde algunas nociones puntuales de la geometría diferencial desarrollada por el matemático alemán Georg B. Riemann. Al mostrar las conexiones entre el pensamiento de Deleuze y los planteamientos de Riemann, el autor permite desentrañar el concepto deleuziano de Idea comprendido como multiplicidad, a través aspectos como su dimensionalidad, continuidad, orden y métrica.

Juan Pablo Esperón realiza un trabajo similar de análisis conceptual en su texto “Heidegger: acontecimiento, diferencia y metafísica”, pero esta vez centrado en la noción de *acontecimiento*. El autor, además de proponer un análisis detallado del concepto en el pensamiento de Heidegger, y de señalar algunos posibles problemas de su interpretación, plantea una serie de preguntas más amplias desde la centralidad de la noción de acontecimiento en la filosofía contemporánea: ¿puede servir este concepto para pensar una relación particular con la historia? ¿Tiene alguna conexión con los extremos del desarrollo tecnocientífico contemporáneo? ¿Puede la experiencia del acontecimiento ser la base para una nueva relación con la naturaleza?

El cuarto artículo en este número se titula “Karl Kraus, Walter Benjamin y la crítica”. En él, Ronald Zuleyman Rico propone un recorrido analítico por el texto “Karl Kraus” que Walter Benjamin escribió sobre el periodista austriaco en 1931. El recorrido por este ensayo, calificado por algunos autores como uno

de los textos más crípticos de Benjamin, le permite al autor profundizar en un aspecto primordial del pensamiento del filósofo alemán: su crítica al humanismo clásico y su defensa de un humanismo real. Rico sostiene que la figura de Kraus le sirve a Benjamin como excusa para exponer su propio pensamiento filosófico, especialmente sus ideas alrededor de la importancia de la crítica como práctica revolucionaria.

Enseguida, en “*De regno* o el trastorno tomista de la universalidad política”, Rafael Esteban Gutiérrez Lopera revisa el lugar que tiene la política dentro de la obra de Santo Tomás a través de un cruce con la exégesis agustiniana de la doctrina cristiana. Partiendo de la caracterización que hace Tomás del modelo político del reino, Gutiérrez Lopera propone una nueva interpretación del concepto de política: a pesar de que puede reconocerse una recuperación del naturalismo aristotélico en el pensamiento de Tomás, la noción de política sufre una “teologización” en el pensamiento del Doctor Angélico, la cual implica una desuniversalización de lo político y la necesidad de pensar dicho concepto desde su naturaleza antropológica.

Por su parte, José de Jesús Godínez Terrones, en su artículo “Las racionalidades nahua y de la modernidad”, propone una revisión de las nociones de verdad, pensar y dudar en el pensamiento de la cultura Anáhuac que floreció entre los siglos IX y XVI en el Valle de México. El autor propone una comparación entre el pensamiento nahua del siglo XVI y tres de los más importantes exponentes de la modernidad europea: Descartes, Kant y Hegel. Godínez Terrones enfrenta, de este modo, un pensamiento racional centrado en un sujeto dominante a un pensamiento en que la búsqueda de lo verdadero echa raíces en la madurez del corazón y la relación con lo trascendente, y se expresa a través de la poesía.

En el siguiente artículo, titulado “Silogística estadística usando términos”, José Martín Castro-Manzano ofrece una representación de un fragmento de la silogística estadística de Thompson a través de la lógica de términos de Sommers. A través de este ejercicio de interpretación y representación, el autor propone una interpretación terminista de la silogística estadística.

Le sigue “Los límites *bona fide* de los objetos materiales: un estudio metafísico sobre composición y vaguedad”, donde Gonzalo Núñez Erices propone un estudio metafísico sobre los límites en la discusión sobre composición material. El autor discute con la tesis nihilista que distingue con claridad entre las entidades

fiat y los objetos simples, los cuales serían los únicos componentes *bona fide* del mundo. Núñez demuestra que esta diferenciación supone la existencia de un límite que separa a los objetos de sus alrededores espaciales, por lo tanto, la vaguedad ontológica en términos modales es inevitable una vez que los límites son introducidos en el mundo.

En el último de los artículos, “Adequação empírica, linguagem e mundo em *The Scientific Image*”, Alessio Gava revisa las recientes objeciones que Hans Halvorson ha planteado acerca de las ideas que Bas van Fraassen enunció en su influyente texto *The Scientific Image*, publicado hace más de cuatro décadas. Tomando como eje el examen de la adecuación empírica de una teoría del conocimiento científico, el autor pondera las críticas de Halvorson dirige a van Fraassen, señalando sus alcances y también los puntos en que estas no se sostienen de cara a los planteamientos originales de *The Scientific Image*.

Cierra este número la reseña crítica de *The Cambridge Companion to Augustine’s Confessions* (editada por Toom Tarmo, Cambridge University Press, 2020), en la que Alfonso Flórez presenta de modo detallado la lógica y estructura del volumen, y comenta brevemente cada uno de sus artículos, ofreciendo a sus potenciales lectores una visión de sus aportes y límites en el marco de un panorama más amplio de los estudios recientes sobre el pensamiento de San Agustín.

Como de costumbre, queremos cerrar esta presentación agradeciendo la valiosa ayuda de todos los pares evaluadores que participaron en este número. También deseamos hacerles saber a nuestros lectores que *Universitas Philosophica* mantiene un diálogo fluido con sus revistas pares de la Red Colombiana de Revistas de Filosofía. En conjunto estamos buscando nuevas formas de fortalecer la comunicación de la investigación filosófica nacional e internacional. Los invitamos, en consecuencia, a estar atentos a las novedades que pueda presentar nuestra página OJS.

ARTÍCULOS



EL CONCEPTO UEXKÜLLIANO DE MUNDO CIRCUNDANTE Y SUS DESPLAZAMIENTOS

JUAN MANUEL HEREDIA^{*}
doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.cumc

RESUMEN

Este artículo analiza el sentido que el concepto de mundo circundante (*Umwelt*) asume en Jakob von Uexküll, examina las distintas formulaciones que presenta en el desarrollo de su obra, y destaca las sucesivas redefiniciones que afectan a sus dos componentes: el mundo perceptible (*Merkwelt*) y el mundo de efectos (*Wirkungswelt*, *Wirkwelt*). Teniendo en cuenta el significativo impacto que el concepto de *Umwelt* tuvo en la filosofía continental, el propósito del estudio es reconstruir su sentido en función de las fuentes primarias y, a través de un análisis histórico-conceptual, iluminar aspectos que no suelen ser tematizados en la literatura –en particular, aquellos relativos al mundo de efectos–.

Palabras clave: Jakob von Uexküll; mundo circundante; mundo perceptible; mundo de efectos; teoría del comportamiento

^{*} Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. CONICET – Centro de Historia Intelectual (Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina).

Correo electrónico: jmheredia@filo.uba.ar

Para citar este artículo: Heredia, J. M. (2021). El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos. *Universitas Philosophica*, 38(76), 15-47. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.cumc



THE UEXKÜLLIAN CONCEPT OF SURROUNDING WORLD AND ITS DISPLACEMENTS

ABSTRACT

This paper advances the analysis of the concept of *Umwelt* in Jakob von Uexküll's work, by examining its different formulations, and highlighting the successive redefinitions of its two components: the perception world (*Merkwelt*) and the effect world (*Wirkungswelt*, *Wirkwelt*). Considering the significant impact that the concept of *Umwelt* had on continental philosophy, the purpose of this study is to reconstruct its meaning through a historical-conceptual analysis, to illuminate some aspects that are not usually thematized in literature—in particular, those related to the effect world.

Keywords: Jakob von Uexküll; surrounding world; perception world; effect world; behavior theory

1. Introducción

LA TEORÍA DE LOS MUNDOS CIRCUNDANTES que Jakob von Uexküll¹ introduce en las primeras décadas del siglo XX, sus multifacéticas proyecciones y las derivas hermenéuticas a las que dio lugar configuran un capítulo destacado de la filosofía continental contemporánea. En efecto, este singular biólogo antidarwinista deja su huella en buena parte de los pensadores más destacados del siglo y, surcando distintas tradiciones teórico-metodológicas, se hace acreedor de no pocos elogios. Ortega y Gasset (1922/1965) declara que la teoría biológica de Uexküll ha ejercido “gran influencia” sobre él, y agrega: “no conozco sugerencias más eficaces que las de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea” (p. 139). Heidegger (1929-1930/2007) señala que “sus investigaciones concretas son de lo más fructífero que la filosofía pueda apropiarse hoy” (p. 318), y dedica buena parte de su curso en Friburgo de 1929-1930 a reflexionar sobre las implicancias ontológicas de su teoría biológica. Cassirer (1950/1998, pp. 242-263) plantea que, metodológicamente, Uexküll contribuye decisivamente a superar la antinomia entre mecanicismo y vitalismo, y, por otro lado, se vale de su teoría de los mundos circundantes para repensar el sistema simbólico en que se emplaza el ser humano (Cassirer, 1944/2009, p. 46). Uno de los fundadores de la teoría general de los sistemas, Ludwig von Bertalanffy (1968/1976), indica que el concepto uexkülliano de *Umwelt* inaugura “la actitud biológica moderna” (p. 239), abriendo paso a enfoques holísticos y organísmicos. Merleau-Ponty (1957-1958/1995) señala que,

1 Jakob von Uexküll nace en Estonia en 1864. Estudia zoología en la Universidad de Dorpat (hoy Tartu) y fisiología en la Universidad de Heidelberg, donde además se desempeña como asistente de Wilhelm Kühne. En estos años, alterna su trabajo con estancias de investigación en la Estación Zoológica de Nápoles, donde conoce a Hans Driesch y a otros biólogos de renombre. Publica su primer libro en 1905 y, desde entonces, no deja de participar del debate filosófico-biológico hasta su muerte en 1944. Construye una singular biología vitalista y es principalmente reconocido por sus aportes a la formación de la etología como subdisciplina. De hecho, en 1926, funda en Hamburgo el *Institut für Umweltforschung* (Instituto de Investigación Ambiental), al cual dirige hasta 1934 y desde donde potencia el fermento de la teoría del comportamiento animal. Sus principales libros son: *Mundo circundante y mundo interior de los animales* (1909), *Ideas para una concepción biológica del mundo* (1913), *Biología teórica* (1920), *Teoría de la vida* (1930), *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (1934) y *Teoría de la significación* (1940). Para más información respecto del itinerario intelectual de Uexküll, véase Heredia, 2020.

con dicho concepto, “Uexküll anticipa la noción de comportamiento” (p. 220) de la *Gestaltpsychologie*, y, por similares razones, Georges Canguilhem (1952/1971) destaca su “lucidez” al plantear filosóficamente el problema de la relación organismo-medio (p. 143). Deleuze y Guattari (1991/1993) se refieren a su biología teórica como una “obra maestra” (p. 188) y se valen de sus ideas para pensar las nociones de territorio, ritornelo y agenciamiento individuado. Peter Sloterdijk (2005) subraya el enorme impacto generado por el concepto uexkülliano de *mundo circundante* en la ecología y la filosofía del siglo XX, y plantea que la noción heideggeriana de ser-en-el-mundo “constituye una respuesta filosófica a la conmoción que le produjo [dicho] concepto biológico” (p. 945)². En la misma línea, Bruno Latour (2010/2012) lo presenta como “un pensador totalmente original” (p. 179) y recuerda que la noción de *Umwelt*, además de influenciar a los filósofos, constituyó una piedra angular para el desarrollo de la etología³. Este breve e incompleto repaso revela el interés que Uexküll ha despertado en la filosofía del último siglo, al tiempo que sugiere líneas de interpretación divergentes. De hecho, al calor de dichas lecturas y reapropiaciones del *Umwelt* uexkülliano, emergen distintos semblantes teóricos, desde el subjetivismo solipsista hasta el constructivismo posestructuralista, pasando por la fenomenología, el existencialismo y el neokantismo.

En el campo de los estudios especializados, sin embargo, hay una lectura claramente dominante, y es la que ha forjado la corriente biosemiótica al articular la semiótica de Pierce y la teoría de la significación de Uexküll (Kull *et al.*, 2009). Iniciada en la década de 1980 a partir de los estudios de Thomas Sebeok y de Thure von Uexküll (hijo de Jakob von Uexküll), y profundizada luego por autores como Jesper Hoffmeyer, Claus Emmeche, Kalevi Kull, Terrence Deacon, y John Deely, la biosemiótica acredita actualmente numerosos desarrollos teórico-biológicos

2 “Among the first to respond to the provocation innate in the [Uexküllian] concept of the environment was Martin Heidegger, who as early as the mid-1920s grasped the ontological implications of the new biology. I would go so far as to say that his formulation of ‘being-in-the-world’ constitutes a philosophical response to the shock he felt when confronted by the biological concept of the environment” (Sloterdijk, 2005, p. 945).

3 Para un análisis atento de la relación de Uexküll con la etología de Konrad Lorenz, véase Brentari, 2009, 2015, pp. 217-224.

y se ha establecido como el abordaje predominante en lo que respecta a la obra de Jakob von Uexküll (Sebeok, 2001; Thure von Uexküll, 2004; Castro García, 2009; Brentari, 2013, 2015; Guidetti, 2013; Kull, 2015, 2020; Araújo, 2016; Tønnessen *et al.*, 2018). Por otro lado, hay que señalar que, en las últimas dos décadas, la importancia teórica e histórico-intelectual del biólogo estonio-alemán ha comenzado a ser reconocida y revalorizada también desde otros ángulos. Al hecho de que varios de sus libros han sido reeditados y/o traducidos en Alemania, Francia, Estados Unidos y Argentina, se suma la aparición de una serie de estudios dedicados íntegramente al análisis de su obra (Mildenberger, 2007; Buchanan, 2008; Castro García, 2009; Brentari, 2015; Michelini & Köchy, 2020), así como investigaciones histórico-intelectuales e histórico-conceptuales que van más allá del enfoque biosemiótico (Harrington, 1996; Stella & Kleisner, 2010; Chamois, 2016). Asimismo, una tercera línea de investigación en lo que respecta a Uexküll se manifiesta en los artículos que tematizan la recepción de sus conceptos en la filosofía occidental. En este punto, se registran ensayos sobre su impacto en Heidegger (Muñoz Pérez, 2015; Alsina Calvés, 2018; Michelini, 2020), Cassirer (Stjernfelt, 2011; Koutroufinis, 2016; Brentari, 2020), Ortega y Gasset (Acevedo Guerra, 1994; Utekhin, 2001; Olivé Pérez, 2018; Alonso Fernández, 2019), Husserl (Tønnessen *et al.*, 2018, Moreno Mancipe, 2020), Merleau-Ponty (Ostachuk, 2013; Bacarlett Pérez, 2014; Moyle, 2020), Simondon (Arcila Rodríguez, 2018) y Deleuze (Hendlin, 2016; Cimatti, 2020).

Tanto en las reapropiaciones filosóficas como en la literatura especializada, la teoría de los mundos circundantes (*Umwelten*) suele ser el punto clave sobre el cual pivotean los análisis. Al respecto, y en términos esquemáticos, es posible identificar tres tipos de interpretaciones predominantes. Una lectura afirma que dicho concepto expresa una estructura *a priori* de carácter específico, esto es, una serie de esquemas trascendentales que condicionan positivamente la relación de cada especie animal con el mundo fenoménico. Dominique Lestel (2010) se refiere a dicha estructura como una “subjetividad de especie” (p. 8). Otra lectura, en polémica con aquella, relativiza la rigidez y el carácter específico de la instancia trascendental, y sostiene que el mundo circundante es producto de una subjetividad de tipo individual. Esta es la perspectiva que asume Camille Chamois (2016, pp. 183-190), quien, apoyándose en dos de los últimos libros de Uexküll, rechaza que el *Umwelt* pueda ser entendido como una estructura *a priori* de la

especie, reivindica las dimensiones individuales y revaloriza el peso de las acciones basadas en la experiencia. Una tercera línea de interpretación defiende la idea según la cual el mundo circundante (*Umwelt*) no expresa la actividad de un sujeto constituyente (sea individual o específico), sino que es índice de un sistema subjetivo-objetivo. Esta es la posición del hijo del biólogo, Thure von Uexküll (2004), quien sostiene que la teoría de su padre “no es ni objetivista ni subjetivista, sino -como se describiría actualmente- ‘sistémica’”, y que Uexküll “entendía el proceso vital como un sistema coherente en el que sujeto y objeto se definen como elementos interrelacionados en un todo mayor” (pp. 20-21)⁴.

Nuestra intención es aportar una perspectiva histórico-conceptual a este campo problemático. Consideramos que, en el decurso de la obra uexkülliana, el concepto de mundo circundante asume distintos sentidos y es objeto de reformulaciones, manifestando centralmente un desplazamiento desde el problema de la percepción hacia el del comportamiento. Nuestra tesis es que, desde su introducción en 1909 hasta al menos 1913, dicho concepto asume un carácter netamente perceptivo (siendo sinónimo de la noción de mundo perceptible [*Merkwelt*]), mientras que a partir de 1920, y fundamentalmente en 1934, es posible advertir una mayor atención al aspecto operativo y, con ello, la dominante perceptiva se atenúa con una idea positiva de mundo de efectos o mundo efectual (*Wirkungswelt, Wirkwelt*). Creemos que este desplazamiento del centro de interés desde la percepción a la acción supone una redefinición sustancial del concepto de *Umwelt*, permite comprender algunas de las dispares interpretaciones a las que ha dado lugar, y resulta concomitante con una serie de transformaciones teóricas que expresan la evolución del pensamiento de Uexküll. Entre dichas transformaciones, acaecidas entre 1920 y 1934, cabe mencionar una progresiva revalorización de la dimensión individual por sobre la específica, una cada vez mayor tematización de “animales superiores” en detrimento de los “inferiores”, una reivindicación de las acciones plásticas y basadas en la experiencia por sobre las acciones reflejas e instintivas, y la integración al análisis de nuevos

4 “A premissa epistemológica da teoria de Jakob von Uexküll não é nem objetivista nem subjetivista, mas – como se descreveria atualmente – ‘sistêmica’. Isso quer dizer que ele entendia o processo vital como um sistema coerente em que sujeito e objeto se definem como elementos inter-relacionados em um todo maior.” (Thure von Uexküll, 2004, pp. 2021).

conceptos e investigaciones etológicas (como las de Konrad Lorenz a inicios de la década de 1930).

A efectos de fundamentar la tesis planteada, en lo sucesivo, analizaremos la génesis y el sentido del concepto de mundo circundante en correlación con el devenir de sus dos componentes principales: el mundo perceptible y el mundo de efectos (o mundo efectual). Estructuraremos la exposición en tres partes. En primer término, realizaremos un breve comentario respecto de la traducción al castellano de las nociones concernidas, así como del ingreso del pensamiento uexkülliano en el mundo de habla castellana. Luego, nos referiremos a la génesis del concepto de mundo circundante y analizaremos la noción de mundo perceptible. Por último, tematizaremos la revalorización del mundo de efectos y, tras analizar esta noción con cierto detalle, concluiremos explicitando el sentido de este artículo en el marco de los debates en torno al *Umwelt*.

2. La recepción y traducción de Uexküll en el mundo de habla hispana

EL PAPEL DE ORTEGA Y GASSET EN LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO DE UEXKÜLL en el mundo de habla hispana es ineludible, y explica en buena parte un hecho notable: la obra de Uexküll fue traducida al castellano antes, y en mayor medida, que al inglés, al francés o al italiano. Ya en 1922, producto del impulso del filósofo español (Acevedo Guerra, 1994, p. 137; Alonso Fernández, 2019, p. 57) sale a la luz por la editorial Calpe la primera edición de *Ideas para una concepción biológica del mundo* (*Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*), publicado en Alemania en 1913. El volumen reúne una serie de artículos del período 1907-1913, en los cuales Uexküll expone las bases de su teoría biológica y analiza desde distintos ángulos el concepto de mundo circundante, introducido inicialmente en *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (*Mundo circundante y mundo interior de los animales*) de 1909. *Ideas para una concepción...* se reedita en España en 1934 y da lugar, luego, a otras dos ediciones en Argentina por la editorial Espasa-Calpe (1945, 1951). Por otro lado, en marzo 1924, en el número 9 de la *Revista de Occidente*, se publica un artículo de Uexküll, “La biología de la ostra jacobea”.

por solicitud directa de Ortega, director de la revista⁵. En 1925 se publica *Cartas biológicas a una dama* (*Biologische Briefe an eine Dame*, 1920), y en 1942 *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación* (*Bedeutungslehre*, 1940), ambos por el sello editorial de la *Revista de Occidente* (que, por otra parte, publica en 1945 una segunda edición de *Cartas biológicas...*)⁶. En 1944, por último, la editorial Summa de Madrid publica otro libro de Uexküll, *Teoría de la vida* (*Die Lebenslehre*, 1930). Lo que resulta notable en este punto es que casi ninguno de los libros mencionados ha sido traducido, aún hoy, al inglés o al francés. La única excepción la constituye *La teoría de la significación*, cuya traducción al inglés se publica recién en 1982, y en francés aparece en 1965 junto con *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1934), que había sido publicado por primera vez en inglés en 1957, y en italiano en 1967⁷. Este último libro fue traducido al castellano y publicado en 2016 por la editorial Cactus, la cual también publicó en 2014 una nueva traducción de *Cartas biológicas...*

Lo anterior no pretende ser un recuento exhaustivo, pero alcanza para destacar un hecho singular y documentado: fuera del ámbito germanoparlante, las ideas de Uexküll han fluido con mayor rapidez y en mayor cantidad en países de habla castellana que en otros. Y, a la luz del conjunto de los libros de Uexküll traducidos hasta el momento, esta afirmación sigue siendo válida aún hoy.

5 En un breve párrafo que precede al artículo, y que escribe el propio Ortega (en Uexküll, 1924), leemos: “von Uexküll es uno de los maestros mayores con que hoy cuenta la biología. Ha creado todo un sistema de ideas biológicas, obtenido en una serie de estudios, ejemplares por su minuciosidad y precisión. Le hemos pedido que desarrolle con motivo de un animal determinado sus puntos de vista generales, reuniendo así ambas facetas de su obra –el sistema y la investigación concreta–. Las páginas que nos envía son un admirable escorzo de su ideología biológica” (p. 297). Por otro lado, un hecho curioso es que en la publicación hay una confusión con el nombre del autor, quien aparece como “Jacques von Uexküll” cuando su verdadero nombre completo es Jakob Johann von Uexküll.

6 *Cartas biológicas a una dama*, asimismo, fue publicada en Chile por la Editorial Zig-Zag. La edición no consigna fecha de publicación, y no nos ha sido posible establecerla. No obstante, en la solapa de la portada del libro, se indica: “la presente edición [...] es la primera aparecida en español”.

7 Para un informe preliminar de las traducciones y publicaciones de la obra uexkülliana fuera de Alemania, véase Kull, 2001, pp. 36-39.

La cantidad de ediciones en castellano, sin embargo, encuentra como correlato un verdadero festival en lo que a la traducción de los términos refiere:

- El concepto menos conflictivo es el de *Umwelt*, traducido casi unánimemente como “mundo circundante” –excepto en la edición de *Teoría de la vida* de 1944, que no acredita al traductor, donde se traduce como “mundo visible”–.
- El concepto de *Merkwelt*, por su parte, ha sido traducido al castellano como “mundo perceptible” (R. M. Tenreiro; T. Bartoletti & L. C. Nicolás); “mundo de la percepción” (M. García Morente; J. M. Sacristán; *Revista de Occidente*, 1924); “mundo de observación” y “mundo observable” (editorial Summa, 1944); y “mundo perceptual” (M. Guntin). En otras lenguas también encontramos una multiplicidad de versiones: en francés, aparece traducido como *monde de la perception* y *monde perceptif*, y en inglés como *perceptive world*, *world-as-perceived*, *perception world*, *perceptual world* y *world-as-sensed*.
- En tercer lugar, en lo que respecta a los conceptos de *Wirkwelt* y *Wirkungswelt*, encontramos las siguientes alternativas castellanas: “mundo de efectos” (R. M. Tenreiro; T. Bartoletti & L. C. Nicolás); “mundo de la acción” (M. García Morente); “mundo de la actuación” (*Revista de Occidente*, 1924); “mundo de acción” (J. M. Sacristán); “mundo operativo” (editorial Summa, 1944); y “mundo efectual” (M. Guntin). Las traducciones inglesas y francesas tampoco son unívocas: *operative world*, *world-as-acted-upon*, *effect world*, *active world*, *operational world*, *world of action*, *monde d'action*, *monde actantiel*.

Por detrás de esta multiplicidad terminológica es posible capturar algunas convergencias semánticas. En lo que respecta al *Merkwelt*, nos encontramos con el mundo que es perceptible para un sujeto animal, esto es, el mundo de *su* percepción. Esta noción se distingue explícitamente de la idea de mundo exterior (*Außenwelt*), entendida como la totalidad de estímulos materiales o energéticos que pueblan una determinada área de espacio geográfico. De esta totalidad, subraya Uexküll, el animal es capaz de recibir y procesar solo una pequeña parte en función de su estructura fisiológica y biológica –esto es, sus receptores, sus órganos centrales de percepción y sus esquemas–. Por otro lado, la noción de

Wirkwelt –o *Wirkungswelt*, en su última versión– remite a la capacidad operativa y activa del animal, al hecho de que produce efectos en las entidades del mundo exterior y, con ello, se efectúa. Se podría hablar, por tanto, de un mundo de las efectuaciones. *Wirkung* remite al término latino *effectus* y *Welt* a *mundus*, mientras que el verbo alemán *wirken* supone en castellano los sentidos de producir un efecto, operar, actuar, obrar. Así como en el caso del mundo perceptible, el mundo de efectos y efectuaciones de un sujeto animal guarda una estrecha relación con su estructura fisiológica y biológica –efectores, órganos centrales efectores y secuencias de impulsos musculares–. En lo sucesivo, analizaremos ambos mundos en relación con el concepto base de *Umwelt*, destacando sus cambiantes sentidos en el desarrollo de la obra y, particularmente, la redefinición de las nociones de *Wirkwelt* y *Wirkungswelt*.

3. Mundo circundante y mundo perceptible

UEXKÜLL NO ES EL PRIMERO EN EMPLEAR LA EXPRESIÓN “MUNDO CIRCUNDANTE”. Castro García (2009) indica que el origen del neologismo *Umwelt* corresponde a un poeta romántico, el danés Jens I. Baggesen, quien lo introduce en un pasaje de su libro *Parthenäis oder die Alpenreise* (1803-1804). Stella y Kleisner (2010) también señalan dicha génesis y, en lo que respecta al sentido del concepto, plantean que su procedencia ya es rastreable en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1772), donde Herder habla de un nuevo “punto de vista” que podría contribuir a iluminar la psicología humana:

Este punto de vista es *la esfera de los animales* [*Sphären der Tiere*].

Todo animal posee un círculo al que pertenece desde el nacimiento, en el que ha entrado inmediatamente, en el que permanece a lo largo de su vida y en el que muere. Pero es curioso que, cuanto más agudos son sus sentidos y más admirables sus obras de arte, tanto más pequeño es su círculo, tanto más peculiar es su obra artística. [...] La araña teje con el arte de Minerva, pero todo su arte se halla igualmente entretejido en ese limitado espacio de tela; ese es su mundo. ¡Qué admirable es el insecto y qué estrecho su círculo de acción!

En cambio, cuanto más variadas son las funciones y la determinación de los animales, cuanto más inestable es su modo de vida, en una palabra, cuanto

más amplia y variada es su esfera, tanto más vemos que su sensibilidad se divide y debilita. [...] Me es, por tanto, lícito asumir el siguiente principio: la sensibilidad, las habilidades y los instintos artísticos de los animales incrementan su fuerza e intensidad en proporción inversa a la magnitud y variedad de su círculo de acción (Herder, 2015, pp. 18-19).

No es en Herder ni en el romanticismo donde Uexküll encuentra patrocinio para su teoría, sino en Kant, al cual celebra y reivindica en toda su obra. Siguiendo la medular lectura que realiza Cassirer (1998, pp. 242-262), distintos autores, como Mildenerger (2007, p. 72) y Castro García (2009, pp. 67-86), han subrayado la importancia que la tercera crítica kantiana habría tenido en el biólogo estonio-alemán, señalando que ella le permite validar metodológicamente el empleo de juicios teleológicos frente al reduccionismo mecanicista. Otros autores han planteado que, más que la tercera, es la primera crítica la que lo hace trabajar: Harrington (1996) señala que, contra el positivismo neokantiano y el materialismo, Uexküll reivindica una lectura subjetivista e idealista de Kant (pp. 46-47); Stjernfelt (2011) indica que “mientras Cassirer es un neokantiano epistemologizante con fuertes tendencias objetivistas, Uexküll es un kantiano naturalista con fuertes tendencias subjetivistas” (p. 171)⁸; Brentari (2015, p. 65) subraya que la *Crítica de la razón pura* es el verdadero punto de partida filosófico para la teoría de los mundos circundantes, y no la *Crítica del juicio*.

Y, en efecto, la teoría uexkülliana se desarrolla en el marco de una profunda recuperación de la filosofía trascendental de Kant, la cual es repensada a la luz de la observación de la actividad de los animales en el espacio, y da lugar a la idea según la cual los animales no son máquinas mecánicas –como suponía la fisiología mecanicista–, sino sujetos que poseen formas de sensibilidad específicas, condiciones *a priori* de percepción, que determinan su inserción en el entorno geográfico (*Umgebung*) mediante la constitución de un mundo circundante (*Umwelt*). En función de su plan de construcción y de su estructura biológica (*Bauplan*), cada especie posee un determinado mundo perceptible (*Merkwelt*) y, consecuentemente, cada animal específico es sensible solo a un conjunto

8 “We might schematically say that while Cassirer is an epistemologizing neo-Kantian with strong objectivist tendencies, Uexküll is a naturalizing Kantian with strong subjectivist leanings.”

limitado de elementos significativos, siéndole totalmente indiferente e inaccesible el resto del entorno y su multiplicidad de estímulos. De este modo, por detrás de la individualidad singular de cada animal, cabe reconocer un segundo orden de subjetividad: condiciones trascendentales específicas que prescriben qué puede y qué no puede percibir un animal. Uexküll introduce esta teoría en *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), donde recapitula sus investigaciones empíricas en el campo de la fisiología sensorial de los animales marinos, analiza los mundos perceptibles de las medusas, los erizos de mar y los pulpos, e introduce los conceptos de mundo circundante (*Umwelt*) y mundo interior (*Innenwelt*). Estas nociones suponen un nuevo punto de vista:

Solo una mirada superficial puede llevar a pensar que los animales marinos viven en un mundo uniforme, común a todos. Una mirada más atenta nos enseña que cada una de estas innumerables formas de vida diferentes posee su propio mundo circundante, el cual está en una relación de determinación recíproca con el plan de construcción del animal. [...] Si se investiga cuidadosamente esta conexión entre el plan de construcción y los factores externos, alrededor del animal se expande un mundo nuevo, completamente diferente del nuestro, su mundo circundante. (pp. 5-6)⁹.

Antes de avanzar con la noción de mundo circundante, cabe aclarar que Uexküll (1909, p. 5) rechaza tajantemente los abordajes psicológicos y subraya que su concepto de mundo interior es netamente fisiológico, y de ningún modo remite a algo así como un alma animal. Dicho mundo conceptualiza el funcionamiento del sistema nervioso central, el cual tiene lugar una vez que los receptores han sido afectados. En el mundo interior, Uexküll distingue un órgano perceptivo –que, conectado con los receptores, transforma los estímulos recibidos y transmite olas de excitación–, un órgano efector –conectado con los efectores que actúan sobre el mundo exterior– y un órgano central o conductor

9 „Nur dem oberflächlichen Blick mag es erscheinen, als lebten alle Seetiere in einer allen gemeinsamen gleichartigen Welt. Das nähere Studium lehrt uns, daß jede dieser tausendfach verschiedenen Lebensformen eine ihm eigentümliche Umwelt besitzt, die sich mit dem Bauplan des Tieres wechselseitig bedingt. [...] Ist dieser Zusammenhang des Bauplanes mit den äußeren Faktoren sorgsam erforscht, so rundet sich um jedes Tier eine neue Welt, gänzlich verschieden von der unsrigen, seine Umwelt.“ (Uexküll, 1909, pp. 5-6).

–que procesa y hace circular los mensajes nerviosos y las olas de excitación entre los órganos perceptivo y efector–. El mundo interior traduce a un lenguaje de señales nerviosas los estímulos que afectan a los receptores y constituye, así, una red de conexiones nerviosas que no se confunde con los eventos y entidades objetivas del mundo exterior (Uexküll, 1909, p. 59). No obstante, más allá de esta noción fisiológica, lo que para Uexküll es fundamental es la dimensión teórico-biológica del problema, esto es, el hecho de que el animal no percibe estímulos cualesquiera, sino un conjunto limitado y definido de estos. La respuesta a este problema es el concepto de *mundo perceptible*: el animal solo percibe aquellos estímulos que son, para él, *Merkmalträger* –portadores de marcas perceptuales, portadores de características o, como los llamará en sus últimas obras, portadores de significación–. El objeto exterior que emite un estímulo significativo para un animal específico es, por tanto, portador de una marca perceptual, y el conjunto de marcas perceptuales (*Merkmal*) compone el mundo perceptible de la especie.

En un artículo publicado en 1910, *Die Umwelt (El mundo circundante)*, Uexküll ahonda en las implicaciones filosóficas de dicha noción y plantea que, desde el punto de vista metodológico, la investigación debe identificar –mediante la observación experimental– ante qué cualidades de un objeto reacciona un animal para, luego, avanzar en la determinación de los contornos de su mundo perceptible y del sentido vital que asumen las marcas perceptuales identificadas (Brentari, 2015, p. 80). En *Ideas para una concepción biológica del mundo* (1913/1951), explicita la asociación estrecha que liga a las nociones de mundo circundante y mundo perceptible:

Para designar este mundo, que es el producto del organismo, he intentado introducir la palabra *Umwelt* (mundo circundante). La palabra se ha naturalizado prontamente, pero no la idea. Este término es empleado ahora para designar lo que rodea inmediatamente a un ser vivo, en el mismo sentido que antes la palabra *milieu*. De este modo ha perdido su sentido peculiar. Es un afán totalmente vano querer oponerse contra el uso del lenguaje, y tampoco la expresión “mundo circundante” corresponde con bastante exactitud al concepto que le es atribuido. Por ello quiero poner en su lugar el término “mundo perceptible”, *Merkwelt*, y significar con ello que para cada animal hay un mundo especial, que se compone de las notas distintivas recogidas por él del mundo exterior. El mundo perceptible, *Merkwelt*, que solo depende de

los órganos de los sentidos y del sistema nervioso central, se completa por el “mundo de efectos”, *Wirkungswelt*, que abarca aquellos objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de comer y moverse del animal. En el mundo de efectos se suele hoy pensar, ante todo, al hablar del mundo circundante como *milieu* de un animal [...]. Pero aquí reside el error fundamental. La enumeración de los diversos objetos del mundo general de efectos al cual está acomodado cada animal es de un interés totalmente accesorio y fácil de ejecutar por la pura observación. Pero el descubrimiento del mundo perceptible de cada animal es un trabajo principalmente nuevo y muy fatigoso, que solo puede ser resuelto mediante el experimento (Uexküll, 1951, p. 55).

En esta etapa de su pensamiento, la apropiación biológica de la filosofía trascendental kantiana, y la predominancia del mundo perceptible en el mundo circundante, conduce a Uexküll (1951, pp. 116-117) a presentar su teoría como una “biología subjetiva” que, a la zaga de una anatomía y una fisiología subjetivas, se contrapone a las tendencias objetivistas y fisicoquímicas que no ven más que fuerza, materia y movimiento en el mundo. De hecho, esta oposición se traslada al nascente concepto de mundo circundante: el mundo de efectos “es aquel que habitualmente llamamos mundo *objetivo*” y al mundo perceptible “lo designamos habitualmente como mundo *subjetivo*” (Uexküll, 1951, p. 160); “el mundo de efectos, común a todos (en el cual nos movemos nosotros y todos los animales), era al mismo tiempo la medida objetiva para todos los objetos, y se ha convertido ahora en nuestro mundo perceptible” (p. 150); “el mundo de las acciones y reacciones es el mundo de efectos” (p. 204)]; “en el mundo de efectos no hay más que puras causas; en el mundo perceptible, relaciones” (p. 206). De lo dicho se desprende que la noción de “mundo de efectos” resulta, en este periodo, exterior a la teoría subjetiva uexkülliana y, por ello, se puede decir que “animales que viven en el mismo mundo de efectos poseen mundos perceptibles totalmente diversos” (p. 56). Uexküll (1951) rechaza así una visión spinozista del mundo material, según la cual un cuerpo en movimiento o en reposo remite siempre a otro cuerpo que lo determinó al movimiento o al reposo, y así sucesivamente, y sostiene en cambio que el animal es un sujeto autónomo, “un ser que convierte todos los valores ajenos en valores propios y crea entre esos valores propios relaciones que no poseen los valores exteriores” (p. 142).

Llegados a este punto, se plantea un problema. ¿El mundo perceptible es constituido por el sujeto viviente o, más bien, es su condición? ¿El animal selecciona, interpreta y valoriza los signos del mundo exterior o, por el contrario, responde a un conjunto de señales predeterminadas que intermitentemente lo invaden desde fuera? Esta cuestión supone, por un lado, una distinción entre la especie y el individuo, y, por el otro, una diferenciación de grado entre las diversas especies. Respecto de lo primero, Uexküll sostiene que, si bien a nivel de la estructura específica el mundo perceptible está prefigurado *a priori*, y toda especie moviliza un segundo orden de subjetividad, a nivel del viviente singular hay una efectiva constitución subjetiva del mundo circundante. Esta se lleva a cabo “conforme a plan” (*Planmäßigkeit*) (es decir, en función de reglas inmanentes), pero es el individuo el que la efectúa concretamente en circunstancias dadas. Desde el punto de vista del individuo, por tanto, hay una determinación recíproca entre sujeto y mundo circundante. El viviente no se adapta por ensayo y error a un mundo exterior hostil; constituye su mundo resolviendo problemas. “¿Cómo es que los animales encuentran siempre la adecuada solución?”, se pregunta retóricamente Uexküll (1951, p. 36): “porque siempre les son presentados los debidos problemas”. El mundo perceptible delimita el campo de lo problemático y conduce indirectamente, a través del individuo, a la resolución.

Lo cual nos lleva al segundo punto. Mientras que el mundo perceptible de los animales simples se compone de un número muy limitado de marcas perceptuales –a cuyos estímulos y excitaciones responden de modo cuasi-inmediato–, los animales superiores acreditan un sistema nervioso más complejo que supone una mayor actividad de mediación. Es decir, poseen una mayor capacidad para procesar y articular los datos perceptibles y, diferenciando distintas redes receptoras, constituyen esquemas que les permiten percibir no ya estímulos o excitaciones simples, sino formas –esto es, colecciones de estímulos o series de excitaciones–. Los esquemas dan lugar a lo que Uexküll (1951) llama antimundo (*Gegenwelt*): “en este solo existe una selección de aquellas formas que son importantes para la vida del animal” (p. 187). Así, cuanto mayor sea el antimundo de un animal, más esquemas poblarán su órgano perceptivo, y más rico y variado será su mundo perceptible (p. 188). Esta diferencia, asimismo, se vincula con la distinción que Uexküll introduce entre animales de instinto y animales de experiencia: los primeros se distinguen de los segundos en que “nunca adquieren nada por

experiencia, sino que su primera serie de acciones siempre sigue siendo la más perfecta” (Uexküll, 1951, p. 196).

De lo dicho se deriva que la diferencia entre las distintas especies se tematiza, en esta etapa del pensamiento uexkülliano (1909-1913), apelando a características fisiológicas que tienen sede en el mundo interior –la mayor o menor complejidad del sistema nervioso central– y, particularmente, a la relación entre los órganos perceptivos de dicho mundo y el mundo perceptible –esto es, a la función subjetiva en la constitución del mundo circundante–. Correlativamente, el órgano efector asume un rol totalmente subsidiario en la determinación de las acciones. “Hasta muy arriba en el mundo de los vertebrados”, afirma Uexküll (1951),

la especie de movimiento de los efectores está en alto grado determinada por una propia maquinaria nerviosa, que solo puede ser detenida o acelerada por la influencia de los órganos de los sentidos, pero no modificada. [El mundo perceptible] no contiene otra cosa que los signos para el comienzo de una acción, mientras que esta misma está predeterminada con todo detalle en el animal (p. 148).

En este marco, el mundo de efectos –como espacio descentrado y puramente causal– oficia como elemento negativo que permite diferenciar las distintas especies en función de sus facultades de percepción:

Mientras en los animales inferiores les competen los temas principales a los órganos efectóricos y su vida se desenvuelve principalmente en el mundo de efectos, en los animales superiores los órganos receptóricos representan los papeles directores, gracias al antimundo, con lo cual es atribuida al mundo perceptible una significación cada vez más grande. Y, finalmente, en el hombre el mundo perceptible vence por completo, en su desarrollo, al mundo de efectos, pues hasta sus propios efectores llegan a ser objetos de este mundo perceptible (Uexküll, 1951, p. 188).

La predominancia de los órganos perceptivos (o “receptóricos”) por sobre los efectores, por último, se vincula a que en esta etapa Uexküll sigue apegado a la noción de reflejo para pensar las acciones (Uexküll, 1951, pp. 20 y ss.). Esta noción será eclipsada en estudios posteriores y abrirá la posibilidad de tematizar de otro modo la vida exterior de los animales.

4. Mundo circundante y mundo de efectos

UEXKÜLL NO ABANDONARÁ SU INTUICIÓN ORIGINAL en lo que respecta a su teoría de los mundos circundantes, pero, en sus obras de 1920 y 1934, rectificará una serie de conceptos, abandonará otros y, en conjunto, matizará la centralidad del mundo perceptible en dirección a poder pensar con mayor precisión el mundo de efectos (*Wirkungswelt, Wirkwelt*). En este desplazamiento de la percepción a la acción, como veremos, convergen tres procesos: una mayor atención a los animales superiores en detrimento de los inferiores, un creciente interés por la vida exterior de los animales en desmedro de su mundo interior, y una tematización cada vez más atenta de la existencia individual por sobre la estructura de la especie. En este recorrido, los conceptos de reflejo y de antimundo pasarán a un segundo plano y, en su lugar, aparecerán nuevas nociones.

Como apunta Brentari (2015, pp. 97-98), en la segunda edición revisada y corregida de *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1921) el capítulo “El reflejo”, incluido en la primera edición, es reemplazado por otro intitulado “Los círculos funcionales” (*Der Funktionskreis*). Con esta noción, Uexküll conceptualiza la vida exterior de los animales y el modo a través del cual los efectos de las acciones realizadas (o en curso de realización) repercuten en la percepción, la dirección y el control del comportamiento. Contra las ideas de causa eficiente, tropismo y reflejo, el círculo funcional presenta un modelo de causalidad retroactiva que articula dinámicamente el fijismo del mundo perceptible *a priori* y el constructivismo vital de los animales con sus efectuaciones *a posteriori*. De este modo, a través de las relaciones del sujeto animal con los objetos¹⁰, el mundo perceptible y el mundo de efectos se retroalimentan y condicionan recíprocamente,

10 Hay que tener en cuenta que, según Uexküll, los animales nunca se relacionan con objetos en sí, sino con determinadas cualidades o características de estos (solo aquellas marcas perceptuales que son capaces de percibir en función de sus estructuras fisiológicas y biológicas específicas). A la naturaleza intrínseca del objeto, inaccesible para el animal, Uexküll (1924) la denomina “contraestructura” (*Gegenfüge*) (p. 302). Asimismo, en *Teoría de la significación* (1940/1942), Uexküll plantea inequívocamente: “jamás un animal entra en relación con un ‘objeto’. Merced únicamente a la relación, el objeto se transforma en portador de una significación que el sujeto le imprime” (p. 19). La aclaración es pertinente porque, a propósito del *Umwelt uexkülliano*, las lecturas de Scheler (1928/2003, p. 64) y Heidegger (1929-1930/2007, pp. 247 y ss.), subrayarán que, a diferencia de los animales, los seres humanos son capaces de relacionarse con objetos neutros y con el ente “en

constituyendo perceptivamente y construyendo operativamente el mundo circundante. En este sentido, en *Cartas biológicas a una dama* (1920a/2014), Uexküll redefine los andamiajes de su teoría y plantea:

El mundo circundante se descompone en dos partes: en un *mundo perceptible* [*Merkwelt*], que va desde el portador de características hasta el órgano sensorial, y en un *mundo de efectos* [*Wirkungswelt*], que va desde el efector hasta el portador de características.

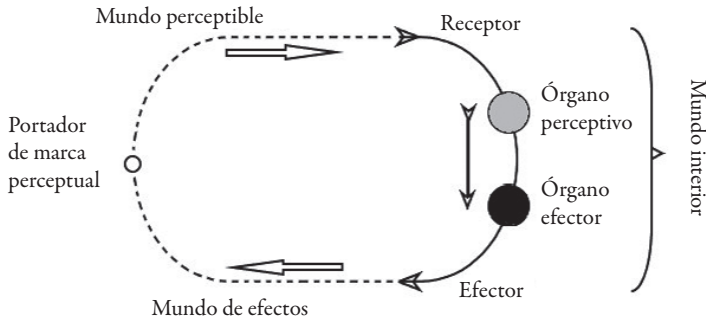
Hay un efecto [...] que va desde las características del portador de características hasta el órgano sensorial del animal. En el mundo interior, este efecto sufre diversos cambios y sale a la luz como una acción del animal para ponerse en funcionamiento en el portador de características. Así se cierra un círculo que denomino *círculo funcional* [*Funktionskreis*] y que siempre encierra al portador de características y al sujeto. La vida exterior de todo animal se compone de un número mayor o menor de círculos funcionales. El resultado del funcionamiento es siempre una destrucción o transformación del portador de características (2014, p. 88).

Uexküll señala que la existencia de todo animal se organiza en función de cuatro grandes círculos funcionales, dentro de los cuales hay, asimismo, numerosos círculos parciales que organizan cada una de las actividades. Dichas áreas fundamentales de funcionamiento, que suponen percepciones y acciones específicas, son: el medio natural de existencia (acuático, aéreo, etc.), la presa o el alimento, el enemigo o predador y la pareja sexual (Uexküll, 1920b/1926, pp. 127-129). Por otro lado, en *Biología teórica* (1920), el biólogo estonio-alemán distingue dos tipos de círculos funcionales. Mientras que el primero (figura 1) es un sistema unidireccional y se encuentra dominado por los esquemas *a priori* de la instancia trascendental (el mundo perceptible), el segundo (figura 2) es bidireccional y permite tematizar la formación de círculos de segundo grado, esto es, nuevas reglas perceptivo-activas, nuevas reglas de función, que, surgidas de la interacción práctica y sensoriomotora, pueblan con nuevos esquemas e impulsos el mundo

cuanto tal". Para Uexküll ni siquiera esto es cierto, pues no hay una diferencia de naturaleza sino de grado entre los mundos circundantes de los animales y los seres humanos.

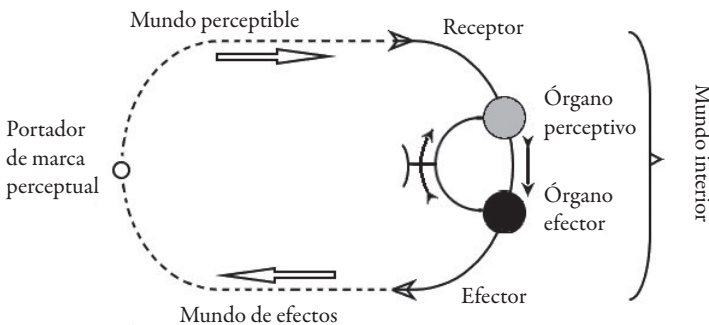
interior del animal. El segundo tipo refiere a la capacidad que acreditan los animales superiores y da lugar a nuevas nociones para pensar la acción en su especificidad. En este sentido, más allá de las acciones reflejas y las instintivas, Uexküll (1926, pp. 276-278) introduce las nociones de acción plástica (*Plastische Handlung*), acción basada en la experiencia (*Erfahrungshandlung*) y acción controlada (*Kontrollierte Handlung*). Mientras que la primera tematiza la formación de nuevos esquemas en el órgano perceptivo, y la segunda la creación de nuevas reglas de acción (secuencias de impulsos) en el órgano efector, la tercera conceptualiza una fluida comunicabilidad entre esquemas e impulsos, entre reglas de percepción y de acción, que se retroalimenta en el espesor del tiempo presente.

Figura 1



Fuente: Elaboración propia, con base en: Uexküll, J.J. (1920b). *Theoretische Biologie*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel, p. 155.

Figura 2



Fuente: Elaboración propia, con base en: Uexküll, J.J. (1920b). *Theoretische Biologie*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel, p. 157.

Con esta batería de nociones, y sobre la base del segundo modelo de círculo funcional, Uexküll avanza con una teorización que va más allá de la dimensión perceptiva. De ello da cuenta otra de las innovaciones que introduce en sus obras de 1920, la noción de secuencia de impulsos (*Impulsfolge*). Esta tematiza la relación que, en el mundo interior, mantienen los órganos efectores y los efectores, y da lugar a la idea de reglas de acción (o, como también las llama, melodías de impulsos). Con ello, el biólogo estonio-alemán complementa la noción de esquemas de percepción, que en el anterior periodo de su pensamiento acaparaba toda la atención, y se abre camino para pensar las reglas directrices que regulan el funcionamiento de los músculos y el desempeño de los efectores. Por medio de estos desplazamientos conceptuales, Uexküll avanza en una suerte de temporalización de la instancia trascendental, matizando y relativizando el fijismo de las estructuras fisiológicas y biológicas específicas (*Baupläne*). En este sentido, en un notable pasaje de *Teoría de la vida* (1930/1944), y refiriéndose a los mamíferos, señala:

El plan de función de los organismos lleva en sí la posibilidad de modificar ampliamente la rígida estructura espacial con ayuda de sus factores inmatereales, es decir, de los esquemas y las melodías de impulsos. Para ello, como si dijéramos, sustituye constantemente por nuevos mecanismos aquellos que acaba de emplear. Verdad es que el plan anatómico de organización de los órganos de los sentidos permanece inmodificado, al igual que el de los músculos. Pero las posibilidades de combinación de los signos de observación conducen a la continua formación de nuevos esquemas, y los impulsos que rigen los músculos se convierten en melodías de impulsos continuamente nuevas. En este proceso surgen constantemente nuevos aparatos de observación con sus correspondientes aparatos de operación, de manera que una misma función unas veces es realizada de una manera y otras veces de otra (1944, pp. 115-116).

Esta relativización parcial de la estructura fisiológica y biológica *a priori* es válida para los animales superiores y, en particular, para su existencia singular pues, como buena parte de sus contemporáneos, Uexküll no cree en la lamarckiana herencia de los caracteres adquiridos y considera inadmisibles que la estructura de una especie varíe en función de los avatares empíricos de sus representantes. No obstante, lo que cabe destacar en este punto es que la revalorización de la dimensión

activa y operativa pone en primer plano la existencia de los individuos singulares, en detrimento de la tematización de las condiciones trascendentales de la especie, y en particular de las condiciones perceptivas, que dominan en la etapa previa.

Esta refocalización en los individuos se hace explícita en *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (1934/2016), libro en el cual Uexküll se adentra como nunca en la dilucidación del mundo de efectos. Esta noción es compleja y, como ya sugerimos, cambia su sentido en el devenir de la obra. Síntoma de ello es que, mientras que en 1913 Uexküll (1951, p. 55) señala que el mundo de efectos es algo fácil de observar, en contraste con el mundo perceptible, en 1920 no duda en afirmar que “los procesos del mundo perceptible [*Merkwelt*] resultan más comprensibles que los procesos del mundo de efectos [*Wirkungswelt*] de los animales” (2014, p. 146). Esta dificultad es afrontada en el libro de 1934 y, en retrospectiva, es posible advertir una trayectoria según la cual el mundo de efectos va perdiendo progresivamente el carácter descentrado que asumía en 1913; el mundo objetivo exterior y “común a todos”, espacio de acciones y reacciones, dominio de meras relaciones causales, se vincula cada vez más al sujeto y, en el límite, da lugar a una subjetivación práctica del mundo circundante.

En *Andanzas por los mundos circundantes...*, Uexküll reconceptualiza el sistema sujeto-mundo circundante, depura sus conceptos y avanza en la introducción de una idea positiva del mundo de efectos. En este sentido, plantea: “todo lo que un sujeto percibe se torna su *mundo perceptual*, y todo su obrar se vuelve su *mundo efectual* [*Wirkwelt*]”; ambos mundos “conforman juntos una unidad cerrada: el *mundo circundante*” (Uexküll, 2016, p. 35). En este marco, “cada sujeto animal aprisiona su objeto con los dos brazos de una tenaza: un brazo perceptual y uno efectual. Con el primero, le asigna al objeto un signo perceptual [*Merkmal*], mientras que con el segundo le asigna un signo efectual [*Wirkmal*]” (p. 43). Con esto, las marcas o signos perceptuales componen el mundo perceptible, las marcas o signos efectuales componen el mundo de efectos, y ambos grupos de signos son modos de subjetivar los objetos exteriores con los que se entabla una relación funcional.

Esta proyección de significados, que es exterior al cuerpo del animal, constituye/construye el mundo circundante (*Umwelt*) y supone una serie de procesos inmanentes al sistema nervioso central. Aquí, Uexküll distingue dos niveles, uno citológico y otro fisiológico, a los cuales se añade luego un tercer nivel, propiamente biológico, que estructura el *Umwelt* –esto es, los signos perceptuales y

efectuales que el sujeto atribuye a los objetos—. En primer lugar, tras señalar que “cada célula viva es un maquinista que percibe y obra” (2016, p. 41), Uexküll plantea que las células cerebrales se dividen en células perceptuales (*Merkzellen*) y en células efectuales (*Wirkzellen*) o “células de impulsos”. Ambos grupos de células, en segundo lugar, se agrupan y articulan en nexos que integran, bajo la forma de señales y sensaciones, a los órganos perceptual (*Merkorgan*) y efectual (*Wirkorgan*). Estos órganos centrales, por tanto, se componen respectivamente de una multiplicidad de señales perceptuales (*Merkzeichen*) y de señales efectuales (*Wirkzeichen*) correlativas, o bien de estímulos externos que se presentan como preguntas, o bien de impulsos musculares o secuencias de impulsos “portadores de las respuestas” (2016, p. 42).

Ahora bien, la multiplicidad de señales que pueblan los órganos perceptual y efectual no se unifican a sí mismas de modo inmanente y fisiológico, sino que conquistan una unidad de orden superior “por fuera del cuerpo animal, en unidades que devienen las propiedades de los objetos externos al sujeto animal” (Uexküll, 2016, p. 42). He aquí el nivel propiamente biológico, el mundo circundante. La relación del sujeto con un objeto exterior da lugar, por un lado, a marcas o signos perceptuales (*Merkmal*) y, por el otro, a marcas o signos efectuales (*Wirkmal*). Ambos órdenes de signos, a su vez, se articulan a través de círculos funcionales y atribuyen a un mismo objeto un sentido perceptivo y otro operativo. En este proceso interior-exterior, por último, “las propiedades que caen bajo el signo efectual necesariamente influyen sobre las propiedades portadoras del signo perceptual a través de todo el objeto, operando sobre este signo un efecto transformador” (Uexküll, 2016, p. 43).

De lo dicho se desprende que el mundo de efectos no es un espacio descentrado, homogéneo y neutro, sino que siempre encuentra su centro en un sujeto, el cual lo configura a partir de sus efectuaciones y acciones. En este sentido, dicho mundo se encuentra en paridad con el mundo perceptible, y no subordinado a este.

Ahora bien, más concretamente, ¿qué quiere decir que todo el obrar de un sujeto se vuelve su mundo de efectos? ¿Cómo pensar la especificidad de este mundo? El biólogo estonio-alemán no desarrolla lo suficiente esta cuestión, y dista de ofrecer una teoría articulada del mundo de efectos, pero en su libro de 1934 ofrece algunos elementos. El primero es el espacio efectual (*Wirkraum*). Se trata de una noción fisiológica que conceptualiza la relación entre las sensaciones

del movimiento y el espacio tridimensional en que se desenvuelven. La unidad mínima de dichas sensaciones son las “señales direccionales” que, distribuidas en tres pares de planos direccionales (adelante/atrás, arriba/abajo, derecha/izquierda), tienen asiento en un órgano (el oído interno) dotado de “canales semicirculares”. Estos se relacionan de modo inmanente con las tres dimensiones del espacio y dan cuenta de la existencia de un espacio efectual. Este último no es una multiplicidad caótica de señales direccionales, ni un espacio motriz homogéneo, sino que organiza los tres planos direccionales en un sistema de coordenadas cuyo centro es el cuerpo del sujeto. Lo interesante en este punto es que hay animales que, con total independencia de señales perceptuales, en ausencia de toda percepción visual, son capaces de orientarse en el espacio y definir el sentido de sus movimientos en función de un mapa efectual inmanente. Estos animales, dice Uexküll (2016, p. 57), poseen en sus canales semicirculares una suerte de “brújula apuntando a la propia ‘puerta de casa’”. Y esto no solo se da en animales con hogar o hábitat fijo, sino también en insectos y moluscos. Para explicar esta idea, Uexküll (2016) evoca un experimento: “desplácese un panal de abejas dos metros mientras que la mayoría de las abejas se encuentren fuera. Se verá entonces a las abejas concentrarse al aire libre, allí donde solía estar el orificio de salida –su puerta de casa–. Solo una vez transcurridos cinco minutos podrán las abejas ajustar su orientación y volar hacia el panal” (pp. 57-58).

El segundo elemento asociado al mundo de efectos es el concepto de imagen efectual (*Wirkbild*). Al introducirlo, Uexküll lo contrapone al instinto y, más en general, a la teleología. Salvo raras excepciones entre los superiores, los animales no se conducen conforme a un fin, ni persiguen objetivos. Y su comportamiento tampoco se explica apelando a una oscura y confusa idea de instinto. Los animales, según Uexküll, perciben y obran en función de un plan supraindividual, esto es, de un sistema de relaciones de significación que rige las relaciones entre heterogéneos, y de una estructura fisiológica y biológica (*Bauplan*) que condiciona al sujeto como unidad funcional. La imagen efectual tematiza, centralmente, cómo los animales estructuran funcionalmente el mundo a través de sus relaciones prácticas. Se trata de un discernimiento esencialmente operativo de los objetos, y no perceptivo. Para explicar esto, Uexküll evoca el caso del cangrejo ermitaño que, frente a la misma imagen perceptual de una anémona de mar, puede adoptar tres comportamientos distintos. Así, según su estado de ánimo

(*Stimmung*), la anémona puede adquirir para el cangrejo significaciones prácticas o “tonos efectuales” distintos: tono defensivo, habitacional o alimenticio. De este experimento, Uexküll (2016) extrae la siguiente conclusión: incluso en el mundo circundante de los antrópodos, “la imagen perceptual proporcionada por los órganos sensoriales puede ser suplementada y alterada por una ‘imagen efectual’ dependiente de la acción que produce” (p. 103). Como hemos visto, todo objeto se le presenta al sujeto según signos perceptuales definidos, pero, en tanto el animal entra en trato con el objeto, le imprime un sentido práctico, un signo efectual.

En la “imagen efectual”, por tanto, hay una predominancia de lo operativo por sobre lo perceptivo y, por otro lado, esa predominancia –que asigna tonos, poderes y cualidades funcionales a los objetos– supone en su institución un cierto coeficiente afectivo. Sea en humanos o en cangrejos, “el estado anímico del sujeto será determinante respecto de qué imagen efectual ha de prestarle cuál tono a la imagen perceptual” (Uexküll, 2016, p. 105). A esta impronta afectiva, propia de la imagen efectual, Uexküll también la llama “tono de búsqueda” (2016, p. 136). Y agrega que, en función de cómo dichos tonos impulsen al sujeto, una misma imagen perceptual puede asumir distintos significados funcionales en el mundo de efectos. En este sentido, los tonos de búsqueda son primeros con respecto a la imagen perceptual de lo buscado: “el sapo hambriento sale inicialmente a buscar comida apenas munido de un tono de alimentación genérico. Es solo después de haber devorado una lombriz o una araña que adquiere una imagen de búsqueda más específica” (Uexküll, 2016, p. 136).

Una última característica de las imágenes efectuales es la seguridad y la certidumbre que producen. Al respecto, y de modo similar al principio subrayado por Herder, el biólogo estonio-alemán señala:

El mundo circundante recién adquiere su admirable certidumbre para los animales que lo habitan al tomarse en cuenta los tonos efectuales. Podemos decir que un animal podrá distinguir tantos objetos dentro de su mundo circundante como actividades pueda efectuar. Si posee pocas imágenes efectuales como resultado de pocas actividades, su mundo circundante consistirá de pocos objetos. Como resultado de ello, el mundo podrá haberse empobrecido, pero también se habrá vuelto tanto más seguro. Porque es mucho más sencillo orientarse entre unos pocos objetos que entre una multitud (Uexküll, 2016, p. 106).

El mundo de efectos, por último, encuentra elementos en los conceptos de senda familiar (*bekannte Weg*), hogar (*Heim*) y territorio (*Heimat*). El primer concepto tematiza fenómenos en los cuales, producto de experiencias recurrentes, el sujeto animal es capaz de guiarse y desplazarse en el espacio efectual sin recurrir a referencias dadas por la percepción. Es como si el animal interiorizase y diseñase un mapa efectual del mundo exterior, un mundo de efectos propio y no-perceptivo, hecho de direcciones, planos, impulsos, signos efectuales y tonos de búsqueda. ¿Cómo sucede esto en el sujeto? La repetición de señales efectuales se graba en la memoria, produce la fijación de una secuencia o melodía de impulsos en el sistema nervioso, y estructura un camino definido en función de un conjunto de señales direccionales inmanentes. Si bien en su génesis la senda familiar se vale de elementos perceptuales, una vez asentada por la experiencia, estructura un mundo de efectos propio, permitiendo al sujeto orientarse operativamente sin apelar a percepciones o estímulos exteriores. Así, una vez instituida, la senda familiar “funciona como un corredor de líquido ligero dentro de una masa viscosa” (Uexküll, 2016, p. 114). La experiencia sensorial no juega ningún rol en el caso de la “senda innata”, en la cual el animal posee reglas de acción y secuencias de impulsos *a priori* que son totalmente independientes de la percepción. Uexküll (2016, p. 141) pone el ejemplo de la larva del gorgojo que, sin señal perceptiva alguna, y con una previsión asombrosa, cava un túnel en la arveja aún tierna a efectos de poder escapar cuando sea un gorgojo adulto. Años antes, el biólogo estonio-alemán se refería a este tipo de comportamientos como “acciones instintivas” pero, en el libro de 1934, el concepto de instinto no es solo abandonado, sino también repudiado. La idea de senda innata, por último, explicaría el fenómeno de las aves migratorias que, en función de una “ruta innata”, son capaces de orientarse en un espacio inmenso y viajar de un continente a otro.

Las ideas de hogar y de territorio se asemejan en sus fundamentos a la senda familiar (Uexküll, 2016, p. 137). El territorio se presenta como un perímetro variable que, en general, rodea al hogar (nido, guarida, madriguera, casa). El espacio dentro de esas fronteras es parte del mundo de efectos del sujeto, es como una prolongación de su cuerpo, es *su* territorio. En él predominan los signos efectuales y los tonos que remiten al ataque y la defensa. El biólogo estonio-alemán ejemplifica el agresivo velar por los límites del territorio apelando a peces, urracas, arañas, topos, y subraya que la constitución del territorio es “un producto

exclusivamente subjetivo. Su presencia jamás podría colegirse ni del más minucioso conocimiento del entorno” (Uexküll, 2016, p. 116).

Se plantea, por último, el problema de la temporalidad de los mundos circundantes. Para Uexküll (2016), “sin un sujeto viviente, no puede haber ni espacio ni tiempo” (p. 49), y ello quiere decir que la relación entre espacio y tiempo es intrínseca, que cada viviente habita en su propia esfera, que “cada *Umwelt* tiene sus propias dimensiones espaciales y temporales” (Uexküll, 1937/2001, p. 117). Uexküll (2016) recurre a la teoría de las “longitudes de momentos” de Karl Ernst von Baer, a quien, dice, “le corresponde el mérito de haber mostrado que el tiempo es el artificio de un sujeto” (p. 73). Esquemáticamente, la tesis es la siguiente: la vida de todo animal se compone de la misma cantidad de momentos, pero en cada especie la duración de los momentos es diferente. ¿Qué son los momentos?: “son los más pequeños recipientes indivisibles de tiempo”, “son la expresión de sensaciones elementales indivisibles, las llamadas señales de momento” y, más importante, “el momento es el mismo para todas las áreas sensoriales, porque todas las sensaciones están acompañadas por la misma señal de momento [*Merkezeit*]” (Uexküll, 2016, p. 73). Imbuido en esta idea, Uexküll (2014) señala fascinado:

Ahora bien, hay animales que viven solo un año y otros apenas unos días. ¿Cómo se transforma la imagen del mundo si ellos alojan en su vida la misma cantidad de momentos que nosotros? [...] Los animales que viven solo un día les hablarían a sus hijos de ese tiempo horroroso como una vieja leyenda. Para algunos, día y noche serían un mes; para otros, media vida. A estos seres vivos, todos los sucesos en el mundo les deberían parecer extraordinariamente largos. Así, la bala que sale volando de la pistola parecería estar suspendida en el aire. Desconocerían también el crecimiento de los árboles, al igual que nosotros el de las montañas. Por otro lado, podemos pensar en seres vivos que extienden su cantidad de momentos durante un mayor número de años. Para ellos, las estaciones cambian como para nosotros los días. Todo ocurriría en un tiempo más acelerado. Las hierbas brotarían de la tierra como de una fuente y desaparecerían. Los bosques reverdecerían, crecerían y morirían como las praderas. No se vería el sol, solo un haz centelleante aparecería brevemente en el cielo para darle lugar a una corta oscuridad (p. 62).

Lo dicho implica que, en función de las distintas longitudes de momentos, y conforme a las diversas temporalizaciones específicas, en los mundos circundantes de los animales, “los procesos motrices se despliegan con mayor celeridad o lentitud que el nuestro” (Uexküll, 2016, p. 74). Se toma conciencia así de que cada uno de los innumerables mundos circundantes que hay a nuestro alrededor prolonga una duración cualitativa específica. Cada uno moviliza y representa un ritmo del tiempo que se enreda con otros ritmos y, en un mismo orden de coexistencias, se cruzan velocidades de vida absolutamente heterogéneas.

5. Conclusión

EN EL MARCO DE LA FRECUENTE RECUPERACIÓN del concepto de mundo circundante (*Umwelt*) en diversas expresiones de la filosofía contemporánea, y considerando las distintas interpretaciones a las que ha dado lugar en la literatura especializada, este artículo se ha propuesto llamar la atención sobre un desplazamiento inmanente a dicho concepto y, correlativamente, ha buscado destacar algunos aspectos específicos de dos de sus componentes (el mundo perceptible y el mundo de efectos). Creemos que el análisis de estos últimos, y en particular del mundo de efectos (o mundo efectual), nos ha permitido situar y explicitar una serie de tensiones teóricas, así como alumbrar una tesis histórico-intelectual relativa a la evolución del pensamiento uexkülliano. En este sentido, y para concluir, cabe recapitular y puntualizar algunos elementos significativos que se desprenden del análisis.

En primer lugar, y conforme al recorrido efectuado, es posible afirmar que el concepto de mundo circundante es objeto de distintas formulaciones y redefiniciones en el devenir de la obra de Uexküll. Concretamente, consideramos que el desplazamiento del centro de interés desde el problema restringido de la percepción hacia una comprensión integral del comportamiento animal redefine la naturaleza del concepto de *Umwelt*, y permite advertir una evolución desde un enfoque centrado en la especie a una tematización cada vez más atenta de las diferencias individuales. Esta modificación, desplegada a partir de la década de 1920 y consumada en 1934, se encuentra apuntalada por una serie de procesos correlativos: una profundización del análisis del comportamiento de los “animales superiores” por sobre los “inferiores”; el desarrollo de un concepto de

causalidad retroactiva (el círculo funcional) –y, con él, el despliegue de una teoría de las acciones que va más allá de las acciones reflejas y las instintivas, e instala conceptos para pensar acciones plásticas, acciones basadas en la experiencia y acciones controladas–; y una integración en el enfoque de Uexküll de los resultados de las investigaciones empíricas desarrolladas en el marco del Instituto de Investigación Ambiental (*Institut für Umweltforschung*), centro de investigación que funda en 1926 y dirige hasta 1934.

Dichos procesos, en segundo lugar, propician una redefinición del concepto de mundo circundante y encuentran un índice teórico en el cambio de estatuto que afecta al mundo de efectos. Esta noción no suele ser abordada en su especificidad, y este artículo ha buscado ponerla en primer plano y revalorizarla frente a las dimensiones perceptivas, semióticas y semiológicas que suelen predominar en los análisis relativos al *Umwelt*. Según nuestro análisis, con la evolución del pensamiento uexkülliano, dicha noción padece una transformación: deja de ser un espacio neutro y descentrado de puras relaciones causales, y se convierte en el teatro de operaciones de cada animal, en un mundo práctico subjetivado. Dicho en otros términos, el mundo de efectos, que en un primer momento aparece como un continente común para una heterogeneidad de mundos perceptibles coexistentes, se pliega y sedimenta sobre el animal, deviene una dimensión operatoria que le es propia y permite tematizar, dentro del mundo circundante, una dimensión no-perceptiva en el comportamiento. En este sentido, hemos buscado mostrar que las nociones de territorio, espacio efectual, imagen efectual, tono de búsqueda y senda familiar e innata apuntan a enriquecer la idea de mundo de efectos y a pensarla en su especificidad frente a la de mundo perceptible.

Por último, y en el marco de los debates que la literatura especializada mantiene a propósito del concepto de mundo circundante, creemos que la tesis histórico-conceptual planteada ofrece elementos para repensar una tensión inmanente al concepto, oscilación que contrapone un segundo orden de subjetividad de carácter específico y un primer orden de subjetividad signado por diferencias individuales. Consideramos que este problema adquiere nuevos matices desde una perspectiva atenta a la evolución del pensamiento de Uexküll, contribuyendo a resituar el debate del *Umwelt* como “subjetividad de especie”. Respecto de las lecturas que interpretan el mundo circundante en términos de sistema y relativizan el rol del sujeto en su constitución, nuestra percepción es que se focalizan casi exclusivamente en el

último libro de Uexküll (*Teoría de la significación*, 1940/1942), donde el problema no es la relación entre el sujeto animal y su mundo circundante, sino la relación entre mundos circundantes heterogéneos. Entendemos que esta corriente de interpretación, dominante en la biosemiótica y en las lecturas posestructuralistas de Uexküll, es fructífera y productiva, pero paga el precio de poner entre paréntesis no pocos pasajes de la obra del biólogo, donde la reivindicación de un concepto fuerte de subjetividad es ineludible.

Referencias

- Acevedo Guerra, J. (1994). *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Alonso Fernández, M. (2019). Razón vital como bio-logía. La filosofía de Ortega y su relación con la ciencia biológica. *Ludus Vitalis*, 27(51), 43-66.
- Alsina Calvés, J. (2018). La biología en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexküll. *Filosofia e História da Biologia*, 13(1), 61-70.
- Arcila Rodríguez, S. (2018). Mundos animales: tejidos de afectos, signos y movimientos. *El Astrolabio*, 17(2), 16-28.
- Araújo, A. (2016). Structure, Sign and Uexküll's Theory of Meaning: A Philosophical Approximation. *Cognitio*, 17(1), 13-38.
- Bacarlett Pérez, M. L. (2014). Uexküll y Merleau-Ponty: una ontología del entre. *Metatheoria*, 5(1), 35-47.
- von Bertalanffy, L. (1976). *Teoría general de los sistemas*. (Trad. J. Almela). México: Fondo de Cultura Económica.
- Brentari, C. (2009). Konrad Lorenz's Epistemological Criticism towards Jakob von Uexküll. *Sign Systems Studies*, 37(3/4), 637-662. <https://doi.org/10.12697/SSS.2009.37.3-4.13>
- Brentari, C. (2013). How to Make Worlds with Signs. Some Remarks on Jakob von Uexküll's *Umwelt* Theory. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 7(2), pp. 8-21. <https://www.doi.org/10.4396/20130701>
- Brentari, C. (2015). *Jakob von Uexküll - The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Dordrecht: Springer.

- Brentari, C. (2020). Ernst Cassirer's Reading of Jakob von Uexküll: Between Natural Teleology and Anthropology. En: F. Michelini & K. Köchy (Eds.), *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp.106-121). Oxford-New York: Routledge.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. Albany: State University of New York Press.
- Canguilhem, G. (1971). *La connaissance de la vie*. París: Vrin.
- Cassirer, E. (1998). *El problema del conocimiento* (Vol. IV). (Trad. W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2009). *Antropología filosófica*. (Trad. E. Ímaz). México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro García, O. (2009). *El concepto de Umwelt y el origen de la biosemiótica* (Tesis doctoral inédita). Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Chamois, C. (2016). Les enjeux épistémologiques de la notion d'*Umwelt* chez Jakob von Uexküll. *Tétralogiques*, 21, 171-194.
- Cimatti, F. (2020). From Ontology to Ethology: Uexküll and Deleuze & Guattari. En: F. Michelini & K. Köchy (Eds.), *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp. 172-187). Oxford-New York: Routledge.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (Trad. T. Kauf). Barcelona: Anagrama.
- Guidetti, L. (2013). Jakob von Uexküll tra Kant e Leibniz. Dalla filosofia trascendentale alla topologia del viviente. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 7(2), 66-83. <https://www.doi.org/10.4396/20130705>
- Harrington, A. (1996). *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton: Princeton University Press.
- Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930)*. (Trad. J. A. Ciria Cosculluela). Madrid: Alianza.
- Hendlin, Y. (2016). Multiplicity and *Welt*. *Sign Systems Studies*, 44(1/2), 94-110. <https://www.doi.org/10.12697/SSS.2016.44.1-2.06>
- Herder, J. G. (2015). Ensayo sobre el origen del lenguaje. En: *Herder* (1-105). (Trad. P. Ribas). Madrid: Gredos.

- Heredia, J. M. (2020). Jakob von Uexküll, an intellectual history. En: F. Michelini & K. Köchy (Eds.), *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp. 17-35). Oxford-New York: Routledge.
- Koutroufinis, S. (2016). Animal and Human “Umwelt” (Meaningful Environment). Continuities and Discontinuities. *Balkan Journal of Philosophy*, 8(1), 49-54. <https://doi.org/10.5840/bjp2016815>
- Kull, K. (2001). Jakob von Uexküll: An Introduction. *Semiotica*, 134(1/4), pp. 1-59. <https://doi.org/10.1515/semi.2001.013>
- Kull, K. (2015). Introduction to Biosemiotics. En: P. Pericles Trifonas (Ed.), *International Handbook of Semiotics* (pp. 521-533). Dordrecht: Springer.
- Kull, K. (2020). Jakob von Uexküll and the Study of Primary Meaning-Making. En: F. Michelini & K. Köchy (Eds.), *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp. 220-237). Oxford-New York: Routledge.
- Kull, K., Deacon, T., Emmeche, C., Hoffmeyer, J., & Stjernfelt, F. (2009). Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology. *Biological Theory*, 4, 167-173. <https://doi.org/10.1162/biot.2009.4.2.167>
- Latour, B. (2012). *Cogitamus. Seis cartas sobre humanidades científicas*. (Trad. A. Bixio). Buenos Aires: Paidós.
- Lestel, D. (2010). Prefacio. De Jakob von Uexküll à la biosémiotique. En: J. J. von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain* (pp. 7-23). París: Payot & Rivages.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. París: Seuil.
- Michelini, F. (2020). The Philosopher’s Boredom and the Lizard’s Sun: Martin Heidegger’s Interpretation of Jakob von Uexküll’s Umwelt Theory. En: F. Michelini & K. Köchy (Eds.), *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp.122-140). Oxford-New York: Routledge.
- Michelini, F. & Köchy, K. (Eds.). (2020). *Jakob von Uexküll and Philosophy*. Oxford-New York: Routledge.
- Mildenberger, F. (2007). *Umwelt als Vision. Leben und Werk Jakob von Uexkülls (1866–1944)*. Stuttgart: Steiner.
- Moreno Mancipe, D. F. (2020). La intencionalidad como impulso formador: Notas para una lectura fenomenológica del origen conjunto del organismo y

- su mundo circundante. *Universitas Philosophica*, 37(75), 45-72. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-75.imff>
- Moyle, T. (2020). Animal Behavior and the Passage to Culture: Merleau-Ponty's Remarks on Uexküll. F. Michelini & K. Köchy (Eds.), *Jakob von Uexküll and Philosophy* (pp.141-157). Oxford-New York: Routledge.
- Muñoz Pérez, E. (2015). El aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (1929-1930) de Martin Heidegger. *Diánoia*, 60(75), 85-103.
- Olivé Pérez, A. (2018). La perspectiva filosófica y biológica de la noción orteguiana de "vida" (Tesis doctoral inédita). Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Ortega y Gasset, J. (1965). Prólogos a la Biblioteca de Ideas del Siglo XX. En: *Meditaciones de la técnica* (pp. 132-141). Madrid: Espasa-Calpe.
- Ostachuk, A. (2013). El *Umwelt* de Uexküll y Merleau-Ponty. *Ludus Vitalis*, 21(39), 45-65.
- Scheler, M. (2003). *El puesto del hombre en el cosmos*. (Trad. J. Gaos). Buenos Aires: Losada.
- Sebeok, T. (2001). Biosemiotics: Its Roots, Proliferation, and Prospects. *Semiotica*, 134(1/4), pp. 61-78. <https://doi.org/10.1515/semi.2001.014>
- Sloterdijk, P. (2005). Atmospheric Politics. En: B. Latour & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 944-955). Karlsruhe-Cambridge: MIT Press-ZKM.
- Stella, M. & Kleisner, K. (2010). Uexküllian *Umwelt* as Science and as Ideology: The Light and the Dark Side of a Concept. *Theory in Biosciences*, 129(1), 39-51. <https://doi.org/10.1007/s12064-010-0081-0>
- Stjernfelt, F. (2011). Simple Animals and Complex Biology: Von Uexküll's Two-Fold Influence on Cassirer's Philosophy. *Synthese*, 179(1), 169-186. <https://doi.org/10.1007/s11229-009-9634-5>
- Tønnessen, M., Maran, T., & Sharov, A. (2018). Phenomenology and Biosemiotics. *Biosemiotics*, 11, 323-330. <https://doi.org/10.1007/s12304-018-9345-8>
- von Uexküll, J. J. (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer.
- von Uexküll, J. J. (1910). Die Umwelt. *Die neue Rundschau*, 21, 638-649.

- von Uexküll, J. J. (1913). *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze*. München: F. Bruckmann A-G.
- von Uexküll, J. J. (1920a). *Biologische Briefe an eine Dame*. Berlín: Verlag von Gebrüder Paetel.
- von Uexküll, J. J. (1920b). *Theoretische Biologie*. Berlín: Verlag von Gebrüder Paetel.
- von Uexküll, J. J. (1924). La biología de la ostra jacobea. *Revista de Occidente* [tomo III], 9, 297-331.
- von Uexküll, J. J. (1926). *Theoretical Biology*. (Trad. D. L. MacKinnon). New York: Harcourt, Brace & Co.
- von Uexküll, J. J. (1930). *Die Lebenslehre*. Potsdam: Müller und Kiepenheuer Verlag.
- von Uexküll, J. J. & Kriszat, G. (1934). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Berlín: J. Springer.
- von Uexküll, J. J. (1937). Die neue Umweltlehre: Ein Bindeglied zwischen Natur und Kulturwissenschaften. *Die Erziehung*, 13(5), 185-199.
- von Uexküll, J. J. (1940). *Bedeutungslehre*. Leipzig: Verlag von J. A. Barth.
- von Uexküll, J. J. (1942). *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*. (Trad. J. M. Sacristán). Madrid: Revista de Occidente.
- von Uexküll, J. J. (1944). *Teoría de la vida*. Madrid: Summa.
- von Uexküll, J. J. (1951). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. (Trad. R. M. Tenreiro). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- von Uexküll, J. J. (2001). The New Concept of *Umwelt*: A Link Between Science and the Humanities. *Semiotica*, 134(1/4), pp. 111-123.
- von Uexküll, J. J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. (Trad. T. Bartoletti & L. C. Adduci). Buenos Aires: Cactus.
- von Uexküll, J. J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. (Trad. M. Guntín). Buenos Aires: Cactus.
- von Uexküll, T. (2004). A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll. *Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica*, 7, 19-48.
- von Utekhin, I. (2001). Spanish Echoes of Jakob von Uexküll's Thought. *Semiotica*, 134(1/4), 635-642. <https://doi.org/10.1515/semi.2001.046>



GEOMETRÍA DIFERENCIAL Y TEORÍA DE LAS IDEAS: LA PRESENCIA RIEMANNIANA EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN* DE DELEUZE

GONZALO SANTAYA*
doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.gdti

RESUMEN

Este artículo aporta a la teoría deleuziana de la Idea mediante un comentario a su definición técnica: “una multiplicidad definida y continua de n -dimensiones”, presentada por Deleuze en el capítulo IV de *Diferencia y repetición* (1968). Esta definición entrelaza implícitamente la propia metafísica deleuziana de la Idea como problema virtual con una serie de nociones de la geometría diferencial desarrollada por el matemático alemán Georg B. Riemann. Con el fin de iluminar esta influencia, en un primer momento reconstruiremos los elementos fundamentales de las nociones riemannianas retomadas por Deleuze para, en un segundo momento, mostrar cómo estos elementos están supuestos por la noción deleuziana de Idea.

Palabras clave: Deleuze; Idea; virtual; Riemann; geometría diferencial

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: gonsantaya@gmail.com

Para citar este artículo: Santaya, G. (2021). Geometría diferencial y teoría de las Ideas: La presencia riemanniana en *Diferencia y repetición* de Deleuze. *Universitas Philosophica*, 38(76), 49-77. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.gdti.



DIFFERENTIAL GEOMETRY AND THEORY OF IDEAS: THE RIEMANNIAN PRESENCE IN DELEUZE'S *DIFFERENCE AND REPETITION*

ABSTRACT

This paper contributes to clarifying Deleuze's theory of the Idea by a commentary on its technical definition: "a defined, continuous, n -dimensional multiplicity", presented in chapter IV of *Difference and Repetition* (1968). This definition implicitly intertwines Deleuze's own metaphysical view of the Idea as a virtual problem with a series of notions taken from the differential geometry developed by the German mathematician Georg B. Riemann. To clarify this influence, we will reconstruct the fundamental elements of the Riemannian notions used by Deleuze, and show how these elements are presupposed in Deleuze's concept of Idea.

Keywords: Deleuze, Idea, virtual, Riemann, differential geometry

1. Introducción

LA NOCIÓN DE MULTIPLICIDAD O VARIEDAD (*Mannigfaltigkeit*) de Georg Bernhard Riemann (1826-1866) es una influencia fundamental para el pensamiento deleuziano en su conjunto. Si Deleuze es el “filósofo de las multiplicidades”¹, no se deben soslayar sus referencias al “matemático de las multiplicidades”. La distinción entre *tipos* de multiplicidad, y la indagación sobre las multiplicidades *continuas* o *lisas* que conjuntan diversas dimensiones heterogéneas, son rasgos persistentes de la obra deleuziana motivados por las ideas del matemático alemán. Este aparece en numerosas menciones, desde las monografías sobre Bergson o Foucault, hasta la caracterización de conceptos centrales como *rizoma*, *plano de inmanencia*, o *Idea*². En este sentido, es casi una reflexión autobiográfica la que aparece en las páginas finales de *¿Qué es la filosofía?*, donde Deleuze y Guattari (1991/1993) distinguen tres tipos de *interferencias* que comunican los tres planos del pensamiento –el científico, el filosófico y el artístico–: “un primer tipo de interferencia surge cuando un filósofo trata de crear el concepto de una sensación, o de una función (por ejemplo, *un concepto propio del espacio riemanniano*, o del número irracional [...])” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 218; traducción modificada).

-
- 1 Deleuze definió a la filosofía como “la teoría de las multiplicidades” (Deleuze, 1995/2019, p. 51) y como una “lógica de las multiplicidades” (Deleuze, 1990/1996, pp. 233-234).
 - 2 Riemann es citado por primera vez en Deleuze, 1966/1987a, p. 37, junto con el matemático Hermann Weyl (1922), como una influencia fundamental en la distinción bergsoniana entre dos tipos de multiplicidad. Aparece luego, como analizaremos en detalle aquí, en Deleuze, 2002, pp. 248 y 276. Contará con menciones importantes en Deleuze y Guattari, 1980/1988, pp. 39, 491 y ss., Deleuze, 1986/1987b, p. 39, Deleuze y Guattari, 1993, p. 126, entre otras. Esta insistente presencia ha solicitado la atención de diversos académicos en los últimos años, y pueden citarse numerosos trabajos que la han explorado; sin embargo, no existen –hasta donde sabemos– estudios que pretendan realizar un comentario exhaustivo a la presencia riemanniana en *la teoría de la Idea* deleuziana, la cual es sin duda uno de los pilares de su ontología de finales de los sesenta. Entre los principales estudios, cabe mencionar a Plotnitsky, 2006 y 2009; Duffy, 2013, pp. 162-212; Calamari, 2015; Widder, 2019. Estos últimos tres autores se centran en la influencia de Riemann en la lectura deleuziana de Bergson. Zalamea (2020) y Díez Montoya (2020) señalan la importancia de la noción en *Diferencia y repetición*, pero la sitúan en el contexto de un análisis más amplio y, por lo tanto, no reconstruyen de modo pormenorizado cómo el texto de Riemann se entrelaza con el de Deleuze. Jedrzejewski, 2017, por su parte, retoma aquella aparición para reconducirla a la distinción entre “liso y estriado” en *Mil mesetas*.

En este artículo pretendemos echar luz sobre la huella de esta interferencia en el concepto deleuziano de Idea, tal como este es desarrollado en el capítulo IV de *Diferencia y repetición*. Allí, siguiendo el “empleo riemanniano de la palabra ‘multiplicidad’”, Deleuze redefine esta noción tan cara a la historia de la metafísica occidental como “una multiplicidad definida y continua de n dimensiones” (Deleuze, 1968/2002, pp. 276-277).

Unas páginas antes de presentar esta definición, el célebre capítulo III de *Diferencia y repetición* (“La imagen del pensamiento”) anunciaba ya la importancia de la geometría riemanniana para el proyecto filosófico de Deleuze –el de un *empirismo trascendental* fundado en una teoría de las Ideas entendidas como *problemas*–. Allí leemos:

Lo esencial es que, en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento [...]. Para eso, es suficiente con renunciar a copiar los problemas sobre las proposiciones posibles, y con renunciar a definir la verdad de los problemas por la posibilidad de recibir una resolución. [...] Sin esa inversión, la famosa revolución copernicana no es nada. Por eso no hay revolución mientras uno se quede en la geometría de Euclides: es preciso llegar hasta una geometría de la razón suficiente, geometría diferencial de tipo riemanniano, que tiende a engendrar lo discontinuo a partir de lo continuo, o a fundar las soluciones en las condiciones de los problemas (Deleuze, 2002, pp. 247-248).

En el campo de la geometría, Riemann viene a romper con la visión euclidiana, todavía muy ligada a la “ilusión” que supone que los teoremas son verdades pre-existentes a su generación, descubiertos por deducción a partir de axiomas y definiciones puestos como primeras verdades autoevidentes, para “justificar” la validez *a priori* de la forma del espacio adaptada a nuestra representación³. La geometría diferencial, en cambio, *funda las soluciones en las condiciones del problema*, o –lo que parece ser lo mismo, según el fragmento citado– *engendra lo discontinuo a partir de lo continuo*. Deleuze adelanta aquí una cierta comprensión de los términos

3 Las “ilusiones” que afectan al pensamiento –tanto “natural” como “filosófico”– implican tomar como punto de partida aquello que es ya de por sí la solución a un problema, impidiendo acceder a esa dimensión virtual o problemática que funda las soluciones (Deleuze las define en 2002, pp. 239-241 y pp. 244-246).

“problema-solución” –en línea con los de “continuidad-discontinuidad”– en un trasfondo ontológico –en línea con el principio de razón suficiente–. Dicho trasfondo será ulteriormente desarrollado en los capítulos IV y V de *Diferencia y repetición* a través de los conceptos de Idea e intensidad, mediante los cuales Deleuze pretende fundar una filosofía de la diferencia que subvierta el lugar de la representación en el pensamiento, imperante a lo largo de la tradición occidental.

Concretamente, el capítulo IV se centra en el concepto de problema –identificado con la Idea–, y lo desarrolla en resonancia con herramientas matemáticas: el cálculo diferencial, los métodos de resolución de ecuaciones algebraicas de Abel y Galois, y las filosofías de Lautman (2011) y Vuillemin (1962). De la “interferencia” con estas fuentes, Deleuze extrae herramientas expresivas para caracterizar la Idea-problema como *principio de razón suficiente* para una filosofía diferencial: un *continuum* virtual, a la vez des-fundamento e instancia genética de la experiencia actual, compuesto por elementos diferenciales *indeterminados*, los cuales, existiendo solo en el seno de relaciones de *determinación recíproca*, engendran singularidades que *determinan completamente* las condiciones del problema (autodeterminación inmanente), estructurando la producción de una solución⁴. La multiplicidad de Riemann interfiere en el curso de esta exposición ontológica para caracterizar a la Idea como estructura diferencial *n*-dimensional que conjunta diferentes posibilidades de construcción espaciotemporales como *casos* de solución –tal como el espacio euclidiano es un caso posible de la multiplicidad riemanniana–.

Cabe aclarar que esta “ruptura con Euclides” sugerida por la geometría diferencial no implica una negación de la relevancia de la geometría euclidiana, sino una ruptura con la concepción que la hipostasiaba acriticamente como la única geometría posible y adecuada al espacio físico. En una entrevista de 1968, Deleuze (2002/2005) recalca este punto, comparando la historia de la matemática con la de la filosofía: “la filosofía no ha hecho revoluciones o investigaciones comparables a las que se han llevado a cabo en las ciencias [...]. Platón, Kant, etcétera, siguen siendo fundamentales, sin duda. Pero las geometrías no euclidianas no

4 Hemos desarrollado el detalle de este proceso ontológico de determinación fundado en el cálculo diferencial en Santaya, 2015 y 2017.

impiden que Euclides siga siendo fundamental para la geometría” (p. 183). Así como no se trata de “anular” el kantismo, o el platonismo, por medio de una “inversión” de los mismos (a la que Deleuze nos convoca en la construcción de su ontología), las geometrías no euclidianas no surgieron como un intento de anular la geometría euclidiana, sino como un proceso de libre experimentación a partir de ella, revelando para la geometría nuevas direcciones y campos de análisis. Realizar en filosofía una revolución semejante implicará, para Deleuze, una reelaboración del concepto filosófico de Idea –en abierta discusión con Platón y Kant– afín a la reelaboración del concepto matemático de espacio que desarrolló Riemann.

En lo que sigue, atravesaremos dos momentos principales: en primer lugar (secciones 2 y 3), realizaremos una reconstrucción sintética de las nociones básicas de la geometría diferencial retomadas por Deleuze, siguiendo las fuentes en que Deleuze basa su comprensión de dicha geometría⁵. En segundo lugar (secciones 4 y 5), nos apoyaremos en esta reconstrucción para explicitar los detalles implícitos del concepto de Idea como multiplicidad, desarrollando un comentario a la definición deleuziana previamente citada.

2. Geometría euclidiana y geometría diferencial

COMO DESTACA EL MATEMÁTICO HERMANN WEYL (1922), “el *espacio* era para los griegos el objeto de una ciencia muy clara y que no tenía para ellos ningún tipo de carácter conjetural. Sobre el modelo de esta ciencia se apoya para los antiguos el ideal de una ciencia pura: la geometría ha sido una de las manifestaciones más potentes de la soberanía del espíritu que animaba la cultura antigua” (p. 1). Desde esta visión antigua hasta el proyecto cartesiano de una *mathesis universalis*, “el ideal supremo fue, para toda ciencia, desarrollarse ‘*more*

5 En efecto, no pretendemos hacer una presentación técnica y especializada de la matemática riemanniana, sino esbozar la recepción que Deleuze hizo de ella. Nos centraremos, para esto, en sus propias fuentes y referencias bibliográficas. Respecto a la obra de Riemann, seguiremos la traducción francesa de Jules Houël: “Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie”, de 1898, por tratarse de la versión conocida por Deleuze (citada en Deleuze, 1987a, p. 37). Otras fuentes deleuzianas que comentan la geometría de Riemann son Weyl, 1922, Vuillemin, 1962, y Lautman, 2011; recurriremos a estas obras durante nuestro análisis. Nos apoyamos también en bibliografía adicional más actualizada sobre Riemann y su lugar en la historia de la matemática, indicada oportunamente.

geométrico” (p. 1)⁶. Esta *soberanía* espiritual mencionada por Weyl no puede considerarse aisladamente de un *imperialismo* epistemológico euclidiano. Si desde la antigüedad hasta la modernidad tardía el espíritu ha sido efectivamente el soberano, no lo fue sino en alianza con el modelo euclidiano que dictaminaba no solo la forma del espacio físico, sino de todo sistema de conocimiento científico. En este sentido, el historiador de la matemática José Babini (1977) se ha referido al predominio de Euclides como un imperio⁷. Si bien esto puede matizarse, pues los *Elementos* han sido también objeto de críticas y disputas que datan desde sus primeros comentaristas⁸, lo cierto es que el corpus euclidiano sostuvo su dominio hasta comienzos del siglo XIX, y “hasta aproximadamente 1800 todos los matemáticos estaban convencidos de que la geometría euclídea era la idealización correcta de las propiedades del espacio físico y de las figuras en ese espacio” (Kline, 1992, p. 1138).

Carl Friedrich Gauss fue el primero en formular un sistema de geometría no euclidiana, pero no hizo públicos sus descubrimientos para no contrariar el “sentido común” euclidiano imperante en su momento, de la mano de la doctrina kantiana de la intuición⁹. Es también Gauss quien sienta las bases para la geometría riemanniana, al inventar los métodos necesarios para pensar figuras geométricas (superficies) desde una perspectiva *interna*, sin referirlas a un sistema de

6 « *L'espace était pour les Grecs l'objet d'une science très claire et qui n'avait pour eux aucun caractère conjectural. C'est sur le modèle de cette science que s'est développée chez les anciens l'idée d'une science pure : la géométrie a été l'une des manifestations les plus puissantes du principe de la souveraineté de l'esprit qui animait la culture antique. [...] l'idéal suprême fut, pour toute science, de se développer* more geometrico ». (Seguimos la versión francesa del texto de Weyl, citada por Deleuze. La traducción al español en todos los casos es propia).

7 Escribe Babini (1977): “[A] partir de entonces la matemática griega se refugia en la geometría, que pronto impondrá su imperio no solo sobre toda la matemática, sino sobre regiones vecinas. Los *Elementos* de Euclides [serán] la Biblia del saber matemático griego [...]. Es claro que los griegos no advirtieron que este imperialismo de la geometría, con todos sus éxitos, comportaba un sacrificio y una mutilación de la matemática” (pp. 7-8).

8 Para un resumen de algunos problemas recurrentemente señalados al corpus euclidiano, véase Kline, 1992, pp. 1325-1328.

9 Tanto Kline (1992, p. 1151) como Datri (1999, p. 37) remiten al epistolario de Gauss para señalar esta reserva del matemático. Para un recorrido introductorio y sintético por la revolución de las geometrías no euclidianas, recomendamos el libro de de Datri, 1999.

coordenadas exterior a las mismas. “La geometría sobre la superficie no depende en nada de la situación particular que la superficie ocupe en el espacio; ella consiste en relaciones que pueden ser obtenidas por *medidas efectuadas sobre la superficie misma*” (Weyl, 1922, p. 76)¹⁰. La superficie se vuelve en sí un espacio, no ya un objeto sumergido en el espacio. De este modo, aparece en geometría la posibilidad de considerar la *curvatura como propiedad intrínseca al espacio*, medible desde el espacio mismo. El grado de curvatura de un espacio incidirá en los movimientos posibles que un cuerpo o figura pueda realizar en él, y puede calcularse analizando dichos movimientos. Si la curvatura de un espacio es constante, las figuras en él podrán ser desplazadas sin deformación. A través de esta propiedad, llamada *isometría* (misma métrica), pueden transportarse superficies unas sobre otras, manteniendo las propiedades geométricas de una a otra. Una *métrica*, en sentido general, consiste en una técnica o método de determinación de magnitudes, a través de *comparaciones* entre ellas. Se trata de un patrón de proporcionalidad de la extensión de figuras, ángulos o líneas inmersas en un espacio ambiente común. El célebre *teorema egregium* gaussiano se apoya en estas nociones de métrica y curvatura para mostrar cómo una figura sobre una superficie de curvatura constante (por ejemplo, un triángulo dibujado en un cilindro) puede ser desplazada y superpuesta sobre otra parte de la superficie, sin deformación de la figura; esto no sucede si, por el contrario, queremos realizar un desplazamiento análogo en una superficie cuya curvatura no es constante –como en un elipsoide, donde la figura en cuestión puede resultar deformada tras el desplazamiento–. Estas ideas de Gauss son continuadas por Riemann, quien elaborará las condiciones matemáticas necesarias para realizar la *deformación* del espacio en su conjunto, pensando la matriz del espacio como una magnitud capaz de contener múltiples dimensiones heterogéneas, un complejo donde distintas relaciones métricas posibles coexisten.

10 « *La géométrie sur la surface ne dépend en rien de la situation particulière que la surface occupe dans l'espace ; elle consiste en relations qui peuvent être obtenues par des mesures effectuées sur la surface elle-même* ».

3. Riemann: magnitud continua de dimensiones múltiples y la noción de métrica

GAUSS, quien conocía el genio de Riemann, solicitó que la lección inaugural de este último para obtener la habilitación como *Privatdozent* en Göttingen fuera sobre los fundamentos de la geometría. Así nace el texto en el que nos detendremos aquí, la influyente disertación de 1854 titulada *Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría*¹¹, donde se presenta la noción de multiplicidad o variedad. El texto no esconde las motivaciones filosóficas que lo llevan a presentar su perspectiva de una matemática preocupada por la estructura de los *conceptos* matemáticos que hacen posible la construcción del espacio¹². Esta perspectiva es tanto más novedosa en cuanto que no hace nunca mención del postulado euclidiano sobre las paralelas –que había sido el eje fundamental para los descubridores de la geometría no euclidiana–, ni a los restantes axiomas y definiciones de Euclides, sino que su construcción del espacio descansa únicamente sobre la noción general de magnitud (Scholz, 1992, p. 28).

Riemann (1854/1898) comienza señalando que la geometría precedente se daba a sí misma, como “datos previos”, el concepto de espacio y las construcciones fundamentales en él, sin dar de estas nociones sino definiciones nominales, para luego introducir algunas determinaciones esenciales bajo la forma de axiomas. Así, las relaciones mutuas entre estos datos primitivos permanecían “envueltas en misterio” y su enlace *a priori*, oculto. Hasta entonces, dice, no se había analizado suficientemente la noción de “magnitud de dimensiones múltiples, que

11 Como indicamos en la introducción, seguiremos la traducción francesa de Jules Houël del texto de Riemann, de 1898; las traducciones del francés al español de las citas en este artículo son propias. Una versión española a cargo de Emilio Méndez Pinto puede encontrarse en la biblioteca digital del Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa (Riemann, s.f.)

12 Desde una perspectiva deleuzo-guattariana, Plotnitsky (2009) presenta el trabajo de Riemann como una *matemática conceptual*. Vuillemin (1962) ya afirmaba el carácter axiomático del método riemanniano, donde los axiomas son una progresiva determinación analítica del concepto de “magnitud de dimensiones múltiples” (p. 407). Estas apreciaciones destacan en Riemann un procedimiento lógico diferente al de las geometrías euclidianas y no euclidianas que parten explícitamente de principios y construcciones: “de la descripción de modelos se pasa al análisis de estructuras y a la axiomática; la intuición deja lugar al concepto” [« de la description des modèles, on passe à l'analyse des structures et à l'axiomatique ; l'intuition fait place au concept »]. (p. 408).

comprende como caso particular las magnitudes extensas” (pp. 280-281)¹³. La concepción euclidiana –e incluso la no euclidiana– era aún *demasiado empírica*, sus principios fundamentales y construcciones básicas permanecían en cierto modo exteriores unos a otras, no se veía la necesidad interna que los conectaba. La indagación de Riemann se dirigió entonces al concepto de *magnitud* como fundamento de esa necesidad.

La “magnitud de dimensiones múltiples” es lo que Riemann llamará *multiplicidad o variedad*. El concepto de magnitud, señala, “solo es posible allí donde existe *un concepto general que permita diferentes modos de determinación*. En tanto sea posible, o no, pasar de uno a otro de estos modos de determinación de manera continua, ellos forman una variedad continua o una variedad discreta” (Riemann, 1898, p. 282)¹⁴. La distinción entre discreto y continuo implica una diferencia de naturaleza fundamental. De esta distinción, son las multiplicidades continuas las que captan toda la atención de Riemann (recordemos el pasaje de Deleuze citado previamente, que señalaba la importancia de engendrar lo discontinuo a partir de lo continuo para no caer en la ilusión que calcaba los problemas a partir de las soluciones). Son continuas aquellas multiplicidades que permiten operar un *pasaje continuo* entre los distintos modos de determinación, mientras que las discretas serán aquellas cuyos modos de determinación no admiten esta “fusión” entre sus elementos¹⁵. Las multiplicidades discretas se definen por el *número* de sus elementos, y presuponen la unidad como determinación fundamental *a priori* para la numeración. El conjunto de monedas en mi bolsillo, por ejemplo, forma una

13 « *grandeurs de dimensions multiples, contenant comme case particulier les grandeurs étendues* ».

14 « *Les concepts de grandeur ne sont possibles que là où il existe un concept général qui permette différents modes de détermination. Suivant qu’il est, ou non, possible de passer de l’un de modes de détermination à un autre, d’une manière continue, ils forment une variété continue ou une variété discrète* ».

15 Se ha afirmado que Riemann piensa este modo de transición continua inspirado en el trabajo del psicólogo Johann Friedrich Herbart, particularmente en su noción de “formas seriales” (*Reihenformen*): una experimentación mental que recorre una serie de representaciones individuales de manera tal que, sin destruir sus propiedades singulares, las fusiona unas a otras en una transición continua o gradual (Scholz, 1992, p. 22). Sin embargo, a la hora de pensar la continuidad desde un punto de vista estrictamente matemático, Riemann seguirá –de acuerdo con Vuillemin (1962, p. 407)– un criterio *estático o estructural* (véase abajo, nota 23). Para un análisis más detallado de las posibles influencias psicologistas de Riemann, véase Boi, 1995, pp. 132-134.

multiplicidad numerable, discreta y finita: son *cinco*. En cambio, el sistema de los *lugares* que estas monedas pueden ocupar forma una multiplicidad continua y no numerable, ya que en sus modificaciones recíprocas estos espacios pueden trasladarse unos sobre otros mediante desplazamientos continuos. Riemann llama *puntos* a los componentes de una multiplicidad continua y *elementos* a los componentes de una multiplicidad discreta¹⁶. Son pocos los ejemplos de multiplicidades continuas relativas a objetos de la experiencia, donde predominan las multiplicidades discretas –la mayoría de los conceptos empíricos son una generalidad que abarca o subsume casos particulares, y se determinan como magnitud por el número de casos abarcados–. Riemann menciona solo dos ejemplos de multiplicidades continuas “empíricas”: los lugares y los colores. Pero en las altas matemáticas, afirma, ellas aparecen por todas partes (Riemann, 1898, p. 282).

Una magnitud continua se considera de *dimensiones múltiples* cuando la determinación de cada uno de sus puntos remite a una serie de magnitudes diferentes: tantas como *dimensiones* posea dicha magnitud. Ellas son los “modos de determinación”. Por ejemplo, un punto en los ejes cartesianos tradicionales es una magnitud de dos dimensiones, pues su localización se determina en función de dos coordenadas (x, y) . Pero esta noción general no se reduce solamente al espacio geométrico. Hermann Weyl da algunos ejemplos para pensar la cuestión de la dimensionalidad y de distintos *tipos de magnitudes* que pueden construirse a partir de ella:

Los estados de equilibrio de un gas perfecto se diferencian unos de otros por las variables independientes presión y temperatura, ellos forman entonces una multiplicidad de dos dimensiones, como los puntos sobre una esfera, o los sonidos simples, que se definen por la intensidad y la cualidad. Conforme a la teoría psicológica, los colores forman una multiplicidad de tres dimensiones porque, siguiendo esta teoría, la percepción del color está determinada sobre la retina por la combinación de tres procedimientos químicos: el negro-blanco, el rojo-verde, el amarillo-azul (Weyl, 1922, p. 72)¹⁷.

16 La concepción de multiplicidad discreta puede leerse como una caracterización *avant la lettre* de la célebre noción cantoriana de “conjunto” (*Mengue*). Sobre los usos de estos términos en la historia de la matemática ver Torretti, 1998, pp. 7-8.

17 « *Les états d'équilibre d'un gaz parfait se différencient les uns des autres par les variables indépendantes pression et température, ils forment donc une multiplicité à deux dimensions, comme les points*

Las multiplicidades riemannianas, entonces, pueden remitir a *tipos de espacios* que se alejan de las representaciones geométricas tradicionales: espacios *físicos* de presión y temperatura, espacios *cromáticos*, etc. Las dimensiones que definen dichos espacios no son necesariamente homogéneas entre sí, en tanto la comparación directa de un segmento dado de una dimensión con uno de otra puede no ser posible en principio. “Ante una tal multiplicidad”, escribe Vuillemin (1962), “puede que no dispongamos de instrumento de medida”; y continúa en nota a pie:

podemos [...] comparar la distancia vertical entre dos puntos con la distancia horizontal entre otros dos, porque podemos aplicar una medida primero al primer par y luego al segundo. Pero no podemos comparar la diferencia entre dos sonidos de igual altura e intensidad diferente con dos sonidos de intensidad igual y altura diferente” (p. 409)¹⁸.

Las dimensiones de la multiplicidad sonora, a diferencia de las del espacio euclidiano, son heterogéneas entre sí y no admiten la comparación directa entre sus partes sin la construcción de funciones que establezcan un criterio de traducción entre ellas (lo que añadirá complejidad a la métrica riemanniana). Para otras multiplicidades, esas dimensiones pueden ser muy numerosas –por derecho, infinitas–. En este sentido, se superan las geometrías de Gauss, Lobachevsky y Boylai, que se mantenían estrictamente en \mathbb{R}^3 (es decir, el espacio euclidiano tridimensional, definido por el cruce ortogonal de tres rectas reales). Riemann muestra cómo es posible construir una magnitud n -dimensional mediante la sucesiva adición de dimensiones ($n + 1$), y recíprocamente, cómo descomponer una magnitud n -dimensional mediante una sucesiva sustracción ($n - 1$). En el

sur une sphère, ou les sons simples qui se définissent par l'intensité et la qualité. Conformément à la théorie physiologique, les couleurs forment une multiplicité à trois dimensions, car d'après cette théorie la perception de la couleur est déterminée sur la rétine par la combinaison de trois procédés chimiques : le noir-blanc, le rouge-vert, le jaune-bleu ».

18 « *Devant une telle multiplicité, il se peut que nous ne disposions pas d'instrument de mesure ; [...] nous pouvons [...] comparer la distance verticale de deux points avec la distance horizontale de deux autres, parce que nous pouvons appliquer une mesure d'abord à la première paire et ensuite à la seconde. Mais nous ne pouvons pas comparer la différence entre deux sons de hauteur égale et d'intensité différente avec deux sons d'intensité égale et hauteur différente ».* Deleuze y Guattari (1988, p. 491), retomarán estas referencias de Vuillemin a la hora de definir su concepto de “espacio liso”, siguiendo los lineamientos de Riemann.

primer caso, partimos del modo más simple de determinación continua cuando, dado un punto, no podemos desplazarnos sino en un solo sentido y con dos direcciones –por ejemplo, hacia adelante y hacia atrás–, lo cual nos da la primera dimensión. Si luego podemos combinar todos los puntos de este desplazamiento con uno hacia arriba y hacia abajo, habremos construido una 2-multiplicidad o multiplicidad de dos dimensiones: el plano euclidiano (\mathbb{R}^2). En una definición por recursividad, este procedimiento puede repetirse indefinidamente posibilitando variedades n -dimensionales, no intuitibles como espacios para dimensiones mayores a 3, pero *conceptualmente* posibles. A la inversa, es posible reducir el número de dimensiones en una multiplicidad n -dimensional mediante progresivas reducciones ($n - 1$), manteniendo “fija” una de las direcciones posibles de variación, y variando el fenómeno en todas las restantes.

Luego de presentar este concepto, Riemann se ocupa del problema de su *métrica*, mediante la cual se determina la cuestión de las posibilidades de construcción de figuras y sus modos de conexión y pasaje entre diferentes regiones de la multiplicidad, estableciendo transportes o transformaciones en sus coordenadas. En el caso de las multiplicidades discretas, su métrica viene dada de antemano por la posibilidad de la numeración de sus elementos. Pero en multiplicidades continuas esta métrica es algo que *debe asignarse*: cuál sea la unidad de base y cómo se traslada por las distintas regiones de la multiplicidad es un problema abierto. El espacio euclidiano es un caso particular de una magnitud *continua* de tres dimensiones provista de una *métrica constante*: una unidad extensa fija arbitrariamente seleccionada (como un segmento de un centímetro, un metro o un ángulo recto) se desplaza de arriba a abajo, de derecha a izquierda, de adelante a atrás, a través de todas las regiones de ese espacio, sin que las propiedades de esa unidad se modifiquen; también es posible agrandar o achicar arbitrariamente un círculo o un cuadrado sin modificar sus propiedades internas. Siguiendo el *teorema egregium* de Gauss, estas modificaciones pueden realizarse incluso entre ciertos espacios curvos, cuando la curvatura es constante. El cálculo de una métrica y la determinación de sus propiedades puede realizarse –tal como había mostrado Gauss– mediante un análisis *local* o *intrínseco* a la multiplicidad. Para un observador situado sobre un punto de una superficie de dos dimensiones, el estudio de su geometría solo puede realizarse *desde* ella, partiendo del *entorno inmediato* o *vecindad* de sus puntos circundantes más próximos. La técnica consiste allí en

determinar ecuaciones que establezcan los vectores ortogonales sobre el *plano tangente* a la superficie en el punto, y a partir de allí explorar las posibilidades de traslación y conexión con otros puntos, rodeados a su vez por otros entornos o vecindades y provistos de sus propios planos tangentes.

La asignación de una métrica a una n -multiplicidad riemanniana consiste en una generalización de este método, que se vuelve tanto más compleja en cuanto puede poseer una curvatura variable a través de sus n dimensiones heterogéneas, entrelazadas de diferentes modos en cada punto. Riemann supondrá que la vecindad infinitesimal de un punto dado puede equipararse a su plano tangente, de modo tal que localmente, en sus “partes” infinitesimales, las coordenadas de la multiplicidad definen un espacio de tipo euclidiano (“plano”), aunque la exploración de sus conexiones puede revelar globalmente una estructura no euclidiana. La conexión entre las partes se realiza mediante la asignación de funciones integrales que construyen progresivamente el espacio. Este procedimiento corresponde a la asignación de una métrica, esencial para la determinación global de la multiplicidad. Como afirma Luciano Boi (1995): “a cada elección de la función que determina la métrica corresponde un espacio diferente que caracteriza la variedad. Así, el concepto de espacio se encuentra no solamente aclarado, sino especificado y relativizado por el de métrica” (p. 164). Esto convierte la multiplicidad en un campo de experimentación, una matriz de coexistencia de diversos espacios posibles. A continuación, veremos cómo Deleuze rescata estos rasgos y los redespiega en su teoría de la Idea.

4. Riemann en Deleuze: dimensionalidad, continuidad, definición

COMO ADELANTAMOS, el capítulo IV de *Diferencia y repetición* presenta la definición técnica de la Idea como multiplicidad, donde entra en juego el aparato conceptual riemanniano:

Una Idea es una multiplicidad definida y continua, de n dimensiones. El color, o más bien la Idea de color, es una multiplicidad de tres dimensiones. Por dimensiones es preciso entender las variables o coordenadas de las que depende un fenómeno; por continuidad es preciso entender el conjunto de las relaciones entre los cambios de esas variables, por ejemplo, una forma cuadrática de los diferenciales de las coordenadas; por definición, es necesario

entender los elementos recíprocamente determinados por estas relaciones, que no pueden cambiar sin que la multiplicidad cambie de orden y de métrica (Deleuze, 2002, pp. 277-278).

La exposición de la Idea como multiplicidad la enfoca entonces desde el punto de vista de su referencia a un fenómeno actual que, de algún modo, depende de ella. Todo fenómeno actual remite a una multiplicidad en la medida en que encarna una Idea virtual, compuesta por: (a) una cierta cantidad de *dimensiones*; (b) un conjunto de relaciones entre las variaciones en esas dimensiones, que conforma un *continuum*; y (c) una serie de *elementos* recíprocamente determinados por esas relaciones, resultando en un *orden* y una *métrica*. Nos dedicamos a continuación a un comentario pormenorizado de este pasaje denso en tecnicismos, articulándolo con las nociones previamente señaladas, para explicitar lo implícito.

a) DIMENSIONALIDAD

Una Idea posee una determinada cantidad de *dimensiones*, entendiendo por ellas las “variables o coordenadas de las que depende un fenómeno”. Si bien todo fenómeno implica un cierto tipo de espacio y una duración en los que se despliega, estos no necesariamente obedecerán a los sistemas de coordenadas euclidianos o cartesianos. La Idea deleuziana le apuesta a pensar filosóficamente la génesis de espacios diversos, más allá del receptáculo tridimensional “vacío” de la representación clásica¹⁹. El fenómeno será entonces pensado según cómo se constituye el espacio que ocupa, sin suponerlo previamente como el recipiente donde el fenómeno aparece. En este sentido, la manifestación de un fenómeno es coetánea a la de un cierto número de coordenadas, de las cuales depende.

La multiplicidad “color” es un *espacio cromático* de tres dimensiones que abarca la totalidad de las variaciones cualitativas de los colores empíricos. La Idea de color, multiplicidad tridimensional referida a una diversidad de fenómenos, puede pensarse desde el “movimiento cromático” de un punto gris atravesando diferentes espectros, siguiendo las variables o coordenadas negro-blanco, rojo-verde, amarillo-azul –como indicaba Weyl–. *Las dimensiones aparecen como*

19 Deleuze (2002) se refiere a espacios de tipo “geométrico, físico, biopsíquico, social y lingüístico” (p. 93).

consecuencia de la libre variación continua, según las direcciones sobre las cuales el punto podía variar. En la multiplicidad riemanniana asistíamos a una coordinación entre diferentes coordenadas heterogéneas que habilitaban la determinación de puntos con sus entornos o vecindades, pero donde los modos de conexión y desplazamiento posibles entre ellos debían ser contruidos. De este modo, cada color actual, cualitativamente distinguible en la experiencia, sería *idealmente* definido como un punto, rodeado por un *entorno* o una *vecindad* dentro de la 3-variedad “color”, remitiendo a un sistema de coordenadas que permite codificar su interconexión con otras vecindades, siguiendo tres direcciones. Puesto que en la transición entre dos colores ninguna es “la menor posible”, la conexión supone un pasaje continuo. De ahí que las relaciones entre las coordenadas remitan a un concepto de *continuidad*, que conforma el segundo elemento del concepto de Idea.

b) CONTINUIDAD

Si bien la apelación a esta variación cromática nos sirve como ejemplo de una variación continua, lo cierto es que ella permanece atada a la intuición sensible, insuficiente para pensar la multiplicidad como un ámbito trascendental. El campo trascendental deleuziano está caracterizado por una paradójica noción de la variación continua. Al presentar los primeros lineamientos del concepto de Idea, de la mano del cálculo diferencial, Deleuze (2002) introducía ya la noción de una variación continua en la que impugnaba el recurso a lo empírico:

Pero si es verdad que lo continuo debe relacionarse con la Idea y con su uso problemático, lo es con la condición de no definirse ya por caracteres tomados de la intuición sensible, o hasta geométrica [...]. Lo continuo no pertenece verdaderamente a la Idea, sino en la medida en que se determina una causa *ideal* de la continuidad (p. 261; énfasis añadido).

Se trata, según esa presentación, de alcanzar un fondo continuo que disuelva toda forma de identidad *tanto general como particular* (que eran los caracteres propios de las multiplicidades discretas). Los elementos diferenciales escapan a toda forma de intuición; sin embargo, determinan cambios en estas formas, en tanto el cálculo diferencial determina un *cambio de función* (de primitiva a

derivada) allí donde opera²⁰. Como vimos, la multiplicidad de Riemann se define a su vez por elementos diferenciales, en tanto las funciones que determinan sus partes espaciales suponen la conexión de entornos infinitesimales.

Nuestro pasaje define la continuidad por “el conjunto de relaciones entre los cambios de las variables” que determinan un fenómeno (y no por la variación fenoménica misma). El ejemplo de Deleuze en este punto es tomado a la letra de la variedad descrita por Riemann en su disertación. La “forma cuadrática de los diferenciales de las coordenadas” es la función que el matemático elije para definir el elemento lineal de la multiplicidad: $ds^2 = \Sigma(dx)^2$. Esto significa que, dado un punto de la multiplicidad, sus distancias con otros puntos de su entorno infinitesimal se comportan de manera euclidiana²¹, definidas por una sumatoria (Σ) de diferencias infinitamente pequeñas (dx), *tantas como dimensiones* tenga la multiplicidad. Riemann (1898) se ciñe explícitamente a esta expresión por ser “la más simple” y porque de otro modo “sus resultados no podrían ser expresados geoméricamente” (p. 287)²². Esta elección de la función lineal determina la forma de las coordenadas en la vecindad de un punto P. La *continuidad* es un requisito impuesto a la multiplicidad riemanniana que garantiza una variación suave de punto a punto en la construcción progresiva de las líneas que unen diferentes vecindades de la multiplicidad. Al igual que en el cálculo diferencial tradicional, se busca la posibilidad de un cálculo de derivadas en todas las funciones que determinan los puntos del espacio²³.

20 Hemos indagado en la naturaleza de esa continuidad a partir de las fuentes deleuzianas en Santaya, 2017.

21 La fórmula de la distancia entre puntos en el plano euclidiano-cartesiano 2-dimensional se calcula (considerándola como la hipotenusa de un triángulo rectángulo y siguiendo la regla del teorema de Pitágoras) mediante la raíz cuadrada de la suma de los cuadrados de las diferencias entre los valores que lo sitúan en las coordenadas. Formalmente, para un punto $P_1 = (x_1, y_1)$ y un punto $P_2 = (x_2, y_2)$, la distancia entre ellos se calcula mediante la expresión $\sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2}$. Si consideramos las diferencias sumadas como infinitesimales (dx), esta fórmula puede trasladarse al estudio de los puntos en una 2-superficie (como Gauss en su enfoque intrínseco), o bien, como hace Riemann aquí, a espacios n -dimensionales.

22 « *Les résultats ne pourraient s'exprimer géométriquement* ».

23 Vuillemin (1962) rescata entre las obras de Riemann un “fragmento filosófico” en el que este explica la noción newtoniana de “pasaje al límite” como un pasaje “por un número finito de grados

La continuidad ya no es desde entonces una mera variación intuitiva “sin saltos”, sino un criterio de *conexión* entre regímenes heterogéneos (diferentes funciones). Al comienzo del capítulo IV de *Diferencia y repetición*, esta definición de la continuidad en la Idea era descrita a través del concepto de *corte* o *límite* como aquello que posibilita la continuidad, en tanto *causa ideal* de la misma. El par continuidad/corte marca el índice de ese *cambio de función* supuesto por la causa ideal de la continuidad. Desde un punto de vista metafísico, los elementos diferenciales conllevan una suerte de continuidad *virtual*, en la medida en que determinan conexiones entre regímenes de variación o funciones heterogéneas *actuales* –una *continuidad superior* que articula diferentes regímenes de variación continua, como por ejemplo diferentes curvas matemáticas (Deleuze, 2002, pp. 263-264; Santaya, 2017)–.

De este modo se caracteriza lo diferencial como el elemento básico de la Idea, cuyas relaciones marcan el *pasaje a lo universal* de un cierto régimen de variación individual, el cual *es a la vez pasaje a una nueva variación individual*: la *causa ideal* de la continuidad teje una cadena de enlace entre regímenes de variabilidad heterogéneos, empírica o intuitivamente continuos, mutuamente conectados o envueltos unos por otros, así como la multiplicidad continua enlaza sus *modos de determinación* a través de las *relaciones entre los cambios* de sus sistemas de coordenadas. La multiplicidad *color*, por ejemplo, relaciona los cambios de la variable negro-blanco, los cambios de la variable rojo-verde, y los cambios de la

intermedios, tal que las distancias entre dos grados intermedios sucesivos disminuyan todas al infinito” [« *le passage à travers un nombre fini de degrés intermédiaires, en sorte que les distances entre deux degrés intermédiaires successifs diminuent toutes à l'infini* »] (p. 407). Vuillemin señala que Riemann se desliga aquí del carácter intuitivo o psicológico de la transición continua, para permanecer en su aspecto puramente conceptual, poniendo al cero como *límite*. En un artículo reciente, Widder (2019) expone la tesis de que el uso deleuziano del concepto de *corte* de Dedekind supera la concepción riemanniana de la multiplicidad como “plana en sus partes más pequeñas” [“*flatness in smallest parts*”] (p. 331), la cual remitiría a este carácter intuitivo o empírico de la continuidad en lo infinitesimal. Widder no toma en cuenta esa caracterización de la continuidad sostenida por Riemann según el pasaje rescatado por Vuillemin. Desde el punto de vista matemático, la “planitud” de las partes infinitesimales de la multiplicidad es –al igual que la “rectitud” de los segmentos infinitesimales de una curva supuesta por el cálculo diferencial– una mera ficción que pretende simplificar un abordaje más técnico de las herramientas matemáticas. Desde un punto de vista metafísico, sin embargo, está cargado de un potencial notable, que Deleuze explora en su noción de “causa ideal de la continuidad”.

variable amarillo-azul, de modo que es posible pensar un pasaje ideal continuo que conecte los cortes *entre* sus variaciones. Así, el gris formado por la mezcla de rojo-verde puede comunicar con el formado por la mezcla de negro-blanco, o el verde del eje verde-rojo con el de azul-amarillo. Ese gris y ese verde marcan puntos o zonas de corte y articulación entre las coordenadas heterogéneas. Se trata, en cada caso, de situarse en una región local de la multiplicidad, determinada por ciertos entornos o vecindades, y construir desde allí las funciones que garanticen el pasaje o las conexiones con otras regiones. Para esto, hay que explorar aquellas zonas o puntos privilegiados que permiten la articulación.

Los cortes o límites, entonces, articulan las variaciones de las variables de las cuales dependen los fenómenos localizables en una multiplicidad, y, en virtud de ello, el conjunto de relaciones entre esas variables forma un continuo virtual. Vuillemin (1962), siguiendo la definición de dimensión de Poincaré (1902, pp. 45-46), señala:

Un continuo tiene n dimensiones cuando puede descomponérselo en muchas partes practicando en él uno o varios cortes que sean ellos mismos continuos de $n-1$ dimensiones. El continuo de n dimensiones se encuentra así definido por el continuo de $n-1$ dimensiones. Es una definición por recurrencia (p. 449)²⁴.

Desde el punto de vista de las conexiones locales entre puntos, estos cortes implican la presencia de *puntos singulares*, los cuales marcan zonas de cambios y permiten entretrejer los sistemas de coordenadas heterogéneos, como el punto gris que puede alternativamente variar hacia negro-blanco o hacia verde-rojo, o el 0 en las coordenadas cartesianas. En casos de multiplicidades más complejas, que conjuntan diversos sistemas de coordenadas heterogéneas, la localización de singularidades puede ser esencial para construir las series de funciones que constituyen el espacio. Los conceptos deleuzianos de continuidad, multiplicidad y singularidad están estrechamente vinculados. Así, Deleuze (2019) podrá decir –más de 20 años después de *Diferencia y repetición*–:

24 « Un continu a n dimensions quand on peut le décomposer en plusieurs parties en y pratiquant une ou plusieurs coupures qui soient elles-mêmes des continus à $n-1$ dimensions. Le continu à n dimensions se trouve ainsi défini par le continu à $n-1$ dimensions. C'est une définition par récurrence ».

Lo virtual nunca es independiente de las singularidades que lo recortan y lo dividen sobre el plano de inmanencia. [...] El plano se divide entonces en una multiplicidad de planos según los cortes del *continuum* y las divisiones del impulso que marcan una actualización de los virtuales (p. 52)²⁵.

En resumen, la Idea virtual es continua en la medida en que determina – mediante un conjunto de relaciones entre elementos diferenciales– un sistema de coexistencia entre diversos regímenes actuales de variación posibles, emisores de determinaciones expresables por fenómenos (espacios) diversos.

c) *ORDEN Y MÉTRICA*

El último punto de la definición deleuziana de la Idea remitía a los elementos diferenciales componentes de una multiplicidad a través del carácter de “definición”: tras presentar la continuidad de la Idea como el conjunto de relaciones que la caracterizan, Deleuze indica que una multiplicidad es *definida* por “los elementos recíprocamente determinados por esas relaciones, que no pueden cambiar sin que la multiplicidad cambie de orden y de métrica”. El concepto de métrica es otra apropiación que Deleuze realiza del conjunto de nociones riemannianas, y que vincula aquí con el concepto de *órdenes* ideales y de elementos diferenciales correspondientes. Una Idea o multiplicidad cambia “de orden o de métrica”, siguiendo los cambios de los elementos en relación. Debemos, por lo tanto, indagar en este vínculo entre los conceptos de orden, métrica y elemento.

Con la mención al concepto de *orden*, Deleuze se retrotrae nuevamente a un momento previo del capítulo IV de *Diferencia y repetición*, donde su teoría de la Idea se asocia al trabajo de Albert Lautman. Este filósofo de las matemáticas definía las Ideas como instancias problemáticas que motivan y a la vez sobrepasan los medios de expresión científica dados por una teoría, y fuerzan a producir nuevas teorías. Las distintas teorías matemáticas son casos de solución a problemas dialécticos o ideales que esas teorías expresan, pero cuyo potencial problemático nunca agotan. Esto lleva a Lautman a redefinir la *dialéctica* como un movimiento

25 Sobre el plano de inmanencia como *multiplicidad* de planos véase también Deleuze y Guattari, 1993, p. 53.

problemático que engendra conceptos y nociones matemáticas, sin confundirse con ellas²⁶. La existencia de distintos tipos de objetos y teorías matemáticas permite una distinción entre órdenes ideales o dialécticos, cuya especificidad puede únicamente inferirse en el seno de dichas teorías, pues los problemas no existen aislada o independientemente de ellas. Deleuze (2002) realiza una extensión de esta dialéctica –que Lautman definía específicamente desde y para la matemática– a todos los dominios de lo real, de modo que no solo una teoría científica, sino también un fenómeno cualquiera, deberían ser considerados como casos actuales de solución a un problema dialéctico:

Los problemas son siempre dialécticos, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico, o sociológico...) son las soluciones. Pero es cierto, por una parte, que la naturaleza de las soluciones remite en la dialéctica misma a órdenes diferentes de problemas; y, por otra, que los problemas, en virtud de su inmanencia, no menos esencial que la trascendencia, se expresan ellos mismos técnicamente en ese dominio de soluciones que generan en función de su orden dialéctico. Así como la recta y el círculo encuentran su doble en la regla y el compás, cada problema dialéctico tiene su doble en un campo simbólico donde se expresa (pp. 272-273).

Este pasaje de inspiración lautmaniana ilustra el *doble* aspecto que la filosofía de la diferencia deleuziana atribuye a los objetos: todo objeto es doble, compuesto de una mitad virtual y una mitad actual. Deleuze presenta aquí el ejemplo de la regla y el compás como los medios de expresión *en lo actual* de elementos problemáticos como la recta y el círculo, los cuales ni aparecen fenoménicamente ni pueden ser efectivamente contruidos por la intuición en su infinita riqueza, y sin embargo regulan la producción de medios de expresión o campos simbólicos que permiten una cierta presentación intuitiva. Dado que la experiencia y el pensamiento nos confrontan con objetos (tanto empíricos como teóricos) de diferente naturaleza, hay elementos virtuales o problemáticos de diferentes

26 Junto a Cavaillès, Lautman es uno de los introductores del formalismo alemán en Francia, lo que lo convierte en una influencia mayor para el célebre grupo Bourbaki. Sobre sus ideas acerca de la dialéctica y su relación con la matemática, puede consultarse Lautman, 2011.

órdenes: orden matemático, o físico, o biológico, o psíquico, o sociológico, etc., diferentes dominios de expresión actual a diferentes órdenes dialécticos de problemas virtuales.

La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de ligazones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. Hay diferentes órdenes de Ideas, supuestos los unos por los otros, siguiendo la naturaleza ideal de las relaciones y los elementos considerados (Idea de la Idea, etc.) (Deleuze, 2002, p. 275; traducción modificada).

El “mundo de las Ideas” deleuziano es, pues, un *continuum* virtual hecho de elementos diferenciales; no remite lo múltiple sensible a lo Uno, ni a lo idéntico, ni a lo permanente, sino a multiplicidades problemáticas fluentes en comunicación con otras multiplicidades. Los distintos fenómenos remiten a distintos órdenes de elementos diferenciales, elementos *indeterminados pero determinables únicamente en y por las relaciones que los comunican* y mediante las cuales engendran las determinaciones propias de esas soluciones, sin que estas puedan agotar el potencial genético de aquellas. Fuera de estas relaciones, los elementos de la multiplicidad son en sí indeterminados: “es preciso que no tengan ni forma sensible ni significación conceptual, ni –por consiguiente– función asignable” (Deleuze, 2002, p. 278). Pero –siguiendo la caracterización de la continuidad ideal– el conjunto de sus relaciones permite establecer valores singulares que funcionan como puntos de corte y articulación entre sistemas de coordenadas heterogéneos, permitiendo construir una métrica que caracterice los modos de interconexión entre los puntos de la multiplicidad, y modulando el devenir de sus expresiones fenoménicas. Un cambio en esos elementos indeterminados conlleva un cambio de orden dialéctico, a la vez que un cambio de singularidades y de aquellas expresiones.

Desde el punto de vista de la multiplicidad riemanniana, eran las relaciones *métricas* las que determinaban sus fenómenos (las formas y figuras construibles en ella), mediante la asignación, ya de invariancias, ya de deformaciones, en las longitudes de segmentos lineales o en los arcos de ángulos comparados en las distintas regiones de dicha multiplicidad. Ahora bien, como vimos, la métrica podía ser constante o variable a través de las regiones de una multiplicidad. La existencia de una métrica constante supone una continuidad *homogénea* del espacio

en el cual vale: un sistema de puntos conectados entre sí tal que sus *distancias* relativas sean mensurables de manera directa las unas con las otras, traducibles a *longitudes* unificadas bajo un patrón común. En caso de que la métrica sea variable –si las dimensiones de la multiplicidad son heterogéneas entre sí– ella exigirá para ser definida una construcción de funciones de traducción entre sus distintos sistemas locales de coordenadas. Una misma multiplicidad, considerada desde el punto de vista de sus relaciones diferenciales componentes, puede tolerar diferentes relaciones métricas, como diferentes instanciaciones espaciales posibles que grafican sus diferentes regiones. En este sentido, la metrización de una multiplicidad es análoga a la exploración de las posibilidades de un espacio. En el caso desarrollado por Riemann, la metrización suponía como elemento básico la forma diferencial cuadrática en las coordenadas de las vecindades de un punto ($ds^2 = \sum(dx)^2$), pero el concepto general de multiplicidad admite otras expresiones posibles.

Así como Deleuze operaba una extensión del concepto lautmaniano de dialéctica –llevándolo más allá de las matemáticas–, podemos decir que opera también una extensión del concepto de métrica riemanniana –llevándolo a los diferentes dominios de solución que componen la diversidad fenoménica de la experiencia y las diferentes teorías científicas–. Los distintos órdenes dialécticos (biológico, psíquico, lingüístico, etc.), como diferentes complejos estructurales supuestos los unos por los otros en el *continuum* virtual, remiten a distintos tipos de *definición* de las multiplicidades, en tanto son determinados por su instanciación en relaciones métricas actuales que desarrollan fenoménicamente un espacio asociado a la multiplicidad. Si, por un lado, esta *tipología* de elementos diferenciales solo puede ser inferida retroactivamente en virtud de la naturaleza de las soluciones actuales que los expresan, la *topología* de estas soluciones, a la inversa, no encuentra su *razón suficiente* sin suponer la estructura virtual de la multiplicidad subyacente. Las determinaciones métricas de las soluciones actuales permanecen como meras *hipótesis empíricas* si no se señala la instancia genética que las expone como un *caso* de solución entre otros posibles, así como el espacio euclidiano aparecía como un caso particular de la multiplicidad riemanniana.

5. Conclusión: la multiplicidad en el empirismo trascendental

SI PENSAMOS EN UN CONCEPTO MÁS AMPLIO del espacio (y del tiempo) que el que la experiencia o la geometría clásica suponen, es preciso afirmar la existencia de espacios biológicos, psíquicos, lingüísticos, sociales, etc. Cada uno de estos espacios está determinado por los modos de conexión y composición de los subespacios que los componen y configuran (la exterioridad recíproca y la conexión de las partes orgánicas de un cuerpo, de las representaciones y voliciones de un sujeto psíquico, de los elementos gramaticales, sintácticos y pragmáticos de una lengua, de las instituciones y agentes de una sociedad). Todos estos espacios actuales remiten a una espacialidad virtual como su instancia genética y estructurante. En cada caso, el espacio virtual está recubierto por sus expresiones fenoménicas o empíricas, pero íntimamente entrelazada con ellas, dando lugar a lo que el empirismo trascendental deleuziano llama el “ejercicio trascendente” de las facultades:

Sea la multiplicidad lingüística, como sistema virtual de ligazones recíprocas entre “fonemas”, que se encarna en las relaciones y los términos actuales de las lenguas diversas: tal multiplicidad hace posible el habla como facultad, y el objeto trascendente de ese habla [...] en el ejercicio poético del habla coextensivo a la virtualidad. Sea la multiplicidad social: determina la sociabilidad como facultad, pero también el objeto trascendente de la sociabilidad, que no puede ser vivido en las sociedades actuales donde la multiplicidad se encarna, pero que debe serlo y no puede sino serlo en el elemento de transformación de las sociedades (a saber, simplemente la libertad, siempre recubierta por los restos de un antiguo orden y las primicias de uno nuevo) (Deleuze, 2002, p. 292).

La captación de un fenómeno (lingüístico, social, biológico, psíquico...) como una *actualización* nos retrotrae al elemento genético de sus determinaciones. Captar un enunciado desde el ejercicio trascendente del habla conduce a la multiplicidad lingüística que posibilita el ejercicio empírico –en el cual su significación corresponde a un estado de cosas externo–. Lo que se capta en esa multiplicidad son los fonemas en sus relaciones inmanentes de ligazón múltiple, es decir, en tanto elementos diferenciales que remiten a un espacio intrínseco de

determinación recíproca, una variedad sonora capaz de engendrar una diversidad inagotable de palabras, enunciados, lenguas, como otras tantas maneras de establecer conexiones entre palabras y cosas en el ejercicio empírico del lenguaje²⁷. Las distintas gramáticas son métricas que asocian esos elementos virtuales del ejercicio trascendente del habla, estableciendo sus reglas de conexión y dando lugar a enunciados correspondientes a lenguas actuales diversas.

Lo mismo vale para la multiplicidad social y la facultad de la sociabilidad: los roles y funciones de los individuos e instituciones de un sistema social dado establecen la métrica de una sociedad, que determina los desplazamientos y conexiones actuales para cada agente en ese sistema. Más allá de su funcionamiento habitual, esos mismos roles, funciones y agentes serán meras instanciaciones de la multiplicidad –no ya las figuras sociales que *forman* el cuerpo social, sino los elementos estructurales *informales*, subyacentes a su configuración²⁸–. Por extraño que pueda resultar que una masa importante de agentes sociales alcance esa percepción de su *espacio social* como una pura variedad pasible de actualizarse de diversos modos (y por lo tanto de captarse también a sí mismos como individuaciones fortuitas), ella no deja de insistir como el fundamento ontológico de la constitución y el cambio social (el *sin-fondo* de toda sociedad, que Deleuze llama “libertad” en la cita precedente). Los estados de excepción en la historia de las sociedades –revoluciones, guerras, luchas de las minorías, movimientos migratorios masivos, pandemias, etc.–, atestiguan la presencia de ese campo trascendental. A la inversa, toda *constitución* –metrización o estratificación– de un orden social es determinada por y en ese campo, que genera las condiciones de emergencia de un nuevo régimen institucional. Esto no implica una visión teleológica o determinista: tanto el momento de emergencia de la multiplicidad

27 Sobre la Idea lingüística ver Deleuze (2002, pp. 306-310). Ver también la *Logica del sentido*, donde Deleuze realiza el análisis de la proposición descomponiéndola en sus dimensiones, y exponiendo el sentido como *cuarta dimensión* (1969/2013, pp. 41-42).

28 Sobre la Idea social, véase Deleuze, 2002, pp. 281-283, 268-269, donde enlaza su teoría de la multiplicidad con los aportes estructuralistas al marxismo de Althusser, Balibar, Macherey y Rancière (1965). Por su parte, en *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari (1972/1985, p. 234-235), recurrirán a la relación diferencial para caracterizar el plano de inmanencia propiamente capitalista, donde *dx* representa el capital y *dy* la fuerza de trabajo, como puras cantidades abstractas únicamente en cuya conjunción pueden emerger las instituciones y personas diversas que pueblan ese plano.

es imprevisible desde el punto de vista de la *empiria* determinada por ella, como imprevisible es la nueva métrica, los nuevos regímenes pasibles de constituirse en esa emergencia.

Puesto que la Idea así caracterizada carece de forma –intuitiva o conceptual–, *y sin embargo determina la creación de formas*, deberá plantearse al empirismo trascendental la pregunta acerca de la naturaleza de esa producción. De acuerdo con Deleuze (2002), el modo en que las multiplicidades se actualizan implica pensarlas desde las *intensidades* que las recorren, como fuerzas que actúan *dinamizando* o *dramatizando* la construcción de espacio-tiempos, de cualidades y extensiones, correspondientes a la estructura virtual de las Ideas: “en el orden dinámico, ya no hay ni concepto representativo, ni figura representada en un espacio preexistente. Hay una Idea y un puro dinamismo creador del espacio correspondiente” (p. 49).

Es digno de mención que Riemann, hacia el final de su disertación, señala el problema acerca de cómo construir una métrica adecuada para el análisis de los fenómenos físicos desde su noción de multiplicidad, especialmente allí donde el espacio escapa a nuestra capacidad de observación –considerando los casos de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño–. Mientras que en las variedades discretas la métrica viene dada por el mismo concepto de esta variedad, en las variedades continuas ella debe ser asignada o construida. Diferentes métricas darán por resultado diferentes configuraciones fenoménicas. Al no poder verificar empírica o directamente qué métrica corresponde a los espacios estudiados en lo macro y lo microscópico, la inexactitud amenaza la investigación. Esto deja entonces dos caminos: “o que la realidad sobre la que se funda el espacio sea una variedad discreta, o que el fundamento de las relaciones métricas sea buscado fuera de él, *en las fuerzas de ligazón que actúan en él*” (Riemann, 1898, p. 297; énfasis añadido)²⁹. Si la hipótesis (propia de las multiplicidades discretas) de la existencia de un patrón de unidad *a priori* para la representación del espacio queda rechazada por su insuficiencia para dar cuenta acabadamente de los fenómenos, la métrica de la multiplicidad deberá ser determinada a partir de las fuerzas físicas, de las que se debe decir entonces no solamente que *habitan* el espacio o la materia

29 « ou que la réalité sur laquelle est fondé l'espace forme une variété discrète, ou que le fondement des rapports métriques soit cherché en dehors de lui, dans les forces de liaison qui agissent en lui ».

(los cuales, desde este punto de vista, comienzan a devenir indiscernibles), sino que *lo estructuran, constituyen y ligan* sus partes. Precisamente en este punto, que reenvía directamente al dominio de la física, Riemann finaliza su disertación. En Deleuze, el análisis de estas fuerzas de ligazón remite a la intensidad –concepto desarrollado en el capítulo V de *Diferencia y repetición*–, la cual, por un lado, eleva en lo empírico la emergencia de los problemas y, por otro lado, dinamiza su estructura virtual dirigiendo el proceso de actualización o resolución³⁰. En el medio, la Idea-problema yace como el caótico espacio n -dimensional emisor de las singularidades expresadas por las intensidades que crean las extensiones y las métricas relativamente estables de la experiencia actual.

Referencias

- Althusser, L., Balibar, É., Macherey, P., & Rancière, J. (1965). *Lire le capital*. París: Maspero.
- Babini, J. (1977). Newton, Leibniz y el cálculo infinitesimal. En: J. Babini (Ed.), *El cálculo infinitesimal* (pp. 15-39). Buenos Aires: Eudeba.
- Boi, L. (1995). *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible*. Berlín: Springer.
- Calamari, M. (2015). Riemann-Weyl in Deleuze's *Bergsonism* and the Constitution of the Contemporary Physico-Mathematical Space. *Deleuze Studies*, 9(1), 59-87. <https://doi.org/10.3366/dls.2015.0174>
- Datri, E. (1999). *Geometría y realidad física de Euclides a Riemann*. Buenos Aires: Eudeba.
- Deleuze, G. (1987a). *El bergsonismo*. (Trad. L. F. Carracedo). Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. (Trad. H. Beccacece y M. S. Delpy). Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1987b). *Foucault*. (Trad. J. V. Pérez). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. (Trad. J. L. Pardo). Valencia: Pre-Textos.

30 El análisis del concepto deleuziano de *intensidad* excede con mucho los objetivos del presente trabajo. Para una aproximación a la noción de intensidad y sus implicancias en la filosofía deleuziana del espacio puede verse McNamara, 2018.

- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. (Trad. J. L. Pardo). Valencia : Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2013). *Lógica del sentido*. (Trad. M. Morey). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. (Vol. 1). (Trad. F. Monge). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1988). *Milmesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (Vol. 2). (Trad. J. V. Pérez y U. Larraceleta). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). ¿Qué es la filosofía? (Trad. T. Kauf). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., (2019). *Lo actual y lo virtual*. (Trad. R. Di Renzo). Buenos Aires: Red Editorial.
- Díez Montoya, S. (2020). La ontología de los problemas de *Diferencia y repetición*. *Universitas Philosophica*, 37(74), 77-100. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-74.opdr>.
- Duffy, S. (2013). *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the New*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Jedrzejewski, F. (2017). Deleuze et la géométrie riemannienne: Une topologie des multiplicités. En: L. Ji, A. Papadopoulos & S. Yamada (Eds.), *From Riemann to Differential Geometry and Relativity* (pp. 311-328). Cham: Springer International Publishing.
- Kline, M. (1992). *El pensamiento matemático de la antigüedad a nuestros días*. (Trad. M. Martínez, J. Tarrés & A. Casal). Madrid: Alianza Editorial.
- Lautman, A. (2011). *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas* (Trad. F. Zalamea). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- McNamara, R. (2018). Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIII(2), 41-57. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v23i2.5571>
- Plotnitsky, A. (2006). Manifolds: On the Concept of Space in Riemann and Deleuze. En: S. Duffy (Ed.), *Virtual Mathematics. The Logic of Difference* (pp. 187-208). London: Clinamen Press.
- Plotnitsky, A. (2009). Riemann's Conceptual Mathematics. *Configurations*, 17(1-2), 105-130.
- Poincaré, H. (1902). *Science et hypothèse*. París: Flammarion.

- Riemann, G. B. (1898). Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie (Trad. J. Houel). *Ceuvres mathématiques* (pp. 280-299). París: Gauthier-Vilars.
- Santaya, G. (2015). La Idea según Gilles Deleuze: Una aproximación desde el cálculo diferencial. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 1, 134-162.
- Santaya, G. (2017). *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. (Colección “Deleuze y las fuentes de su filosofía.” Vol. IV). Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Scholz, E. (1992). Riemann’s Vision of a New Approach to Geometry. En: L. Boi, D. Flament & J. M. Salanskis (Eds.), *1830-1930: A Century of Geometry. Epistemology, History and Mathematics* (pp. 22-34). Berlín: Springer-Verlag.
- Torretti, R. (1998). *El paraíso de Cantor. La tradición conjuntista en la filosofía matemática*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria y Universidad Andrés Bello.
- Vuillemin, J. (1962). *La philosophie de l’algèbre*. París: PUF.
- Weyl, H. (1922). *Temps, espace, matière. Leçons sur la théorie de la relativité générale*. (Trad. G. Juvet y R. Leroy). París: Albert Blanchard.
- Widder, N. (2019). The Mathematics of Continuous Multiplicities: The Role of Riemann in Deleuze’s Reading of Bergson. *Deleuze & Guattari Studies*, 13(3), 331-354. <https://doi.org/10.3366/dlgs.2019.0361>.
- Zalamea, F. (2020). *Diferencia y repetición: Preludios en la matemática moderna y ecos en la matemática contemporánea*. *Universitas Philosophica*, 37(74), 139-153. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-74.drpm>



HEIDEGGER: ACONTECIMIENTO, DIFERENCIA Y METAFÍSICA

JUAN PABLO ESPERÓN*

RESUMEN

La palabra *acontecimiento* se muestra como una noción fundamental para la filosofía contemporánea. Pero también resulta ser una noción problemática. El objetivo de este artículo es, entonces, aclarar y mostrar las características que se encuentran sintetizadas en la noción de acontecimiento, con anclaje en la posición teórica de Heidegger, para, en un segundo momento, mostrar algunas dificultades que esta noción conlleva.

Palabras clave: acontecimiento; diferencia; Heidegger; metafísica; problemas

* Universidad del Salvador, Universidad Nacional de La Matanza, CONICET, CEF/ANCBA, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: juanpabloesperon@gmail.com

Para citar este artículo: Esperón, J. P. (2021). Heidegger: acontecimiento, diferencia y metafísica. *Universitas Philosophica*, 38(76), 79-89. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.hadm



HEIDEGGER: EVENT, DIFFERENCE AND METAPHYSICS

ABSTRACT

The concept of *event* is shown as fundamental in contemporary philosophy, but it opens up a problematic field as well. The purpose of this paper is to clarify and discuss the main characteristics of the notion of event, anchored in Heidegger's theoretical stance, and to develop the difficulties that this notion entails.

Keywords: event; difference; Heidegger; metaphysics; problems

1. Introducción

HABITAMOS Y VIVIMOS en un mundo cada vez más globalizado, atravesado por el desarrollo tecnológico extremo. Resulta claro que este desarrollo conlleva un gran riesgo para la vida de todos los seres humanos y para el planeta Tierra. En este sentido, resulta imperante para toda la humanidad pensar y construir una nueva vida comunitaria que resguarde y respete también el lugar que nos ha tocado habitar.

Ahora bien, en medio de este contexto signado además por la pandemia de Covid-19, podemos advertir distintas “semillas de futuro” (Scannone, 1967, p. 157) que posibilitan construir una nueva comunidad junto a la Madre Tierra y resignificar el sentido de nuestra existencia individual y colectiva. En este artículo nos proponemos abordar el siguiente problema, eminentemente filosófico, aunque también político: ¿qué es el acontecimiento? ¿Cuáles son sus caracteres fundamentales? ¿Qué conceptos aparecen vinculados a la noción de acontecimiento? ¿Cómo suscitar la ruptura de la causalidad histórica en la que estamos atrapados? ¿Hay alguna relación entre la noción de acontecimiento y el desarrollo tecnocientífico extremo? ¿Es posible construir una nueva relación con la Madre Tierra y la naturaleza no solo a partir de interpretar, sino también de vivenciar, el acontecimiento?

2. Acontecimiento, diferencia y metafísica

LA NOCIÓN DE ACONTECIMIENTO tiene un carácter fundamental para la filosofía contemporánea, pero su comprensión acarrea ciertas dificultades. De este modo, resulta importante aclarar su sentido a partir de la posición teórica heideggeriana.

Heidegger postula e introduce, de una manera novedosa para la filosofía, la noción de *Ereignis* en 1935, cuando escribe los *Beiträge zur Philosophie*. En esta obra, Heidegger busca encontrar una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente y el *Da-sein*, alternativa al modo hegemónico de fundamentación metafísica que él denomina “onto-teo-lógica” (*Onto-Theologische*). Mientras esta última lógica formula y aplica reglas para fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación con su ser, Heidegger pretende abrir

un nuevo camino para pensar el ser, el tiempo y su relación con los entes y el hombre. Se trata de postular una nueva manera de pensar la realidad por fuera, o mejor aún, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientifista, por un lado, y los límites del paradigma trascendente-teleológico, por otro.

La noción de acontecimiento en Heidegger está íntimamente vinculada a la noción de diferencia. La diferencia “ontológica” refiere a que el ser es diferente del ente. Pero hay que diferenciar también este sentido del de diferencia “óntica”. La diferencia “óntica” refiere a que en la historia de la filosofía –comenzando por Sócrates y Platón, pasando por la filosofía cristiana y la filosofía moderna y culminando con Nietzsche– se confundió al ser con un ente fundamental, con un Ente Supremo (por ejemplo, la Idea, Dios, Razón, Voluntad). Pero Heidegger argumenta que ese ente supremo no es el ser y que su identificación con este se debe a que en la historia de la filosofía hubo una confusión. Al desarrollo histórico de esta confusión, Heidegger lo denominó “historia de la metafísica” y es entendida onto-teo-lógicamente. La metafísica es, entonces, la historia del olvido de la diferencia ontológica a favor de un ente fundamental que justifica y le da entidad a lo ente en general. En la modernidad este ente fundamental es el sujeto, que justifica lo ente, ordenándolo como sistema de causas y efectos. El sujeto se constituye como tal en la medida en que se enfrenta a objetos y los asegura en la representación. Ello resulta posible a partir de la imposición de la física matemática a todo ente cuya base o anclaje es el sujeto moderno. A partir de esto, la naturaleza debe adecuarse a los parámetros impuestos por la física matemática newtoniana. La naturaleza o los entes aparecen como objetos frente al sujeto que, al representárselos, se les ofrece como fundamento. Así, el objeto resulta siempre presentable y completamente a disposición del sujeto. Esta relación de representación constituye un sistema total y cerrado que articula lo real en términos de relaciones de causas y efectos, prefigurando una imagen determinada del mundo. Para Heidegger, esta imagen es la expresión de la voluntad de poder nietzscheana, cuyo poder se efectúa como manipulación y violencia que el sujeto ejerce ante el mundo y sus recursos naturales. Pero, como contracara de esto, paradójicamente, el hombre aparece sujetado por estructuras de dominio institucionales, como tan lúcidamente lo advirtiera Foucault (1989).

Para Heidegger, entonces, este estadio metafísico muestra en el horizonte un límite, puesto que reconocer esta situación actual permite vislumbrar la

posibilidad de comprender, transitar y también, de alguna manera, asumir esta situación para enfrentarla. Heidegger reconoce y advierte que en el horizonte de comprensión de lo que nombra como *Ge-stell*¹ también aparece la dimensión del acontecimiento (*Ereignis*). Por eso, afirma que

la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se *transpropian recíprocamente*, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis* (Heidegger, 1976, vol. 11, p. 45; 1990, p. 85).

De este modo, Walton (2018), interpretando las palabras de Heidegger, sostiene que

un cruce entre la yección apropiante del ser y la proyección apropiada del *Dasein* configura una dimensión por la cual se desoculta el despliegue de la verdad del ser. Así, la yección es delimitada y articulada en una custodia por parte del *Dasein*, que a la vez se apropia de sí. Pero la proyección puede no apropiarse de la yección, de modo que la verdad del ser se oculta, el *Dasein* no implementa su pertenencia al ser, y acaece el abandono del ente por el ser. La oscilación entre la yección apropiante del ser y la yección desapropiante, con las que se corresponden la proyección apropiada y la proyección desapropiada, se manifiesta como el conflicto entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser (pp. 17-18).

Este movimiento que describe Walton configura la estructura tensiva del *Ereignis*, en cuanto balanceo *entre* el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser; pues la apropiación y expropiación como estructura tensiva del *Ereignis* da cuenta también de su donación en cuanto despliegue de la verdad del ser.

1 *Ge-stell* es el nombre con el que Heidegger designa el ser de la técnica en cuanto dominio planetario de todo lo real (no una técnica en particular); sin embargo, este concepto también nombra el límite de la interpretación metafísica del ser como fundamento.

Por lo anterior, los problemas que Heidegger explicita respecto a la diferencia óptica/ontológica y a la técnica lo conducen a articular un nuevo modo de pensar las diferentes dimensiones de la realidad; es decir, la relación del ser con los entes, el hombre y la naturaleza. Estas relaciones o dimensiones de la realidad serán sintetizadas en la noción de *acontecimiento*: “el *Ereignis* es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica” (Heidegger, 1976, vol. 11, p. 47; 1990, p. 89). Para Heidegger, entonces, el planteo de la diferencia lo conduce a postular la noción de acontecimiento, porque el ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero, a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta manifestación del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Aquí aparece una tensión que se “da” *entre* (*Zwischen*) ser y ente. Esta tensividad que ocurre en el *entre* es el acontecimiento. El acontecimiento se dona en este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad. Para Heidegger, entonces, el acontecimiento “es la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Sein*) y el ente” (1976, vol. 65, p. 13; 2003, p. 29). Y el decir acerca de la verdad del ser es “el entre [*Das Zwischen*] con respecto al esenciarse del ser [*Sein*] y la entidad del ente. Este “entre” funda la entidad del ente en el ser (*Sein*)” (1976, vol. 65, p. 13; 2003, p. 29). En suma, para Heidegger, el acontecimiento es la donación de ser y tiempo en su estatus tensivo y diferencial, pues el acontecimiento se dona en la tensión *entre* el advenimiento del ser y la presencia del ente: diferencia ontológica; pero el mismo acontecimiento no se confunde con la entidad del ente. El *Ereignis* siempre se retrae y se retira.

3. Recuento de las características sintetizadas en la noción de acontecimiento derivadas de la posición teórica heideggeriana

ANTE TODO, debemos destacar el gran esfuerzo de Heidegger por pensar la realidad de un modo diferente al modelo hegemónico de la filosofía occidental (onto-teo-lógico). A partir de la postulación de las nociones de *Ereignis* y *diferencia*, Heidegger brinda elementos para hacer frente al modo metafísico de fundamentación (diferencia óptica); y, por otro lado, abre un nuevo modo de hacer filosofía para el mundo contemporáneo, con anclaje en aquellas nociones. En

este sentido, Heidegger, desde *Sein und Zeit*, se da cuenta de que solo se puede decir “hay el ser” (*Es gibt Sein*) para no caer en la lógica de fundamentación metafísica que combate. Esta expresión apunta al carácter eminentemente donativo del ser, por el cual el ser se dona, abre un claro (*Lichtung*), irrumpiendo como acontecimiento. Así, el acontecimiento es una forma de autodonación del ser. Esta comprensión del ser como acontecimiento donativo difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica (o como la llama Heidegger, la fundamentación onto-teológica) ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo. Por eso, afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el *Es* de este *Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit*, el *Es* que da ser y tiempo” (1976, vol. 14, p. 23; 2006, p. 24).

A partir de los elementos expuestos, entonces, es posible lograr una caracterización del acontecimiento. En primer lugar, la noción de acontecimiento pareciera ser una noción de muy difícil comprensión, puesto que se halla siempre en tensión: el acontecimiento es *irrupción* novedosa, pero es también el acontecer temporal en su devenir; emerge a partir de la *diferencia* y es instancia última de sentido. El acontecimiento *no preexiste* a ningún “estado de cosas”, ni tampoco emerge como una instancia metafísica, trascendente o metahistórica. El acontecimiento solo existe en devenir permanente y abierto y no se identifica con ningún ente.

En segundo lugar, el acontecimiento implica *novedad*. La irrupción de lo novedoso implica un exceso de sentido, pues da lugar a múltiples y nuevas interpretaciones. La consecuencia directa de esto radica en que la irrupción del acontecimiento resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades hacia el futuro. Por consiguiente, el acontecimiento irrumpe como exceso de sentido, y ello implica, a su vez, la instauración de una nueva temporalidad, porque el acontecimiento *marca un corte*, suspende el flujo “cronológico” del tiempo; el tiempo se interrumpe, se desquicia (Sztajnszrajber, 2020, junio 8).

Por otro lado, el acontecimiento implica *singularidad*. En el acontecimiento está presente la manifestación entitativa del ente, pero no se identifica con este (diferencia ontológica). Sin embargo, esta manifestación resignifica pasado y futuro. Por lo tanto, una de las características fundamentales del acontecimiento es provocar un cambio radical en el *statu quo*.

En suma, el acontecimiento se inscribe en una dimensión preontológica, porque el acontecimiento puede ser caracterizado como *novedoso*, *singular* y

contingente, antes de cualquier intento de conceptualización. También el acontecimiento se inscribe en una dimensión genética, porque a partir de la disrupción que produce el acontecimiento en el *statu quo* es posible interpretar de un nuevo modo la génesis de la realidad. En efecto, el acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la *novedad, singularidad y contingencia* que irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos, es decir, instaura el sentido, o mejor aún, como dice Deleuze (1989), “no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el mismo sentido” (p. 44). Por esto, Žižek (2014) define al acontecimiento como “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido” (p. 16).

De este modo, a partir de los argumentos considerados en este artículo, se puede comprender por qué Scannone sostiene en un artículo titulado *El orar como acontecimiento* (2017), que el acontecimiento

no solo implica novedad fáctica imprevisible y, por ello, gratuidad, sino que, aunque ilumina el pensamiento, afecta integralmente al ser-ahí y lo funda desde su irreductible diferencia con el mismo evento de donación del ser y con el mismo ser aconteciendo (dándose) como tiempo (p. 19).

4. Problemas que abre la posición teórica de Heidegger

LA PRIMERA DIFICULTAD que podemos señalar en el planteo heideggeriano respecto a la cuestión del acontecimiento, es que, este, en cuanto tal, permanece oculto como fenómeno; por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que conlleva, pues como se ha afirmado, el acontecimiento no se confunde con el fenómeno. Por otro lado, si el acontecimiento rompe con todo horizonte de comprensión anterior, ¿es posible interpretarlo desde los marcos teóricos utilizados hasta el momento? ¿No se vuelve toda teoría o presupuesto estéril para comprender al acontecimiento?

Adorno muestra que en la filosofía de Heidegger pareciera haber un equívoco entre el ser y el concepto de ser; pues en el ser se refleja una doble inadecuación. Por un lado, en tanto concepto, es inadecuado para referirse al ser real efectivo, porque el ser nunca se identifica completamente con la cosa a la que

se refiere. Por otro lado, el ser es un anticoncepto, porque se refiere a algo que no puede ser registrado conceptualmente, es decir, “el concepto de aquello que, por su parte, no puede convertirse en concepto” (Adorno, 2017, p. 125). Por un lado, el ser en cuanto concepto está relegado al lenguaje. Por otro, en tanto es lo que remite a lo que no se agota en el concepto, es lo que no puede ser expresado a través de meros significados. Heidegger no desarrolla estas contradicciones, a saber, “contradicciones como la que hay entre el concepto como simultáneamente anticoncepto o como concepto de lo no conceptual” (Adorno, 2017, p. 116)².

Por otro lado, desde una perspectiva epistemológica, ¿cómo postular una nueva forma de fundamentación para la filosofía y las ciencias si las categorías de las que disponemos para ello son elementos inherentes y constitutivos de esta misma lógica onto-teo-lógica que el discurso de Heidegger pretende superar? Como consecuencia directa de este planteamiento, podemos desprender algunos problemas subsidiarios de esta cuestión: ¿cómo podría ser postulada una ciencia metafísica sin fundamento o, mejor dicho, fundada sobre el acontecimiento y la diferencia?; ¿cómo integrar la verdad como desocultamiento al programa de esta nueva metafísica? Y también, ¿qué lógicas de investigación se deberían postular para una ciencia fundada en el acontecimiento y la diferencia?

Por último, Deleuze hace una crítica radical respecto de la noción de diferencia en Heidegger. Esta crítica queda formulada explícitamente en *Diferencia y repetición* (2002), en la nota 21 del primer capítulo, titulado “La diferencia en sí misma”, donde Deleuze sostiene que la metafísica es impotente para pensar la diferencia en cuanto tal, dado que la representación subordina la diferencia a la identidad, pues en la diferencia no hay síntesis, ni mediación, ni reconciliación al modo dialéctico:

la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación (p. 15).

2 “Heidegger llega al umbral de la comprensión dialéctica de la diferencia dentro de la identidad. Pero no sostiene la contradicción en el concepto de ser. La suprime. [...] La diferencia contenida en la identidad la escamotea como una vergüenza familiar” (Adorno, 1975, p. 107).

Deleuze tiene presente aquí la posición teórica heideggeriana y discute directamente con él. Para Deleuze, Heidegger sigue pensando al ser y la diferencia con lo ente como *arkhé*, es decir, con los tintes distintivos de la lógica metafísica tradicional (esto es, como fundamento absoluto, trascendente y teleológico). Entonces, cabe preguntarse ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad? Deleuze muestra que Heidegger pone en tensión la diferencia con la *mismidad* (identidad). La diferencia resulta pensada sobre “lo mismo”³ y absorbida por la lógica de la identidad (onto-teológica). Entonces, para Deleuze, Heidegger estaría repitiendo la lógica de la fundamentación metafísica que pretende superar, puesto que en esta filosofía habría una primacía de la identidad sobre la diferencia.

Ahora bien, para Deleuze, replantear de un nuevo modo el problema de la diferencia implica pensar la diferencia en tensión con la repetición, entendida como repetición, no de “lo mismo”, sino de la diferencia. Deleuze (1986) reelabora la noción de repetición a partir del concepto de “eterno retorno”, que obtiene de su lectura de Nietzsche, de modo tal que, así entendida, se diversifica en multiplicidades siempre originales, y esta potencia activa es lo que se repite eternamente.

Entonces, la postura de Deleuze resulta taxativa respecto a la de Heidegger: postular una filosofía de la diferencia sobre la mismidad impide pensar la diferencia como diferencia. Pues, para Deleuze, pensar la diferencia implica que la realidad tiene una constitución heterogénea; esto significa que la potencia activa del ser distribuye las diferencias, multiplicándolas infinitamente, y aquella potencia retorna eternamente, siendo siempre diferente de sí misma.

Para finalizar, a pesar de las dificultades señaladas, no debemos dejar de reconocer y destacar el esfuerzo que Heidegger hizo para postular un modo alternativo de fundamentación filosófica. No obstante, lo que está en juego en las nociones de acontecimiento y diferencia es la comprensión y el sentido de la realidad que nos toca vivir. La comprensión de una ruptura del curso natural o normal de las cosas, la comprensión de algo inexplicable desde el saber anterior, de un “efecto que parece exceder sus causas”, de “un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, 2014, p. 17). La noción tradicional del “concepto” hace

3 Deleuze discute con Heidegger esta cuestión refiriéndose fundamentalmente a *Der Satz der Identität* (*El principio de identidad*; Heidegger, 1976, vol. 11; 1990).

referencia a la definición, al cierre de la comprensión, pero el acontecimiento señala por el contrario la apertura, lo no clausurable, la irrupción de la novedad. Entonces –se podría objetar–, la novedad, la singularidad y la contingencia del acontecimiento, ¿no harían imposible su aprensión y comprensión? Así es para un autor como Hegel, aun cuando el acontecimiento histórico-universal no escape completamente al concepto por ejemplo, pero el modo de fundamentación filosófica se ha transformado desde entonces y dos siglos después nos encontramos en mejores condiciones para pensar de otro modo la realidad.

Referencias

- Adorno, T. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (2017). *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Deleuze G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. (Trad. C. Artal). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe* (Vols. 11, 14, 65). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Scannone, J. C. (2017). El orar como acontecimiento. En: J. C. Scannone, R. Walton, J. P. Esperón (Eds.), *El acontecimiento y lo sagrado* (pp. 17-38). Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- Scannone, J. C. (1967). Situación religiosa actual en América Latina. *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 55, 149-165.
- Sztajnszrajber, D. (2020, junio 8). La pandemia va a terminar, pero el confinamiento va a continuar. *Página 12* [revista digital]. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/>
- Walton, R. (2018). Palabras preliminares. En: Basso Monteverde, L. *La unidad de la diferencia* (pp. 8-25). Buenos Aires: Biblos.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.



KARL KRAUS, WALTER BENJAMIN Y LA CRÍTICA

RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.kkbc

RESUMEN

En este texto proveemos algunas claves para comprender el críptico ensayo “Karl Kraus” de Walter Benjamin. Para esto, destacamos la importancia de Kraus para la crítica periodística y política que le interesaba a Benjamin, introducimos al lector en las tres partes del ensayo y hacemos una breve reflexión sobre la construcción del concepto de crítica en Benjamin a partir de la obra de Kraus.

Palabras clave: Kraus; Benjamin; lenguaje; periodismo; crítica

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: ricor@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Rico Sandoval, R. Z. (2021). Karl Kraus, Walter Benjamin y la crítica. *Universitas Philosophica*, 38(76), 91-112. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.kkbc



KARL KRAUS, WALTER BENJAMIN AND CRITIQUE

ABSTRACT

In this paper we provide some keys for understanding the cryptic essay “Karl Kraus” by Walter Benjamin. For this purpose, we highlight Kraus’s importance for the journalistic and political criticism that Benjamin was interested in, we introduce the reader to the three parts of the essay and we make a brief reflection on the construction of the concept of critique in Benjamin based on the work of Kraus.

Keywords: Kraus; Benjamin; language; journalism; critique

1. Introducción

WALTER BENJAMIN REDACTÓ su extenso ensayo titulado “Karl Kraus” entre marzo de 1930 y febrero de 1931 (Rochlitz, 1996) y lo publicó en marzo de ese año en el periódico *Frankfurter Zeitung*. Cuando Benjamin escribió este ensayo llevaba algún tiempo intentando infructuosamente “establecerse en una universidad” en un puesto de docente (Eilenberger, 2019, p. 33). En cambio, encontró suerte como periodista. Colaboraba para periódicos y revistas culturales, y además escribía guiones radiofónicos. Sin embargo, su trabajo de periodista no limitó a Benjamin en su carrera como filósofo pues en los medios de comunicación logró reflejar su pensamiento filosófico.

No resulta extraño, entonces, que se propusiera analizar la profesión misma que ejercía. Para esto, Benjamin decidió escribir sobre un autor cuya obra conocía muy bien, tanto porque leía al periodista Kraus desde 1916 (Scholem, 2014, p. 137), como porque Kraus mismo era un fenómeno cultural en esa época. Es más, no era la primera vez que Benjamin escribía sobre el escritor austríaco, ya antes había publicado cinco pequeños textos: en su libro *Calle de dirección única*, de 1926, le dedicó el fragmento llamado “Monumento a los caídos” [*Kriegerdenkmal*]; en junio de 1927, *Die Literarische Welt* publicó “Periodismo”, una breve nota en la que menciona a Kraus; en abril de 1928, la misma revista publicó un artículo titulado “Kraus recita a Offenbach”; en diciembre de ese año la *Internationale Revue* i10 divulgó una breve nota titulada “Karl Kraus”; en noviembre de 1929, nuevamente *Die Literarische Welt* publicó el texto “Wedekind y Kraus en la *Volksbühne*”. Algunas ideas de aquellos breves artículos pasaron a su texto de 1931.

También encontramos, en el volumen VI de las *Obras* de Benjamin sobre escritos de contenido misceláneo, tres fragmentos sobre Kraus: el primero de 1922 o 1923 (fr. 56), otro de 1930-1931 (fr. 142) y el tercero de fecha posterior a 1931 (fr. 184). En el mismo volumen, en los diarios de viaje, el 10 de junio y el 12 de agosto de 1931, Benjamin recuerda a Kraus.

Y aun cuando Benjamin habría jurado que nunca jamás volvería a escribir sobre Kraus¹, lo menciona en *El país en el que no se puede nombrar al proletariado*, de 1938. Además, en 1940 encontramos dos referencias, la primera en su *curriculum vitae* (Benjamin, 1996, p. 65), y la segunda en una de sus tesis “Sobre el concepto de historia”, donde cita al periodista austríaco en una referencia al poema *El hombre moribundo*² en donde se afirma que “el origen es la meta” (2010a, p. 315).

Como podemos observar, por las diversas menciones y escritos de Benjamin, la figura de Kraus resulta importante dentro del contexto de su obra. Incluso, Bruno Tackels (2009) señala que para Benjamin el periodista austríaco fue “una de sus brújulas esenciales” (p. 270) y Rainer Rochlitz (1996) comenta que el ensayo “Karl Kraus” es uno de los dos textos de Benjamin más elaborados del período de 1928 a 1935. Además, Francisco Galende (2009) ubica el concepto de “destrucción”, que es basilar en la obra de Benjamin, en una constelación de textos que se articulan alrededor del ensayo sobre Kraus, con lo que reafirma su importancia. No en vano, en los archivos preparatorios del ensayo, el filósofo berlinés llegó a referirse a este texto como el “lugar” donde se ubicaba teóricamente a comienzos de la década del treinta (Benjamin, 2007, p. 247). Todo lo anterior, creemos, es razón suficiente para despertar la curiosidad del lector.

El ensayo de Benjamin es complejo, ya que aborda múltiples temas que parecen inconexos, y es considerado como “uno de los textos más ‘incomprensibles’ de Benjamin” (Weigel, 2014, p. 445). En consecuencia, realizar un análisis a profundidad de dicho escrito escapa a la finalidad de un artículo breve. Por consiguiente, aquí tan solo procederemos en dos sentidos, a saber: primero, intentaremos describir el ensayo y plantear unas propuestas de lectura y, segundo, trataremos de analizar la crítica benjaminiana al humanismo.

1 Bruno Tackels (2009) señala que “en el número del mes de mayo de 1931 de su revista *Die Fackel*, Kraus vapulea el texto, argumentando que aplana su pensamiento bajo el rodillo del psicoanálisis” (p. 270), ante lo cual Benjamin, en una carta a Scholem, dijo: “apenas se podía razonablemente esperar que la reacción de Kraus fuese diferente de la que ha sido; y no espero sino que también la mía caiga dentro de los límites de lo que pudiese razonablemente augurarse, a saber, que nunca jamás volveré a escribir sobre él” (en Scholem, 2014, p. 267).

2 Es Rafael Gutiérrez-Girardot (1997) quien cita el poema referido.

Para esto seguiremos el siguiente orden: en primer lugar, hablaremos de la importancia de Kraus para la crítica periodística y política de su época, que era lo que le interesaba a Benjamin; en segundo lugar, haremos una breve descripción de cada sección del ensayo de Benjamin; en tercer lugar, explicaremos cómo en el ensayo se estructura una crítica al humanismo.

2. ¿Quién fue Karl Kraus?

KARL KRAUS REALIZÓ ESTUDIOS DE DERECHO Y DE FILOSOFÍA, pero se dedicó a la labor de periodista en su revista *Die Fackel*. En esta practicó la crítica, primero al mal uso del lenguaje, luego a la sociedad entera, y desde allí ejerció una gran influencia en la sociedad austríaca de comienzos del siglo XX. Incluso, es considerado como uno de los grandes escritores en lengua alemana (Krieghofer, 1998).

Susan Buck-Morss (2011) comenta que Kraus “registraba la historia de la sociedad vienesa que tan agudamente criticaba” y “veía los males de la sociedad reflejados en los abusos contra la lengua alemana”, señalando que “la sátira de sus escritos se lograba a través de una crítica inmanente del lenguaje que jugaba con el doble sentido y ambivalencias sintácticas, volviendo en contra de ella las expresiones de la sociedad vienesa” (pp. 40-41).

Buck-Morss sintetiza algunos rasgos del pensamiento y de la personalidad de Kraus: criticaba al movimiento sionista tanto como a la sociedad católica de la época; defendía a los menos favorecidos, como a las prostitutas y a los homosexuales, pero no se adscribía ni al comunismo ni a los partidos socialistas; su lucha en defensa del lenguaje la ejecutaba solo, y fue el único escritor de su revista desde 1911.

Ejercía la crítica como su principal trabajo a través de la cita y la sátira. Su pensamiento se caracterizó por la búsqueda de la verdad mediante el análisis de la forma y el contenido de los discursos. Según Buck-Morss (2011): “la verdad no era solo lo que se decía sino el *cómo*”, por ello, para Kraus, el lenguaje proporcionaba “una imagen de la realidad” (p. 41). El premio Nobel de Literatura Elias Canetti dijo alguna vez sobre Kraus que su voz “se hacía oír incluso en momentos en que enmudecía” (Canetti, 2005, p. 96) y es que su fama y relevancia llegó a tal punto que se daba el lujo de hacer lecturas públicas de sus escritos y llenar salas de concierto.

Su reconocimiento fue tal que en su momento era leído, entre muchos otros, por “Sigmund Freud, Arnold Schönberg, Georg Trakl, Alban Berg, Ludwig Wittgenstein, Elias Canetti, los amigos de Kraus, Peter Altenberg, y Adolf Loos; en Alemania, Else Laske-Schüler, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, es decir, las cabezas más fructíferas de su tiempo” (Krieghofer, 1998, p. 64). Hasta Oskar Kokoschka, pintor expresionista, retrató a Kraus en su propio apartamento (Wittenberg, 1998, p. 40), lo que evidencia el nivel de cercanía del artista con el periodista.

Además de periodista, Kraus era poeta, crítico y autor satírico. Le tocó vivir el periodo anterior a la Primera Guerra Mundial y experimentó de una forma singular la transformación del lenguaje por parte de la masificación de la prensa. Según Kokoschka, Kraus “estaba dotado del más agudo olfato para la corrupción del lenguaje. Cada palabra errónea, poco clara o confusa, cada cliché de la prensa le causaba dolor físico como atentado a la lengua que él amaba por encima de todo” (citado por Wittenberg, 1998, p. 40). Rafael Gutiérrez-Girardot (1997) emparenta la defensa que Kraus hacía del lenguaje con su faceta de crítico satírico, lo que explica por qué la crítica que él ejerció en su tiempo partía de la cita textual de las propias palabras de sus interlocutores, sin que por ello pudiere equipararse a un caza gazapos. Esta crítica desde el lenguaje es un escrutinio a toda la sociedad ya que pone en evidencia la contradicción misma de una época que pregona el uso de la razón y a la vez se expresa de forma incorrecta. Esta desconexión entre la idea y su expresión ejemplifica, además, la separación entre razón y acción y explica el que la prensa romantice actos deleznable como la guerra.

Cabe destacar que el pensamiento de Kraus no se expresó de forma sistemática sino fragmentada, ya que el medio por el cual transmitía la crítica era, principalmente, el escrito periodístico; textos en los que trataba una pluralidad de temas que iban desde el teatro de Shakespeare hasta la política y la economía, y su crítica a la prensa. Todo ello permeado por su defensa irrestricta del lenguaje.

Pero no solo era el periodismo lo que identificaba a Benjamin con Kraus, también el ejercicio de la crítica y el uso de la cita eran comunes a ambos. Estos temas se abordan en el ensayo de 1931.

3. El ensayo “Karl Kraus” de 1931

COMO LO INDICAMOS PREVIAMENTE, “Karl Kraus” es un texto críptico, casi jeroglífico. El ensayo se divide en tres partes tituladas de una forma muy particular: “El hombre total”, “El demonio” y “El monstruo”³. Cada sección es aparentemente inconexa, y se compone de un sinnúmero de referencias a la obra de Kraus, muchas de ellas implícitas. También contiene referencias a la poesía, la literatura y la filosofía⁴, lo que puede dificultar su entendimiento.

Un rasgo destacable del ensayo “Karl Kraus” es que comienza y termina con una imagen. El ensayo empieza con la descripción de un mensajero que va difundiendo las últimas noticias. Este mensajero es el propio Kraus, y Benjamin lo deja claro en su escrito al señalar que es la revista del periodista austriaco, *Die Fackel* (*La antorcha*), la que presenta esas últimas noticias con “espeluznante exactitud” (Benjamin, 2010b, p. 342). Por su parte, al final del texto, Benjamin refiere que la obra Kraus es efímera, como los ángeles “que, según dice el Talmud, se crean sin cesar a cada instante, en cantidades ingentes para, una vez que han ensalzado a Dios, disolverse en la nada” (p. 376) y justamente ese *angelus* es el mensajero de los “viejos grabados”, imagen con la que comienza el ensayo.

Creemos, entonces, que para Benjamin, Kraus es ese mensajero. A continuación intentaremos exponer algunas de las notas definitorias de cada una de las partes en que está construido el texto con miras a responder la siguiente pregunta: ¿de qué es mensajero Kraus?, esto es, ¿cuál es el mensaje que anuncia o transmite?

3 Contrario a lo que sostienen Uwe Steiner (2010) y Sandra Santana (2007), no creemos que el texto se desarrolle sucesivamente como tesis, antítesis y síntesis. Aunque no pretendemos desarrollar esta idea, permítasenos tan solo exponer lo siguiente: por un lado, la dialéctica en Benjamin no pretende una superación de la tensión de contrarios; por otro lado, en la tercera parte del ensayo “Karl Kraus” no se expone una síntesis de las dos anteriores. Estimamos, más bien, que la estructura de ese texto es dialéctica en el sentido expuesto por Sigrid Weigel (2002), esto es, que Benjamin “trabaja en un método dialéctico consistente en pasar por diferentes posiciones, y en el curso de ese movimiento ‘Karl Kraus’ emerge como constituido por tres partes y, en consecuencia, como una figura poco armoniosa y poco bella” [*“works on a dialectical method of passing through different positions, in the course of which movement ‘Karl Kraus’ emerges as constituted of three parts and thus as a thoroughly unharmonious and unbeautiful figure”*] (p. 286).

4 Así, por ejemplo, además de Kraus, Benjamin menciona a Heinrich Heine, Adolf Loos, Friedrich Nietzsche, Johann Peter Hebel, Stefan George, Adalbert Stifter, William Shakespeare, Jacques Offenbach, Léon Bloy, Jonathan Swift, entre muchos otros.

3.1 *EL HOMBRE TOTAL*

LA IMAGEN QUE PLANTEA BENJAMIN en la primera sección de su ensayo es la del “hombre total”. Benjamin no explica qué significa ese título, y tampoco se aventura a señalar a Kraus como ese hombre total. Al final de esta sección intentaremos dar una solución a este enigma.

Por lo pronto, digamos que la primera sección se erige en una gran crítica al lenguaje de la prensa. Benjamin ya había escrito previamente sobre el lenguaje en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (2010c), donde plantea que existe una función comunicativa que transmite información y otra que transmite la esencia de las cosas —lo que Benjamin denomina lenguaje adánico—. Esta segunda función del lenguaje, según Wolfram Eilenberger (2019), es propia de la poesía ya que en esta “se muestra la verdadera esencia del lenguaje” (p. 103).

Dicho esto, debemos tener en cuenta que el lenguaje comunicativo por excelencia, para la época de Benjamin, era el de la prensa. Este aspecto resulta muy importante, ya que la crítica de Kraus, que Benjamin expone, se dirige al lenguaje manipulador de la prensa que ya no transmitía contenidos sino que falseaba la información. Es por eso que el ensayo hace una distinción radical entre la prensa y el periodismo de Kraus: solo este se expresaba con una espeluznante exactitud, es decir, transmitía los hechos tal cual sucedieron. Luego, si la prensa no comunicaba hechos, ¿qué comunicaba? Para Kraus, el ruido de las rotativas se encargaba de diseminar rumores y chismes de los aspectos más íntimos de una sociedad interesada por la vida ajena más que por los problemas de la vida humana. Por ello se ha llegado a decir que Kraus “hacía periodismo contra el periodismo” (Buck-Morss, 2011, p. 40).

En esta época en que comienza una sobreexposición de lo privado hacia lo público, Kraus censura ese interés por la vida privada de las personas. Esto lo ejemplifica con una obra del arquitecto Adolf Loos: una casa de cristal⁵. Pareciera que

5 Al respecto de esta obra puede consultarse Loos, 1993.

en la sociedad vienesa de principios del siglo xx, la vida privada de las personas fuera más importante que los aspectos públicos que debieran interesar a todos, como la guerra –como lo fue la Primera Guerra Mundial–.

Kraus no cesaba de publicar en su revista, *Die Fackel*, gacetas judiciales donde se exponían juicios a la moral, que eran el deleite del público lector. Esto lo hacía para destacar las contradicciones de la sociedad: intelectualmente activa, que acudía al teatro y a la ópera por las noches, y a la vez destinataria de la prensa que publica los pormenores de los juicios por adulterio.

Según Benjamin, en sus gacetas se expresa el odio de Kraus hacia la prensa, un odio que no es moral, ya que no se dirige a cuestionar simplemente a la sociedad moralista, sino que se traduce en un odio vital al cuestionar lo más importante de la vida humana: el lenguaje. Kraus actúa aquí como ese guerrero que Benjamin describe en *Calle de dirección única*, que defiende la “antigua casa del lenguaje”⁶. Así, bajo la apariencia de un cazador de gazapos, Kraus pone en evidencia el bajo nivel cultural y lingüístico de la prensa. Por ejemplo, en “Creo en el duendecillo de la imprenta”, Kraus (2011) expone un error tipográfico, que no vacila en llamar una verdadera tragedia:

Una tragedia hasta ahora desconocida de Shakespeare fue presentada no hace mucho en la sección de anuncios de un periódico en Sankt Gallen. Se decía allí que en el teatro municipal de la ciudad se representaría: El rey Lehar, tragedia en cinco actos de W. Shakespeare.

[...] No hay nada de que reírse. Es horroroso. El tipógrafo no ha querido hacer una broma. La palabra que no ha de poner, la asociación de ideas que se le cuela en el trabajo, es todo la medida de la época. Por sus erratas la reconoceréis. Lo que pudo leerse allí *es* una tragedia de Shakespeare (pp. 280-281).

En esta cita no solo se evidencia el talante de Kraus sino, además, su crítica a la sociedad donde el mal uso del lenguaje sería la medida de la época. Aquí el

6 En *Calle de dirección única*, Benjamin escribió un pasaje llamado “*Kriegerdenkmal*”, lo que traduce “Monumento a los caídos”. Sin embargo, creemos que se podría tratar de un juego de palabras ya que *Krieger* significa guerrero, que se adecúa mejor a la descripción que el filósofo hace de Kraus. La “antigua casa del lenguaje” es un verso del poema de Kraus titulado “Confesión” que se encuentra en *Palabras en verso* (Kraus, 2005).

problema no sería ¿qué se puede esperar de una sociedad que escribe mal?, sino ¿qué se puede esperar de una sociedad que manipula el lenguaje y con ello se distorsiona a sí misma? Kraus evidencia que la prensa construye las noticias y las disfraza como hechos reales mediante frases hechas o lugares comunes.

Para Kraus, esa manipulación de la prensa es una tendencia que afecta todos los aspectos de la vida. Aquí nos parece pertinente la reflexión de Federico Galende (2009), para quien la figura del “hombre total” pareciera establecer una distinción entre el mundo humano –que él refiere como el mundo de la ley– y el mundo de lo sagrado. Ese aspecto sagrado lo podemos entender en relación con las tesis de juventud de Benjamin sobre el lenguaje, ya que, como hemos insinuado, la poesía es lo que más se aproximaría al lenguaje adánico y por ende tendería hacia lo teológico. Si el lenguaje de la prensa solamente comunica contenidos con la finalidad de manipular, entonces pareciera que la crítica que Benjamin ve en Kraus se orientaría a una defensa del lenguaje poético.

Sin embargo, Benjamin destaca que Kraus se encontró con otro problema. La poesía de su época⁷ estaría en decadencia, ya que se empleaba para promover un falso ideal de pasado, con una finalidad política. El pasado al cual se refiere Benjamin no es una época histórica sino una construcción mental; se trata del ideal construido mediante la identificación del público lector con símbolos antiguos, cuya finalidad era justificar la realidad experimentada, que para Kraus era la Primera Guerra Mundial y para Benjamin el periodo de entreguerras. Por ejemplo, cuando a comienzos del siglo pasado se apelaba a las valkirias para crear, en el pueblo austriaco, la imagen de descendientes de una casta de guerreros.

Por consiguiente, la lucha que adelantó Kraus, según Benjamin, fue contra ese proceder simbólico, mediante el cual el lenguaje servía a un fin político de identificación de un pueblo con símbolos patrióticos, como las referencias de Stefan George, y en algunos casos con símbolos bucólicos, como las referencias que se hacían a la figura del gran novelista austriaco Adalbert Stifter.

7 Aquí Benjamin se refiere a la obra poética de Stefan George, aunque Edwar Timms (1990) comenta que en la crítica de Kraus a los intelectuales de su época “se mencionaba a seis escritores por sus nombres: Gerhart Hauptmann, Richard Dehmel, Hugo von Hofmannsthal, Ernst Haeckel, Ferdinand Hodler y (como comparación positiva) Detlev von Liliencron” (p. 295).

Tales símbolos, según la crítica de Kraus, contruidos por medio de una literatura y una poesía grandilocuente, dejaban de lado un pequeño detalle: era una época en la que ni siquiera se hablaba o escribía bien, lo que habría impedido una plena identificación del presente con los grandes símbolos literarios del pasado. El texto de Benjamin evidencia hacia dónde apunta la crítica de Kraus: hacia la imposibilidad de construir ese ideal de hombre universal, en una sociedad que desechaba el correcto uso del lenguaje. Aquí nos apartamos de Galende para quien Kraus es ese “hombre total”. Creemos que Benjamin apunta a criticar ese imaginario de hombre total construido por la poesía de George y que toma como referente la literatura de Stifter⁸.

Para Kraus, parecía casi increíble que una sociedad con un alto grado de conocimiento, preparación y cultura pudiera ser manipulada. La respuesta de Benjamin, apoyado en Kraus, fue que la prensa ayudó a propagar falsos imaginarios y falsas construcciones sociales para mantener ocupada a la sociedad hablando de unos temas específicos. Kraus llamó a esto “opinión pública”, es decir, la opinión de la prensa, que obedece a intereses económicos privados, pero que se repite muchas veces al circular en la edición matutina, vespertina o dominical.

Esa opinión pública, así concebida, al ser distribuida de forma masiva empieza a circular como una mercancía, que pasa de una persona a otra, y se repite sin mayores análisis. En este sentido, la opinión pública que construye la prensa impide al público lector pensar por sí mismo, a la vez que propaga referentes culturales cuya misión es unificar a la población mediante procesos de identificación con esa opinión que se plantea como de la mayoría. En efecto, si un medio de comunicación repite constantemente noticias banales, como lo son las dedicadas a los juicios por faltas a la moral, o los chismes de farándula en nuestra época, hace que el público se concentre en esos temas y por el contrario deje de ejercer una actitud crítica frente a otros problemas de la sociedad.

Contra esa opinión pública, construida mediante el uso de frases hechas o lugares comunes, Kraus propone una prensa que publique noticias al mejor estilo shakespereano, esto es, con una “espeluznante exactitud”. Es por medio de la exactitud noticiosa que se consigue una información sin matices ni sesgos, lo que

8 Beatrice Hanssen (2000) afirma que el referente para ese “*Allmensch*” fue justamente Stifter.

le permitiría a la gente formarse su propio criterio sin caer bajo la idea unificadora de la opinión pública.

Hasta aquí Benjamin destaca la finalidad del procedimiento crítico de Kraus, esto es, poner en evidencia la manipulación a través del lenguaje alienante que caracteriza a la prensa. A continuación, analizaremos cómo se efectúa en la práctica el procedimiento krausiano de la crítica que se expone en la segunda sección del ensayo de Benjamin.

3.2 *EL DEMONIO*

EN LA SEGUNDA PARTE DE SU ENSAYO, Benjamin identifica el procedimiento de la crítica con la imagen de “El demonio”, que es justamente el título de esa sección. Sobre este tema, Jorge Navarro Pérez, el traductor de este ensayo en las *Obras* que edita Abada, nos da una pista para interpretar el ensayo de Benjamin cuando afirma que la imagen del demonio puede apuntar tanto a la tradición griega como a la judeocristiana.

En primer lugar, comoquiera que la crítica krausiana tiende a develar una verdad escondida en el discurso de su antagonista, podemos establecer un paralelo entre el proceder de Kraus y el procedimiento filosófico que se expone en el *Banquete*⁹, texto griego donde se menciona al *demon*¹⁰. Por una parte, debemos recordar que Sócrates era un hombre público y ante el público era que compartía sus enseñanzas; de manera similar, Kraus, a quien Benjamin consideraba vanidoso, le gustaba escenificar su crítica. Por otra parte, el método filosófico de Sócrates, al menos en *El Banquete*, consistía en tomar las palabras de su interlocutor y devolvérselas, con lo que, de manera indirecta lo refutaba, o por lo menos hacía

9 Sigrid Weigel (2002) afirma lo siguiente: “En algunos aspectos, en particular a la luz de la segunda sección del ensayo, Kraus es presentado como el sucesor del *demon* (Sócrates)” [“*In certain respects, notably in view of the second section of the essay, Kraus is presented as the successor to the demon (Socrates)*”] (p. 286).

10 En ese diálogo platónico Diotima dice que Eros es “algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal”, es decir, “un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal” (Platón, *El banquete*, 202d-e). Sobre la naturaleza demónica e intermedia de Eros ver Tarrant (2012) o Jedrkiewicz (2017).

que él aceptara su explicación¹¹, y es justamente ese el proceder de Kraus, quien toma el discurso de sus contradictores y lo devuelve invertido.

En segundo lugar, la faceta de demonio que denominamos judeocristiana obedece a una tradición que le asigna a los demonios una diversidad de formas¹². La principal referencia que cita Benjamin es Rumpelstiltskin, demonio del cuento homónimo de los hermanos Grimm. Este demonio aparenta ser un sujeto amistoso, con poderes mágicos, que intenta ayudar hasta cuando su naturaleza demoniaca se hace manifiesta. Así podría verse a Kraus, quien realiza una actividad aparentemente sin importancia, esto es, la cita, pero con la cual expresa el ejercicio de crítico descarnado. Este procedimiento crítico de Kraus tendría dos características: por un lado, la citación y, por otro, la inversión de los contenidos criticados.

En cuanto a lo primero, Benjamin señala que el procedimiento krausiano parte de citar textualmente los contenidos hallados en la prensa –o en los anales de procesos judiciales que interesaban a la sociedad de su época– para destacar los errores o contradicciones de la vida misma. Así, por ejemplo, en una oportunidad Kraus cita los apartes de un proceso judicial, seguramente transcritos en algún diario, para criticar su sociedad: un padre maltratador somete a sus seis hijos a crueles tratos al punto que las dos niñas mayores intentan suicidarse y “el juez de primera instancia Dr. Mihatsch condenó al acusado a *catorce días* de arresto”. Ante tal situación Kraus señala, con cierta ironía, que “la humanidad que lee esto va por la noche al teatro” (Kraus, 2011, p. 392) con lo que quiere destacar la indolencia de esa sociedad, que no se inmuta frente a la crueldad de su tiempo.

En el mismo texto, titulado “Viena, 1917”, se transcribe el intercambio de opiniones entre el acusado y el fiscal: este le pregunta cuánto bebía, y el acusado responde que seis jarras de cerveza al día o dos y un litro de vino, ante lo cual el

11 Aquí parangonamos el proceder de Kraus con el de Sócrates (y el de Diotima) en *El Banquete* toda vez que un concepto clave en el texto de Benjamin es la figura del *demon*, personaje también del discurso de Sócrates en el referido diálogo platónico. Sobre el método de interrogación socrático en diferentes diálogos platónicos ver, entre otros, Scott (2002), Politis (2015), Muniz (2016) o Jedrkiewicz (2017)

12 Esta naturaleza múltiple del demonio también se aprecia en Shakespeare, autor que siempre cita Kraus y que Benjamin refiere en su ensayo. Henry B. Wheatley (1916) señala que Shakespeare presenta en su obra una gran variedad de demonios, como espíritus malignos (*Enrique V*) o ángeles (*La tempestad* o *Antonio y Cleopatra*) e, incluso, demonios tontos que generan mudez (*El rey Lear*).

fiscal del caso señala que “eso hace una bonita suma con los precios que alcanza el vino en la actualidad”. El diagnóstico de la situación que realiza Kraus (2011) es contundente: esa conversación entre el fiscal y el acusado “convierte el acto sangriento en algo jovial” (p. 393).

Incluso, en ocasiones, el método de citación llega al extremo de solo transcribir un texto sin añadirle nada, con lo que se consume la crítica por sí misma, como en el siguiente fragmento de Kraus (2011) incluido en *Glosas y apuntes (II)*:

Leonardo Da Vinci [...] es el inventor del submarino. Escribió lo siguiente:

“[...] cómo y por qué no escribo mi manera de permanecer bajo el agua todo el tiempo que pueda permanecer [...]; y no lo publico ni lo aclaro por la naturaleza malvada de los hombres, que utilizarían este método para cometer asesinatos en el fondo del mar, rompiendo el casco de los barcos y hundiéndolos con todas las personas que se hallen en su interior...” (p. 393).

Con la sola cita, Kraus destaca la naturaleza malvada de los hombres, comentario no solo vigente para la sociedad de Da Vinci, sino que conserva su actualidad de forma permanente.

En cuanto a la inversión de los contenidos criticados, segundo tema que queremos destacar, Benjamin señala que esta se materializa de dos maneras: por un lado, al citar textualmente, y a veces descontextualizadamente, Kraus pretende devolver a su autor, de manera invertida, el contenido de lo citado. Así procede en el texto “Una carta de Rosa Luxemburg” donde luego de transcribir una emotiva misiva de la periodista desde la prisión, cita la carta de “una mujer nada sentimental” que se expresa de manera procaz contra la activista polaca. Allí, Kraus toma las palabras textuales de esa mujer y se las devuelve de forma invertida. En la carta citada por Kraus (2011), Rosa Luxemburgo narra un evento en el cual habían llevado unos búfalos a la prisión donde se encontraba, entre los cuales uno de ellos,

el que sangraba, miraba al vacío con una expresión de niño lloroso en el rostro negro y en los ojos negros. Era realmente la expresión de un niño que ha sido castigado severamente y no sabe ni por qué ni para qué ni cómo escapar al tormento de la violencia bruta... Yo estaba delante y el animal me miraba, me asaltaron las lágrimas; eran sus lágrimas, no se puede temblar con más dolor por el queridísimo hermano que yo entonces en mi impotencia al ver ese silencioso sufrimiento... (pp. 398-399).

Frente a ello, la “mujer nada sentimental” dijo:

Pero hay que saber además que los búfalos en esas zonas son criados y utilizados desde tiempos inmemoriales *de preferencia* como animales de carga [...] No creo, por tanto, que el “querido hermano” de la *Luxemburg* [se refiere al búfalo] *se haya asombrado demasiado* ni al tener que tirar de un vehículo de transporte [...] ni al *recibir un baquetazo* con el “extremo del mango del látigo”. Esto último –si no se produce de una manera excesivamente brutal– es a veces imprescindible en el caso de los animales de tiro, ya que *no siempre se muestran accesibles ante los simples razonamientos*, ¡igual que puedo asegurarle como madre que *una bofetada tiene con frecuencia efectos muy benéficos en el caso de muchachos fuertes!*... (p. 401).

Y a esto replicó Kraus así:

Que el diablo se lleve la praxis del comunismo, pero que Dios nos lo conserve como amenaza constante sobre las cabezas de aquellos que poseen fincas [metáfora de poderosos] [...] [pues así] existirá el riesgo de que alguna broma pesada respecto de la “gayola” en que se encuentra una mártir sea contestada poniendo una celda a disposición de la persona que se atrevió a pronunciar tal infamia, si no se prefiere una bofetada que, como puedo asegurarle, tiene efectos muy benéficos en el caso de las fuertes madres de los héroes... (p. 403).

Como se aprecia, Kraus, mediante citas textuales, invierte el contenido de la carta de la “mujer nada sentimental” para darle una significación diferente y, sin comprometerse políticamente –pues desecha la praxis del comunismo–, logra defender a Rosa Luxemburgo del ataque de los poderosos “que poseen fincas”.

Por otro lado, la segunda forma de inversión, señala Benjamin, se producía mediante un juego de expresión y silencio, que Benjamin denomina *silencio invertido* y que consiste en comunicar algo a partir de su ausencia. Esta forma de proceder se puede caracterizar como demoniaca si tenemos en cuenta que Shakespeare, uno de los autores preferidos por Kraus, en *El rey Lear*, designa con el nombre de Hobbidance (Duendebailo) al demonio de la mudez. Aquí la faceta que destaca Benjamin es la de Kraus como demonio de la mudez.

Por ejemplo, tras iniciar la Primera Guerra Mundial muchos esperaban un pronunciamiento expreso por parte del prolífico autor, sin embargo, Kraus permaneció en silencio. Posteriormente, escribió “En esta gran época” (2011), texto

en el que analizó la actitud bélica de su sociedad y la complicidad de la prensa. Allí señaló: “en esta época ruidosa que retumba por la horrenda sinfonía de los actos que generan informaciones y de las informaciones que provocan actos: no esperen de mí ni una palabra propia” (p. 283). Y justamente eso fue lo que hizo, no usar palabras propias, sino citas, con lo que Kraus demostraba lo falsa que se había tornado la vida que se vive en función de símbolos sociales, como acudir al teatro o a los bailes de máscaras de su época, en el momento mismo de destrucción de la humanidad.

El tema de lo demoníaco en Kraus, tal y como lo presenta Benjamin, es de un alto grado de ambigüedad. Incluso, las referencias a Eros y a la crítica del derecho complican la comprensión de esta segunda sección del ensayo. Sin embargo, y sin perjuicio de otras lecturas relacionadas con dichos temas, creemos que lo expuesto permite comprender no solo el nombre asignado por Benjamin a esta segunda parte del texto sobre Kraus, sino que descifra algunos de los elementos de la constelación que intenta construir el filósofo berlinés.

A continuación, desarrollamos la idea del monstruo crítico que expone Benjamin en la última sección de su ensayo.

3.3 *EL MONSTRUO*

LA TERCERA SECCIÓN DEL ENSAYO se titula “El monstruo”. Para comprender esta designación debemos acudir al texto original en alemán, donde la sección se titula *Unmensch*, lo que correctamente se traduce como ‘monstruo’. Sin embargo, si tomamos la palabra alemana y la separamos quedaría *Un-mensch*, que quiere decir “No-hombre”, traducción que ejemplifica lo que Benjamin expone y que guarda similitud con lo expuesto por Weigel (2002) quien se refiere a esta sección como “*the nonhuman being*” (p. 28).

Creemos, entonces, que Benjamin apunta a destacar lo no-humano en dos sentidos, a saber: por un lado, refiere que la crítica descarnada de Kraus es como la actitud del misántropo, esto es, aquel que odia a la humanidad; y, por otro lado, plantea una crítica al humanismo. En este apartado haremos referencia a la faceta de misántropo y dejaremos el tratamiento de la crítica al humanismo para la siguiente sección.

Benjamin (2010b) caracteriza la sátira de Kraus como misantropía, a efectos de diferenciarla de la sátira que está en función de hacer reír al público. Para ello, compara a Kraus con Jonathan Swift y León Bloy, dos grandes satíricos que en sus obras contemplaron la condición humana en sus extremos más crueles. En efecto, Benjamin recuerda que Swift propuso “el uso alimentario de los niños de las clases bajas” y Bloy “conceder a los caseros el derecho a emplear la carne de los inquilinos insolventes” (p. 363).

La sátira, así, envuelve un procedimiento que lleva al paroxismo la crítica y que consiste en desnudar lo más cruel de la sociedad entera: la sociedad que pone a una persona en una situación tal que opte por ir en contra de sí misma, tal cual lo hace el arrendatario que paga su deuda con su propia carne.

En este punto, Benjamin (2009) trabaja el aspecto destructor de la misantropía krausiana junto a la crítica marxista expuesta en “Sobre la cuestión judía”: mientras el misántropo ataca a toda la sociedad, la crítica marxiana expone que el fundamento mismo de la sociedad –esto es, la carta de derechos humanos– tan solo garantiza algunos derechos de los ciudadanos, como la propiedad y la libertad de empresa.

La escogencia de “Sobre la cuestión judía”, creemos, no fue arbitraria ni caprichosa, no solo porque se trata de un texto de cuando Marx fungía como periodista, oficio de Kraus y del propio Benjamin cuando fue redactado el ensayo aquí estudiado, sino porque con dicha referencia se ejemplifica la labor crítica que Benjamin quiere destacar en Kraus, esto es, una crítica que se dirige al fundamento mismo de la sociedad. Así, por ejemplo, en el texto “Riesgos de la guerra”, de *Glosas y apuntes (II)*, se aprecia el trabajo crítico de Kraus (2011), mediante el cual la cita de un extracto de una noticia sirve para cuestionar el funcionamiento de la sociedad:

El miércoles el *militar inválido* Wilhelm Reich, acusado de un delito de desorden público grave tuvo que responder ante el tribunal de escabinos de Berlín-Centro. Un día declaró en el tranvía a una joven dama *que la guerra solo se libra en beneficio de los ricos* y que los trabajadores se dejan destrozarse los huesos a tiros y para colmo tienen que pagar. El subdirector de una compañía de seguros que viajaba en el vehículo escuchó esta manifestación. Mandó detener al hombre, al que se le incoó un proceso por desorden público grave. El tribunal condenó al acusado a seis semanas de cárcel (p. 389).

Con este texto Kraus pone al descubierto que la libertad de expresión, reconocida por la carta de derechos criticada por Marx, sucumbe ante el poder extralegal de un ejecutivo de una compañía de seguros. Aquí Kraus demuestra las contradicciones de la sociedad, donde opinar en contra del poder económico se equipara al tipo penal de desorden público. Kraus resulta no solo un crítico sino que adopta el ropaje de misántropo al ir en contra de los cimientos mismos de la sociedad, al igual que Marx. Esto lo logra exponiendo los hechos con una espeluznante exactitud.

Hasta aquí podemos afirmar que hemos abordado la labor crítica que destaca Benjamin. Kraus se erige, para el filósofo berlinés, como el gran crítico cuya principal arma sería la cita, aspecto que se encuentra a la base del proyecto benjaminiano hoy conocido como la *Obra de los pasajes*. También, según Beatrice Hanssen (2000), fue la técnica empleada en su propio proyecto de escritura en el libro sobre el *Trauerspiele (El origen del drama barroco alemán)*.

4. La crítica al humanismo

HANSSEN (2000) AFIRMA QUE BENJAMIN EJECUTÓ, a partir de Kraus, una crítica al humanismo clásico el cual sería remplazado por un humanismo real. Esta crítica se evidenciaría en la sátira al legado de los derechos humanos. En el texto “Apocalipsis”, escrito por Kraus (2014) con motivo de los diez años de aparición de su revista, se hace un juicio a ese humanismo imperante en su sociedad que es catalogado como “el febril progreso de la estupidez humana” (pp. 29-30): “Humanidad, educación y libertad son bienes valiosos que no son pagados lo suficientemente caro con sangre, razón y dignidad humana” (Kraus, 2014, p. 36). Esta frase, que también se encuentra en el ensayo de Benjamin (2010b), le permite al filósofo plantear una confrontación “con el conjunto de los derechos humanos” (p. 363).

La premisa detrás de esa posición monstruosa del antropófago es la destrucción. “Los conceptos benjaminianos de *destrucción* y *crítica* se complementan”, afirma Dag. T. Andersson (2014, p. 362). Mediante la crítica, Kraus no solo cuestiona a un adversario concreto, sino que critica a toda la sociedad –esto sería la finalidad de la sátira krausiana–. Y el acto mismo de atacar los derechos humanos, que es lo que Benjamin presenta cuando emparenta a Kraus con Marx, es el

mejor ejemplo de destrucción del fundamento mismo de la sociedad. Además, el acto mismo de citar, donde el Yo del escritor se ve reemplazado por el Otro que es citado, es una muestra del antisubjetivismo de Benjamin. Incluso, Adorno, refiriéndose a la *Obra de los pasajes*, señala a la cita como la “coronación de su antisubjetivismo” (citado por Andersson, 2014, p. 378)¹³.

La cita, entonces, no solo se presenta como una manifestación de la crítica que ejercen Kraus y Benjamin, sino que, además, esta la presenta como el mecanismo de destrucción del humanismo clásico por excelencia.

Este elemento destructor, empero, no se limita a atacar a la sociedad, sino que envuelve un elemento redentor. Y es que el mismo Benjamin señala que contrario a ese humanismo clásico se encuentra un humanismo real, y es esto justamente lo que el mensajero Kraus viene a anunciar: “Si el monstruo defiende la causa de la destrucción lo hace como mensajero de un nuevo y más verdadero humanismo” (Andersson, 2014, pp. 402-403). Entonces, el proyecto benjaminiano que se expresa en el texto “Karl Kraus” apunta a la necesidad de pensar un nuevo humanismo para la sociedad actual.

5. A modo de conclusión

LA FORMA DE ESCRITURA FRAGMENTADA le permite a Benjamin presentar no una biografía del polemista Karl Kraus, sino distintas facetas de su actividad para, a partir de allí, exponer su propio pensamiento filosófico.

Si Kraus es presentado por Benjamin a la vez como el “hombre universal” y el “monstruo”, ello es consecuencia de su condición demoniaca, es decir, ambigua. Esto mismo explicaría por qué Benjamin, parafraseando un poema del mismo Kraus, señala que este era revolucionario en la práctica, pero reaccionario en la teoría. Es decir, al emparentar a Kraus con el credo universal de Stifter lo situaría en la tradición católica que gira entorno a la culpa –que es lo que caracteriza al derecho según Benjamin–, lo cual, para el filósofo berlinés es una manifestación

13 Otro ejemplo de antisubjetivismo es la oposición de Benjamin al “fetiche de la creatividad” con la que contraría la idea del “genio” creador de una obra de arte.

de la faceta reaccionaria de Kraus¹⁴. Pero cuando identifica a Kraus con el monstruo destructor –en el pasaje de Rosa Luxemburgo–, pareciera que la práctica de la crítica es revolucionaria. Lo revolucionario aquí consistiría en el uso de la cita como elemento destructor.

Karl Kraus constituye una excusa para Benjamin a efectos de exponer sus propios intereses. Es por ello que temáticas como la teología y el lenguaje se relacionan con la obra anterior del filósofo berlinés expuesta en textos como “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1916), *El origen del drama barroco alemán* (1925) o *Calle de dirección única* (1926). Pero, además, temas como la cita, la crítica, la construcción de imágenes –es decir, el montaje– y su giro al marxismo refieren textos como “El surrealismo” (1929) y anticipan su trabajo sobre Kafka, el *Proyecto de los pasajes* y sus tesis sobre el tiempo-ahora e, incluso, sobre la imagen dialéctica.

Es por esto que si bien el ensayo sobre Kraus está escrito de forma críptica y es deliberadamente oscuro, el mismo se erige como un texto fundamental para comprender el pensamiento de Benjamin.

Referencias

- Andersson, D. (2014). Destrucción/Construcción. En: M. Opitz & E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 361-415). (M. Azar, trad.). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Benjamin, W. (1996). *Escritos autobiográficos*. (T. Rocha, trad.). España: Alianza Editorial.
- Benjamin, W. (2007). *Walter Benjamin's Archive*. (Eds. U. Marx, G. Schwarz, M. Schwarz, & E. Wizisla). Londres: Verso.
- Benjamin, W. (2010a). Sobre el concepto de Historia. En: *Obras*, Libro I, vol. 2 (pp. 303-318). (A. Brtons, trad.). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010b). “Karl Kraus”. En: *Obras*, Libro II, vol. 1 (pp. 341-376). (J. Navarro, trad.). Madrid: Abada.

14 Recordemos que el mismo Benjamin (2010b) afirmó que “para él (Kraus) todo (sin excepciones, el lenguaje y la cosa) se desarrolla por necesidad en la esfera misma del derecho” (p. 356).

- Benjamin, W. (2010c). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. En: *Obras*, Libro II, vol. 1, (pp. 144-162). (J. Navarro, trad.). Madrid: Abada.
- Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (N. Rabotnikof, trad.). Argentina: Editorial Eterna Cadencia.
- Canetti, E. (2005). *La antorcha al oído. Obra completa 4* (J. J. del Solar, trad.). España: Editorial Debolsillo.
- Eilenberger, W. (2019). *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*. (J. Chamorro, trad.). Colombia: Taurus.
- Galende, F. (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1997). El lenguaje como sátira. *Quimera. Revista de Literatura*, 160 (jul-ago), 34-40.
- Hanssen, B. (2000). *Walter Benjamin's Other Story. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Oakland, CA: University of California Press.
- Jedrkiewicz, S. (2017). A Literary Challenge: How to Represent Socrates' *Daimonion*. En: Stavru, A. y Moore, Ch. (Eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (pp.299-318). Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004341227_015
- Kraus, K. (2005). *Palabras en verso*. (S. Santana, Trad.). España: Pre-textos.
- Kraus, K. (2011). «*La Antorcha*». *Selección de artículos de «Die Fackel» al cuidado de Adan Kovacsics*. (A. Kovacsics, trad.). Barcelona: Ed. Acantilado.
- Kraus, K. (2014). Apocalipsis. En: *Apocalipsis* (pp. 29-45). (N. Vidal, trad.). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Kriehofer, G. (1998). Karl Kraus, luchador y poeta. En: B. Marizzi, & J. Muñoz (Eds.), *Karl Kraus y su época* (pp. 63-74). (B. Marizzi, trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Loos, A. (1993). *Escritos I. 1897-1909*. (A. Estevez, J. Quetglas & M. Vila, trads.). España: El Croquis Editorial.
- Muniz, F. (2016). Performance and Elenchos in Plato's *Ion*. En: Cornelli, G. (Ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy* (pp. 187-201). Berlín: De Gruyter.
- Platón (1986). Banquete. En: *Diálogos III*. (C. García, M. Martínez, E. Lledó, trads.). Madrid: Gredos.

- Politis, V. (2015). *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Rochlitz, R. (1996). *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin*. (J. M. Todd, trad.). New York: The Guilford Press.
- Santana, S. (2007). Walter Benjamin y Karl Kraus en la época de la reproducción técnica del texto escrito. En: *Astrolabio, Revista Internacional de Filosofía*, 4, 80-98.
- Shakespeare, W. (2016). El rey Lear. En: *Tragedias. Obra completa 2* (pp. 557-675). (V. Molina, trad.). España: Penguin Clásicos.
- Scholem, G. (2014). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. (J. F. Yvars & V. Jarque, trads.). España: Debolsillo.
- Scott, G. A. (2002). *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Steiner, U. (2010). *Walter Benjamin. An Introduction to His Work and Thought*. (M. Winkler, trad.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Tackels, B. (2009). *Walter Benjamin. Una vida en los textos*. (J. Aguado e I. Miñana, trads.). España: Universidad de Valencia.
- Tarrant, H. (2012). Improvement by Love: From Aeschines to the Old Academy". En: Johnson, M. y Tarrant, H. (Eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator* (pp. 147-163). Gran Bretaña, Bristol Clasical Press.
- Timms, E. (1990). *Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*. (J. Pérez, Trad.). Madrid: La balsa de Medusa, Visor.
- Weigel, S. (2002). Eros and Language: Benjamin's Kraus Essay. En: G. Richter (Ed.), *Benjamin's Ghosts. Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory* (pp. 278-295). (G. Paul, trad.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Weigel, S. (2014). Eros. En: M. Opitz & E. Wizisla (Eds.). *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 417-478). (N. Bustelo, trad.). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Wittenberg, S. (1998). Fin de siglo en la Viena de Karl Kraus: fachada, ornamento y máscara en el arte. En: B. Marizzi, & J. Muñoz (Eds.). *Karl Kraus y su época* (pp.29-52). Madrid: Editorial Trotta.
- Wheatley, H. B. (1916). The Folklore of Shakespeare. *Floklöre*, 27(4), 378-407.



DE REGNO O EL TRASTORNO TOMISTA DE LA UNIVERSALIDAD POLÍTICA

RAFAEL ESTEBAN GUTIÉRREZ LOPERA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.r tup

RESUMEN

Este estudio versa sobre las alteraciones de ciertas ideas de la filosofía política aristotélica con ocasión de su cruce con la exégesis agustiniana de la doctrina cristiana, promovido por Tomás de Aquino en su *Tratado sobre el reino* (*De regno*). Lo que sigue es una revisión del lugar que le corresponde en la obra al carácter universal de la política, que en la filosofía de Aristóteles yacía ligado al naturalismo político y que en la recepción tomista parece proyectarse hacia un registro sobrenatural y divino. Para evaluar esta conjetura nos remitimos a las causas y fines atribuidos por Tomás al dominio del hombre sobre el hombre, intentando rastrear el lugar que ocupa la virtud política en el planteamiento. La hipótesis por sustentar es que la caracterización que hace Tomás del modelo político del reino implica una bifurcación en el fin hacia el que la comunidad política tiende, todo lo cual propiciaría la desuniverzalización de la política misma.

Palabras clave: Tomás de Aquino; *De regno*; Aristóteles; universalidad; virtud política

* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: esteban.gutierrez@usantotomas.edu.co

Para citar este artículo: Gutiérrez Lopera, R. E. (2019). *De regno* o el trastorno tomista de la universalidad política. *Universitas Philosophica*, 38(76), 113-137. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.r tup



DE REGNO OR THE THOMISTIC DISORDER OF POLITICAL UNIVERSALITY

ABSTRACT

This study deals with the transformations of a number of topics of Aristotelian political philosophy provoked by their crossing with the Augustinian interpretation of Christian doctrine, promoted by Thomas Aquinas in his *Treatise on the Kingdom* (*De regno*). The following is a review of the place of the universality of politics in Aquinas's text, which in Aristotle's philosophy was linked to political naturalism and that in Thomist reception seems to tend towards a supernatural and divine scenario. In order to evaluate this conjecture we will refer to the causes and ends attributed by Thomas to the dominion of man over man, trying to recognize the place occupied by political virtue in this approach. The proposed hypothesis is that Thomas's characterization of the political model of the kingdom implies a bifurcation in the end to which the political community aims, all of which would propitiate the de-universalization of politics itself.

Keywords: Thomas Aquinas; *De regno*; Aristotle; universality; political virtue

1. Introducción: el legado agustiniano

CONVIENE INICIAR RESEÑANDO ciertos rasgos distintivos del pensamiento de San Agustín de Hipona, pues su obra conduce toda una tradición teológica de pensamiento que deviene antecedente obligado de los temas en torno a los cuales reflexionará Santo Tomás de Aquino en el tratado que es objeto de este estudio.

A propósito del integral deterioro padecido por Roma durante el siglo V, Agustín se dispone a polemizar contra paganos, gentiles, extranjeros y otros ajenos al cristianismo, entre quienes habría cundido la opinión general de que el gesto desencadenador del declive habría sido la adopción del culto cristiano por parte de la cabeza imperial de occidente mediante el Edicto de Tesalónica en 380 d. C. En este contexto, el obispo de Hipona redacta entre 412 y 426 d. C. *La Ciudad de Dios* (2010), donde presenta alegatos de la mayor envergadura acerca de la genuina identidad del ordenamiento político temporal o terrenal. Si bien las disquisiciones sobre cuestiones políticas no son el eje neurálgico en el corpus agustiniano, ellas impactan, como veremos, en la obra de Tomás de forma más profunda de lo que suele apreciarse. En lo que nos concierne, nuestro teólogo argumenta a favor de dos hipótesis: de un lado, que las relaciones de dominio entre el género humano no hacen parte de la naturaleza con la que Dios insufló al hombre en la creación, sino que tal rasgo germina como la consecuencia estigmatizante y artificiosa del pecado original. Por otro lado, que no se deduce de las instituciones establecidas en esta vida terrena nada que alcance la perfección, dignidad y virtud de las cuales gozaba la especie en el estado supralapsario de inocencia, es decir, en el estado anterior a la caída. Aquí resaltamos que, en la defensa de ambas proposiciones, Agustín configura una suerte de inversión de los términos en los que Aristóteles habría desarrollado su concepción naturalista de la política –a cuyos aspectos centrales atenderemos en breve–, oponiéndose a Aristóteles solo indirecta y desprevénidamente, pues la *Política* del Estagirita era todavía desconocida por la cultura romana durante el periodo de producción de Agustín.

Al crear al hombre, aduce Agustín, Dios “no lo ha querido hacer dueño más que de los seres irracionales. No ha querido que el hombre dominara al hombre, sino el hombre a la bestia”, o lo que es igual, le ha dotado de una suficiencia en razón de la cual se despeja toda necesidad de que unos se alcen por encima de los otros estableciendo relaciones de obediencia (*civ. Dei* XIX, 15). “Los primeros

justos fueron puestos más bien como pastores de rebaños que como regidores de hombres”, de suerte que, en contraste con las criaturas irracionales, en la condición humana se verifica cierta simetría que consuma la virtud de su naturaleza creada y que suscita la pregunta sobre el origen de la asidua disposición histórica de los hombres a levantar instituciones y someterse a ellas (*civ. Dei* XIX, 15). La respuesta de Agustín a esta cuestión es célebre por su contundencia: la situación de esclavitud que se sigue del dominio entre los hombres es una imposición que recae sobre la ontología pecadora, esto es, “ha sido, pues, el pecado quien ha acarreado este concepto, no la naturaleza. [...] La causa primera de la esclavitud es, pues, el pecado, que hace someterse un hombre a otro hombre como un vínculo de condición social” (*civ. Dei* XIX, 15). En consecuencia, Agustín entiende que el pecado original, mediante el cual la naturaleza humana adquirió su defectuoso estatus poslapsario, condena a la especie a ser la frecuente espectadora del desmoronamiento de cada estructura, artificio, institución o ciudad que sea fundada con la pretensión de recrear la virtud, perfección y suficiencia que ostentaba el hombre en su estado original. Apelando a las ideas más habituales de la tradición neoplatónica, Agustín arguye que “estos filósofos [...], con una desvariada pretensión, han querido ser felices en esta tierra, y alcanzar por sí mismos la felicidad” (*civ. Dei* XIX, 4). No obstante, replica, “se burla de ellos la verdad”, puesto que todo reino sublunar, como la decadente Roma a la que comunes y eruditos consideraron por igual inexpugnable, virtuosa y eterna, paga el precio de una materia antropológica agrietada por el pecado (*civ. Dei* XIX, 4). Desde luego, la consecución de felicidad, virtud, suficiencia y universalidad queda reservada para la única ciudad a la que puede considerarse sensatamente perfecta, a saber: la *Civitas Dei* o Ciudad de Dios.

Varios siglos después, entre 1265 y 1267, mientras Tomás de Aquino se encontraba comentando la recientemente redescubierta obra aristotélica, y poco antes de iniciar su más célebre trabajo (*Summa Theologiae*), el Doctor Angélico emprendió la redacción paralela del *De regno*¹, un ensayo inacabado donde se

1 Antonio Tursi, autor de la traducción de la Editorial Losada, menciona que la autoría de Tomás sobre el tratado es constatada por monjes cercanos a él en varios documentos que enlistan sus obras. Las mismas fuentes advierten que el autor dejó inconclusa la escritura, y “su discípulo y biógrafo, Tolomeo de Lucca, la completó con una segunda parte” (Tursi, 2003, p. 51). No obstante,

proponía dilucidar el verdadero origen de un reino, por un lado, y el deber al que estaría sujeta la labor de su rey, por el otro. “El *De regno* es un escrito de circunstancia” (Tursi, 2003) esto es, una pieza inscrita en la discusión teológico-política del Medioevo occidental sobre el origen de las relaciones de dominio y el trato, o disposición jerárquica, entre el poder espiritual del sacerdocio y el poder temporal de príncipes, reyes y emperadores (p. 52)². En medio de este debate, en el que la doctrina agustiniana ostentaba un protagonismo pujante, Tomás sería reconocido en su esfuerzo por hacer concordar tan armónicamente como fuere posible los pilares de la tradición cristiana con la estructura teórica de Aristóteles; de ahí que sus fuentes medulares sean, según anota en las primeras páginas del texto, las Sagradas Escrituras, la “doctrina de los filósofos”, ejemplos históricos elogiados y el auxilio divino de Dios³.

Suele anteponerse la idea de que, en tanto deudor de las enseñanzas aristotélicas, Tomás guardaría diferencias irreconciliables con Agustín y una cercanía plena con Aristóteles, en su forma de entender el dominio político entre los hombres. “Tomás fue el único escritor [de su época] que no solo comprendió perfectamente al filósofo [Aristóteles], sino que, además, y precisamente por ello, comprendió las potencialidades que encerraba su doctrina”, según afirma un erudito en la materia como Walter Ullman (1985, p. 245), cuyas palabras,

el punto preciso en el que finaliza la redacción de Tomás e inicia la de Tolomeo sigue siendo objeto de debate.

- 2 El contexto de redacción, antes, durante y después del siglo XIII, estaba atravesado por la tensión permanente entre dos potencias: monárquicas, de un lado, e hipocráticas, del otro, las cuales litigaban mutuamente para desplazar a la otra y posicionarse en el centro de proyección de la obediencia de las gentes. El profesor Francisco Bertelloni (2005) señala que, “quizá sin intentarlo, Tomás estaba planteando uno de los problemas más relevantes de toda la teoría política: el problema de la existencia simultánea de dos poderes coactivos sobre un mismo súbdito” (pp. 18-19).
- 3 Introducir a Aristóteles en un debate donde la cosmología cristiana ostentaba una autoridad rampante era una labor vista entonces con la misma incredulidad con la que se la puede ver ahora. Tomás, reconocen autorizadas fuentes como Ullman, fue capaz de efectuar tal empresa. No obstante, el estudioso austriaco insinúa que la tarea se llevó a cabo a costa de sacrificar aspectos centrales del aristotelismo al informar que “Tomás se propuso crear una síntesis, delicada y en cierto sentido frágil, es cierto, de elementos irreconciliables y dispares –cristianos, estoicos, neoplatónicos, aristotélicos–, pero que privaba al aristotelismo de ingredientes que, desde el punto de vista teocrático, podían correctamente considerarse dañinos” (Ullmann, 1985, p. 245).

aunque deben leerse con precaución, pueden tomarse como ejemplo del entusiasmo con el que se evalúa la obra de Tomás en el sentido indicado. Mediante un seguimiento ordenado de los temas, argumentos y tesis contenidas en *De regno*, intentaremos objetar este presupuesto y sustentar una posición diferente: al no haberse desembarazado de la tesis agustiniana de una antropología poslapsaria que arrebató a la vida terrena del hombre toda posibilidad de virtud, perfección y universalidad, Tomás, en conflicto con Aristóteles, habría impregnado con esta idea el núcleo de su concepción de la política.

2. ¿Es natural la política?: naturaleza y fin de la especie

DENOMINAMOS “NATURALISMO POLÍTICO ARISTOTÉLICO” a la proposición filosófica de acuerdo con la cual la especie humana está naturalmente pre-dispuesta hacia la vida en sociedad y la conformación de comunidades políticas. En el segundo capítulo del libro primero de la *Política* aparece célebremente expresado el juicio de Aristóteles: “la ciudad-Estado se halla entre las cosas que existen por naturaleza y el ser humano es por naturaleza un animal político” (*Política* I, 2, 1253a). Se desprende de este principio una estratificación jerárquica entre los miembros de la especie, los cuales o bien nacen libres y con facultades de mando, o bien nacen no-libres e innatamente motivados para la obediencia. Fiel al espíritu filosófico de su época, y a las enseñanzas de Platón, Aristóteles considera que una parte de este naturalismo político consiste en la dinámica organicista donde “aquel que tiene la capacidad para proyectar con la razón domina por naturaleza y es amo por naturaleza, y aquel que tiene la capacidad de realizar tareas con el cuerpo resulta dominado y es esclavo por naturaleza” (*Política* I, 2, 1252a). Característico del pensamiento aristotélico es la formulación de enunciados que no se reducen a la experiencia histórica específica, no por ignorar arbitrariamente tal especificidad, sino por pretender contenerla en un saber filosófico y científico que se remite a la naturaleza universal de aquello por lo cual se pregunta, pues “siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquella” (*Metafísica* I, 3, 983b). Si suponemos que la tesis del naturalismo político pretende satisfacer este parámetro, repararemos en que la politicidad es, para Aristóteles, una dimensión universal respecto de la naturaleza humana, “por eso

toda ciudad-Estado existe por naturaleza, si también por naturaleza existen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin” (*Política* I, 2, 1252b).

Esta vinculación, con la que se concluye la cita, entre el principio de algo y su fin es otro rasgo que conviene destacar, pues allí reposa el sesgo teleológico tan típico del aristotelismo, en razón del cual, cuando se han seguido adecuada y racionalmente los designios de la naturaleza, se emparentan las virtudes de origen con las virtudes del fin. En efecto, para Aristóteles el fin propio de una especie política por naturaleza, y que “tiene por naturaleza armas para la prudencia y la virtud”, es necesariamente un fin virtuoso, lo cual, sin embargo, no implica que este o aquel hombre en particular, desviándose de sus disposiciones naturales, soslaye siempre el riesgo de tornarse “el animal más impío y salvaje” (*Política* I, 2, 1253a). En lo que a la disposición teleológica concierne:

Lo importante es que toda institución social reproduzca el organicismo universal. [...] La *polis* no es una mera suma o agregado de partes, sino un organismo; y la finalidad que condiciona teleológicamente todos los momentos de la comunidad tradicional es la autarquía, perfección ontológica y ética a la vez (Dotti, 1994, p. 54).

La universalidad de esta virtud atestiguada en la comunidad política hace que ella sea tan apreciable en los libres como en los no-libres (mujeres, niños, esclavos, extranjeros, trabajadores manuales), pues lo que conviene a quien ordena es idéntico de lo que conviene a quien obedece, en razón de que lo que es bueno para cada uno es la identificación de su naturaleza con su respectivo fin. Así, Aristóteles afirma que le “resultaría sorprendente que uno participara de la excelencia y el otro no”, pues si el dominado y quien domina adecúan su actuación en la polis a lo que su naturaleza los orienta, entonces, “resulta evidente que ambos participan necesariamente de la virtud” (*Política* I, 13, 1259b-1260a). En palabras de Jürgen Habermas (1987), “Aristóteles está convencido de que una polis [...] debe apoyarse en la virtud de sus ciudadanos” (p. 54), esto es, de un lado, la polis deviene el punto culmen del despliegue de los medios que le son naturales a la condición humana, y, del otro, su “causa final” es la consecución de una vida perfecta y autosuficiente, todo lo cual hace de este orden político la constatación del encuentro entre naturaleza, política y universalidad.

Las discrepancias y contrastes entre los alegatos de Aristóteles en la *Política* y las tesis de Agustín en *De civitate Dei* saltan a la vista. Retratemos brevemente los contrapuntos que consideramos más significativos para la construcción de nuestro argumento: Aristóteles tiene como punto de partida una condición humana política por naturaleza, cuyos miembros, aunque vulnerables ante los atributos y destrezas de otras especies, se hallan ontológicamente predispuestos a corresponder a su lugar en una jerarquía macrocósmica. Así, en el seguimiento del derrotero teleológico que tiende el puente entre la naturaleza de algo y su fin, el género humano está en condiciones de hacerse con una vida virtuosa en el marco de la comunidad política. Por su parte, Agustín, que en esto oscila entre los registros previo y posterior a la caída del hombre, presupone una naturaleza autosuficiente para la antropología creada por Dios e insuficiente para su versión herida por el pecado adánico; en el primer caso, la autarquía supralapsaria, simétrica en su perfección, haría innecesaria toda organización política, pues todos los fines posibles estarían ya consumados; en el segundo, la radical finitud poslapsaria hace de la política un hecho irreparablemente defectuoso, cortesía de una materia que no ha sido diseñada para la vida en comunidad. De tal modo, mientras Aristóteles entiende que la virtud se realiza en un orden político terrenal favorecido por la naturaleza humana, como es el caso de la ciudad-Estado, Agustín desdice objeto cualquier identificación posible entre la vida terrena de una naturaleza pecaminosa y la virtud, pues un fin semejante es exclusivo del reino celestial.

Explicados los rudimentos de las fuentes de la argumentación de Tomás de Aquino, adentrémonos ahora en los avatares de su texto. Lo primero a destacar es que, en un gesto de acercamiento al modelo aristotélico, el tratado de Tomás se propone disertar en favor de un origen natural de las relaciones de dominio, sin redundar, como acontece con Agustín, en una comprensión peyorativa de la política. En este sentido, ya desde las primeras líneas del *De regno* se plantean dos apelaciones que serán constantes a lo largo de la trama conceptual: por un lado, en expresa suscripción a la tesis central del naturalismo aristotélico, la invocación de una naturaleza humana social y política. Por el otro, el reiterativo anuncio de un fin encumbrado hacia el cual estaría orientada toda vida y acción humana, cuyo contenido, sin embargo, no se nos revela en lo inmediato y quedará como una incógnita en suspenso hasta bien avanzada la discusión. Tomás

se compromete así con explicar de qué manera la política sería capaz de producir las condiciones de su propia fundamentación, empleando para ello los medios ordinarios de los que la naturaleza humana dispone, sorteando su reducción a un accidente pecaminoso, y sin dejar de concordar con el canon bíblico. Para tal propósito, el autor se pregunta figuradamente si le convendría al hombre vivir aisladamente, suponiendo que nada en su estructura natural le exhortase a entablar vínculos comunitarios. Para Tomás, esta posibilidad trae consigo una dificultad relacionada con la condición precaria de la especie, aspecto en el que Aristóteles y Agustín no riñen drásticamente. En su constitutiva falencia, los humanos no se distinguen mucho de otros animales, aunque a diferencia de estos, que cuentan con pieles, colmillos, garras, cuernos y otros medios similares para subsanar sus necesidades más primordiales, a la humanidad le fue suministrada la razón, por medio de la cual, en correlación con el trabajo de sus manos, está en condición de obtener cierta suficiencia. Sin embargo, explica Tomás, la luz de la razón de un solo hombre le es insuficiente para reproducir por sí mismo su propia vida, de suerte que, “corresponde al hombre que sea un animal social y político, que vive en una multitud más aún que todos los otros animales; lo que, por cierto, su necesidad natural revela” (Tomás de Aquino, 2003, pp. 63-64). Al igual que en la fórmula aristotélica, el texto nos presenta un ser privado de autosuficiencia y carente de los medios necesarios para reproducir aisladamente su existencia vital, una circunstancia que conduce a la conclusión de que la supervivencia solo es posible mediante la asociación y por efecto de la articulación coordinada de la razón de muchos.

De esta manera, es posible afirmar que el autor ofrece un sustento satisfactorio a la idea según la cual la sociabilidad es un rasgo inherente a la naturaleza humana, apoyándose sobre las limitaciones deducidas de la necesidad innata. No obstante, en el rigor de la perspectiva aristotélica, queda aún pendiente un argumento por el cual se explique la naturaleza no ya meramente social de la antropología humana, sino su naturaleza específicamente política. Para Aristóteles, si bien es cierto que el gesto asociativo permite subsanar las más elementales necesidades para el sostenimiento fisiológico de la especie, esta intención se proyecta, todavía, en una instancia prepolítica, representada bien en la casa, bien en la aldea, a las que corresponde la satisfacción de las necesidades más y menos cotidianas. A “la comunidad perfecta conformada”, o ciudad-Estado, le es propio

un fin diferente a la generación de la mera vida, esto es, “surgió para la *vida* pero existe para la *vida buena*”, lo que la hace la comunidad política propiamente dicha (*Política* I, 2, 1252b)⁴. En ese sentido, por lo pronto, Tomás condiciona su invocación del naturalismo social y político exclusivamente al atendimento de una antropología de la precariedad, de la cual, suponiendo que continúa circunscrito al derrotero de la *Política*, debería extraer a la politicidad en el corto plazo.

3. El dirigente como condición de la institución política

TOMÁS ADUCE QUE LA IDEA CONTRAFÁCTICA de un ser humano al que no le correspondiese vivir en sociedad derivaría en un panorama en el que cada quien cumpliría la función de ser rey de sí mismo, esto es, cada hombre se vería exhortado a perseguir su fin encaminándose hacia él exclusivamente por la vía que su propia conciencia le hiciera ver como la más conveniente. No obstante, al igual que sucede en el planteamiento aristotélico, de que un fin sea natural no se sigue que las maneras de avanzar hacia él se reduzcan a ser una y la misma, sino que tal proceso tiende a diversificarse y, la mayoría de veces, a desviarse. En vista de ello, se hace necesario recurrir a una medida rectora que ilumine y enseñe el camino a seguir. Es así como el autor empieza a tender un puente que va desde el impulso natural de asociación hacia la institución del más óptimo de los regímenes: el reino o la monarquía. El Doctor Angélico se propone justificar la emergencia y predilección de un único dirigente, llamado rey, al que le es asignada la tarea de gobernar sobre la colectividad de un reino y ordenar sus recursos en vista a garantizar su correcto avance hacia el fin previsto.

Ahora, si bien es cierto que al hombre le es natural desarrollarse estableciendo vínculos asociativos, dado que las formas de encaminarse hacia el fin son heterogéneas, al interior de las comunidades instituidas se gesta la coexistencia de diferentes versiones sobre lo que es más conveniente para el conjunto, lo cual lleva a que la multitud adopte posturas partidarias sobre el sentido sustancial de su propio bien, haciendo, a su vez, que la comunidad se torne, a través del desacuerdo,

4 Para el Estagirita, la consideración de los fines relativos a cada comunidad es harto significativa, pues en la pregunta sobre los elementos sustanciales, y no meramente formales, que hacen una comunidad, va implicado el criterio que permite distinguir un *oikos* grande de una *polis* chica.

“una carga para sí misma” (Tomás de Aquino, 2003, p. 68). Tomando el disenso como base del problema, el maestro de la Universidad de París explica que la multitud asociada requiere de un principio que rija de manera unitaria sobre el bien común, y en ausencia de lo cual solo cabría esperar su segregación, pues “donde no hay gobernador, el pueblo se disipará” (Proverbios, 11:14), sentencia el autor a través del monarca bíblico Salomón (Tomás de Aquino, 2003, p. 65). Queda así despejado el camino para aclarar que el abanderado principal del interés común de la multitud, a quien atañe garantizar que la “unidad de la paz” se conserve, no es otro que el rey. En síntesis, considerando que un cuerpo colectivo pluralista deviene obstáculo para sus propios objetivos, Tomás sostiene que la manera adecuada de aproximar a las gentes hacia el fin que les es propio es agrupándolas bajo un mismo régimen con arreglo a aquello que es de por sí unidad en lugar de pluralidad, a saber: el rey, en quien recae tanto la potestad como el deber tanto de reinar sobre la comunidad política ya fundada como de fundar la ciudad o el reino que unifique la paz de su pueblo. Aquí, nuestro filósofo parecería sugerir que la naturaleza social de la que nos informó preliminarmente no basta por sí misma para mantener a la multitud efectivamente congregada en torno al bien común, sino que para tal efecto hace falta complementar la operación con la aparición de un dirigente. El rey parece, entonces, devenir condición de posibilidad para que la comunidad adquiera su estatus político bajo el amparo del reino, que es, según entiende Tomás, el más justo entre los regímenes políticos posibles.

Frente a esta cuestión, resulta sugestivo considerar cómo se explica en *De regno* el deber de los reyes. Por un lado, Tomás intenta deducir las obligaciones a las que estaría sujeta la cabeza de un gobierno terrenal acudiendo como referente analógico nada menos que al “régimen universal” que agrupa toda cosa, criatura, cuerpo y fuerza bajo la providencia divina de un mismo Dios que las rige. Mediante un razonamiento que data en la filosofía occidental desde la *Física* de Aristóteles, según el cual la naturaleza es imitada por el arte humano, Tomás estriba en las complejidades del régimen de la naturaleza para deducir de allí el deber del rey, “mas se encuentra en la naturaleza un régimen universal y otro particular” (Tomás de Aquino, 2003, p. 107). A partir de este gesto, que se presenta como analogía, pero en realidad es distinción, el gobierno temporal del rey es concebido ya desde la filosofía tomista como una particularidad derivada a imagen y semejanza de la universalidad mediante la cual Dios ha hecho el mundo

y gobierna sobre él. Por otra parte, es justamente aquí donde el teólogo realiza un movimiento que suscita un cisma en la finalidad hacia la cual está proyecta la pertenencia civil de los súbditos. Para Tomás (2003), gobernar no es otra cosa que “llevar convenientemente lo que es gobernado a su debido fin” (p. 112), y su forma de ilustrar los deberes que de tal labor se siguen es mediante una metáfora náutica, frecuente tanto en la tradición clásica como en la escolástica:

se dice que la nave es gobernada, mientras es llevada ileusa por la habilidad del marinero hasta el puerto por una ruta directa. Entonces, si algo se ordena a un fin exterior a sí mismo, como la nave al puerto, al deber del gobernador pertenecerá no solo conservar la cosa ileusa en sí, sino también llevarla después hasta el fin. [...] sin embargo respecto de aquello que está ordenado a un fin extrínseco, su cuidado se da de múltiples maneras por diversas formas. Pues acaso uno será quien procure que la cosa se conserve en su ser, y otro que alcance su última perfección, como resultado manifiesto del mando (*gubernatio*) en la misma nave, de donde se toma el nombre de gobierno (Tomás de Aquino, 2003, pp. 112-113).

Toda la trama argumental de la obra a la que atendemos presupone el discernimiento entre aquello que está ordenado hacia un fin extrínseco al reino y aquello que lo está hacia un fin intrínseco a él (Tomás de Aquino, 2003, p. 112)⁵. A partir de esta distinción, recién consagrada en el tercer capítulo del libro segundo, la propuesta tomista se revela novedosa e irregular respecto de sus fuentes. Para el Doctor Angélico, el llevar al reino hacia buen puerto pertenece al género de procesos en los que van implicados dos o más propósitos diferentes y, en consecuencia, dos o más deberes distintos. Para el caso concreto del reino, un fin es intrínseco y consiste en conservarlo ileso y a salvo, mientras otro es extrínseco e implica guiarlo hacia su enigmático y todavía inadvertido fin último.

5 Otro referente para el estudio de las ideas políticas en occidente, como Leo Strauss (2000), detecta que la partición entre la proyección intrínseca y extrínseca redundante en que “el fin natural del hombre es insuficiente, o que apunta más allá de sí mismo o, para ser más exactos, que el fin del hombre no puede consistir en la investigación filosófica, por no mencionar la actividad política” (p. 219). Ahora, Tomás (2003) afirma en un par de ocasiones a lo largo del texto que “conviene que sea el mismo el juicio respecto del fin de toda la multitud y el de un solo hombre” (p. 113), de lo cual, empleando los términos sugeridos por Strauss, nos sería posible intuir que el fin del reino, al apuntar más allá de sí mismo, delata su insuficiencia.

En los términos del texto, el primer fin es terrenal y mundano, mientras que el segundo está revestido de la gracia divina que de su asociación con Dios deriva. Lo que se podría conjeturar, sin embargo, es que al rey, en su deber de gobierno, le compete asumir ambas funciones, tanto la de procurar la supervivencia del reino como la de garantizar que alcance su fin último. Mas Tomás (2003) niega esta posibilidad arguyendo que “un régimen tal pertenece a aquel rey que no solo es hombre, sino también Dios, a saber a Jesucristo el Señor” (p. 114), con lo cual, una suposición como esta incurriría en el error de ignorar la desproporción entre la universalidad del gobierno de Dios y la particularidad de gobierno del rey. El único rey al cual le compete dominio temporal y divino simultáneamente es Jesucristo, lo cual relega la tarea de gobierno a satisfacer uno solo de los dos registros. Hasta aquí, el deber del rey no parece ser otra cosa que garantizar la supervivencia de la colectividad gobernada –un fin que no alcanza todavía la dignidad política según estándares aristotélicos, y permanece anclado a aquello que dimos por llamar “antropología de la precariedad”–, mientras a otro –ya veremos quién– le sería encomendada la orientación de la nave hacia su fin extrínseco, que es el verdadero fin último.

4. El lugar de la virtud: el fin del hombre no es político

TOMÁS ESGRIME DE DISTINTAS MANERAS y en diferentes momentos buena parte de los argumentos aprendidos de su lectura de la *Política*. A pesar de ello, un par de elementos medulares para la concepción aristotélica del tema aún no han tenido en *De regno* el grado de participación del que gozan en la obra de Aristóteles. Entre las ausencias más significativas para nuestros propósitos argumentales figura la dimensión política de la virtud o, más claramente, la virtud política que se realiza en el escenario de la comunidad cívica. Algo a propósito de la cuestión de la virtud se desarrolla al tematizar el “premio” que habría de recibir el rey por desempeñar un gobierno justo y en favor del bien común. Parafraseando al teólogo italiano, no es conveniente considerar que un rey pueda someterse al rigor de los compromisos y trabajos que su cargo supone, si a cambio solo recibe el honor y la gloria que provienen de una fuente sencillamente humana. Para atender a la razón de esto se nos remite a una simpática metáfora que alude a la fragilidad de una flor de heno para representar la cualidad inconsistente, efímera

y caprichosa de la glorificación que es producto de los hombres. Acudiendo al propio Agustín, Tomás sentencia que “la gloria que los hombres desean no es otra cosa [...] que un juicio de unos hombres que opinan bien sobre otros hombres” (*civ. Dei* v, 12), pero nada es, de acuerdo a esta visión, más mutable y engañoso que la palabra de los hombres, e igualmente inestable lo será aquello que de ella dependa para convalidarse (Tomás de Aquino, 2003, p. 85). Se entiende, pues, que cualquier tentativa de virtud mundana, cuyo sustento repose únicamente en la opinión del hombre, resultará indigna como medida de retribución a la labor del rey. De esta manera se advierte la reintroducción de un criterio valorativo de estirpe agustiniana, en función del cual nada que tenga su origen en la naturaleza humana puede alcanzar un grado estimable de perfección o universalidad, dada la inconsistencia e incompletud a la que se halla condicionada. Intuimos con Bertelloni (2005), que “esa naturaleza y ese aristotelismo [que inauguraban el argumento de Tomás] empiezan a delatar un vaciamiento de su contenido original y su reemplazo por un contenido diferente” (p. 24), pues con este gesto, Tomás no solamente contribuye al proceso de devaluación de la virtud humana, por considerarla una construcción que paga el precio de una ontología precaria, sino que también estimula un proceso de embargo de las potencialidades atribuidas por Aristóteles a la política⁶. Con arreglo a este razonamiento, Tomás aborda la cuestión del premio del rey formulando cuestionamientos en los que parece venir implícita su respuesta:

¿qué honor mundano y caduco puede ser igual a ese honor de ser el hombre conciudadano de los santos y familiar de Dios, de que contado entre los hijos de Dios, alcance con Cristo la herencia del reino celestial? [...] ¿qué gloria de alabanza humana se puede comparar a esta gloria, que no la refiere la lengua falaz de los aduladores ni la opinión errada de los hombres, sino que surge del testimonio de la conciencia interior y es confirmada por el testimonio de

6 El giro valorativo que imprime el sesgo agustiniano de Tomás hace que se anteponga constantemente una situación irrenunciable de radical caducidad, finitud e insuficiencia a todo aquello cuya causa sea la naturaleza humana, la cual, como cabría esperar, “pierde su carácter de entelequia y perfección ético-racional del hombre y deviene motor del hombre hacia la satisfacción de las necesidades de su vida” (Bertelloni, 2005, p. 25).

Dios, quien a los que le confiesen promete que los confesará en la gloria del Padre, frente a los ángeles de Dios? (Tomás de Aquino, 2003, p. 90).

Desde luego, si la gloria humana es tan inadecuada para abastecer con suficiencia el merecimiento del rey, por su carácter deleznable y volátil, y considerando, en palabras de Tursi (2003), que “el rey no puede ser, en una sociedad cristiana, sino cristiano”, entonces, lo verdaderamente conveniente es que la recompensa que al rey corresponde sea dada por una instancia superior al rey mismo (p. 53). En su encargo de gobernar un reino particular, el rey funge como ministro del reinado universal de Dios, de manera que, suponiendo que han gobernado con justicia, y “no por el ardor de una gloria vacía, sino por caridad de la felicidad eterna” –alega Tomás en palabras de Agustín–, es de Dios de quien los reyes reciben el beneficio esperado por sus servicios (Tomás de Aquino, 2003, p. 89). Tal es “un grado sublime y eminente de felicidad celestial”, de la cual gozan, por lo pronto, en esperanza, pues la universalidad no tiene lugar en el plano terrenal sino como expresión de fe, y posteriormente, de hecho, con el advenimiento de la trascendencia divina (p. 91).

Dicho esto, para el Doctor de la Humanidad es sumamente difícil hacer un adecuado tratamiento del premio del rey sin acabar revelando también el fin último del cual nos advirtió inicialmente, y hacia cuya consecución se habría de orientar cada acto de la vida terrena. Deducida por la facultad racional humana, “la felicidad es la perfección final del hombre y su bien acabado al cual todos desean alcanzar” (Tomás de Aquino, 2003, p. 89). No obstante la enunciación de lo que parece ser el fin hacia el que la naturaleza humana tiende, Tomás incurre nuevamente en un gesto que se torna familiar en su argumentación, de acuerdo con el cual corresponde devaluar toda posibilidad de recrear algo tan pleno como autosustentable en las dramáticas condiciones temporales a las que está sujeta la condición humana. Este bien perfecto llamado felicidad, que es de una dignidad tal que nadie puede no desear para sí mismo, y que una vez obtenido no quedaría nada más que pudiese desearse, no es la excepción a la regla. “Nada hay de lo creado que haga feliz al hombre ni pueda entregársele al rey como premio” (2003, p. 89), considerado lo cual el fin último de la especie no encuentra las aptitudes para su realización en ninguno de los medios naturales que le son dados al ser humano, incluida, desde luego, la vida en la comunidad política de la que su politicidad innata es tutora. El distanciamiento de Tomás respecto de Aristóteles se torna así en oposición.

Resta, entonces, preguntarse cuál es el lugar genuino al que corresponde la consecución del bien universal. En respuesta a esta cuestión, Tomás emplea el siguiente silogismo:

El deseo de cada cosa tiende a su principio, por el cual su ser es causado; mas la causa de la mente humana no es otra cosa que Dios quien la hace a imagen suya; entonces, solo Dios es quien puede aquietar el deseo del hombre, hacer feliz al hombre y ser el premio conveniente para el rey. Más aún, la mente humana es cognoscitiva del bien universal gracias a su intelecto y desiderativa del cual gracias a su voluntad; y el bien universal no se encuentra sino en Dios (2003, pp. 89-90).

So pena de redundancia, resaltemos la forma en que estas palabras constatan que el único bien acabadamente universal se eleva necesariamente por encima del intelecto humano, es decir, que “el fin natural del hombre es insuficiente, o que apunta más allá de sí mismo” (Strauss, 2000, p. 219). Este fin último, único capaz de colmar el deseo de felicidad del hombre y conciliarlo con la verdadera virtud, ha de buscarse en la causa del *fiat* pronunciado en el momento de su creación, a saber: Dios. La constante deflación de los medios naturales que subyace al planteamiento teológico-político tomista tiene como correlato la idea de que cualquier posibilidad de virtud, perfección, felicidad y universalidad provienen de, y se despliegan hacia, el orden espiritual, desproveyendo de estas mismas insignias al orden temporal del reino, al que le quedan como única alternativa de fundamentación los elementos de la politicidad que remiten a la precariedad antropológica del ser humano. Recordemos que parte de las pretensiones conceptuales y contextuales en *De regno* consisten en asignar al orden civil de los reyes cierta autonomía de criterio respecto del orden espiritual del sacerdocio⁷; sin embargo, al efectuar la operación protosecularizadora de escisión entre el reino

7 El estudio sobre el despliegue y evolución de la disputa entre los dos modelos de soberanía del Medioevo (temporal-monárquico y espiritual-papal) encuentra una fuente autorizada en la obra de Bertelloni (2005), quien a propósito de la aproximación tomista al asunto señala que el Doctor Angélico “recoge el tema de la relación entre ambos poderes y [...] lo hace con cierta ingenuidad, pues procede como si esos dos poderes acordaran acerca de sus respectivas jurisdicciones, es decir, como si cada uno de ellos coincidiera perfectamente con el otro acerca de la jurisdicción que corresponde a cada uno de ambos soberanos” (p. 19).

temporal y el reino de Dios, solo a uno de los dos le corresponde la cualidad de universalidad.

La primera consecuencia de este planteamiento no es otra que un nuevo des-acuerdo frontal con la filosofía política de Aristóteles, consistente en esgrimir la idea de que la especie no está en condiciones de alcanzar la máxima perfección de su fin a través de ningún medio natural, de manera que, a nuestro juicio, Tomás parece acoger el naturalismo político aristotélico solo a condición de desvirtuar la dignidad del vínculo entre naturaleza humana y universalidad. Una segunda consecuencia, o deducción, es que el trastorno tomista de los conceptos aristotélicos viene dado por la dificultad que le supone a Tomás desplazar de su argumentación la insignia agustiniana, cuya más firme convicción, según lo advertimos, consiste en emplazar toda universalidad en el fuero divino propiciado por Dios.

5. El reino desgarrado: entre la suficiencia de la vida y la fruición celestial

BUENA PARTE DE LAS CUESTIONES hasta acá planteadas acaban de cobrar sentido y encajar en el esquema conceptual tomista con la exposición de los fundamentos del reino, que es, después de todo, el propósito primordial del cual se ocupa el tratado y que vamos a considerar detenidamente a partir de aquí.

El proceso de fundación del reino se adelanta apropiando los recursos que la naturaleza dispone y haciendo de ellos, mediante su transformación por el trabajo de las manos, los artefactos necesarios para subsanar las deficiencias innatas de la especie. Tal procedimiento, según lo visto, se consuma en colaboración con las facultades sociales, intelectuales y corporales de muchos, pues no es posible para uno solo abastecerse por él mismo de lo necesario para la vida. Así, siguiendo el sentido de lo expresado hasta acá, y para responder a la cuestión que llevó a Tomás a redactar su tratado, el origen del reino, y por adhesión, el del naturalismo político tomista, está indefectiblemente anclado en las circunstancias de necesidad fisiológicas que acarrearán por defecto una antropología herida *a priori* por la insuficiencia y la finitud. Que esta, y no otra, es la causa del reino se verifica, irónicamente, de acuerdo al método “aristoteleológico” del que Tomás es tributario; esto es, cuando se considera su fin propiamente intrínseco y aquello a lo cual se reduce la utilidad de la vida social, a saber: la paz que se sigue de la

unidad de la multitud, o lo que es igual, la unidad de la paz, que no es otra cosa que la salud fisiológica del cuerpo político y que no implica nada distinto de esta suficiencia para la vida. Retornando a la metáfora náutica, el autor deja claro este punto al afirmar que:

en efecto, es propio del capitán llevar la nave, conservándola ilesa contra los peligros del mar, hasta el puerto de la salvación. Y el bien, la salud de la multitud asociada, consiste en que se conserve su unidad que se llama paz; removida la cual, perece la utilidad de la vida social (Tomás de Aquino, 2003, p. 68).

La manera en que se corrobora y complementa el planteamiento es mediante la proposición del tipo ideal de comunidades a las que, según Tomás, tendería una naturaleza social y política:

conviene que tanto sea más perfecta la sociedad de la multitud cuanto más suficiente sea por sí para lograr lo necesario para la vida. Se da cierta suficiencia de vida en una familia de una casa, a saber, lo que hace a los actos naturales de nutrición, generación de la prole y otros por el estilo; en un villorio, lo que compete al único oficio; y en la ciudad, que es la comunidad perfecta, lo que hace a todo lo necesario para la vida (Tomás de Aquino, 2003, p. 67).

Conforme a lo anterior, será más o menos perfecta la ciudad por cuanto corresponda en mayor o menor medida con la disposición acabada de lo necesario para la vida de sus miembros, propósito que, una vez conseguido, indicaría la consecución del máximo grado de perfección que un reino temporal está en condiciones de alcanzar. No obstante, al hacer de las disposiciones necesarias para la vida el criterio con arreglo al cual es posible evaluar el grado de perfección tanto de una casa o un villorrio como de una ciudad, Tomás hace estallar por los aires el criterio aristotélico de distinción entre la instancia política y sus variantes prepolíticas, aterrizando junto a “quienes creen que el político, el rey, el administrador de la casa y el amo se identifican [...], suponiendo que en nada se diferencia una casa grande de una ciudad-Estado pequeña” (Aristóteles, *Política* I, 1, 1252a). En este punto repara buena parte de la bibliografía crítica del texto para enseñar que una autoridad escolástica como Tomás “identifica la ‘comunidad perfecta’ (*perfecta communitas*) con la simple vida y la satisfacción de necesidades básicas” (Magoja, 2019, p. 345). Habermas (1987), por ejemplo, repara en el hecho de que “en Tomás de Aquino falta la distinción, tan decididamente expuesta por

su filósofo [Aristóteles], entre el poder económico de disposición del señor de la casa y el poder político de dominio en la opinión pública” (p. 55). La lectura de Hannah Arendt (2003), por otra parte, es una de las más iluminadoras en este sentido, pues su hipótesis sobre “el profundo malentendido que expresa la traducción latina de ‘político’ como ‘social’” reposa en buena medida en la equivalencia tomista entre el gobierno familiar y el gobierno político, proponiendo que el fin del reino no parece diferir más que formalmente del fin de una casa o una aldea (p. 41).

De este modo, nuevamente, se avizora una desproporción entre la polis aristotélica y el reino tomista, una que no se reduce a la extemporaneidad, pues mientras el reino consume cabalmente su realización tras haber satisfecho aquello que es condicionante para la subsistencia de la multitud, propiciando en su interior la unidad de la paz, en la ciudad-Estado ideada en la *Política* la generación de la vida es condición necesaria pero no suficiente para considerar un orden civil enteramente realizado. En ese sentido, el naturalismo político anunciado por Tomás parece agotarse en conquistas que para Aristóteles devienen vinculadas a la naturaleza social y no a la naturaleza política, dado que “las relaciones [civiles] de dominio comienzan a ser despóticas y a asemejarse más a las relaciones [familiares] de dominio que tienen lugar en el *oikos*, y, con ello, a transformarse en relaciones económicas” (Bertelloni, 2005, p. 25). En otras palabras, en la recepción tomista de la filosofía política clásica se registra una suerte de inversión en la relación entre sociabilidad y politicidad, pues para Aristóteles el sentido de existencia de la primera es la realización de la anterioridad de la segunda, mientras en el texto de Tomás es la politicidad la que figura como medio para salvaguardar la unidad asociativa, lo cual confirma la tesis central habermasiana, a saber: “Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía de lo social” (Habermas, 1987, p. 56)⁸.

8 Un lustro antes de la publicación de *Theorie und Praxis* (1963) de Habermas, ya Hannah Arendt (1958) había hecho hincapié en que la “relación especial entre acción [política] y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de Santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (‘el hombre es político por naturaleza, esto es, social’)” (Arendt, 2003, p. 38).

Allende lo referido, el teólogo italiano volverá sobre la cuestión de la virtud para acabar de calcular las dimensiones del reino, y alardeará un intento de rescatar cierto fin ulterior en función del cual la utilidad de la vida civil no estaría necesariamente circunscrita a la suficiencia de la vida; mas con este gesto, el Doctor Angélico acabará de desgarrar el sentido político del reino. Solo hacia el tercer capítulo del segundo libro, cuando da la impresión de que ya han sido enunciados los primeros principios en torno a los cuales se ordena un reino, su rey y sus súbditos, Tomás (2013) parece incurrir en un giro argumental que toma como punto de partida la siguiente consideración⁹:

conviene que sea el mismo el juicio respecto del fin de toda la multitud y el de un solo hombre. Entonces, si el fin último de un hombre fuera un bien cualquiera, que existiese en él mismo, y también lo fuera el fin último con el que se gobierna una multitud, sucedería que la multitud adquiriría tal bien y permanecería en él. Y si el fin último de un solo hombre o de la multitud fuera la vida corporal, o sea la salud del cuerpo, sería deber del médico conducir a ese fin (p. 113).

En efecto, entre aquellas cosas que se orientan de manera paralela hacia un fin intrínseco y uno extrínseco, figuran tanto el hombre como el reino. Ahora, suponiendo la ausencia del fin externo, el único propósito que les cabría a ambos sería su fin interno respectivo: la autoconservación o supervivencia, en el caso del hombre, y la suficiencia para la vida o unidad de la paz, para el caso del reino. No obstante –he aquí el desplazamiento por el cual se perseguiría una reconciliación con Aristóteles–, Tomás afirma que los hombres parecen agruparse no solamente para *sobrevivir*, sino que lo hacen específicamente para llevar una vida virtuosa o *vivir bien*. En palabras del propio autor, el aparente giro se consagra afirmando que “la vida virtuosa es el fin de la congregación humana” (Tomás de Aquino, 2003, pp. 113-114). Empero, luego de haber desarrollado, de la manera escrupulosa en que se hizo, toda una línea argumental que no tuvo la necesidad de apelar al sentido virtuoso de la política para expresar los aspectos esenciales

9 Dadas las peculiares condiciones de redacción de la obra, podríamos aventurarnos a especular una atribución de este giro a Tolomeo de Lucca, quien completó el *De regno* desde el punto en que lo habría abandonado Tomás. Sin embargo, como hemos indicado, lo que se diga respecto del lugar en que Tomás detuvo su pluma es necesariamente una conjetura improbable.

que a ella subyacen, no resulta nada sencillo para Tomás recuperar aquello que ignoró metódicamente sin que se disparen las contradicciones entre los dos marcos conceptuales que moldean sus argumentos (Agustín y Aristóteles).

El tercer capítulo del segundo libro deviene, a nuestro entender, el momento crítico en *De regno*, pues es allí donde Tomás intenta conciliar la virtud política del reino con la divinidad celestial de Dios, labrando una composición en la que se admira, mediante la vida buena del orden temporal, algún sentido político-natural de virtud sin que la complacencia divina y sobrenatural quede comprometida como la más alta, perfecta y universal de las instancias posibles y deseables. Así pues, lo que afirma Tomás, no sin incurrir en múltiples salvedades, o “juegos de palabras” –según Bertelloni–, que dificultan el seguimiento ordenado de la composición argumentativa, es que “parece, en cambio, que el último fin de una multitud congregada es vivir según la virtud; en efecto, para esto se reúnen los hombres, para *vivir bien* todos juntos” (Tomás de Aquino, 2003, p. 113)¹⁰. No obstante, en las líneas sucesivas pone el mentís de esta idea advirtiendo lo siguiente:

Pero porque el hombre, al vivir según la virtud, se ordena a un fin ulterior que consiste en la fruición divina, como ya antes dijimos, y como conviene que el fin de la multitud humana no sea el mismo que el de un solo hombre, no es el fin último de una multitud congregada vivir según la virtud, sino por la vida virtuosa alcanzar la fruición divina. Entonces, si se pudiera alcanzar este fin por medio de la virtud de la naturaleza humana, sería necesario que el deber del rey le competiera dirigir a los hombres hacia este fin (2003, p. 114).

A renglón seguido, en la misma secuencia argumental, desdice nuevamente de su conjetura y concluye: “pero porque el fin de la fruición divina no lo consigue el hombre por la virtud humana, sino por la virtud divina, [...] llegar hasta aquel fin no es propio del régimen humano, sino del divino” (Tomás de Aquino, 2003, p. 114). Es esta la señal que clausura toda posibilidad de hacer de una vida virtuosa en el orden sublunar la causa final que fundamente el reino del que Tomás nos habla. Cuando el maestro de la Universidad de París afirma, desde las primeras

10 Compartimos el sentido de sospecha con el que Magoja (2019) evalúa este giro, reconociendo que “más allá de que aquí Tomás de Aquino introduce la realización de la virtud de los hombres como fin de la sociedad, no logra conciliar este elemento con las falencias que motivan el origen del *regnum*” (pp. 345-346).

líneas del capítulo, que Dios es el único fin de todas las cosas, su aserción no constituye una mera forma de expresarse, sino que supone la constatación, a la que atiende con rigor su entramado teórico, de que “la virtud ocupa un lugar secundario en la argumentación” (Magoja, 2019, p. 346).

Del reino es posible decir que se instituye y se despliega con un propósito intrínseco de conservar ilesa la vida de sus miembros y un propósito extrínseco de prepararles –que no garantizarles– para la salvación divina. Así, en respuesta a la cuestión central sobre en quién recae la dignidad de dirigir a la multitud hacia la obtención de este, que es su fin último, exponemos lo siguiente: dado que dentro del reino yacen bifurcados los menesteres de su gobierno que competen a su proyección terrena, de un lado, y los que atañen a su designio espiritual, del otro, y considerando, además, que no hay rey sobre la tierra capaz de sostener la carga de Jesús, el Cristo –único al que le sería posible reconciliar ambos fines bajo la “simultaneidad de soberanías”, referida por Bertelloni, de un mismo gobierno al que Tomás denomina “sacerdocio real”–, se concluye que la consecución del fin último del reino es una encomienda asignada al sacerdocio papal y no al rey:

el ministerio de tal reino, al estar separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a reyes terrenos, sino a los sacerdotes y, sobretudo, al sumo sacerdote, sucesor de Pedro, vicario de Cristo, el pontífice romano, a quien todos los reyes del pueblo cristiano conviene que estén sujetos como al mismo señor Jesucristo. [...] a ese a quien compete el cuidado del fin último se deben subordinar aquellos a los que atañe el cuidado de los fines anteriores y con su imperio ser dirigidos (Tomás de Aquino, 2003, p. 115).

La virtud del reino, reducida a la particularidad más escandalosa, se ve así sujeta a la paradoja de originarse de la radical finitud de la naturaleza humana y subordinarse ante la universal plenitud de un fin que le es impropio, y en eso consiste su desgarramiento, en que “el *vivere secundum virtutem* parece para Santo Tomás más importante como medio hacia la otra vida que como fin de la vida política” (Bertelloni, 2001, p. 62).

6. Breves consideraciones finales

ENSAYEMOS UN BREVE RECUENTO de los que, a nuestro juicio, serían los momentos más generales de la concatenación que la obra propone: como primer

movimiento, Tomás apela a una naturaleza social y política emparentada con las precarias condiciones a las que se ve compelida la especie, las cuales deben ser enmendadas a través de la unidad de la paz en el reino; se justifica así la sociabilidad innata, pero se posterga la fundamentación de la politicidad en favor de la tematización del fin último que daría sentido al planteamiento; eventualmente, se introduce la salvedad de que la necesidad y la supervivencia no constituyen la única medida que explica la institución del reino, sino que, a través del acto asociativo y la organización civil, sería posible alcanzar un cierto grado de virtud. No obstante, en el tratamiento final del contenido virtuoso, se produce un inadvertido salto que va desde la aldea aristotélica hasta la Ciudad de Dios agustiniana, pues en la subordinación de toda cosecha natural a la fruición sobrenatural se diluye la promesa político-naturalista, y cuando conocimos el fin último, ya no estábamos hablando de cuestiones políticas a la manera de Aristóteles. Ciertamente, tanto en la observancia de lo intrínseco como en la contribución a lo extrínseco, lo que le compete al gobierno del rey –satisfacer lo necesario para la vida de la multitud congregada y conservar la unidad sobre la cual el sacerdocio encamina al reino hacia su encuentro con lo alto– es una cuestión prepolítica, observada en el rigor de Aristóteles, y apolítica, vista desde el ángulo de Agustín¹¹. Para servirnos de una figura retórica que ilustre nuestra pauta interpretativa, lo que apreciamos es que Tomás inaugura su ensayo enseñando la forma en que Aristóteles desfila por la puerta principal de su esquema conceptual, adoptando las implicaciones protocolarias del naturalismo político, para luego sacarle por la ventana trasera arguyendo que aquello que en apariencia se nos presentaba como un fin no es otra cosa que un medio particular y circunscrito al verdadero fin universal.

De conformidad con lo anterior, deducimos que el Doctor Angélico no es un pensador que repita, actualice o profundice el naturalismo aristotélico en lo que respecta a su propia concepción de lo político. La apelación a la naturaleza política en ambos autores deviene con cadencias conceptuales distintas, presupuestos

11 La elocuencia y agudeza de Arendt vuelven a servirnos para reforzar la idea del distanciamiento que Tomás asume respecto de lo que Aristóteles entendía cuando reflexionaba acerca de la comunidad perfecta más allá de la mera asociación: “más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política” (Arendt, 2003, p. 38).

diferentes y desembocaduras disímiles e incluso, en ocasiones, opuestas. Hay, en efecto, una recuperación del naturalismo aristotélico con vistas a explicar la política como una expresión de la naturaleza, no obstante, hay también una reconfiguración drástica de lo político, consistente en su “teologización” –salvando las distancias con lo referido por Carl Schmitt en su *Teología política* (1922)– por efecto del legado agustiniano. En este cruce, por un lado, se aturde –por no decir que se clausura– el vínculo entre política y universalidad y, por el otro, se auspicia el reclamo a la antropología de la necesidad para subsanar la deficiencia de fundamento para lo político¹². Tomás deja así servida la matriz escolástica que alimentará las ideas de obras tan importantes como *El defensor de la Paz* (1324) de Marsilio de Padua, *El Príncipe* (1531) de Maquiavelo y el mismísimo *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes, quienes, entre otros, contribuirán al distintivo descreimiento moderno de las insinuaciones de la filosofía política clásica, y avanzarán en la prescripción de los primeros principios de la política moderna esgrimiendo una devaluada naturaleza antropológica, carente de toda virtud o universalidad, a la que solo le resta fundamentarse en la autoconservación fisiológica que reclama la realidad efectiva.

Referencias

- Agustín de Hipona (2010). *La Ciudad de Dios* (trad. S. Santamarca del Río y M. Fuentes Lanero). Madrid: Editorial Tecnos.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana* (trad. R. Gil Novales). Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2015). *Política* (trad. G. Livov). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires: Prometeo Libros.

12 De ahí que Habermas afirme que la filosofía social del *De regno* es el eslabón perdido entre la política de la virtud clásica y la política de la autocondervación moderna. Esto es, Tomás sería el vínculo que explica el contraste entre Aristóteles y Hobbes, pues “por una parte, [...] se sitúa completamente en la tradición aristotélica. [...] Pero, por otra parte, [...] ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente política: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas*” (Habermas, 1987, p. 55).

- Bertelloni, F. (2001). El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV. En: A. Borón (ed.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (pp. 56-78). Buenos Aires: Clacso.
- Bertelloni, F. (2005). ¿El destino del Estado, coincide o no con el de sus dioses? *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 37(38), 107-133. doi: 10.34096/ahamm.v37.3513
- Bertelloni, F. (2010). La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. En: Roche Arnas, P. (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media* (pp. 17-40). Madrid: Fundación Ramón Arces.
- Dotti, J. (1994). Pensamiento político moderno. En: E. de Olaso (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 6. *Del renacimiento a la Ilustración I* (pp. 53-76). Madrid: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis: estudios de filosofía social* (trad. de S. Mas Torres y C. Moya Espí). Madrid: Tecnos.
- Magoja, E. (2019). La transformación conceptual del modelo político clásico del Estado en Tomás de Aquino. *Dikaion*, 28(2), 333-354. doi: 10.5294/dika.2019.28.2.5.
- Strauss, L. (2000). *Derecho natural e historia* (trad. Á Leiva Morales y R. Da Costa García). Barcelona: Círculo de Lectores.
- Tomás de Aquino (2003). *Del reino* (trad. A. Tursi). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Tursi, A. (2003). Introducción y notas. En: Tomás de Aquino, *Del reino* (pp. 51-58). Buenos Aires: Losada.
- Ullman, W. (1985). *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (trad. de G. Sotiano). Madrid: Alianza Editorial.



LAS RACIONALIDADES NAHUA Y DE LA MODERNIDAD

JOSÉ DE JESÚS GODÍNEZ TERRONES*
doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.rndm

RESUMEN

Cuando llegaron los conquistadores al valle de México se asombraron de las creaciones de la cultura heredera de la tradición tolteca. En busca del reconocimiento de esta cultura, en este artículo se examina que palabras como verdad, pensar y dudar tienen una connotación muy diferente en la filosofía moderna europea, a la cultura del Anáhuac, que floreció en el Valle de México entre los siglos IX y XVI. Se presenta así una comparación del proceso para obtener el conocimiento verdadero en la racionalidad del mundo nahua del siglo XVI y en tres autores de la modernidad europea: Descartes, Kant y Hegel. Se encuentra que la modernidad presenta un sujeto dominante que fundamenta un pensamiento autorreferencial, mientras que en la cultura nahua el ideal es el hombre de “corazón de piedra y rostro sabio” que busca lo verdadero, “lo que tiene raíz”, y lo expresa a través de la poesía, “la flor y el canto”.

Palabras clave: filosofía nahua; modernidad; racionalidad; verdad; tolteca

* Universidad Franciscana de México, León, Guanajuato, México.

Correo electrónico: jjoseph94@hotmail.com

Para citar este artículo: Godínez Terrones, J. J. (2021). Las racionalidades nahua y de la modernidad. *Universitas Philosophica*, 38(76), 139-169. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.rndm



NAHUA AND MODERN RATIONALITIES

ABSTRACT

When the conquerors arrived in the Valley of Mexico, they were amazed at the creations of the culture inherited from the Toltec tradition. With the prurpose of acknowledging this culture, this paper points out that words such as truth, thinking, and doubt have a very different connotation in modern European philosophy, to the Anahuac culture, which flourished in the Valley of Mexico between the 9th and 16th centuries. This writing presents a comparison of the process to obtain true knowledge according to the rationality of the Nahua world of the 16th century and three authors of European modernity: Descartes, Kant and Hegel. Modernity is found to present a dominant and egocentric subject with self-referential thinking. In the Nahua culture the ideal is the man with a "heart of stone" and a "wise face" who seeks what is true, what has roots, and expresses it through poetry, "the flower and the song".

Keywords: Nahua philosophy; modernity; rationality; truth; Toltec

1. Introducción

LA AMÉRICA PRECOLONIAL ha sido terreno de grandes civilizaciones cuyo legado cultural ha llegado parcialmente hasta nosotros. Si bien la grandeza de estas culturas centenarias fue truncada por la llegada de conquistadores europeos a Mesoamérica, algunos códices han sobrevivido al tiempo y ahínco de los dominadores por destruirlos. Los pocos que han perdurado permiten atisbar la riqueza de la cultura y su estudio ha permitido tener una nueva visión de la vida de los pueblos originarios.

En este escrito se presenta una comparación entre el proceso para obtener el conocimiento verdadero en la racionalidad del mundo nahua del siglo XVI y el mismo proceso en tres autores de la modernidad europea: Descartes, Kant y Hegel. Se muestra que en el Valle de México floreció una civilización con una estructura conceptual amplia y profunda que cohesionaba la visión del mundo y su sentido, y con base en ello se señala que es necesario un cambio epistemológico que permita una comprensión de la realidad más rica y menos fragmentada de lo que la modernidad ha ofrecido.

Las fuentes aquí utilizadas sobre la cultura nahua son trabajos presentados por estudiosos de esta cultura a partir de la información dispersa en códices u obras de españoles que tuvieron contacto con esta cultura, y es importante señalar que un estudio paleográfico de dichos códices rebasa con mucho la presente investigación. Además, es preciso anotar que el legado cultural nahua nos ha llegado a través de diferentes investigaciones con intereses y estructuras conceptuales diversas, y que no ha sido el producto del trabajo de un solo individuo. En cuanto a los filósofos europeos, pródigamente conocidos en ámbitos académicos actuales, en este caso no precisan de mucha hondura en su estudio sino que se rescatan elementos indispensables que permitan la comparación con los aspectos estudiados de la cultura nahua. Las consecuencias e implicaciones del pensamiento en estos autores han sido objeto de amplias y profundas investigaciones de muchos académicos contemporáneos y no serán abordadas en este artículo. El término *racionalidad* se ha entendido “como una categoría que permite identificar cómo los hombres reconocen y llevan a cabo sus fines” (Giraldo Garcés, 2007, p. 54); o también como proceso, como actuación, ejercicio o realización de la razón para obtener conocimiento (De-Regil & Casanueva, 2008, p. 524).

2. Tenochtitlán

CUANDO LOS CONQUISTADORES LLEGARON A TENOCHTITLÁN, la capital del imperio azteca, fundada por los mexicas en el año 2 Casa o 1325 d. C., según el Códice Mendoza (Rubio Fernández, 2008, p. 55), se quedaron asombrados de la belleza de la ciudad: “decían que si aquello que veían era cosa de sueño” (Sejourné, 1984, p. 11). Edificada sobre una laguna y conectada por tres amplias calzadas, la habitaban trescientas mil personas y recibía sesenta mil visitantes diarios que comerciaban oro, plata, plumas de ricos colores, piedras preciosas, frutas de zonas tropicales y una numerosa cantidad de mercancías. Era una ciudad tan maravillosa que los soldados no encontraron palabras para explicar su grandeza, contentándose con apuntar que no había tal magnificencia ni en España, con torres tan altas que “la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla. Son tan bien labradas, así de cantería como de madera, que no pueden ser mejor hechas ni labradas en ninguna parte” (Cortés, 1985, p. 64).

Vista por primera vez por los conquistadores en 1519, la magnífica ciudad de Tenochtitlán surgió cuando llegaron los aztecas como refugiados en 1325 a establecerse, cumpliendo la profecía de “la famosa águila, sobre el tunal, sobre la piedra, comiéndose a la serpiente” (Bernal, 1984, p. 128). La construcción de un pequeño oratorio fue el punto de partida de la gran ciudad construida por el pueblo del sol, que allí manifestaba su integración cultural y su espíritu guerrero.

Con Tlacaélel como consejero del rey, “nace la visión místico-guerrera del pueblo azteca, que se considera a sí mismo como el pueblo elegido del sol” (León-Portilla, 1983, p. 89). Todas las conquistas y guerras estaban justificadas por esta idea del pueblo del sol: proporcionar la sangre de los sacrificios humanos para alimentar al sol (Mikulska Dabrowska, 2007, pp. 13-14). El sacrificio humano formaba parte de un sistema de creencias y rituales, y se realizaba con el propósito de mantener la vitalidad del universo (Ocaña-Servín *et al.*, 2016). La humanidad contribuye a la continuación y renovación del cosmos mediante “la flor y el canto” (*in xóchit in cuicatl*), y con ritos que incluyen “el autosacrificio y el sacrificio de plantas, animales y seres humanos” (Maffie, 2008, p. 40). La relación del ser humano con el universo es de participación y de reciprocidad para mantener la existencia de ambos. “El hombre ha sido creado por el sacrificio de los dioses y debe corresponder ofreciéndoles como alimento la sustancia mágica, la

vida que reside en la sangre y corazón humanos” (Barrera-Ramírez & Guerrero-Orduna, 1999, p. 650).

El sacrificio humano es un acto religioso en el que se consagra a la persona por una oblación. La palabra *sacrificio* deriva de los vocablos latinos *sacer* y *facere*, hacer sagrado, y por el sacrificio se pasa del plano ordinario a un plano sagrado (Baena, 2018, p. 68). “Es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo consume o de algunos objetos en los que la persona se interesa” (Mauss & Hubert, 2010, p. 83). El sacrificio implica necesariamente una oblación, la ofrenda o una parte de la ofrenda es destruida (Mauss & Hubert, 2010, p. 81).

Este misticismo guerrero del pueblo del sol (Jansen, 1997, p. 78) llevó a los aztecas a conquistar tierras de un océano a otro, hasta Chiapas y Guatemala. Tlacaélel reescribió la historia del pueblo azteca y reinterpretó a su modo la antigua doctrina tolteca para incorporarla a su visión místico-guerrera.

Sin embargo, los señorios del Valle de México, herederos de la tradición cultural nahua, “parecían repudiar el misticismo guerrero impuesto por Tlacaélel” (León-Portilla, 1983, p. 114). Mantenían una postura diferente al militarismo azteca, siguiendo la tradición que venía de los que fueron los anteriores pobladores de esta tierra de México: los toltecas. “Se nos dice que por su extrema habilidad artística fueron llamados toltecas, término que, en náhuatl, significa maestros artesanos” (Sejourné, 1984, p. 29). El ideal del hombre sabio era referido siempre a la toltequidad.

3. Los difrasismos

LA LENGUA NÁHUATL HACE USO FRECUENTE DEL DIFRASISMO, “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes” (Garibay, 1961, p. 115). Un ejemplo de difrasismo lo relata Sahagún cuando la partera lava al niño: “Toma el agua, recíbela. Aquí está para que crezcas, para que brotes” (*Ximocuili, ximocelili, izcatqui inic titzmoliniz, inic ticeliaz*). El difrasismo consiste en *inic titzmoliniz, inic ticeliaz*, ‘para que crezcas, para que brotes’ (López Austin, 2003, p. 153). Otro difrasismo para referirse a los conocimientos transmitidos es la frase: *tlilli tlapalli*, compuesta por la yuxtaposición

de las palabras *tlilli* ('la tinta negra'), y *tlapalli* ('la pintura de colores'), que tiene el sentido metafórico de escritura pintada, significando conocimiento, sabiduría y tradición (Wright Carr, 2011, p. 286). El difrasismo se presenta también en forma de paralelismo: por ejemplo, *Choquiztli moteca, ixayotl pixahui* se traduce como 'el llanto se difunde, las lágrimas gotean'. Igualmente, los difrasismos son usados como metáforas que denotan una realidad que no se nombra directamente con las palabras, como ejemplo: *In iomiyo in inacayo*, que literalmente se traduce como 'su osamenta, su carnación' y que significa 'la persona constituida de huesos y carne'; también, cuando se dan muestras de humildad se dice *Itolol imalcoch*, que de manera literal traduce 'su inclinación de cabeza, su doblegamiento'; o *Cententli cencamatl*, 'un labio, una boca', que significa 'decir unas cuantas palabras' (Máynez, 2009, pp. 237-244).

Un difrasismo para referirse a la persona es *in ixtli, in yóllotl*: 'cara, corazón'. "*Ixtli*, 'cara', apunta al aspecto constitutivo del yo, del que es símbolo el rostro. *Yóllotl*, 'corazón', implica el dinamismo del ser humano que busca y anhela" (León-Portilla, 2006, p. 384). "*In ixtli, in yóllotl*, 'la cara, el corazón', simbolizan siempre lo que hoy llamaríamos fisonomía moral y principio dinámico de un ser humano" (León-Portilla, 1980, p. 192). Así, conseguir la madurez es "buscar lo conveniente, lo recto, porque solo así se logrará poseer un 'rostro y un corazón verdadero'" (León-Portilla, 2006, p. 242). Cuando se dice "daré pena a vuestros rostros, a vuestros corazones" o "hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones", se hace referencia a la persona de los interlocutores (León-Portilla, 2006, p. 190).

Hay dos formas del lenguaje en los nahuas: el *macehualtollí* y el *tecpillatollí*. El primero es el lenguaje coloquial, una forma de habla cotidiana, y el segundo una forma de hablar cuidadosa de los poetas y sabios (Molina, 1571, p. 93). Los difrasismos no eran para uso diario (Mikulska Dąbrowska, 2010, p. 338). Su uso mantiene una estructura específica de acuerdo a los actores sociales en rituales y aspectos institucionales de la comunidad (Montes de Oca, 2000, p. 368). En ese sentido, los difrasismos son metáforas para exaltar en ocasiones las características de una persona o linaje noble. Dos ejemplos de este modo de referirse a las cualidades de una persona son: *in maquiztli in tlaçotli*, 'pulsera, objeto precioso', e *in teoxihuitl in quetzalli*, 'turquesa, pluma fina' (Montes de Oca, 2016, pp. 252-259). La traducción de los difrasismos plantea la cuestión

de que “aquello que se concibe como una unidad en la lengua-origen no lo es necesariamente en la lengua-destino” (Montes De Oca, 1997, p. 33). Al partir del dominio de origen, es decir, del contexto natural en la sociedad nahua, y llegar a la lengua destino, el español, no siempre resulta clara la unidad de referencia. Ello es evidente en que para referirse al ser humano se dice *in maitl in icxítl*, que literalmente es ‘mano pie’ (Mikulska Dąbrowska, 2010, p. 333), una asociación que no resulta natural en la lengua de destino.

4. La toltequidad

EN SUS ORÍGENES *TOLLAN* significaba ‘en el lugar de espadañas’ o ‘tule’, que son sitios donde abundan agua y vegetación, y posteriormente llegó a significar la idea de población grande y floreciente, ciudad y metrópoli (León-Portilla, 1980, p. 18; Florescano, 1963, p. 195). En ese sentido, *Tollan* se volvió un concepto referencial no ya de una ciudad o lugar, sino más bien de un nivel de cultura, sabiduría y refinamiento, de un logro alcanzado dentro de los marcos culturales, ciencia, medicina y arte. *Toltécatl* se deriva de *Tollan*, y significa ‘el que habita en un *Tula*’. Los toltecas “eran buenos hombres y allegados a la virtud” (Sahagún, 1999, p. 597). Eran sabios, “los conocedores de las cosas ocultas, los poseedores de la tradición, los fundadores de pueblos y señoríos” (León-Portilla, 1980, p. 26).

Toltécatl es quien ha conseguido la perfección en un arte, un preservador de la antigua cultura heredada. *Toltecáyotl*, que significa ‘toltequidad’ (Sodi, 1962), es un término abstracto y designa “el conjunto de todo aquello que pertenece y es característico de quienes viven en una *Tollan*, una ciudad” (León-Portilla, 1980, p. 18). *Toltecatl* significa artista y también designa al grupo náhuatl; y cuando se le añade la terminación *-yotl* forma el término abstracto. La *toltecáyotl* es, pues, la herencia de los logros de los toltecas en cuanto a instituciones, ciencia, arte, urbanismo, educación, y por ello representa la excelencia de la cultura tolteca.

Tollan Teotihuacan es para los mexicas el modelo de una *toltecáyotl*. Es la *tollan* en donde se ha dado el refinamiento y la sabiduría. “Los toltecas eran muy ricos, eran felices, nunca tienen (*sic*) pobreza ni tristeza. Los toltecas eran experimentados, acostumbraban dialogar con su propio corazón. Conocían experimentalmente las estrellas, les dieron sus nombres. Conocían sus influjos, sabían bien cómo marcha el cielo” (León-Portilla, 1980, p. 29). Los mexicas se sentían

herederos de la toltequidad, que les dio un rostro y un corazón. Por ello, es una tradición que preservaban y cultivaban en “los centros de educación: los *calmécac* y *telpochcalli*, en los templos, en el hogar y, por todos los medios al alcance, buscaban hacer suyo aquello que tenían como recto y bueno y que a la vez era menester acrecentar” (León-Portilla, 1980, p. 32).

Los *tlataminime* ejercían el arte de criar y educar a los hombres, llamado *tlacahuapahualiztli* (Hernández Díaz, 2013, p. 41), en el *calmécac* y *telpochcalli*, centros de educación pública, donde forjaban la identidad cultural. La asistencia a estos centros era obligatoria, pues allí se transmitía la *toltecáyotl*. Un *tlatamini* es un sabio náhuatl que en su función de maestro “hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara, una personalidad, los hace desarrollarla. Les abre los oídos, los ilumina. Es maestro de guías, les da su camino, de él uno depende” (León-Portilla, 1983, p. 123). El ideal de la educación nahua era forjar: “El hombre maduro: corazón firme como la piedra, corazón resistente como el tronco de un árbol; rostro sabio. Dueño de un rostro y un corazón, hábil y comprensivo” (León-Portilla, 1983, p. 147).

La misión del sabio es enseñar a los hombres a desarrollar su personalidad, la reflexividad, el autoconocimiento, “para que conociéndose se hagan cuerdos y cuidadosos” (León-Portilla, 2006, p. 81). El sabio es un “*teixcuitiani*: ‘que-a-los-otros-una-cara-hace-tomar’” (León-Portilla, 2006, p. 388). El sabio que transmite la sabiduría, como un proceso de crecimiento individual y como una herencia de la toltequidad, es un *teixtlamachtian*: ‘que a los rostros de los otros comunica la sabiduría sabida’. Es un “*teixtomani*: ‘que-desarrolla-los-rostros-ajenos’” (León-Portilla, 2006, p. 389), para que se vuelvan “de rostro sabio”, y promueve el desarrollo del ser humano que viene al mundo falto de un rostro, de una personalidad que los *tlataminime* ayudan a forjar. En cambio el hechicero, el mal sabio, destruye la personalidad en vez de desarrollarla, y es el que “a-los-otros-hace-perder-su-rostro” (León-Portilla, 2006, p. 73).

Sahagún en *Coloquios y Doctrina Cristiana* (fol. 34v) y en el *Código Florentino* (libro 10, cap. 8) habla de las funciones de los *tlataminime*. El *tlatamini* tiene una función sacerdotal. Otra función es la de adivino, escucha confesiones, media entre los dioses y el pueblo. Una función más es la de hechicero, un guardián que cuida de la comunidad. La cuarta función es la de dueño de los libros sagrados, la cuenta de los días y cumplimiento de las profecías. León-Portilla

traduce *tlamatini* como ‘sabio, filósofo’ en el *Códice Matritense*. *Matini* es ‘el que conoce’. *Mati* significa ‘conocer’, *tlateumatini* es ‘el sabio de las cosas piadosas’, *ilhuicacmatini* es ‘el sabio del cielo’, y *mictlanmatini* se traduce como ‘el sabio del otro mundo, el *mictlan*’ (Graña-Behrens, 2012, pp. 23-25).

Mati significa tanto ‘saber’ como ‘sentir’. Recordar algo es *tlalnamiq̄ui*, ‘encontrar las cosas con su mente’ (Johansson, 2012, p. 59). El verbo náhuatl *tlalnamiq̄ui* significa ‘pensar, encontrar’, son dos conceptos relacionados entre sí. *Tla-ilnamiq̄ui*, *inamiq̄ui* variante de *elnamiq̄ui*, está compuesto del sustantivo *elli*, ‘hígado o pecho’, y del verbo *tla-namiq̄ui*, ‘encontrar’. Recordar sería entonces literalmente ‘encontrar su hígado, o su pecho’ ya que *elli* designa también más generalmente ‘el pecho’ (Johansson, 2004, p. 211). En este mismo sentido, Molina (1571) en su diccionario traduce el sustantivo *tlalnamiq̄uiliztli* como ‘pensamiento’ y *tlamatiliztli*, como ‘sabiduría’ o ‘embaucamiento’ (p. 126). Hay, pues, un estrecho vínculo en el náhuatl entre pensar y recordar.

El *tlamatini* hace sabios los rostros ajenos, los pone frente a un espejo, hace que en ellos aparezca una cara. “En este sentido, enseñar a ‘tomar rostro’ y ‘humanizar el querer’ de sus educandos parece haber sido la meta buscada por los maestros en los *Calmécac*” (León-Portilla, 2006, p. 192). “Flor y canto” (*in xóchitl in cuicatl*) es la manera como los *tlamatini* expresan y se aproximan a la verdad. La verdad está relacionada con cómo vivir en este mundo con una ética, no con las cuestiones metafísicas de la filosofía occidental. Los *tlamatini* conciben el arte, *in xóchitl in cuicatl*, como *poiésis* estética que le da sentido a la vida, de modo que no comparten la preocupación epistemológica y metafísica de la verdad como conceptualización del mundo, que es propia de las filosofías enunciativas occidentales (Montiel, 2019).

Para ser sumo sacerdote no se atendía a la condición socioeconómica de quien lo pretendía, no importaba que no tuviera linaje o fuese pobre; en cambio, se atendía a su género de vida, a la pureza de su corazón, a su corazón firme, a que fuese sabio en las cosas de Dios. Se decía que “tenía a Dios en su corazón” (*téutl yiollo*) y que era ‘sabio en las cosas divinas’ (*in tlateumatini*)” (León-Portilla, 2006, p. 230). El sumo sacerdote recibía el título de *Quetzalcóatl*, quien dio origen a la *toltecáyotl*.

El *toltecátl*, ‘el artista’, es “capaz, se adiestra, es hábil; dialoga con su corazón, encuentra las cosas con su mente. El verdadero artista todo lo saca de su corazón”

(León-Portilla, 2006, p. 261). *Ninoyolnonotza* significa ‘hablo y hablo con mi corazón’. Reflexionar es ‘dialogar con el corazón’ (León-Portilla, 2004, p. 100), y no es una introspección en el ámbito meramente cognitivo, es “fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad” (Johansson, 2012, p. 62). El *toltécatl* es íntegro: dueño de un rostro, dueño de un corazón, es dueño de sí, de él es humanizar el querer de la gente, “la divinidad se mete en su corazón (*yoltéotl*) y hace de él un artista: ‘un corazón en-diosador de las cosas’, *tlayolteuiviani*” (León-Portilla, 2006, p. 180). El *yoltéotl*, ‘Dios en el corazón’, ‘un corazón endiosado’ es el supremo ideal humano del sabio y artista nahua.

La finalidad de la educación nahua es forjar “el hombre maduro: corazón firme como la piedra, corazón resistente como el tronco de un árbol; rostro sabio. Dueño de un rostro y un corazón, hábil y comprensivo” (León-Portilla, 1983, p. 147). El *tlamatini* es una gruesa tea que no ahúma, da sabiduría a los rostros ajenos, enseña cómo se ha de vivir, a obedecer a las personas y respetarlas. “Cómo deben entregarse a lo conveniente, lo recto, y cómo han de evitar lo no-conveniente, lo no recto” (León-Portilla, 1980, p. 194). La acción del *tlamatini* está encaminada a proporcionar respuestas prácticas a las cuestiones de la existencia humana: “¿Cómo los humanos caminan en equilibrio y así prosperan sobre la tierra?” (Maffie, 2008, p. 39)¹. Se busca la conveniencia y la rectitud, *in quállotl in yécyotl*, *in quállotl* proviene del verbo *qua*: ‘comer’, que con el sufijo *-llotl* viene a significar ‘la cualidad de todo aquello que es comible’, de lo que puede ser asimilado por el propio yo, o le es conveniente. Con el difrasismo *in quállotl in yécyotl*, ‘lo conveniente, lo recto’, se expresa que “lo bueno es tal por convenir al ser humano ya que puede ser apetecido y asimilado por este” (León-Portilla, 2006, p. 235). La bondad moral es buena, conveniente y apetecible.

En los centros de estudios recibían con insistencia ‘la acción que da sabiduría a los rostros ajenos’, *ixtlamachiliztli*: la educación, la prudencia y la cordura. El *tlamatini* “es hombre serio. Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado. Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza. Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura” (León-Portilla, 1983, pp. 123-124). La educación buscaba ‘rostros sabios’

1 “How can humans walk in balance and so flourish upon the earth?”

y ‘corazones firmes como la piedra’, *ixtlamati, yollótetl*. El culmen de la educación y de la perfección humana es cuando entra Dios en el corazón del hombre, *Yoltéutl*, formada por *yólotl*, ‘corazón’, y *Téutl* o *Téotl*, ‘Dios’: ‘corazón endiosado’ o ‘Dios en su corazón’ (Manrique, 1960, p. 202). Se vuelve artista, “un corazón divinizador de las cosas’: *tlayolteuiviani*” (León-Portilla, 2006, p. 384).

Lee (2017) considera que Sahagún en el *Códice Florentino* (libro X) y Luis Vives en el *Praelectio in sapientem* muestran una estrecha relación entre las características de los sabios europeos y las de los nahuas (p. 296). Sahagún trató de identificar ese tipo de personas, *tlamatinime*, con los sabios de Roma y Grecia clásicas: “Como hizo Sahagún con su proyecto *tlamatinime*, León-Portilla tomó la cultura clásica europea como punto de partida indispensable para examinar y evaluar la cultura prehispánica” (p. 305)². Este es un problema frecuente cuando la cultura investigada es muy diferente a la del investigador. El investigador ve la cultura ajena con sus propias estructuras culturales y mentales, pero ¿es posible ver el mundo sin las estructuras propias? Estos cuestionamientos se pueden profundizar más en Payás (2006).

5. El rostro y corazón nahua

EL CORAZÓN TIENE UN SIGNIFICADO DIFERENTE al referencial semántico de la lengua de castilla. “El corazón, *yólotl*, se asocia a las facultades cognitivas, volitivas y creativas” (León-Portilla, 2004, p. 100). Encontramos frases como *acohuetzin noyollo* que literalmente es ‘hacia arriba va mi corazón’ y se traduce como contemplar. Olvidar se dice ‘no tengo corazón’, *aniyollo*. El virtuoso es *Cualli iyollo*, literalmente, es ‘bueno su corazón’. Cuando algo es de buena voluntad, se dice *noyollocopa*, ‘desde mi corazón’. *Yoltehuia (nitla)* es ‘obrar sobre las cosas con corazón endiosado’ y se traduce como inventar. La meditación es una ‘lectura del corazón’, *neyolpoaliztli* (López Austin, 2004, pp. 222-228)

Ixtli inyollotl es usado para denominar a la persona, *ixtli*, significa ‘ojo, rostro’, *inyollotl* ‘corazón’ (Mikulska Dąbrowska, 2010, p. 333). El hombre de rostro sabio y corazón de piedra es un ser maduro que no da su corazón a cada cosa. El

2 “Just as Sahagún did for his *tlamatinime* project, León-Portilla took a classical European culture as the indispensable starting point for examining and evaluating Prehispanic culture.”

rostro es la manifestación de un yo que se ha ido adquiriendo y desarrollando por la educación: “el rostro connota aquello que caracteriza la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre” (León-Portilla, 2006, p. 190).

López Austin (1991) puntualiza que el *ixtli*, se traduce también como ‘ojo’ y alude un órgano de percepción por excelencia, a un órgano que realiza una función previa a la sensación y no debe traducirse como rostro. El difrasismo *in ixtli, in yollotll*, “se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior” (p. 321). López Austin, Mikulska y Portilla concuerdan en que *in ixtli inyollotl* significa ‘persona’. El corazón es el aspecto dinamizador del rostro, es el que mueve hacia una búsqueda, es el que hace que el hombre tienda hacia algo, el corazón es una energía con tendencia a lo verdadero, “es decir aquello que confiere dinamismo al yo” (León-Portilla, 2006, p. 191).

Los nahuas le atribuían al corazón el dinamismo de la voluntad y la concentración máxima de la vida. “*Yöllotl*, ‘corazón’, etimológicamente se deriva de la misma raíz de *oll-in* ‘movimiento’, para significar en su forma abstracta de *yöll-otl* la idea de ‘la movilidad de cada quien’” (León-Portilla, 1983, p. 147), derivado también de *yoli*, significa, en su forma abstracta, ‘vitalidad’ (León-Portilla, 2006, p. 396), procede de *yol*, ‘cosa redonda, la bola’ (López Austin, 2004, p. 222). El corazón es una ‘cosa redonda’, es el núcleo dinámico que mantiene al ser vivo (Viesca Treviño *et al.*, 2005, p. 230). “*Yöllotl* significa la esencia o fuerza de la vida, lo que es propio del ser viviente” (León-Portilla, 2004, p. 100).

El corazón es el aspecto dinamizador del rostro, mueve hacia una búsqueda, hace que el hombre tienda hacia algo, y es una energía con tendencia a lo verdadero, a lo firme, a lo que tiene raíz. Es ímpetu que lanza al hombre sobre la realidad evanescente del mundo, el “*Tlaltípac*, ‘lo sobre la tierra’, [es decir] lo que está aquí, lo que cambia, lo que todos vemos, lo manifiesto” (León-Portilla, 2006, p. 58). El *tlaltípac yoli yoli* es una realidad fugaz, perecedera, que no tiene raíz, ni fundamento en sí misma.

El esfuerzo del hombre por adquirir ‘un rostro’, en el *tlaltípac*, en la tierra, no siempre es fácil, pues en ese impulso va dando su corazón a cada cosa, sin rumbo, *abuiçpa*: ‘lo va perdiendo’. “Sobre la tierra es difícil ir en pos de algo verdaderamente valioso” (León-Portilla, 2006, p. 179). La búsqueda de lo verdaderamente

valioso lleva al ser humano a apegos que destruyen al corazón. “¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba? ¿Dónde andaba tu corazón? Por eso das tu corazón a cada cosa, sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón. Sobre la tierra ¿acaso puedes ir en pos de algo?” (León-Portilla, 2006, p. 57). El ‘corazón’, *yóllotl*, aquello que confiere dinamismo al yo, entre otras funciones posee la de anhelar algo (León-Portilla, 2006, p. 191).

¿Qué es lo verdaderamente valioso que anhela el hombre? El hombre es un ser necesitado, con anhelos, y trata de llenar ese vacío, es un “ladrón de cantares, corazón mío, ¿dónde los hallarás? Eres menesteroso, como de una pintura, toma bien lo negro y rojo (el saber). Y así tal vez dejes de ser un indigente” (León-Portilla, 1983, p. 168). El ser humano es un ser deseoso de sabiduría que está plasmada en la tradición. *Tlilli tlapalli*, ‘la tinta negra, la tinta roja’, es un difrasismo para referirse a la sabiduría y tradición (Wright Carr, 2011, p. 286). Es menesteroso y tiene un corazón con ansias de plenitud. El conocimiento que encuentra en la tradición ayuda a buscar lo recto, lo conveniente. Con un rostro sabio y corazón firme es como el hombre puede estar realizando “lo conveniente, lo recto, con esto estarás en pie, serás verdadero” (León-Portilla, 2006, p. 242).

El corazón es firme cuando se realiza lo recto, lo conveniente. El corazón está dividido cuando hay duda, “*ome yolloa*, literalmente ‘hacerse dos el corazón’ o ‘(dividirse en) dos el corazón’” (Johansson, 2012, p. 62). *Ome yolloa* se traduce como ‘duda’. El que piensa, el que especula se dice *moyolnonotzani*: ‘el que dialoga con su propio corazón’. La expresión está formada por *yolotl*, ‘corazón’, *notza*, ‘hablar’, en su forma superlativa: *nonotza*, precedidas por el pronombre reflexivo *mo*: ‘sé, a sí mismo’, ‘con su mismo’ y con la terminación sustantiva *ni* (Manrique, 1960, p. 203). El artista, como también se traduce *moyolnonotzani*, dialoga con su corazón, medita en su conciencia sobre la verdad, y escudriña la perfección de su obra. Es pensativo, escudriñador de cosas arduas (Molina, 1571, p. 58).

El sabio sigue la vieja regla *tlamanitiliztli*, formada por *tla*, ‘cosas’; *mani*, ‘permanecen’ o ‘están permanentemente’; y *liztli*, sufijo propio de los sustantivos abstractos. Todo el compuesto: “*tlamani-ti-liztli* viene a significar ‘conjunto de las cosas que deben permanecer’” (León-Portilla 2006, p. 234). Se ha de buscar lo que es verdadero, lo que permanece, lo que tiene fundamento, lo que no es evanescente.

Para los nahuas, la verdad, *neltiliztli*, deriva “de la misma raíz que *nelhuáyotl*, ‘cimiento’, ‘fundamento’” (León-Portilla, 2006, p. 386). La verdad connota la

cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Cuando Nezahualcóyotl (1402-1472), el rey poeta de Texcoco, se pregunta: “¿Es que acaso se vive de verdad en la tierra?” y responde “¡No por siempre en la tierra, solo breve tiempo aquí! Aunque sea jade: también se quiebra; aunque sea oro, también se hiende, y aun el plumaje de quetzal se desgarran” (Martínez, 1984, p. 186), enfatiza la caducidad del mundo, aún lo considerado valioso como el jade, el oro, el plumaje del quetzal. Por ello, la búsqueda de la verdad es una pregunta por la raíz, por la fundamentación de la realidad contingente. ¿Tiene algún cimiento la realidad o es un mero sueño?

La transitoriedad del hombre es tan notoria que parece que “solo venimos a soñar, solo venimos a dormir: no es verdad, no es verdad que venimos a vivir en la tierra” (León-Portilla, 2006, p. 203). No es en la tierra en donde está lo verdadero, lo que da cimiento, la raíz. “Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos, solo de paso aquí en la tierra: mañana o pasado” (León-Portilla, 2006, p. 203). Si no es aquí en la tierra, en el *tlalticpac*, ¿dónde está lo verdadero? “¿A dónde iremos, donde la muerte no existe? ¿Mas por esto viviré llorando? Que tu corazón se enderece: aquí nadie vivirá para siempre. Aun los príncipes a morir vinieron, hay incineramiento de gente. Que tu corazón se enderece: aquí nadie vivirá para siempre” (Martínez, 1984, p. 211). En la tierra solo se está de paso, esta vida es transitoria y no es para permanecer aquí, el estar del hombre en el mundo no es el fin, es solo un paso, el rumbo al que el corazón ha de apuntar trasciende este mundo.

6. La verdad nahua

COMO SE HA MOSTRADO HASTA ACÁ, lo verdadero para los nahuas es aquello que es firme, permanente, está fijo, tiene raíz, está bien cimentado. “La verdad, en náhuatl, *neltiliztli*, es término derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl*: ‘raíz’, del que a su vez directamente se deriva: *nelhuáyotl*: ‘cimiento’, ‘fundamento” (León-Portilla, 1983, p. 122). Los humanos se vuelven conocedores de la realidad, conocen la verdad, *neltiliztli*, cuando han arraigado sus “disposiciones emocionales, imaginativas y físicas profunda y firmemente en el sagrado, *téotl*” (Maffie, 2008, p. 46). La filosofía occidental enuncia y responde a preguntas como ¿qué es la verdad?, ¿qué es lo real?, buscando así la *adaequatio intellectus cum re*. Los nahuas buscan una forma de vivir, orientada al conocimiento del

camino correcto. Así, el término *neltiliztli* también significa ‘bien arraigado’, ‘autorrevelación’, ‘autenticidad’. Lo arraigado, verdadero o el camino genuino se dice *nelli obtli*. *Tlamatiliztli* es ‘conocer el camino’. La verdad no es *alétheia*, como en Occidente (Maffie, 2012, pp. 5-12), sino el estar arraigado a la realidad que permanece, no evanescente, caduca ni contingente, el *téotl*. Los nahuas entendieron la verdad como el deseo de saber cómo caminar verdaderamente sobre la superficie resbaladiza de la tierra para permanecer unido al *téotl* (Maffie, 2002a, p. 89).

El conocimiento se adquiere por medio de un *yoltéotl*, ‘un corazón endiosado’, y no por los sentidos. La comprensión del *téotl* es expresada en “flor y canto”. La conciencia mística es el modo como el *téotl* florece en el corazón de una persona, se desenmascara y se revela. El *téotl* es invisible como la noche, intangible como el viento, *yohualli-ehecatl*: ‘noche y viento’. *Téotl* es una fuerza sagrada, energía o poder. Es único, dinámico, vivificante, eternamente autogenerador y autorregenerador, es energía en movimiento siempre activa, actualizada y actualizante, siempre fluida, crea el cosmos y todo lo que sucede en el cosmos (Maffie, 2008, pp. 34-38). “El proceso incesante de *téotl* de generar y regenerar el universo es también uno de incesante autotransformación y retransformación. El universo es la autotransmutación de *téotl*, no su creación *ex nihilo*” (Maffie, 2002a, p. 77). Los humanos conocen al *téotl* a través del mismo *téotl*, en una experiencia mística, el *téotl* es conocido relacionándose con él. La naturaleza y *téotl* son idénticos, son la misma energía sagrada (Maffie, 2002b p. 7). La metafísica nahua sostiene que lo ilusorio y no ilusorio gozan del mismo estatus ontológico. *Téotl* es real y esencialmente devenir, realidad con devenir. Todo lo terrenal, con su impermanencia y evanescencia, es totalmente real (Maffie, 1999, p. 19).

¿Cuál es la fundamentación del ser? “¿Acaso son de verdad los hombres? Porque si no, ya no es verdadero nuestro canto. ¿Qué está por ventura en pie? ¿Qué es lo que viene a salir bien?” (León-Portilla, 1983, p. 122). Es visible la asociación de lo verdadero con estar en pie. Lo verdadero, lo que se mantiene arraigado, es lo que permanece y el canto expresa esa relación con el fundamento, con una realidad no contingente. El hombre no es algo verdadero, es solo un sueño, algo que llega, pasa y se va. “Solo venimos a dormir, solo venimos a soñar, no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra; cual cada primavera de la hierba así es nuestra hechura” (León-Portilla, 2006, p. 139).

En otro texto Nezahualcóyotl plantea cierto pesimismo ante el sentido de contingencia del hombre, de ser menesteroso. “¿Es verdad que nos alegramos, que vivimos sobre la tierra? No es cierto que vivimos. ¿Hemos venido a alegrarnos en la tierra? Todos así somos menesterosos. La amargura predice el destino aquí. Al lado de la gente” (Martínez, 1984, p. 198). Pareciera que el ser humano es necesitado, tiene el anhelo por lo verdadero, por lo que es firme para enraizar la existencia. El contemplar la contingencia de los semejantes genera pena y pesar. La vida en esta tierra es un sueño, la verdadera vida es habitar en la casa de Dios. “Mañana o pasado, como lo quiera el corazón de aquel por quien todo vive, nos hemos de ir a su casa, ¡oh amigos, démonos gusto!” (Martínez, 1984, p. 199). Dios es el que cumple el anhelo del ser humano, es el que da firmeza y raíz a la existencia en este mundo sutil y evanescente.

Solo la divinidad puede ser el fundamento del mundo y del ser humano. “¿Eres tú verdadero (tienes raíz)? Solo quien todas las cosas domina, el Dador de la Vida. ¿Es esto verdad? ¿Acaso no lo es, como dicen? ¡Que nuestros corazones no tengan tormento!” (Martínez, 1984, p. 191). El verdadero por excelencia es *Ipalnemoani*, ‘el dador de la vida’, ‘aquel por el quien se vive’. “Compuesto de *ipal* ‘por él’ o ‘mediante él’; *nemohua*, ‘se vive o todos viven’ (forma impersonal de *nemi*: ‘vivir’), y el sufijo participial *-ni* que da al compuesto *ipal-nemohua-ni* el significado de ‘aquel-por-quien-se-vive’” (León-Portilla, 2006, p. 382). El verdadero es también el ‘inventor de gente, de hombres’, *Teyocoyani*, “compuesto de *te-*, ‘a los otros, la gente’, y *yocoyani*, participio de *yocoya*, ‘inventar’, ‘forjar con el pensamiento’” (León-Portilla, 2006, p. 389). Dios es el que da fundamento, el que inventa, es la raíz de todo. Otro modo de referirse a la divinidad es ‘el que es noche y viento’, ‘el invisible e impalpable’, *Yohualli-ehécatl*. “Siendo como la noche no puede percibirse y, al ser también como el viento, resulta impalpable” (León-Portilla, 2006, p. 396). Dios es ‘el intangible’. Los nahua también se refieren a la divinidad como “*Totecuio in ilhuicahua in tlaltipacque in mictlane*: ‘Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos’” (León-Portilla, 2006, p. 164).

Dios es *Tloque Nahuaque*, ‘el dueño del cerca y del junto’, ‘que está en el anillo o circuito’. Compuesto por dos adverbios: *tloc* y *náhuac*, *tloc* significa ‘cerca’, y, *náhuac* ‘en el anillo de, en el circuito’. “Lo que está en ‘el anillo de agua’ es el mundo; *cemanáhuac*” (León-Portilla, 2006, p. 393). Clavijero traduce *Tloque Nahuaque*

como ‘Aquel que tiene todo en sí’. “Garibay, a su vez, poniendo el pensamiento náhuatl en términos más cercanos a nuestra mentalidad, traduce: ‘el que está junto a todo, y junto al cual está todo’” (León-Portilla, 2006, p. 167).

Dios es nombrado también *Moyocoyani*, ‘el que a sí mismo se inventa’ (León-Portilla, 2006, p. 385). Mendieta, en su *Historia Eclesiástica Indiana*, escribe que los nahua se referían a Dios como “*Moyucoyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó, sino que él solo por su autoridad y su voluntad lo hace todo” (León-Portilla, 2006, p. 169). *Moyocoya-tzin* significa ‘Señor que a sí mismo se piensa o se inventa’. *Ayac oquiyocux* significa ‘nadie lo hizo o inventó a él’, y por último *ayac oquipic*: ‘nadie le dio ser o forma’. “Se busca su gloria, su fama en la tierra. Él es quien inventa las cosas, Él es quien se inventa a sí mismo: Dios. Por todas partes es también venerado. Se busca su gloria, su fama en la tierra” (Martínez, 1984, p. 189). Dios es el fundamento de todo y de sí mismo.

7. Flor y canto

LO ÚNICO QUE PUEDE SER VERDADERO SOBRE LA TIERRA es *in xóchitl in cuicatl*, ‘la flor y el canto’, que es la poesía. Esta es el enlace entre lo humano y lo divino, y permite expresar la verdad de las cosas (Hernández Díaz, 2013, pp. 32-36). La flor y el canto buscan lo verdadero. Gingerich, citando a Mijangos, traduce “*nitlanelhuayotocac uel ynelhuayocan onacic*”, como ‘descubrí la verdad de algo’. Literalmente, la oración dice: “Busqué sacar la raíz del asunto. Llegué completamente hasta el lugar donde estaban las raíces”. La poesía es el lenguaje que expresa lo verdadero, sin la enunciación de silogismos (Gingerich, 1987, p.103). La flor y el canto expresan lo verdadero no como concepto sino como reflexión de lo que permite una existencia ordenada a un fin. La búsqueda de una vida firme, con raíz. Los nahuas buscan conmover al receptor a una adhesión participativa, así que se busca que el mensaje sea sentido más que comprendido (Johansson, 2005, p. 523).

La flor y el canto permanecerán a pesar de la transitoriedad humana, pues otros seguirán cantando: “no acabarán mis flores, no acabarán mis cantos; yo los elevo: soy un cantor” (Martínez, 1984, p. 184). El lenguaje poético es una aproximación a la realidad, se presenta al ser como una presencia y no como

proposiciones racionales. El lenguaje poético está asociado al ser, no se apropia de la realidad sino que está como parte de la realidad, está en el ser. La mejor manera de expresar la presencia del ser es con la poesía (Gingerich, 1987, pp. 100-103). “Como si fueran flores, los cantos son nuestro atavío, oh amigos: con ellos venimos a vivir en la tierra. Verdadero es nuestro canto, verdaderas nuestras flores, el hermoso canto” (Martínez, 1984, p. 182). No son proposiciones enunciativas racionales, sino descriptivas de una forma de vida para permanecer firme, enraizada. La poesía permanece de generación en generación, así es como se transmitió la cultura. *Tecayehuatzin* respecto de la flor y el canto pregunta: “¿Allá lo aprueba tal vez el Dador de la Vida? ¿Es esto quizá lo único verdadero en la tierra?” (León-Portilla, 1983, p. 128).

Si flor y canto son lo único verdadero, ¿cuál es su origen? “Sacerdotes, yo os pregunto: ¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre? ¿El canto que embriaga, el hermoso canto?” (León-Portilla, 2006, p. 144). La flor y el canto provienen de Dios. “Ahora sé feliz, ahora engalánate, tú, príncipe Nezahualcoyotl: toma para ti las flores de aquel por quien vivimos” (Martínez, 1984, p. 185). Si lo único que tiene raíz, fundamento, lo que es verdadero en el *tlalticpac* es la flor y el canto, *in xóchitl in cuicatl*, y el único verdadero es *Moyocoyani*, ‘el que a sí mismo se inventa’, entonces flor y canto solo pueden venir de Dios. “Solo provienen de su casa, del interior del cielo, solo de allá vienen las variadas flores” (León-Portilla, 2006, p. 145).

El *toltécatl*, ‘el hombre rostro sabio y corazón firme’, es igualmente ‘el que dialoga con su propio corazón’, *mo-yolnonotzani*. El que busca lo firme y lo recto es el que puede comunicar lo verdadero con la flor y el canto. El artista, *yoltéotl*, ‘corazón endiosado’, se esfuerza y se angustia por introducir a la divinidad en las cosas, por eso se lo llama también “*ilayolteuhiani*, ‘aquel que introduce el simbolismo de la divinidad en las cosas’” (León-Portilla, 2006, p. 270). Es el que con la flor y el canto expresa la verdad, el camino para echar raíces, para estar firmes. La poesía es un don de Dios. “Realidades preciosas haces llover, de ti proviene tu felicidad, ¡Dador de la Vida! Olorosas flores, flores preciosas, con ansia yo las deseaba, vana sabiduría tenía yo” (Martínez, 1984, p. 192). Lo verdadero en el *tlalticpac* son la flor y el canto que en el artista son inspiradas por el *Tloque Nahuaque*: “¡Es un puro jade, un ancho plumaje tu corazón, tu palabra, ¡oh padre nuestro! ¡Tú compadeces al hombre, Tú lo

ves con piedad! ... ¡Solo por un brevísimo instante está junto a ti y a tu lado!” (Martínez, 1984, p. 193).

8. La modernidad

LA PRIMACÍA DE LA RAZÓN COMIENZA EN EUROPA con Descartes (Dussel, 2008), con la separación entre *res extensa* y *res cogitans*, entre el cuerpo y la conciencia. El sujeto que conoce y representa el mundo lo hace a través de la razón, de manera que la representación que del mundo se puede hacer ha de ser racional. No hay certeza en la información que dan los sentidos, la razón es la garante de la fiabilidad de los conocimientos. Con el racionalismo moderno de Descartes, Kant y Hegel, el sujeto es el punto de partida de la realidad. Si en la Edad Media el centro era Dios, en la modernidad el centro es el sujeto: la realidad se estudia mediante la representación que el sujeto hace del mundo.

8.1 DESCARTES: LA SUBJETIVIDAD DESCUBIERTA

LA MODERNIDAD NACE CON LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO QUE CONOCE. En el *Discurso del método*, obra que mejor presenta “una visión de conjunto de su pensamiento científico y filosófico” (Basart Muñoz, 2004, p. 106), Descartes (2011) afirma: “yo pienso, luego soy” (p. 123). El sujeto es allí el referente de todo conocimiento, y el punto de partida para la filosofía es la subjetividad del individuo. A partir de la conciencia del sujeto se construye el horizonte conceptual cartesiano. En este horizonte, la razón es autónoma en el sujeto que piensa y en su ejercicio impone la duda que corroe el sujeto. La “duda afecta incluso las evidencias ‘más claras’, es posible que la mayoría de las opiniones tengan un origen incierto” (Cuautle & Anakaren, 2011, p. 246). Pero a la vez, la duda da la posibilidad de conocer el mundo (Velázquez Delgado, 2005). El pensar las cosas de manera clara y distinta es el camino para conseguir la certeza de que se piensa, y del pensar se deduce la propia existencia.

El fundamento de todo conocimiento está, así, en el sujeto que dialoga consigo mismo, y esto “fundamenta la autonomía del procedimiento racional sobre la evidencia del cogito” (Daturi, 2011, p. 277). El sujeto conoce, duda de lo que conoce, si duda es porque piensa y si piensa es porque existe: pienso luego existo.

Influenciado por San Agustín de Hipona, para Descartes el conocimiento es fraguado en la soledad del sujeto. En los *Soliloquios* del Obispo de Hipona (libro II, capítulo I), la razón dialoga con Agustín. “–¿Sabes que piensas? –Sí, eso lo sé. –Entonces sabes que, cuando menos, eso es verdad. –Cierto. –Luego sabes que existes, que vives y que piensas” (citado en Fernández *et al.*, 2006, p. 405).

No solo la propia existencia se deduce de pensar, sino que la existencia de todo se deduce del pensamiento. Cuando las cosas se conciben de manera clara y distinta son verdaderas. Así, si se concibe de manera clara y distinta que Dios es un ser perfecto e infinito entonces se tiene la certeza de que Dios existe, y que es un ser perfecto e infinito. Y también se concibe entonces que lo que está en el sujeto proviene de Dios, de lo que se sigue que “nuestras ideas o nociones, cuando son claras y distintas, cosas reales y procedentes de Dios, no pueden por menos de ser también, en ese respecto, verdaderas” (Descartes, 2011, p. 127). Puesto que lo real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, el error es imperfección y, por tanto, no puede venir de Dios (Schöndorf, 1996, p. 114). El fundamento de la razón y la verdad es Dios.

En la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes dice: “reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuese tal como es, es decir, que tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiese verdaderamente” (Descartes, 2011, p. 191). La fuente del conocimiento es, así, una razón encerrada en sí misma que acude a Dios como fundamento del conocimiento racional. Pero es importante notar que en este razonamiento no se produce una interacción personal con Dios. Dios es fuente de las ideas para el sujeto (Gomila Benejam, 1996, p. 54).

En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes examina la idea de que exista un mundo creado por Dios, a partir de una deducción (Rojas, 2017, p. 314), “el solo hecho de que Dios, es decir, un ser soberanamente poderoso exista, se sigue que, si hay un mundo, debe haber sido creado por Él” (Descartes, 2011, p. 285). En este sentido la ciencia es un producto de la razón. Basta con que la razón realice una introspección para obtener ideas claras y distintas, sustentadas en que proceden de Dios, para tener la certeza de ser verdaderas. Es suficiente pensar que existe un Dios poderoso, perfecto e infinito para que exista Dios. La existencia del mundo se colige de la existencia de un Dios poderoso

creador. De este modo, de la subjetividad del sujeto se conoce y se deduce la existencia de la realidad.

8.2 KANT: LAS CONDICIONES DE LA SUBJETIVIDAD

SI CON DESCARTES SE DESCUBRE LA SUBJETIVIDAD como fuente de conocimiento, con Kant se plantean los límites del conocimiento. En el sujeto hay estructuras *a priori* en la mente, son innatas y permiten que se dé y se organice el conocimiento. “Espacio y tiempo valen como condiciones de la posibilidad de que nos sean dados objetos” (Kant, 1982, p. 86). Kant no analiza el objeto del conocimiento sino las condiciones en las que se da el conocimiento del objeto (Guerrero Pino, 2005, pp. 44-45).

Las formas del espacio y el tiempo condicionan el conocimiento: todo lo que se conoce, se conoce al presentarse en un momento y en un lugar, por lo que no se conocen las cosas en sí mismas tal y como son, sino con los límites de la razón, con los límites de las estructuras *a priori*. Kant le da “el nombre de noúmenos a las cosas en sí mismas” (Kant, 1982, p. 151). El noúmeno, la cosa en sí, no es cognoscible por los sentidos (Neumann Soto, 2016, p. 15). El concepto noúmeno es un concepto ligado a las limitaciones de la sensibilidad al no conocer las cosas en sí mismas (Osorio, 1999), pues no se conocen las cosas en sí mismas sino como meras representaciones (Benzi Zenteno & Soto Herrera, 2006).

El conocimiento que se tiene del mundo no es tal como es el mundo, sino como puede conocerlo el sujeto. El mundo como tal no se conoce, pero la razón puede examinar cómo el mundo puede ser conocido. Kant plantea el problema del conocimiento y el papel que en su construcción juega la relación objeto-sujeto (García, 2006, p. 116), y se pregunta por las condiciones de posibilidad para que se dé el conocimiento. No se sabe cómo es el mundo, la realidad: lo que se indaga es cómo el sujeto se representa la realidad.

Si con Descartes el sujeto es el fundamento del conocimiento, con Kant la posibilidad del conocimiento está condicionada a no conocer la cosa en sí, sino a la representación que la razón por sus características permite formarse. Así,

mientras que con Descartes se descubre la subjetividad, con Kant se descubre la constitución de la subjetividad.

8.3 HEGEL: EL SUJETO ABSOLUTO

CON HEGEL LA SUBJETIVIDAD Y LA REALIDAD se constituyen en una unidad. El conocimiento se fundamenta a sí mismo, en la medida en que es un conocer que conoce al objeto y al conocer al objeto se conoce a sí mismo. “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (Hegel, 1968, p. 34).

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel (2003) busca que la filosofía llegue al saber real: “Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber– para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo” (p. 9). Un saber real en tanto es saber de lo que es (Rendón, 2008). Este propósito exige que el conocimiento sea universal y no dependa de la singularidad, contingencia y motivaciones del sujeto.

El conocimiento de la ciencia es, entonces, un conocimiento universal, necesario, absoluto; no particular, contingente ni singular. El conocimiento sensible se presenta como el más inmediato y verdadero, teniendo al objeto en su plenitud como otro. Esta certeza sensible, aunque parezca inmediata, es algo mediado: “yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y esta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo” (Hegel, 2003, p. 64). El objeto sensible se presenta ante el sujeto como algo diferente de él, como otro, así se da la relación sujeto-objeto.

Pero si bien la conciencia inicia con la certeza sensible, ha de culminar con el saber absoluto (López, 2015, p. 61). Para Hegel (2003) la conciencia se da cuando se conoce la cosa, el objeto, mientras que “la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro” (p. 158). En otras palabras, el sujeto conoce y cuando se da cuenta de que conoce se presenta la autoconciencia. En ese momento la conciencia se conoce a sí misma como objeto. “La autoconciencia convierte a la conciencia en su objeto de conocer, convierte su ser para sí en cosa, se da la unidad del yo y del ser” (p. 206). La manera como la razón se conoce es presentándose a sí misma como objeto. El sujeto solo puede conocerse como objeto de conocimiento. El

sujeto se vuelve objeto, de manera que hay una coincidencia de sujeto y objeto, de la conciencia y el mundo (Assalone, 2015, p. 65). El sujeto se conoce a sí mismo al ser objeto de conocimiento de sí mismo.

La conciencia conoce la realidad y cuando se conoce a sí misma, como autoconciencia, se conoce como realidad objetiva, es decir, la razón se conoce a sí misma como realidad. La autoconciencia es el saber que sabe de sí, se ve a sí misma como otro ser, este otro ser es ella misma. De este modo, el saber de la conciencia se fundamenta en esta misma, es un saber en el que el objeto y sujeto configuran una identidad en su misma diferencia (Díaz, 2009, p. 33).

En la medida en que la conciencia es el saber de la esencia y la realidad de las cosas, y el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma –el saber de la conciencia de sí misma–, la realidad es para la conciencia su voluntad representada. “La esencia [es] lo que se mantiene [...] es el ser en sí y para sí” (García Aguilar, 2013, p. 4). Para Hegel (2003), el saber de la autoconciencia es el saber de las esencias, de la sustancia misma: “La esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de sí misma” (p. 344), es saber cómo sabe la propia conciencia de sí misma (Rojas Hernández, 2011, p. 242). La esencia define la realidad por lo que la conciencia, al conocer la esencia, conoce de la realidad. Realidad que en la autoconciencia es ella misma, luego entonces la representación de la realidad es la representación de la misma autoconciencia. Y dado que la conciencia y la autoconciencia son el espíritu, entonces la realidad es el mismo espíritu; el mundo es para la conciencia la voluntad del espíritu.

En la historia, en el devenir, es donde el espíritu se mediatiza a sí mismo, se capta como otro y se conoce a sí mismo. “La autoconciencia es un saber que es al mismo tiempo devenir: reflexividad” (Cuevas, 2016, p. 37). El espíritu se sabe a sí mismo como espíritu, en el devenir, en la historia. El saber real se da en la historia, en ella se “forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida” (Hegel, 2003, p. 473).

Con Hegel el sujeto se sustenta a sí mismo y el mismo sujeto es el que sustenta la realidad. La historia es el escenario en el que el espíritu se conoce a sí mismo. Se absolutiza al sujeto como fuente, origen de la realidad, pues fuera del sujeto no hay realidad. Es en el devenir en el que el espíritu absoluto se va conociendo a sí mismo. Si el espíritu absoluto sustenta el objeto, lo que

importa no es el objeto sino el sujeto, y el sujeto, como espíritu absoluto, puede sustentar el objeto. En la Edad Media, Dios era el centro de la reflexión, era el ser que sustentaba el mundo, el creador del mundo. Con Hegel, el sujeto como espíritu absoluto es el centro de la reflexión, sustenta el mundo, ocupa el lugar de Dios.

9. Conclusión

LA MODERNIDAD NACE CON DESCARTES, pues es allí donde el sujeto es el referente de todo conocimiento, y la subjetividad del individuo es el punto de partida para la filosofía. El conocer es un aspecto que tiene que ver con lo racional, con una mera función intelectual, y en su fundamentación se desconfía de los sentidos, de la sensibilidad. En ese sentido, conocer está relacionado con lo meramente conceptual.

Para los nahuas, en cambio, los humanos se vuelven conocedores de la realidad, conocen la verdad, *neltiliztli*, cuando han arraigado sus disposiciones emocionales, imaginativas y físicas profunda y firmemente en el sagrado, *Téotl*, que es el fundamento de todo. La filosofía occidental busca la *adaequatio intellectus cum re*. Los nahuas buscan una forma de vivir orientada al camino correcto, *nelli obtli*. *Tlamaniliztli*: ‘en conocer el camino’. La verdad está relacionada con cómo vivir en este mundo con una ética, y no a las cuestiones metafísicas de la filosofía occidental.

Mientras en Descartes el conocimiento es fraguado en la soledad, el sujeto aísla la parte racional de la emocional, la duda cuestiona sus conocimientos y le da la certeza de la propia existencia al tener ideas claras y distintas, en la tradición náhuatl cuando se duda el corazón está dividido, *ome yolloa*. No se trata de una cuestión conceptual, pues la duda está referida también a cuestiones emocionales y existenciales, es ‘no saber a dónde dirijo mi andar’.

En Descartes las ideas que se conciben de manera clara y distinta son verdaderas. Si se concibe de manera clara y distinta que Dios es un ser perfecto e infinito entonces se tiene la certeza de que Dios existe, que es un ser perfecto e infinito y lo que está en el sujeto proviene de Dios, el error es un imperfección y Dios siendo perfecto no puede permitir tal imperfección. En la cultura nahua no es por lo claro y distinto de las ideas como se aproxima a la verdad. ‘Flor y canto’ *in xóchitl in cuicatl*, es la manera como los *tlamatinime* expresan y se aproximan

a la verdad. El conocimiento se adquiere por medio de un *yoltéotl*, ‘un corazón endiosado’. La conciencia mística es el modo como el *Téotl* florece en el corazón de una persona, se desenmascara y se revela. El *Téotl* es invisible como la noche, intangible como el viento, *Yobualli-ehecatl*. La flor y el canto son el enlace entre lo humano y lo divino, expresan la verdad de las cosas, no como concepto sino como reflexión de lo que permite una existencia ordenada a un fin, la búsqueda de una vida firme, con raíz. El lenguaje poético es una aproximación a la realidad, se presenta al ser como una presencia y no como proposiciones racionales sobre el ser. El lenguaje poético está asociado al ser, no como apropiación sino como parte de la realidad. Y por ello el artista, *yoltéotl*, es el *tlayolteuhuiani*, aquel que introduce el simbolismo de la divinidad en las cosas. Es el que recibe del Dador de la vida la flor y el canto.

En la filosofía europea palabras como reflexionar y pensar son funciones meramente racionales, procesos solamente conceptuales. En la tradición mesoamericana las palabras reflexionar y pensar están referidas a procesos racionales y emocionales, están imbricados procesos experienciales del sujeto, lo que es claro en el término *ninoyolnonotza*, que significa reflexionar, ‘dialogar con el corazón’, y en la expresión *mo-yolnonotzani*, ‘dialoga con su propio corazón’. El verbo náhuatl *tlalnamiqui* significa ‘pensar, encontrar, recordar algo’, no es un proceso en el que se entrelazan solamente conceptos: una premisa con otra. Se hace referencia a traer al presente lo experimentado, lo vivido, situarse en un contexto de tiempo. En ello también se diferencia el pensamiento nahua del de Kant, para quien las categorías de espacio y tiempo son condiciones de posibilidad para descubrir cómo es que la razón conoce. En la tradición *tolteca*, en cambio, no son condiciones de posibilidad, sino que la experiencia, lo vivido, el tiempo y el espacio forman parte del proceso cognitivo.

En la modernidad con Hegel, el sujeto se absolutiza, el sujeto se sustenta a sí mismo y el mismo sujeto es el que sustenta la realidad. La historia es el escenario en el que el espíritu se conoce a sí mismo. En la cultura nahua, es Dios el que a sí mismo se inventa: *Moyocoyani*, ‘el sustento de todo’.

La modernidad ensalzó la razón, y consideró el conocimiento científico como el saber por excelencia. Un saber centrado en el sujeto, un saber al que solo le importa la autosatisfacción de una lógica lineal, que empobrece y da una representación parcial del mundo y del ser humano. La razón ha procreado una

lógica instrumental que destruye el mundo, la naturaleza y al ser humano. La tradición de las culturas ancestrales como la nahua no sostiene esa racionalidad instrumental, sino una representación y actuar del hombre en el mundo que integra lo conceptual, la sensibilidad y la memoria para fundamentar la vida: que el hombre sea de un rostro sabio y corazón firme, que dialogue con su propio corazón, que busque lo recto lo verdadero, lo que tiene raíz. En ese sentido, reflexionar no es una introspección en el ámbito meramente cognitivo, es fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad.

Además, hay un estrecho vínculo en el náhuatl entre pensar, sentir y recordar. La escisión *res extensa* y *res cogitas*, cuerpo y alma, está ausente en el pensamiento nahua. En los procesos cognitivos de la filosofía nahua participan también los órganos del cuerpo como el corazón que se asocia a las facultades cognoscitivas, volitivas y creativas.

Referencias

- Assalone, E. (2015). Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos, en el cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*. *Ideas y Valores*, 64(158), 61-84.
- Baena, R. A. (2018). Pensamiento en imágenes. La configuración del sacrificio en los códices del grupo Borgia. Tesis de doctorado en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barrera-Ramirez, C. F., & Guerrero-Orduna, E. A. (1999). El corazón y la sangre en la cosmovisión Mexica. *Gaceta Médica de México*, 135(6), 641-651.
- Basart Muñoz, J. (2004). Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz. *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, 11(1), 105-111.
- Benzi Zenteno, I., & Soto Herrera, C. (2006). Teoría kantiana de la actividad mental: Algunos problemas desde la ciencia cognitiva. *Revista de filosofía*, 62, 41-58.
- Bernal, I. (1984). *Tenochtitlán en una Isla*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cortés, H. (1985). *Cartas de relación*. México D.F.: Porrúa.

- Cuautle, R., & Anakaren, M. (2011). Constitución epistemológica del cogito cartesiano. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8(16), 241-260.
- Cuevas, L. (2016). Spinoza, Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia. *Guillermo de Ockham: Revista científica*, 14(2), 33-41.
- Daturi, D. (2011). El sentido de la obra de Descartes a la luz de la tradición y su valor prospectivo. *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, 18(3), 275-282.
- De-Regil, L. M., & Casanueva, E. (2008). Racionalidad científica, causalidad y metaanálisis de ensayos clínicos. *Salud Pública de México*, 50(6), 523-529.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Madrid: Gredos.
- Díaz, J. A. (2009). Lo absoluto del saber absoluto. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 11, 10-34.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, 9, 153-197.
- Esquivel Estrada, N. H. (2017). Dios, en el pensamiento de Descartes. *La Colmena*, 30, 123-132.
- Fernández, S., O., Cárdenas, A., Pedro, P., & Fernando, M. (2006). René Descartes, un nuevo método y una nueva ciencia. *Scientia Et Technica*, XII(32), 401-406.
- Florescano, E. (1963). Tula-Teotihuacán, Quetzalcóatl y la Toltecatótl. *Historia Mexicana*, 13(2), 193-234.
- García Aguilar, R. (2013). Sujeto y verdad en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, de Guillermo Federico Hegel. *Revista Espiga*, 26, 1-10.
- García, R. (2006). Epistemología y Teoría del Conocimiento. *Salud Colectiva*, 2(2), 113-122.
- Garibay, A. (1961). *Llave del náhuatl*. México: Porrúa.
- Gingerich, W. (1987). Heidegger and the Aztecs : The poetics of knowing in pre-Hispanic Nahuatl poetry. En B. Swan & A. Krupat (Eds.), *Recovering the Word: Essays on Native American Literature*. Berkeley: University of California Press. E-book.
- Giraldo Garcés, G. A. (2007). Racionalidad y ética en las organizaciones. *Cuadernos de Administración*, 38, 53-62.
- Gomila Benejam, A. (1996). La teoría de las ideas de Descartes. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 16(1), 47-69.

- Graña-Behrens, D. (2012). *Itz'aat and Tlamatini*. The “Wise Man” as Keeper of Maya and Nahua Collective Memory. En: Megged and Stephanie Wood (Ed.), *Mesoamerican Memory: Enduring Systems of Remembrance* (pp. 15-32). University of Oklahoma Press.
- Gurrero Pino, G. (2005). Teoría kantiana del espacio, geometría y experiencia. *Praxis filosófica*, 20, 31-68.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, Díaz, M. (2013). *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jansen, M. (1997). Símbolos de poder en el México antiguo. *Anales del Museo de América*, 5, 73-102.
- Johansson, P. (2004). *¿Je ixiloiocan, yn imiyaoayocan oacico tlatolli? ¿Ya llegó a Jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la Historia General*. *Estudios de cultura Náhuatl*, 35, 207-224.
- Johansson, P. (2012). La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas. *Estudios de cultura náhuatl*, 43, 47-93.
- Kant, E. (1982). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Lee, J. (2017). The Europeanization of Prehispanic Tradition: Bernardino de Sahagún's transformation of Aztec priests (*tlamacazque*) into classical wise men (*tlamatinime*). *Colonial Latin American Review*, 26(3), 291-312.
- León-Portilla, M. (1980). *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, M. (1983). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México D.F.: Cultura SEP Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, M. (2004). Significados del corazón en el México prehispánico. *Archivos de cardiología de México*, 74(2), 99-103.
- León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México D.F.: UNAM. Instituto de Historia: Seminario de Cultura Nahuatl.

- López Austin, A. (1991). Cuerpos y rostros. *Anales de Antropología*, 28, 317-335.
- López Austin, A. (2003). Difrasismos, cosmovisión e iconografía. *Revista española de antropología americana*, 1, 143-160.
- López Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología*. Vol II. México: UNAM.
- López, D. M. (2015). La construcción lógica de la Fenomenología del espíritu de Hegel. *Tópicos*, 30, 40-63.
- Maffie, J. (1999). The region of the fleeting moment. *Paideusis, Journal for Interdisciplinary and Cross-Cultural Studies*, 2, 15-23.
- Maffie, J. (2002a). Why Care About Nezahualcoyotl? Veritism and Nahua Philosophy. *Philosophy of the Social Sciences*, 32(1), 71-91.
- Maffie, J. (2002b). "We Eat of the Earth Then the Earth Eats Us": Pre-hispanic Nahua Thought. *Ludus Vitalis*, X(17), 5-19.
- Maffie, J. (2008). Watching the Heavens with a 'Rooted Heart': The Mystical Basis of Aztec Astronomy. *Culture and Cosmos*, 12(1), 31-64.
- Maffie, J. (2012). In *Huehue Tlamaniliztli* and *la Verdad*: Nahua and European Philosophies in Fray Bernardino de Sahagún's *Colloquios* y doctrina cristiana. *Inter-American Journal of Philosophy*, 3(1), 1-33.
- Manrique, J. A. (1960). Introducir a la divinidad en las cosas: finalidad del arte náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2, 197-207.
- Martínez, J. L. (1984). *Nezahualcōyotl vida y obra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, M. & Hubert, H. (2010). *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Máynez, P. (2009). Los difrasismos en la obra inédita de Ángel María Garibay. *Estudios de cultura Náhuatl*, 40, 235-251.
- Mikulska Dabrowska, K. (2007). La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado. *Itinerarios: revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 6, 11-37.
- Mikulska Dąbrowska, K. (2010). "Secret Language" in Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts. *Oral Tradition*, 25(2), 325-363.
- Molina, A. de. (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, parte 2. Antonio de Spinosa.

- Montes de Oca, M. (1997). Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización. *Amerindia*, 22, 31-44.
- Montes de Oca, M. (2000). Los disfrasismos en el náhuatl del siglo XVI. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montes de Oca, M. (2016). Los disfrasismos y la construcción de la identidad de la nobleza indígena. En P. Lesbire & K. Mikulska (Eds.), *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana* (pp. 249-266). México: UNAM, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia y Universidad Toulouse.
- Montiel, J. (2019). Aztec Metaphysics—Two Interpretations of an Evanescent World. *Genealogy*, 3, 59. doi: 10.3390/genealogy3040059
- Neumann Soto, H. (2016). Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant. *Ideas y Valores*, 65(162), 9-34.
- Ocaña-Servina, H. L., Tlatoa-Ramírez, H. M., Jaimes-García, J., Karam-Calderón, M. A., García-Rillo, A., Arceo-Guzman, M. E., & Pimentel-Ramírez, M. L. (2016). Los sacrificios humanos entre los aztecas. Un contexto de poder, mito y religión. *Medicina e Investigación*, 4(1), 42-45.
- Osorio, F. (1999). Posibilidad de una teoría del conocimiento anoumenal en Kant. *Cinta de Moebio*, 5, 19-36.
- Payás, G. (2006). El historiador y el traductor. El complejo Garibay/León-Portilla. *Fractal*, 42, 51-86.
- Rendón, C. E. (2008). El devenir de Hegel hacia la Fenomenología del espíritu. *Ideas y Valores*, 57(137), 41-61.
- Rojas Hernández, M. (2011). La razón autorreflexiva como principio de la filosofía de Hegel. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 8(15), 239-271.
- Rojas, S. (2017). La cosa que piensa: una lectura de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. *Revista de filosofía*, 73, 299-316.
- Rubio Fernández, B. (2008). México-Tenochtitlán. Urbanismo de la capital azteca. *Estrat Crític: Revista d'Arqueologia*, 2, 55-60.
- Sahagún, B. (1999). *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Schöndorf, H. (1996). Papel de Dios en el pensamiento de Descartes. *Universitas Philosophica*, 27, 107-130.

- Sejourné, L. (1984). Pensamiento y religión en el México antiguo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sodi, D. (1962). Consideraciones sobre el origen de la toltecáyotl. *Estudios de cultura Náhuatl*, 3, 55-74.
- Velázquez Delgado, J. (2005). La sombra de Descartes, el genio maligno y racionalidad moderna. *La lámpara de Diógenes*, 6(10), 161-168.
- Viesca Treviño, C., Aranda Cruzalta, A., & Ramos de Viesca, M. (2005). El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica. *Estudios de cultura Náhuatl*, 36, 225-244.
- Wright Carr, D. C. (2011). La tinta negra, la pintura de colores: Los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena. *Estudios de cultura náhuatl*, 42, 285-298.



SILOGÍSTICA ESTADÍSTICA USANDO TÉRMINOS*

J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO**
doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.seut

RESUMEN

En esta contribución proponemos una representación de un fragmento de la silogística estadística de Thompson usando la lógica de términos de Sommers. El resultado es una interpretación terminista de la silogística estadística.

Palabras clave: lógica de términos; cuantificadores no-clásicos; razonamiento estadístico

* Agradecemos al comité de arbitraje por sus valiosos comentarios y necesarias correcciones. Esta investigación fue financiada por un proyecto de investigación UPAEP.

** UPAEP Universidad, Puebla, México.

Correo electrónico: josemartin.castro@upaep.mx

Para citar este artículo: Castro-Manzano, J. M. (2021). Silogística estadística usando términos. *Universitas Philosophica*, 38(76), 171-187. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.seut



STATISTICAL SYLLOGISMS USING TERMS

ABSTRACT

In this paper we propose a representation of a fragment of Thompson's statistical syllogistic by using Sommers's term logic. The result is a terministic interpretation of statistical syllogistic.

Keywords: term logic; non-classical quantifiers; statistical reasoning

1. Introducción

EN OTRO LUGAR (Castro-Manzano, 2019), hemos propuesto una unión de la lógica de términos funtoriales (Sommers, 1982; Sommers & Englebretsen, 2000; Englebretsen, 1996; Englebretsen & Sayward, 2011) con la silogística intermedia (Peterson, 1979; Thompson, 1982). De la unión de estos sistemas resultó la lógica de términos funtoriales intermedia, una lógica con un enfoque algebraico-terminista que extiende la silogística asertórica mediante la adición de cuantificadores intermedios.

Al reconsiderar el resultado anterior notamos una conexión natural con la silogística estadística de Thompson (en adelante, SYLL^{stat}). Basados en esta conexión, en este trabajo ofrecemos un método terminista *à la* Sommers para modelar un fragmento de SYLL^{stat}. El resultado es una primera aproximación a un sistema con las ventajas de un enfoque algebraico-terminista, que extiende la silogística asertórica mediante la adición de cuantificadores estadísticos. Para alcanzar esta meta, procedemos de la siguiente manera: primero presentamos, de manera breve, los sistemas lógicos en cuestión, posteriormente introducimos nuestra contribución principal y, al final, mencionamos algunos posibles usos de este método.

2. Los sistemas SYLL, TFL y SYLL^{stat}

2.1 ASPECTOS GENERALES DE LA SILOGÍSTICA

LA SILOGÍSTICA ASERTÓRICA (en adelante, SYLL) es una lógica de términos que tiene su origen en los tratados de lógica de Aristóteles y que estudia la relación de inferencia entre enunciados categóricos. Un *enunciado categórico* es un enunciado compuesto por dos términos, una cantidad y una cualidad. El sujeto y el predicado del enunciado se llaman *términos*: el término-esquema *S* denota el término sujeto del enunciado y el término-esquema *P* denota el predicado. La *cantidad* puede ser universal (*Todo*) o particular (*Algún*) y la *cualidad* puede ser afirmativa (*es*) o negativa (*no es*).

Estos enunciados categóricos se abrevian mediante una *etiqueta* (*a*, para la universal afirmativa, *SaP*; *e*, para la universal negativa, *SeP*; *i*, para la particular afirmativa, *SiP*; y *o* para la particular negativa, *SoP*) que nos permite determinar

una secuencia de tres enunciados conocida como *modo*. Un *silogismo categórico*, entonces, es un modo ordenado de tal manera que dos enunciados categóricos funcionen como premisas ordenadas (premisas mayor y menor) y el último como conclusión. Al interior de las premisas existe un término que ocurre en ambas premisas, pero no en la conclusión: este término especial, usualmente denotado con el término-esquema *M*, funciona como un enlace entre los términos restantes y es conocido como *término medio*. De acuerdo con la posición del término medio, se pueden definir cuatro arreglos o *figuras* que codifican los modos o patrones silogísticos válidos (tabla 1)¹.

Tabla 1. Modos silogísticos válidos

Figura 1	Figura 2	Figura 3	Figura 4
aaa	eae	iai	ace
eae	ace	aai	iai
aai	eio	oao	eio
eio	aoo	eio	

Fuente: Elaboración propia.

2.2 ASPECTOS GENERALES DE LA LÓGICA DE TÉRMINOS FUNTORIALES

SOMMERS Y ENGLEBRETSSEN (2000) han desarrollado la lógica de términos funtoriales (*Term Functor Logic*, en adelante TFL) usando términos en lugar de elementos lingüísticos de primer orden, como variables individuales o cuantificadores. De acuerdo con esta lógica, los cuatro enunciados categóricos de SYLL pueden representarse mediante la siguiente sintaxis:

$$Sap := -S + P$$

$$Sep := -S - P$$

$$Sip := +S + P$$

$$Sop := +S - P$$

1 Por mor de brevedad, pero sin pérdida de generalidad, omitimos los silogismos que requieren carga existencial.

Dada esta representación, TFL ofrece una regla de inferencia para la silogística: una conclusión se sigue válidamente de un conjunto de premisas si y solo si (i) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión y (ii) el número de conclusiones con cantidad particular (esto es, cero o uno) es igual al número de premisas con cantidad particular (Englebretsen, 1996, p. 167).

Así, por ejemplo, si consideramos un silogismo válido tipo aaa de la primera figura (aaa-1), podemos ver cómo la aplicación de esta regla produce la conclusión correcta (tabla 2). En efecto, (i) si sumamos las premisas obtenemos la expresión algebraica $(-G + H) + (-F + G) = -G + H - F + G = -F + H$, de tal modo que la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión, y la conclusión es igual a $-F + H$, en lugar de $+H - F$, porque, por la segunda condición, (ii) el número de conclusiones con cantidad particular (cero, en este ejemplo) es igual al número de premisas con cantidad particular (cero, en este ejemplo)².

Tabla 2. Un silogismo tipo aaa-1

	Enunciado	TFL
1.	Toda griega es humana.	$-G + H$
2.	Toda filósofa es griega.	$-F + G$
⊢	Toda filósofa es humana.	$-F + H$

Fuente: Elaboración propia.

2.3 ASPECTOS GENERALES DE LA SILOGÍSTICA ESTADÍSTICA

PETERSON (1979) Y THOMPSON (1982) han desarrollado una extensión para la silogística asertórica mediante la adición de tres cuantificadores intermedios: *pocos*, para los enunciados predominantes, *mayoría*, para los enunciados

2 Aunque no forma parte de este estudio, es importante mencionar que esta aproximación terminista es capaz de representar y modelar inferencias relacionales y singulares (como en la lógica de primer orden) y compuestas (como en la lógica de enunciados) sin perder su motivación principal, a saber, que una inferencia es un proceso que ocurre entre términos (Englebretsen, 1996, pp. 172 y ss.). Por supuesto, aunque este no es el lugar para exponer las virtudes y defectos de este enfoque, nos parece importante mencionar que parte de su interés nace del contraste con la visión heredada de la lógica (Castro-Manzano & Reyes-Cárdenas, 2018).

mayoritarios, y *muchos*, para los enunciados comunes. El resultado de esta adición es una silogística intermedia (en adelante, SYLL⁺).

Así pues, SYLL⁺ añade los siguientes enunciados: *p* es el predominante afirmativo (*pocos S no son P*), *b* es el predominante negativo (*pocos S son P*), *t* es el mayoritario afirmativo (*la mayoría de S son P*), *d* es el mayoritario negativo (*la mayoría de S no son P*), *k* es el común afirmativo (*muchos S son P*), y *g* es el común negativo (*muchos S no son P*).

La silogística estadística de Thompson (1986) (SYLL^{stat}) es una extensión de SYLL⁺ que modela enunciados categóricos con cuantificadores estadísticos (tabla 3).

Tabla 3. Interpretación de SYLL y SYLL⁺ en SYLL^{stat}

Enunciados afirmativos		
SYLL	SYLL ⁺	SYLL ^{stat}
SaP	Todo <i>S</i> es <i>P</i>	100 % de <i>S</i> es <i>P</i>
	Pocos <i>S</i> no son <i>P</i>	Casi 100 % de <i>S</i> es <i>P</i> .
	La mayoría de <i>S</i> es <i>P</i>	Más del 50 % de <i>S</i> es <i>P</i> .
	Muchos <i>S</i> son <i>P</i>	Mucho más del 0 % de <i>S</i> es <i>P</i> .
SiP	Algún <i>S</i> es <i>P</i>	Más del 0 % de <i>S</i> es <i>P</i> .
Enunciados negativos		
SYLL	SYLL ⁺	SYLL ^{stat}
SeP	Ningún <i>S</i> es <i>P</i>	100 % de <i>S</i> no es <i>P</i> .
	Pocos <i>S</i> son <i>P</i>	Casi 100 % de <i>S</i> no es <i>P</i> .
	La mayoría de <i>S</i> no es <i>P</i>	Más del 50 % de <i>S</i> no es <i>P</i> .
	Muchos <i>S</i> no son <i>P</i>	Mucho más del 0 % de <i>S</i> no es <i>P</i> .
SoP	Algún <i>S</i> no es <i>P</i>	Más del 0 % de <i>S</i> no es <i>P</i> .

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo con Thompson (1986), para especificar estos enunciados es necesario considerar un *índice de distribución* definido por dos partes:

1. Un *límite* $n \in R$ tal que $0 \leq n \leq 100$, para todos los cuantificadores que reciben interpretación *minimal*: n es el cuantificador porcentual³.
2. Un *modificador* que se escribe como un subíndice del límite y que mide la cantidad de vaguedad que un cuantificador tiene en un contexto particular. Este modificador se expresa por medio de dos variables, σ y ι :
 - i. σ es un nivel de significancia. Dado cierto contexto, σ es el valor tal que *mucho más del n % de S es P* es verdad cuando el porcentaje actual de S que son P es $(n + \sigma)$ o más. Por la manera en que *mucho más del n %* es definido, σ es también el valor tal que *casi n % de S son P* es falso cuando el porcentaje actual de S que son P es $(n - \sigma)$ menos. σ se define, pues, arbitrariamente, pero si funciona con su significado usual, no puede ser menor o igual a 0 ni mayor que 100, y, como el nivel de significancia de las pruebas estadísticas, raramente es mayor que 5 (Craparo, 2007, pp. 889-891; Moore, 2010, pp. 373-376).
 - ii. ι denota una magnitud positiva infinitesimal con dos propiedades:
 - a. $(n + \iota) > n$, y
 - b. si $m < n$, entonces $m < n - (x \times \iota)$, donde ι es un infinitesimal positivo y m, n , y x son números reales.

Siendo mayor que 0, ι es un valor tal que *más de n % de S son P* es verdad cuando el porcentaje actual de S que son P es $(n + \iota)$ o más. Consecuentemente, ι es también un valor tal que *casi n % de S son P* es verdad cuando el porcentaje de S que son P es mayor o igual que $(\sigma - \iota) = n + (\iota - \sigma)$.

Con estas suposiciones, las siguientes reglas de distribución asocian un índice de distribución con los términos de un enunciado:

1. Distribución por cualidad
 - a. En los enunciados afirmativos, el predicado tiene un índice de distribución de 0.

3 Como se explica en Thompson, 1982, un cuantificador recibe una interpretación *minimal* cuando significa *al menos cierta cantidad o más*; un cuantificador recibe una interpretación *maximal* cuando significa *no más que cierta cantidad o menos*. Así, por ejemplo, 25 % de S es P es verdad si el porcentaje de S que son P es exactamente 25 %, 50 % o incluso 100 %.

- b. En los enunciados negativos, el predicado tiene un índice de distribución de 100_0 .
- 2. Distribución por cantidad
 - a. En los enunciados con un cuantificador de la forma $n \%$, el sujeto tiene un índice de distribución de n_0 .
 - b. En los enunciados con un cuantificador de la forma *casi* $n \%$, el sujeto tiene un índice de distribución de $n_{(1-\sigma)}$.
 - c. En los enunciados con un cuantificador de la forma *Más de* $n \%$, el sujeto tiene un índice de distribución de n_i .
 - d. En los enunciados con un cuantificador de la forma *Mucho más de* $n \%$, el sujeto tiene un índice de distribución de n_σ .
- En los enunciados con un cuantificador de la forma *Menos de* $n \%$ el sujeto tiene un índice de distribución de $(100 - n)_i$.

Dadas estas consideraciones preliminares, Thompson ofrece las siguientes reglas de validez, donde MI y Pp son los índices de distribución de los términos de la premisa mayor (el término medio y el término mayor, respectivamente); $M2$ y Sp son los índices de distribución de la premisa menor (el término medio y el término menor, respectivamente); Sc y Pc son los índices de distribución de los términos de la conclusión (el término menor y el término mayor, respectivamente); y por último, PM es el índice de distribución del predicado de la premisa mayor y Pm es el índice de distribución del predicado de la premisa menor. El máximo valor de distribución que una ocurrencia de un término puede recibir es 100_0 , de tal modo que un término con un índice de distribución de n está máximamente distribuido.

Así pues, una conclusión se sigue válidamente de un conjunto de premisas en SYLL^{stat} si y solo si:

1. El término medio está más que máximamente distribuido en las premisas, i.e., $MI + M2 > 100_0$.
2. El término menor en las premisas está distribuido por lo menos en el mismo grado que el término menor en la conclusión, i.e., $Sp \geq Sc$.
3. El término mayor en las premisas está distribuido al menos en el mismo grado que el término mayor en la conclusión, i.e., $Pp \geq Pc$.

4. El número de premisas negativas es igual al número de conclusiones negativas, i.e., $PM + Pm = Pc + O_i$.

Así, por ejemplo, los silogismos en las tablas 4, 5 y 6 son válidos en SYLL^{stat}.

Tabla 4. Un silogismo válido en SYLL^{stat}

	Enunciado	SYLL ^{stat}
1.	Toda griega es humana.	$M1 = 100_0, Pp = 0_i$
2.	37,2 % de las filósofas son griegas.	$Sp = 37,2_0, M2 = 0_i$
⊢	37,2 % de las filósofas son humanas.	$Sc = 37,2_0, Pc = 0_i$

Fuente: Elaboración propia, con base en Thompson (1986).

El silogismo de la tabla 4 es válido porque cumple con todas las reglas. Cumple con la regla 1, porque $(M1 + M2) = (100_0 + 0_i) = (100 + 0)_i = 100_i$, y $100_i > 100_0$, puesto que $(100 - 100) = 0 > -i = 0 - i$. También cumple con la regla 2, dado que $37,2_0 \geq 37,2_0$; y con la regla 3, porque $0_i \geq 0_i$. Además, vacuamente, cumple con la regla 4.

Tabla 5. Un silogismo válido en SYLL^{stat}

	Enunciado	SYLL ^{stat}
1.	Casi el 27 % de los filósofos no son amigables.	$M1 = 27_{i-\sigma}, Pp = 100_0$
2.	Mucho más del 73 % de los filósofos son raros.	$M2 = 73_\sigma, Sp = 0_i$
⊢	Algunos raros no son amigables.	$Sc = 0_i, Pc = 100_0$

Fuente: Elaboración propia, con base en Thompson (1986).

El ejemplo de la tabla 5 también sigue la regla 1, en la medida en que $(M1 + M2) = (27_{(i-\sigma)} + 73_\sigma) = (27 + 73)_{((i-\sigma)+\sigma)} = 100_i$. Evidentemente, el resto de las reglas también se cumplen.

Tabla 6. Un silogismo válido en SYLL^{stat}

	Enunciado	SYLL ^{stat}
1.	Menos del 25 % de los filósofos son analíticos.	$M1 = 75_i, Pp = 100_0$
2.	25 % de los filósofos son jóvenes.	$M2 = 25_0, Sp = 0_i$
⊢	Algunos jóvenes no son analíticos.	$Sc = 0_i, Pc = 100_0$

Fuente: Elaboración propia, con base en Thompson (1986).

El ejemplo de la tabla 6 también es válido: $M1$ tiene un índice de 75 porque el cuantificador *menos del n %* le asigna al sujeto el valor $(100 - n)\%$, que, en este caso, es $(100 - 25)_i = 75_i$. Pp tiene el valor 100_0 porque el cuantificador *menos del n %* recibe una interpretación maximal, de tal modo que la premisa mayor, en este caso, es negativa. Así pues, la regla 1 se cumple, porque $(75_i + 25_0) = 100_i > 100_0$ y, además, no hay problema con las reglas restantes.

Por último, para contrastar, consideremos un silogismo inválido (tabla 7).

Tabla 7. Un silogismo inválido en SYLL^{stat}

	Enunciado	SYLL ^{stat}
1.	Más del 5 % de los filósofos son analíticos.	$M1 = 5_i, Pp = 0_i$
2.	Menos del 100 % de los filósofos no son realistas.	$M2 = 0_i, Sp = 100_0$
⊢	Casi el 95 % de realistas no son analíticos.	$Sc = 95_{i-\sigma}, Pc = 100_0$

Fuente: Elaboración propia.

El ejemplo de la tabla 7 es inválido, porque el término medio no está más que máximamente distribuido ($5_i + 0_i < 100_0$) y el término mayor en las premisas no está distribuido al menos en el mismo grado que el término mayor en la conclusión ($Pp < Pc$).

3. TLF^{stat}

COMO SE PUEDE APRECIAR hasta este punto, el sistema SYLL^{stat} ofrece un enfoque aritmético interesante para modelar la silogística estadística; sin embargo, no ofrece un modelo algebraico más general. Dado este estado de cosas, en esta sección proponemos el sistema TLF^{stat}, una extensión de TLF para unificar las virtudes de SYLL^{stat} con las de TLF. Para alcanzar esta meta seguimos tres pasos.

Primero, proponemos una adaptación de la sintaxis de TLF para incluir los cuantificadores estadísticos de SYLL^{stat}, posteriormente modificamos la regla de TLF y, por último, mostramos que tal modificación es confiable, en la medida en que los silogismos válidos de TLF^{stat} son válidos en SYLL^{stat}.

3.1 ADAPTACIÓN DE LA SINTAXIS

PARA REPRESENTAR los enunciados estadísticos de SYLL^{stat} dentro del marco lógico de TLF, consideremos la propuesta de la tabla 8.

Tabla 8. Adaptación de la sintaxis de TFL

Enunciados afirmativos		Enunciados negativos	
$n\%$ de S es P	$-S^{n_0} + P^{0_0}$	$n\%$ de S no es P	$-S^{n_0} - P^{100_0}$
Casi $n\%$ de S no es P	$-S^{n_1-\sigma} + P^{0_0}$	Casi $n\%$ de S es P	$-S^{n_1-\sigma} - P^{100_0}$
Más del $n\%$ de S es P	$+S^{n_1} + P^{0_0}$	Más del $n\%$ de S no es P	$+S^{n_1} - P^{100_0}$
Mucho más del $n\%$ de S es P	$+S^{n_\sigma} + P^{0_0}$	Mucho más del $n\%$ de S no es P	$+S^{n_\sigma} - P^{100_0}$
Menos del $n\%$ de S no es P	$+S^{(100-n)_1} + P^{0_0}$	Menos del $n\%$ de S es P	$+S^{(100-n)_1} - P^{100_0}$

Fuente: Elaboración propia.

3.2 MODIFICACIÓN DE LA REGLA

DECIMOS QUE UNA CONCLUSIÓN se sigue válidamente en TFL^{stat} si y solo si (i) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión, (ii) el número de conclusiones con cantidad particular (esto es, cero o uno) es igual al número de premisas con cantidad particular; (iii) la suma de los índices de distribución de los términos medios es mayor que 100_0 ; y (iv) los índices de distribución de la conclusión no sobrepasan los índices de distribución de las premisas. Para ilustrar este mecanismo, reconsideremos los ejemplos previos (tablas 9, 10 y 11).

Tabla 9. Un silogismo válido en TFL^{stat}

	Enunciado	TFL^{stat}
1.	Toda griega es humana.	$-G^{100_0} + H^{0_i}$
2.	37,2 % de las filósofas son griegas.	$-F^{37,2_0} + G^{0_i}$
⊢	37,2 % de las filósofas son humanas.	$-F^{37,2_0} + H^{0_i}$

Fuente: Elaboración propia.

El silogismo de la tabla 9 es válido, porque (i) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión, es decir, $-G + H + (+F + G) = +F + H$; la conclusión es de la forma $+F + H$, porque (ii) el número de conclusiones con cantidad particular (cero, en este ejemplo) es igual al número de premisas con cantidad particular (cero, en este ejemplo); (iii) la suma de los índices de los términos medios es mayor que 100_0 (i. e., $100_0 + 0_i = 100_i > 100_0$); y (iv) los índices de distribución de la conclusión no sobrepasan los índices de distribución de las premisas.

Tabla 10. Un silogismo válido en TFL^{stat}

	Enunciado	TFL^{stat}
1.	Casi 27 % de los filósofos no son amigables.	$-F^{27_{i-\sigma}} - A^{100_0}$
2.	Mucho más del 73 % de los filósofos son raros.	$+F^{73_\sigma} + R^{0_i}$
⊢	Algunos raros no son amigables.	$+R^{0_i} - A^{100_0}$

Fuente: Elaboración propia.

El ejemplo de la tabla 10 es válido porque: (i) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión: $-F - A + (+F + R) = +R - A$, y la conclusión es de la forma $+R - A$ en lugar de $-A + R$ porque (ii) el número de conclusiones con cantidad particular (una, en este ejemplo) es igual al número de premisas con cantidad particular (una, en este ejemplo); (iii) la suma de los índices de los términos medios es mayor que 100_0 (i.e. $27_{(i-\sigma)} + 73_\sigma = 100_i > 100_0$); y (iv) los índices de distribución de la conclusión no sobrepasan los índices de distribución de las premisas.

Tabla 11. Un silogismo válido en TFL^{stat}

	Enunciado	TFL^{stat}
1.	Menos del 25 % de los filósofos son analíticos.	$+F^{75_i} - A^{100_0}$
2.	25 % de los filósofos son jóvenes.	$-F^{25_0} + J^{0_i}$
⊢	Algunos jóvenes no son analíticos.	$J^{0_i} - A^{100_0}$

Fuente: Elaboración propia.

El ejemplo de la tabla 11 es válido también porque: (i) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión, $+F - A + (-F + J) = +J - A$, y la conclusión es de la forma $+J - A$ en lugar de $-A + J$, porque (ii) el número de conclusiones con cantidad particular (una, en este ejemplo) es igual al número de premisas con cantidad particular (una, en este ejemplo); (iii) la suma de los índices de los términos medios es mayor que 100_0 (i.e., $25_0 + 75_i = 100_i > 100_0$); y (iv) los índices de distribución de la conclusión no sobrepasan los índices de distribución de las premisas.

Para contrastar, consideremos un silogismo inválido (tabla 12).

Tabla 12. Un silogismo inválido en TFL^{stat}

	Enunciado	TFL^{stat}
1.	Más del 5 % de los filósofos son analíticos.	$+F^{5_i} + A^{0_i}$
2.	Menos del 100 % de los filósofos no son realistas.	$+F^{0_i} - A^{100_0}$
⊢	Casi el 95 % de los realistas no son analíticos.	$-R^{95_{i-\sigma}} - A^{100_0}$

Fuente: Elaboración propia.

El ejemplo de la tabla 12 es inválido porque: (i) la suma de las premisas no es algebraicamente igual a la conclusión, $+F + A - F - R \neq -R - A$; (ii) el número de conclusiones con cantidad particular (cero, en este ejemplo) no es igual al número de premisas con cantidad particular (dos, en este ejemplo); (iii) la suma de los índices de los términos medios no es mayor que 100_0 ; y (iv) por lo menos un índice de distribución de la conclusión sobrepasa a un índice de distribución de las premisas (en A).

En este punto, es preciso hacer la siguiente aclaración, puesto que nuestra presentación es diferente de la de Thompson. Thompson (1982; 1986) permite

que los enunciados universales entrañen a los particulares, pero como nuestra versión sigue el esquema de Sommers y Englebretsen, tenemos que añadir otra regla al marco lógico de TFL^{stat} , la regla 5: si las premisas tienen un término sujeto con “-”, la conclusión no puede tener un sujeto con “+”. Esta consideración produce que inferencias como las de la tabla 13 sean condicional o entimemáticamente correctas, como sigue:

Tabla 13. Una inferencia condicionalmente válida en TFL^{stat}

	Enunciado	TFL^{stat}
0.	Hay más de un 63 % de filósofos.	$+F^{63}_i + F^{0}_i$
1.	Todo griego es humano.	$-G^{100}_0 + H^{0}_i$
2.	37 % de filósofos son griegos.	$-F^{37}_0 + G^{0}_i$
⊢	Más del 0 % de filósofos son humanos.	$+F^{0}_i + H^{0}_i$

Fuente: Elaboración propia.

3.3 CONFIABILIDAD

Ahora consideremos la confiabilidad de esta propuesta, mostrando que las inferencias válidas de TFL^{stat} (i.e., TFL^{stat}_{\vdash}) son válidas en $SYLL^{stat}$ (i.e., $SYLL^{stat}_{\vdash}$).

Proposición 1. (Confiabilidad). Si un silogismo es TFL^{stat}_{\vdash} , entonces también es $SYLL^{stat}_{\vdash}$.

Prueba. Notemos que, cuando los enunciados tienen únicamente índices 100₀ y 0_i, la prueba es trivial: los silogismos TFL^{stat}_{\vdash} son $SYLL^{stat}_{\vdash}$ y viceversa, puesto que TFL^{stat} y $SYLL^{stat}$ colapsan con TFL y $SYLL$. Sin embargo, para el resto de los silogismos, supongamos, por *reductio*, un silogismo arbitrario \mathfrak{s} que es TFL^{stat}_{\vdash} , pero que no es $SYLL^{stat}_{\vdash}$. Entonces \mathfrak{s} cumple con las reglas de TFL^{stat} pero viola alguna de las condiciones de validez de $SYLL^{stat}_{\vdash}$.

Listemos las condiciones que hacen de \mathfrak{s} un silogismo TFL^{stat}_{\vdash} :

- a. Si la suma de los índices de los términos medios es mayor que 100₀, \mathfrak{s} cumple la regla 1.
- b. Si la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión, el número premisas particulares es igual al número de conclusiones

particulares, y los índices de distribución de los términos de la conclusión son menores o iguales a los índices de distribución de los términos de las premisas, entonces \mathfrak{s} cumple las reglas 2 y 3.

- c. Si la conclusión y una premisa de \mathfrak{s} tienen un término $-P$, \mathfrak{s} cumple con la regla 4.
- d. Si la conclusión y una premisa de \mathfrak{s} tienen un término $+S$, \mathfrak{s} cumple con la regla 5.

Tomando las combinaciones adecuadas de las condiciones a a d , podemos construir un conjunto de silogismos arbitrarios válidos para cualesquiera términos S, P, M , donde $+P^x = P^{0i}$, $-P^x = -P^{100_0}$, $+S^y = S^{\{k_i \leq n_i, k_\sigma \leq n_\sigma\}}$, y $-S^y = -S^{\{k_0 \leq n_0, k_{(i-\sigma)} \leq n_{(i-\sigma)}\}}$ (según la tabla 14):

Tabla 14. Combinaciones válidas

	I		II
1.	$-M^{100_0} \pm P^x$	1.	$-P^{100_0} - M^{100_0}$
2.	$\pm S^y + M^{0i}$	2.	$\pm S^y + M^{0i}$
┆	$\pm S^y \pm P^x$	┆	$\pm S^y - P^{100_0}$
	III		IV
1.	$-P^{100_0} + M^{0i}$	1.	$-M^{n_0} \pm P^x$
2.	$\pm S^y - M^{100_0}$	2.	$+M^{(100-n)_i} + S^{0i}$
┆	$\pm S^y - P^{100_0}$	┆	$+S^{0i} \pm P^x$
	V		VI
1.	$+M^{(100-n)_i} \pm P^x$	1.	$-M^{n(i-\sigma)} \pm P^x$
2.	$-M^{n_0} + S^{0i}$	2.	$+M^{(100-n)_\sigma} + S^{0i}$
┆	$+S^{0i} \pm P^x$	┆	$+S^{0i} \pm P^x$
	VII		VIII
1.	$+M^{(100-n)_\sigma} \pm P^x$	1.	$-P^{100_0} - M^{100_0}$
2.	$-M^{n(i-\sigma)} + S^{0i}$	2.	$+M^{n_i} + S^{0i}$
┆	$+S^{0i} \pm P^x$	┆	$+S^{0i} - P^{100_0}$

Fuente: Elaboración propia.

Notemos que la combinación I es $\text{SYLL}^{\text{stat}}_{\perp}$: (i) el término medio está más que máximamente distribuido en las premisas; (ii) el término menor en las premisas está distribuido por lo menos en el mismo grado que el término menor en la conclusión; (iii) el término mayor en las premisas está distribuido al menos en el mismo grado que el término mayor en la conclusión; y (iv) el número de premisas negativas es igual al número de conclusiones negativas. El resto de combinaciones también son $\text{SYLL}^{\text{stat}}_{\perp}$.

Así pues, los silogismos arbitrarios definidos en la tabla 14 son $\text{SYLL}^{\text{stat}}_{\perp}$, en la medida en que cumplen con las condiciones *i* a *iv*, pero \mathfrak{s} debe ser de la forma de alguno de esos silogismos, dado que fue construido por una aplicación de las condiciones que hacen que \mathfrak{s} sea $\text{SYLL}^{\text{stat}}_{\perp}$. Luego, \mathfrak{s} debe ser $\text{SYLL}^{\text{stat}}_{\perp}$ también, pero esto contradice la suposición de que \mathfrak{s} es $\text{TFL}^{\text{stat}}_{\perp}$ y no es $\text{SYLL}^{\text{stat}}_{\perp}$.

4. Conclusiones

EN ESTA CONTRIBUCIÓN hemos propuesto una representación de la silogística estadística de Thompson usando la lógica de términos de Sommers y Englebretsen. Por supuesto, esta propuesta solo cubre un fragmento de $\text{SYLL}^{\text{stat}}_{\perp}$, que considera niveles de significancia $\sigma \leq 5$, es decir, el fragmento más simple de la silogística estadística, pero si es correcta, existe la posibilidad de desarrollar otros aspectos formales de esta silogística. Esto nos ayudaría a seguir promoviendo a las lógicas de términos (Veatch, 1970; Sommers, 1982; Englebretsen, 1996; Englebretsen & Sayward, 2011; Correia, 2017; Simons, 2020) como herramientas más interesantes y poderosas de lo que originalmente podríamos creer (*contra* Carnap, 1930; Geach, 1962; Geach, 1980).

Referencias

- Carnap, R. (1930). Die alte und die neue Logik. *Erkenntnis*, 1, 12-26.
- Castro-Manzano, J. M. (2019). An Intermediate Term Functor Logic. *Argumentos. Revista de Filosofía*, 11(22), 17-31. <https://doi.org/10.36517/Argumentos.22.2>

- Castro-Manzano, J. M., & Reyes-Cárdenas, P. O. (2018). Term Functor Logic Tableaux. *South American Journal of Logic*, 4(1), 1-22.
- Correia, M. (2017). La lógica aristotélica y sus perspectivas. *Pensamiento*, 73(275), 5-19. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i275.y2017.001>
- Craparo, R. M. (2007). Significance Level. En: N. J. Salkind (Ed.), *Encyclopedia of Measurement and Statistics* (Vol. 1, pp. 890-892). Thousand Oaks: SAGE Publications. doi: 10.4135/9781412952644.n406
- Englebretsen, G. (1996). *Something to Reckon with: The Logic of Terms*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Englebretsen, G., & Sayward, C. (2011). *Philosophical Logic: An Introduction to Advanced Topics*. New York: Bloomsbury Academic.
- Geach, P. (1962). *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geach, P. (1980). *Logic Matters*. Berkeley: University of California Press.
- Moore, D. S. (2010). *The Basic Practice of Statistics*. London: Palgrave MacMillan.
- Peterson, P. L. (1979). On the Logic of “Few”, “Many”, and “Most”. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 20(1), 155-179.
- Simons, P. (2020). Term Logic. *Axioms*, 9(18). doi: 10.3390/axioms9010018
- Sommers, F. (1982). *The Logic of Natural Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Sommers, F., & Englebretsen, G. (2000). *An Invitation to Formal Reasoning: The Logic of Terms*. Farnham: Ashgate.
- Thompson, B. (1982). Syllogisms Using “Few”, “Many”, and “Most”. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23(1), 75-84.
- Thompson, B. (1986). Syllogisms with Statistical Quantifiers. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 27(1), 93-103.
- Veatch, H. B. (1970). *Intentional Logic: A Logic Based on Philosophical Realism*. Hamden: Archon Books.



LOS LÍMITES *BONA FIDE* DE LOS OBJETOS MATERIALES: UN ESTUDIO METAFÍSICO SOBRE COMPOSICIÓN Y VAGUEDAD

GONZALO NÚÑEZ ERICES*
doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.lbfm

RESUMEN

Este artículo aborda un estudio metafísico sobre límites en la discusión sobre composición material. Según la tesis nihilista, dos o más objetos nunca componen otro objeto. Los objetos materiales ordinarios y sus límites (superficies) serían entidades *fiat*, mientras que los objetos simples (sin partes) y sus límites precisos son los únicos componentes *bona fide* del mundo. Sin embargo, si hay razones para postular la existencia de un límite *bona fide* que separa una colección de objetos de sus alrededores espaciales, entonces tenemos razones para postular también la existencia de un objeto compuesto *bona fide*. Si existe un límite, dada su dependencia ontológica, debe existir un objeto al cual pertenece. La emergencia de un límite de un objeto material tridimensional instancia propiedades irreductibles a las propiedades de alguna de sus partes. No obstante, una vez que los límites son introducidos en el mundo, la presencia de vaguedad ontológica en términos modales resulta inevitable.

Palabras clave: objetos materiales; límites; vaguedad; composición; nihilismo

* Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

Correo electrónico: gnunez@ucm.cl

Para citar este artículo: Núñez Erices, G. (2021). Los límites *bona fide* de los objetos materiales. Un estudio metafísico sobre composición y vaguedad. *Universitas Philosophica*, 38(76), 189-221. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.lbfm



THE *BONA FIDE* BOUNDARIES OF MATERIAL OBJECTS: A METAPHYSICAL STUDY ON COMPOSITION AND VAGUENESS

ABSTRACT

This paper addresses the issue of boundaries in the broader discussion about material composition. According to nihilism, two or more objects can never compose a further one. In this view, ordinary material objects and their boundaries (surfaces) would be *fiat* entities, while simple objects (partless) and their sharp boundaries are the only *bona fide* components of the world. However, if there are reasons to postulate the existence of a *bona fide* boundary that separates a collection of objects from their spatial surroundings, then there are reasons to postulate the existence of a *bona fide* composite object too. If there exists a boundary, given its ontological dependence, there must exist an object it belongs to. The emergence of a boundary of a three-dimensional material object instantiates properties which are irreducible to the properties of their parts. Nonetheless, once that boundaries are introduced in the world, the presence of the ontological vagueness in modal terms becomes unavoidable.

Keywords: material objects; boundaries; vagueness; composition; nihilism

1. Introducción

TRAZAR LÍMITES es una actividad propiamente humana que puede tener diferentes propósitos, ya sean abstractos o concretos, para separar o distinguir cualquier tipo de cosas. Desde tiempos antiguos, construcciones como murallas, cercas, barreras, hitos, fortificaciones, pórticos o umbrales se han erigido como límites que indican tanto el final de algo como el comienzo de otra cosa. Por otro lado, límites como las fronteras entre las naciones modernas son demarcaciones abstractas que determinan el control jurídico y militar de los Estados sobre sus territorios. De manera similar, los límites también juegan un rol significativo en la taxonomía y clasificación de objetos abstractos como especies, razas, clases sociales, patologías mentales, géneros, identidades sociales, entre otros. Cada uno de estos límites son entidades artificiales que dependen de nuestros compromisos humanos: acuerdos sociales, políticos y científicos, decisiones arbitrarias, o imposiciones.

En contraste con los límites artificiales, podemos considerar también la existencia de límites independientes de nosotros como separaciones naturales en el mundo. En este aspecto, el clásico geógrafo británico Thomas Holdich (1843-1929) sostiene que los límites naturales son formados por diferentes tipos de discontinuidades o interrupciones que son divisiones detectables sobre la superficie de la tierra (por ejemplo, montañas, ríos, lagos, océanos, o desiertos). Algunos límites naturales han sido aprovechados tradicionalmente para establecer a través de ellos bordes artificiales con propósitos humanos de modo tal que “[ellos] figuren ampliamente en la geografía política del globo como indicaciones de líneas de partición entre naciones y comunidades” (Holdich, 1916, p. 147)¹. Este es el caso de la cordillera de los Andes, por ejemplo, que separa a Chile de Argentina, o bien el río Rin que separa a Suiza de Alemania.

Los límites son entidades metafísicamente interesantes: ¿hay límites cuya existencia dependa exclusivamente de cómo el mundo realmente es? Si realmente los hay, ¿cuáles son y qué características tienen? Aunque tales preguntas podrían conducirnos a estimulantes discusiones en filosofía de la mente y de la

1 “[...] figure largely in the political geography of the globe as indications of lines of partition between nations or communities.”

percepción, el alcance de este trabajo está dentro de las discusiones metafísicas contemporáneas sobre composición material y vaguedad en una ontología de objetos físicos. Entre las entidades –artificiales o naturales– que pueden ser entendidas como un tipo de límite, este trabajo investiga particularmente aquellos límites que resultan más cercanos y familiares; a saber: las superficies de los objetos materiales ordinarios que encontramos y utilizamos cotidianamente. Si miramos a nuestro alrededor, lo primero (y quizás lo único) que podemos ver y percibir de objetos como libros, mesas o sillas son sus superficies². ¿Son estos límites ítems genuinos del inventario ontológico del mundo? Si ellos realmente lo son, ¿bajo qué tipo de compromisos ontológicos podríamos postularlos como entidades *bona fide* en lugar de límites *fiat* trazados por la imaginación o inteligencia humana? Si los límites de las cosas son componentes ontológicos del mundo, ¿son entidades precisas o vagas?

Si bien la discusión metafísica sobre límites tiene su origen en la literatura contemporánea en la obra de Franz Brentano (1838-1917), particularmente en su libro *Investigaciones filosóficas sobre espacio, tiempo y el continuum* (2010) (*Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*), su resurgimiento en las últimas décadas comienza con el estudio metafísico de Roderick Chisholm en su libro *Person and Object* (1976), que recoge las tesis brentanianas, y, de manera más reciente, por Avrum Stroll (1988) quien realiza un estudio fenomenológico sobre las superficies de objetos materiales. De ahí en adelante y hasta hoy, la temática ha sido trabajada fundamentalmente en el área de la mereología y la composición material por filósofos como Achilles Varzi (2001; 2011) junto con Roberto Casati (1999) o Barry Smith (1995; 2001).

En lo que respecta a la composición material, Peter van Inwagen, en su libro *Material Beings* (1990), ha planteado lo que él llama “la pregunta especial por la composición”: ¿cuáles son las circunstancias en las que dos o más objetos componen otro objeto? Planteado en términos mereológicos: ¿en qué circunstancias una pluralidad de objetos son las partes genuinas que componen un todo? O bien, en términos cuantificacionales: ¿cuándo resulta ser verdadero que $\exists y$ y que los x s (dos o más objetos) componen y ? Las respuestas a la “pregunta especial de

2 A menos, claro, que se trate de algún objeto material con superficie transparente (e. g., botellas de vidrio o cajas de plástico) en los que podemos ver su composición material interna.

la composición” que siguen discutiéndose hasta hoy en día son tradicionalmente tres: (i) la composición *nunca* ocurre; (ii) la composición *siempre* ocurre; (iii) la composición solo ocurre en *algunas ocasiones*. La primera respuesta corresponde al nihilismo mereológico, la segunda al universalismo mereológico, y la tercera al restrictivismo mereológico. En este artículo exploro la distinción entre límites *fiat* y *bona fide* en relación con la discusión ontológica sobre composición material. En particular, abordo la tesis del nihilismo mereológico según la cual los objetos materiales ordinarios y sus límites (superficies) son construcciones *fiat* y, en último término, no son nada que exista en la realidad por sí mismo.

Según la tesis nihilista, nunca es el caso que dos o más objetos compongan juntos algún objeto adicional, por lo que los objetos simples (esto es, entidades sin partes o átomos mereológicos) son los únicos elementos *bona fide*. Objetos ordinarios como mesas o sillas no existen; solo hay objetos simples dispuestos espacialmente en forma de mesas o sillas sin que esto implique la existencia de algún tipo de objeto compuesto. Sin embargo, sostengo que la noción de límite juega un rol ontológico fundamental en lo que refiere a la composición material. Si hay buenas razones para postular la existencia de un límite *bona fide* que separa una colección de objetos (sean estos simples o no) de sus alrededores espaciales, entonces tenemos buenas razones para postular también la existencia de un objeto compuesto *bona fide*.

Así, contrario a la tesis nihilista, dados los objetos materiales *x*s, existe un objeto material compuesto y articulado por las relaciones espaciales de los *x*s solo si hay un límite discernible que emerge en el contraste entre los *x*s y sus alrededores espaciales. Dada la emergencia de un límite en una región espacial tridimensional llena por materia, existe un objeto al cual dicho límite pertenece en tanto que todo límite es una entidad ontológicamente dependiente que solo existe si otra cosa existe. La emergencia de dicho límite como superficie de un objeto material ordinario instancia propiedades físicas que, si bien dependen de la combinación de las partes del objeto, son irreductibles a las propiedades particulares que un objeto simple pueda poseer. Sin embargo, una vez que los límites son introducidos en el mundo, la presencia de vaguedad ontológica resulta inevitable. En este caso, sostengo que existe una vaguedad modal respecto de los límites de los objetos materiales que es el resultado de cómo el mundo es y no de nuestras imprecisiones lingüísticas o falta de conocimiento. Allí donde hay una

zona vaga en las junturas *bona fide* de la realidad, nosotros trazamos límites *fiat* para precisarlas lo más posible.

Este artículo, por lo demás, intenta contribuir al desarrollo en español de las discusiones metafísicas en la tradición analítica de la filosofía en el área de la ontología de los objetos materiales. Específicamente, busca posicionar, como un interés filosófico genuino, la noción de límite que de manera explícita –y no tanto, a veces– despierta la curiosidad de filósofas y filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. Preguntarse por los límites desde un punto de vista ontológico nos lleva, en cierto modo, a preguntarnos por nosotros mismos en la medida que somos sus artífices.

2. Límites *fiat* y límites *bona fide*

LA DISTINCIÓN entre límites naturales y artificiales corresponde a lo que Barry Smith (1995; 2001) denomina límites *bona fide* y límites *fiat*, respectivamente. Los primeros son aquellos cuya existencia no depende de ningún tipo de actividad humana. Esto parece ser, por ejemplo, lo que Frege (2007) sugiere cuando se refiere a la línea del Ecuador: “uno a menudo llama al Ecuador una línea imaginaria; pero sería falso llamarla una línea imaginaria; no se origina a través del pensamiento, el resultado de un proceso mental, sino más bien es solamente reconocida, aprehendida, por el pensamiento” (p. 40)³. Por otra parte, los límites *fiat* son demarcaciones humanas que provienen de la cognición, el lenguaje, decisiones políticas, o simple percepción. Dicho de otro modo, mientras los límites *fiat* son entidades dependientes de la mente, los límites *bona fide* son entidades independientes de la mente.

Si la distinción entre *fiat* y *bona fide* es aplicada a los límites, entonces podríamos pensar que los objetos a los que esos límites pertenecen poseen una condición similar. Entidades *bona fide* pueden ser tú, yo mismo, mesas, sillas, libros y la mayoría de los objetos físicos que forman parte de las creencias de una ontología de sentido común. Entidades *fiat*, por otro lado, pueden ser Estados, constelaciones,

3 “One often calls the equator an imagined line; but it would be false to call it an imaginary line; it does not originate through thought, the result of a mental process, but rather it is only recognized, apprehended, by thought.”

campos de fútbol y todos aquellos objetos que llegan a la existencia a partir del trazo de una línea. No obstante, podrían existir entidades *bona fide* “cuyos límites involucran una mixtura de elementos *bona fide* y elementos *fiat*” (Smith & Varzi, 2000, p. 403). Por ejemplo, una mesa puede ser pensada como un objeto independiente de la mente, pero su superficie podría ser el resultado de características que dependen de nuestras facultades perceptivas (como colores, texturas, o formas). También podría ocurrir que los límites de algunos objetos *fiat* no son simplemente el resultado de actos humanos, sino de algún elemento *bona fide* subyacente. Al igual que muchos países que han trazado sus fronteras a partir de ciertas discontinuidades naturales sobre la superficie de la tierra, Gran Bretaña es, por ejemplo, un objeto *fiat* cuyos límites artificiales coinciden con la orilla natural de una isla. Por lo tanto, podemos establecer límites arbitrarios en cualquier lugar al trazar líneas azarosas, pero en ocasiones también existen ciertas juntas naturales en el mundo que subyacen a nuestras demarcaciones de límites artificiales. Estas juntas, en último término, hacen borrosa la distinción entre *fiat* y *bona fide*.

El ejemplo de Manhattan dado por Heller (2008) puede ser adoptado para señalar la distinción entre entidades *bona fide* y entidades *fiat* en términos de la coincidencia espacial de límites. Manhattan es una isla en el sur del estado de Nueva York. Históricamente, esta fue creada por la declaración de algún cuerpo legislativo que explícitamente determinó los límites de la ciudad. Tales límites establecen tanto el lugar donde Manhattan termina espacialmente como las responsabilidades y privilegios de los habitantes que viven en la ciudad. No obstante, Manhattan también es una isla (a la cual llamaremos Isla), esto es, una masa de tierra rodeada por todas partes con agua a lo largo de sus límites, donde las comunidades de indígenas americanos solían vivir antes de la existencia de Manhattan. Puesto que Isla y Manhattan difieren en algunas de sus propiedades (por ejemplo, en sus condiciones de persistencia temporal, pues Isla comienza su existencia antes de Manhattan) y de acuerdo con la Ley de Leibniz, entonces ambos pueden ser pensados como dos objetos numéricamente diferentes que ocupan el mismo lugar espacial al mismo tiempo y, por lo tanto, “la masa de tierra y la ciudad ahora tienen los mismos límites espaciales” (Heller, 2008, p. 33)⁴.

4 “The land mass and the borough now have the same spatial boundaries.”

Una primera manera para disolver una metafísica de límites espacialmente coincidentes es sostener que mientras Isla es un objeto *bona fide* y así también sus límites, Manhattan es un objeto *fiat* cuyos límites son entidades abstractas que no ocupan un espacio físico. Esta tesis no contradice las creencias de sentido común. Sin embargo, la postura de Heller es más sorprendente para nuestras creencias ordinarias acerca de lo que existe. Él argumenta que tanto Isla como Manhattan no existen y, por tanto, tampoco sus límites. Ambos son un tipo de objeto *fiat* que solo existe en virtud de convenciones humanas. Similar al conocido ejemplo de la estatua y la arcilla, Heller (2008) argumenta que Manhattan e Isla son ambos el resultado de decisiones y preferencias humanas; sus límites corresponden a convenciones y “lo que es característico de las convenciones es la arbitrariedad” (p. 43). Por el contrario, de acuerdo con la metafísica de partes temporales a la que subscribe Heller (2008), pedazos tetradimensionales de materia (*four-dimensional hunks of matter*) son las únicas entidades *bona fide* cuyos límites no dependen de la convencionalidad, sino exclusivamente de cómo el mundo es: “estos límites no deben ser una operación de nuestros intereses especiales o de nuestras decisiones arbitrarias” (p. 51)⁵. Los objetos y sus límites ordinarios son así la consecuencia de procesos *fiat*, sin importar que estos puedan ser considerados como formaciones naturales en la geografía sobre la superficie de la tierra.

3. Nihilismo mereológico y la distinción entre *fiat* y *bona fide*

DE ACUERDO CON EL NIHILISMO MEREOLÓGICO, los objetos ordinarios y cualquier tipo de cosa compuesta dependen de nuestras convenciones, creencias o acuerdos lingüísticos; por el contrario, solo los objetos simples son los genuinos trozos indivisibles de la realidad. Consideramos el siguiente tipo de proposiciones:

- i. La mesa tiene una superficie suave.
- ii. El tomate tiene una cáscara roja.
- iii. El tronco tiene una corteza áspera.

5 “These boundaries must not be a function of our special interests or our arbitrary choices.”

Ninguna de estas proposiciones es verdadera en la medida en que, de acuerdo con el nihilismo, no es el caso que existan mesas, tomates, troncos y, por ende, tampoco sus superficies (cuyas propiedades como suavidad, color rojo y aspereza puedan ser percibidas). Dicho de otra manera, no existen límites que encierren regiones espaciales ocupadas por objetos compuestos tales como mesas, tomates y árboles. Tales límites serían solamente límites *fiat* que pertenecen a objetos *fiat*. Tal como van Inwagen (1990) plantea: “nuestra actividad conceptual podría involucrar muchos trazos de límites, pero trazar un límite alrededor de una región espacial no implica en este caso que exista alguna cosa que exactamente ocupe dicha región” (p. 139)⁶.

A diferencia de una ontología de objetos simples, aceptar la existencia de objetos compuestos trae consigo indeterminación al mundo a través de la vaguedad de sus límites espaciales. Aunque aceptemos la existencia de una región espacial *R* ocupada por muchos objetos *x*s que componen un objeto *y*, parece quedar indeterminado si algunos de los *x*s cercanos al límite de *R* definitivamente componen *y* o, más bien, los *x*s están esparcidos en los alrededores espaciales de *y* sin que realmente sean partes de *y*. Por otro lado, los objetos simples, como sus límites, serían las únicas entidades *bona fide* de acuerdo con una ontología nihilista. Puesto que estos son objetos que carecen de partes, no existen objetos cercanos al límite de alguna región espacial, ni cabe la duda de si estos componen o no algo. Por lo tanto, los objetos simples poseen límites claros y precisos. Así, mientras la vaguedad de límites es el resultado *fiat* de la composición, la precisión de límites es el resultado *bona fide* de la simplicidad.

¿Estamos completamente equivocados en nuestras creencias ordinarias acerca de la existencia de objetos materiales y los eventos físicos que ocurren sobre sus límites o superficies? Quienes defienden la tesis nihilista sostienen que la contradicción con las creencias de sentido común puede ser mitigada. A pesar de que las proposiciones (i) a (iii) no poseen un verificador (*truthmaker*), ellas no expresan creencias que son plenamente falsas. Sin embargo, ¿qué podría significar aquí *plenamente*? Una opción es plantear que tal conjunto de proposiciones son *ficciones útiles*. Rosen y Dorr (2002) han adoptado esta postura:

6 “Our conceptual activity may involve a lot of boundary drawing, but drawing a boundary around a filled region of space does not make it the case that there is some one thing that exactly fills that region.”

Es posible considerar la idea de composición como una ficción con la cual convivir. Hablamos como si las cosas compuestas estuvieran presentes. Sin embargo, no necesitamos, por así decirlo, asumir un compromiso con esta hipótesis. Podríamos tomar una postura liviana y relajada hacia nuestro discurso sobre la composición (p. 171)⁷.

Nuestra forma ordinaria de referirnos a objetos compuestos es similar a nuestra forma cotidiana de hablar sobre películas. Supongamos que alguien nos pregunta de qué trata *El exorcista* y contestamos: “hay una muchacha que es poseída por un demonio”. La mayoría de las personas no creería que lo que hemos dicho, en un sentido literal, expresa una verdad, sino una creencia que es verdadera en el marco ficticio de la narrativa de la película. Del mismo modo, proposiciones del tipo (i) a (iii) no expresan ninguna verdad literal acerca del mundo, sino solo creencias verdaderas en la “ficción” de la vida cotidiana.

Al hablar acerca de objetos compuestos estamos usando el lenguaje en un sentido *laxo y ficticio* lo cual, sin embargo, no debería ser tomado como una verdad en un sentido *estricto y literal*. Merricks (2001) tiene una postura similar respecto de las proposiciones (i) a (iii) sosteniendo que están “justificadas, en varias maneras para varias personas, en virtud de ser *casi tan buenas como si fueran ciertas*” (p. 173)⁸. Así, por ejemplo, a diferencia de creencias injustificadas como “los unicornios existen” o “hay dragones que vuelan en el cielo” que son plenamente falsas, una proposición como (i) expresa una creencia razonable en la medida en que es tan falsa como “los unicornios existen” (puesto que ni unicornios ni objetos compuestos existen), pero resulta ser verdadero que hay algunas cosas espacialmente distribuidas en forma de mesa (*things arranged tablewise*). En este aspecto, las proposiciones (i)-(iii) son falsas, pero cercanas a ser verdaderas, mientras que proposiciones que contienen unicornios y dragones son simplemente falsas, ya que nada existe espacialmente distribuido en forma de dragón (*dragonwise*) o unicornio (*unicornwise*).

7 “It is possible to regard the idea of composition as a fiction to live by. We speak as if composite things were ubiquitous. But we need not, in so speaking, take on a commitment to this hypothesis. We may take a light-hearted stance toward our discourse about composition.”

8 “Justified, in various ways for various people, in virtue of being nearly as good as true.”

Este tipo de parafraseo propiamente nihilista acerca de las creencias ordinarias sobre la composición es propuesta por van Inwagen (1990), quien plantea lo siguiente: “[...] mesas y otros objetos inanimados es simplemente que no hay ninguno. Las mesas no son objetos defectuosos o ciudadanos del mundo de segunda clase; simplemente no están allí en absoluto” (pp. 99-100)⁹. No obstante, van Inwagen (1990) sostiene que “cuando las personas dicen cosas sobre los asuntos ordinarios de la vida, profiriendo oraciones que comienzan con ‘Hay sillas...’ o ‘Hay estrellas...’, muy a menudo dicen cosas que son literalmente verdaderas” (p. 102)¹⁰. Aunque esto parece ser contradictorio, van Inwagen propone que proposiciones como (i) a (iii) podrían ser parafraseadas de la siguiente manera:

- iv. Existen unos *xs* espacialmente distribuidos en forma de una mesa que tiene una superficie suave.
- v. Existen unos *xs* espacialmente distribuidos en forma de un tomate que tiene una cáscara roja brillante.
- vi. Existen unos *xs* espacialmente distribuidos en forma de tronco que tiene una corteza áspera.

Plantear que las proposiciones (i)-(iii) son literalmente verdaderas solo implica algo similar a nuestro uso ordinario de oraciones como “el sol se mueve detrás de los olmos” (van Inwagen, 1990, pp. 101-102). Al proferir tales sentencias, estamos simplemente expresando una creencia acerca de dos objetos que están espacialmente relacionados entre sí de un modo que cada uno de nosotros, en los contextos de habla cotidianos, aceptaríamos razonablemente como verdadero. Aunque esa creencia entrega una información equivocada de acuerdo con los descubrimientos científicos, sí resulta cierto que ha ocurrido una alteración en la relación espacial entre el sol y los olmos. Del mismo modo, (i)-(iii) pueden ser literalmente verdaderas en la medida en que estas realmente hagan un reporte o sean traducibles en los términos de (iv)-(vi). Así, la sentencia “la mesa tiene una superficie suave” describe un hecho en un sentido laxo (o incluso quizás equivocado), pero, por lo menos, nos informa que algunas partículas subatómicas están

9 “[...] tables and other inanimate objects is simply that there are none. Tables are not defective objects or second-class citizens of the world; they are just not there at all.”

10 “When people say things in the ordinary business of life by uttering sentences that start ‘There are chairs...’ or ‘There are stars...’, they very often say things that are literally true.”

espacialmente distribuidas de tal manera que causan un fenómeno físico que activa en nuestros cerebros la experiencia perceptual de un objeto compuesto cuya superficie tiene la propiedad de la suavidad.

De acuerdo con ontologías revisionistas, la presunta existencia de objetos como mesas, sillas o planetas y sus superficies (donde percibimos la mayoría de las propiedades físicas que describen cotidianamente a dichos objetos) es solo el resultado de un modo laxo de hablar, es decir, objetos *fiat* que surgen de nuestras capacidades lingüísticas: ficciones conceptuales acordadas convencionalmente. Expresamos creencias acerca de la apariencia física de las cosas materiales cotidianas de acuerdo con lo que percibimos desde sus límites o superficies. No obstante, según el nihilismo, los objetos simples son las entidades genuinamente *bona fide* cuya existencia no depende de nada más sino de cómo es el mundo. Aunque los objetos simples pueden reunirse en el espacio, nunca ocurre que algo llegue a existir adicionalmente. Nuestra cognición, percepción y lenguaje son fuentes eficientes de límites *fiat* los cuales dan forma a aquellas cosas que aceptamos en una ontología de sentido común. De acuerdo con la tesis nihilista, a pesar de que los límites *fiat* son ontológicamente irrelevantes para una descripción acerca de lo que hay, ellos son invenciones útiles (no enteramente arbitrarias) para nuestras creencias cotidianas sobre el mundo.

4. Límites, ambientes y composición

UNA ESTRATEGIA para establecer qué tipo de cosa es un límite puede ser pensar qué tipo de cosas hace un límite. Separar es, en este sentido, la acción manifiesta que los límites hacen en cualquier contexto sin importar cómo ellos puedan ser representados. Euclides (1962), en este caso, define un límite como “la extremidad de cualquier cosa” (libro I, def. 13) y ser la extremidad de algo implica que un límite indica, de acuerdo con la definición de Aristóteles (*Met.*, 1022a5), tanto el punto donde todo de una cosa puede ser encontrado y donde, más allá de ese punto, nada de esa misma cosa puede ser encontrado. En este aspecto, límites *bona fide* o límites *fiat* son separadores de lugares o cosas de cualquier tipo. Así, las fronteras separan un país de otro, las orillas separan lagos, ríos u océanos de la tierra, o la atmósfera separa a la Tierra del espacio exterior. De acuerdo con Varzi (2011):

Los límites juegan un rol central en *cada* nivel de representación u organización del mundo, y así lo hace la distinción significativa artificial/natural. Pensamos en un límite cada vez que pensamos en un objeto como algo separado o distinto de sus alrededores (p. 131)¹¹.

Por *alrededor* o *ambiente* de un objeto material simplemente queremos significar la totalidad del espacio no ocupado por un objeto x que está en contacto directo con los límites de la región espacial que ocupa x . La noción de *alrededor espacial* es significativa para la comprensión de un límite. Distinguimos un objeto en el campo visual cuando un límite discernible emerge en la percepción. Una mariposa camuflada sobre una muralla, por ejemplo, surge para la percepción cuando el límite que separa a la mariposa de la muralla comienza a ser distinguible. Los límites ocasionalmente aparecen a partir del contraste entre un objeto y su ambiente espacial. Un objeto puede ser localizado en la medida que un límite resulta distinguible entre el espacio ocupado por este en contraste con el ambiente espacial. Tal como sugiere Sorensen (1998): “el rol de los límites es demasiado central como para ser ignorado. Los límites confieren integridad al distinguir a un objeto de su ambiente, de sus vecinos, y en sus propias etapas diversas” (p. 282)¹².

La idea de que los límites hacen de los objetos físicos entidades espacialmente distinguibles implica que los límites son relevantes para determinar la localización de los objetos. Donde sea que un objeto pueda estar localizado en el espacio-tiempo, un límite debe encontrarse con este: existir en el espacio para un objeto material implica la existencia de un límite para la región espacial R ocupada por tal objeto que indique el contraste entre R y sus alrededores. Es en este sentido que los límites han sido tradicionalmente entendidos como entidades ontológicamente dependientes, es decir que la existencia de un límite depende de la existencia del objeto al cual pertenece. No podemos pensar en un límite sin pensar en el objeto en virtud del cual existe como límite; razón por la que Chisholm (1976) denomina a un límite como un “parásito ontológico” (p. 51).

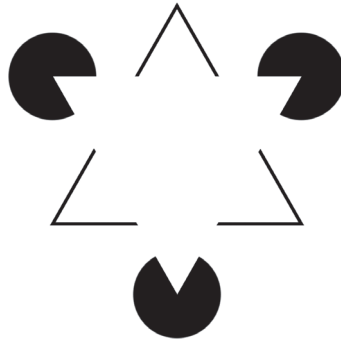
11 “Boundaries play a central role at any level of representation or organization of the world, and so does the relevant artificial/natural distinction. We think of a boundary every time we think of an object as of something separated from or distinct within its surroundings.”

12 “The role of boundaries is too central to be ignored. Boundaries confer integrity by distinguishing the object from its environment, neighbors, and its own various stages.”

Esta condición metafísica también conlleva que cualquier objeto que existe espacialmente requiere de un límite que determina la región espacial que ocupa. Si así no fuese, un objeto material ocuparía la totalidad del espacio¹³.

Ambientes y límites son componentes importantes en los estudios de la percepción en la psicología de la Gestalt que permiten entender la percepción como un fenómeno holístico en el cual nuestro cerebro articula la información sensorial como un todo organizado. El sujeto manifiesta un desempeño activo completando la información perceptual como partes faltantes de la realidad. El sistema perceptual tiende a interpretar entidades espacialmente interrumpidas como objetos espacialmente continuos. Tal fenómeno ocurre cuando el cerebro “completa” límites rellenando brechas espaciales para trazar los contornos de objetos que *deberían* estar presentes. Esto es representado en la figura 1, que contiene el ejemplo clásico de la psicología de la Gestalt:

Figura 1. Triángulo Kanizsa



Fuente: Adaptado de Gourney, J. (2019). *The Fadeaway Girl and the Kanizsa*. *Gurney Journey*.

13 La relación de dependencia ontológica entre un límite y un objeto espacial puede ser rastreada hasta los trabajos de Franz Brentano. Tanto en *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Continuum* (*Investigaciones Filosóficas sobre espacio, tiempo y el continuum*) como en *Kategorienlehre* (*La teoría de las categorías*), el autor plantea una teoría sobre límites en tanto que la existencia de un límite depende en la existencia de algún *continuum* y, por otra parte, un límite es también una *conditio sine qua non* para la existencia espacial de un *continuum*. Ver Núñez (2019) para revisar en detalle esta tesis brentaniana sobre los límites y su readaptación por Roderick Chisholm.

Nuestra percepción visual es un sistema orientado a objetos que identifica figuras a través de la compleción de límites en contraste con sus trasfondos o ambientes. De acuerdo con Köhler (1947), nuestro sistema visual tiende espontáneamente a interpretar una realidad fragmentada en términos de objetos unitariamente articulados en contraste con sus ambientes espaciales. Los límites agrupan varias cosas en una cierta disposición espacial de modo que se presentan como objetos compuestos definidos e identificables. En un nivel más elevado de complejidad, la compleción de límites es también considerada en nuestra percepción articulada de objetos materiales ordinarios y sus superficies, en contraste con sus ambientes espaciales:

Alguna discontinuidad predomina a lo largo del límite entre un objeto natural y su ambiente. Esta discontinuidad separa al ambiente respecto del interior del objeto a través de un contorno cerrado. [...] Las cosas que nos rodean son hechas por el ser humano o producto de la naturaleza. Los objetos del primer tipo son fabricados para nuestros propósitos prácticos. Naturalmente, les damos formas y superficies que los hacen ser percibidos y reconocidos como unidades (Köhler, 1947, pp. 158-159)¹⁴.

Respecto de los límites de los objetos físicos ordinarios (esto es, sus superficies), ellos siguen los contornos que les da la forma en el espacio definiendo su extensión máxima. Por ejemplo, una bola de billar está hecha de un material compacto y homogéneo que colma continuamente (sin dejar espacios vacíos) cada punto de la región espacial que ocupa. Una superficie negra y suave sigue la forma tridimensional de la esfera que la separa del ambiente espacial donde está localizada. Si la dejáramos sobre un trasfondo negro, no podríamos verla debido a que su superficie se camuflaría con el ambiente. No obstante, la bola es perfectamente visible en su forma y contorno sobre la mesa de billar puesto que su superficie negra contrasta con la superficie verde de la mesa. Por otra parte, en el caso de objetos cuyas partes están dispersas espacialmente como una bandada

14 *“Along the boundary between a natural object and its environment some discontinuity will generally prevail. This discontinuity separates the environment from the interior of the object by a closed outline. [...] The things around us are either made by man, or they are products of nature. Objects of the first class are fabricated for our practical purposes. Naturally, we give them forms and surfaces which make them likely to be seen and recognized as units.”*

de aves (llamemos *Flock* al objeto visible en la figura 2), podemos observar una colección de objetos que componen una entidad unificada y articulada, y que ocupan distintos lugares a diferentes tiempos de modo que un límite continuo emerge entre la colección de aves y su ambiente espacial.

Figura 2. Representación del vuelo sincronizado de una bandada de pájaros



Fuente: Adaptado de Parret, T. (2014). *Swarm and Fuzzy. Newsweek*.

A diferencia de la materia que compone una bola de billar la cual, de acuerdo con una ontología de sentido común, colma plenamente la región espacial que ocupa, *Flock* no ocupa el espacio continuamente: algunos puntos de la región espacial donde *Flock* se encuentra están ocupados, mientras que otros no. La dispersión espacial de las partes que componen a *Flock* muestra la vaguedad del límite de la región espacial que este ocupa: resulta indeterminado si algunas aves son definitivamente parte del límite de *Flock* o definitivamente parte de los alrededores espaciales de *Flock*. Considerando algunas aves, podemos obtener un límite para la región espacial ocupada por *Flock* en un tiempo dado; considerando otras, podemos obtener otro límite en ese mismo tiempo. Pero la vaguedad de los límites de un objeto no implica necesariamente la vaguedad de su existencia. Aunque no tenemos la certeza de dónde se encuentra el límite genuino de *Flock*, sí la tenemos de que hay algo compuesto por muchas aves ejecutando movimientos coordinados y armoniosos. La vaguedad del límite de *Flock* no implica la vaguedad en el contraste entre la región espacial que ocupa *Flock* en un momento dado y el espacio desocupado en sus alrededores; más bien, solo hace vago el lugar preciso donde el límite de *Flock* se encuentra.

5. Composición material y la emergencia de un límite

CON INDEPENDENCIA de nuestra cognición o convenciones lingüísticas, en el caso de Flock hay un límite, a pesar de su vaguedad, que señala el contraste entre muchos objetos articulados entre sí y su ambiente espacial. La idea de que están articulados entre sí surge justamente porque todos juntos hacen emerger un límite que marca tal contraste espacial. Podemos sostener así la siguiente idea: *cada vez que muchas cosas están espacialmente relacionadas entre sí de tal manera que emerge un límite discernible (ya sea preciso o vago) entre tales objetos y el espacio sin ocupar que los rodea, entonces podemos también sostener que existe un objeto articulado que se compone de tales cosas*. En una idea similar a la recién planteada, Hirsch (1982) sostiene lo siguiente:

Un factor principal en la realización de la articulación es el contraste de límites. Una porción de materia parece ella misma grabarse en nosotros como una unidad en la medida que está separada, delimitada, de su alrededor. Esta separación es alcanzada primariamente por el hecho de que existe un contraste cualitativo entre puntos en la superficie del objeto y puntos en el medio que lo rodea (p. 107)¹⁵.

La noción de realización de la articulación (*articulation-making*) planteada en el pasaje anterior enfatiza justamente que, en términos cualitativos, muchos objetos *xs* articulan conjuntamente un objeto en la medida en que un límite aparece en el contraste entre el grupo de *xs* localizados en la frontera de la región espacial *R* ocupada por dicho objeto y el espacio sin ocupar en los alrededores de *R*. La existencia de un límite es, por tanto, fundamental en la articulación de un objeto identificable y localizable en el espacio. Consideremos el siguiente principio y definición:

Principio espacial de un límite (PEL): para cada *x* que existe espacialmente, existe también un límite que separa cada parte dentro de la región espacial *R*

15 *"A leading articulation-making factor is boundary contrast. A portion of matter seems to impress itself upon us as unit insofar as it is segregated, bound off, from its surrounding. This segregation is accomplished primarily by the fact that there is a qualitative contrast between points on the object's surface and points in the surrounding medium."*

ocupada por x de los alrededores de R . Si así no fuese, x sería tal que ocuparía el espacio como un todo en lugar de una región de este.

β es límite de $x =_{df}$ β es la suma de puntos dentro de una región espacial ocupada materialmente por x que están en contacto directo con los alrededores espaciales de x .

PEL se basa en la intuición de que, si un objeto no tuviese un límite, entonces no podríamos establecer dónde termina su ocupación o extensión espacial. Un objeto sin límites se encuentra esparcido en la totalidad del espacio; o, quizás, los límites de este tipo de objeto se superpondrían completamente con los límites del propio espacio sin dejar lugar a otro objeto; o bien tendríamos que aceptar la posición monista de la existencia del espacio-tiempo como la única sustancia existente¹⁶. Sin embargo, ni el mundo de los objetos materiales ordinarios, ni un mundo en el que solo se admiten como existentes los objetos simples tienen entre sus componentes esa clase de objetos. De modo que, si el espacio que los objetos materiales ocupan es finito, entonces un límite debe indicar dónde termina la ocupación espacial de un objeto y dónde comienzan sus alrededores espaciales.

El límite de un objeto material es la colección de puntos (o puntos-límite) localizados en el “borde” de la región espacial ocupada por dicho objeto que están contacto directo con los puntos espaciales no ocupados en sus alrededores. Un objeto material ordinario está compuesto de partes que se encuentran distribuidas dentro de los límites de una región espacial tridimensional que posee una superficie como límite bidimensional. Así, reconsiderando la idea del contraste espacial que un límite genera, si muchos objetos materiales evidencian juntos una articulación en su distribución espacial de modo que un límite discernible emerge como clausura de la región espacial ocupada colectivamente por ellos, entonces un objeto compuesto puede ser postulado para ocupar dicha región espacial en virtud del contraste que ocurre en el límite que lo separa de su ambiente. Un principio de composición puede ser, por tanto, establecido:

16 Schaffer (2009) defiende este tipo de ontología.

Principio de composición (PC): Los *xs* componen *y* si y solo si:

- i. *y* existe.
- ii. Los *xs* poseen una distribución espacial tal que de ellos colectivamente emerge un límite discernible como contraste entre *y* con el ambiente donde *y* se encuentra.
- iii. *y* es un objeto articulado por los *xs*.

De acuerdo con PC, si los *xs* componen *y*, la distribución espacial de los *xs* colectivamente trae a la existencia un límite que no puede ser límite de nada o de sí mismo (dada su dependencia ontológica), sino que es poseído por *y* como un todo articulado por la acción conjunta de los *xs* en contraste con los alrededores espaciales de *y* donde ninguno de los *xs* se encuentra.

El contraste que un límite genera es un factor primordial en la articulación de un objeto; esto, en tanto que traza en el espacio una región ocupada por muchos objetos distribuidos de cierta manera que es identificable como un objeto compuesto. Por *articulación* entiendo la combinación e interrelación espacial de muchos objetos que en conjunto son las partes que componen a un nuevo objeto cuyas propiedades son irreducibles a las propiedades que dichas partes puedan poseer. Flock existe, así, como un objeto articulado en la medida en que del contraste entre la combinación de sus partes y el ambiente espacial emerge un límite que le pertenece. Dicho de otro modo, si un límite emerge a partir de una cierta distribución espacial entre muchos objetos, entonces una entidad articulada por las relaciones de sus partes debe emerger también con este.

Si consideramos la bola de billar a nivel microscópico, esta no es tan diferente a Flock. De hecho, la bola es un enjambre de partículas que actúan colectivamente y ocupan una determinada región espacial en un tiempo dado. Bajo esta descripción, resulta indeterminado si algunos átomos están incluidos dentro del límite de dicha región o no. A pesar de su materialidad compacta, con una superficie lisa y homogénea, esta última es un lugar tan irregular y completamente discontinuo como el límite de Flock. En la región espacial que es ocupada por un conjunto de átomos emerge un límite para un objeto tridimensional (una superficie) que instancia propiedades como la suavidad, la dureza o el ser de color negro. Aunque tales propiedades no pueden ser dichas de los átomos que en particular componen a la bola, estas supervienen a sus propiedades físicas y combinaciones

espaciales. Así, dada la emergencia de un límite en la región espacial tridimensional ocupada por una cierta combinación atómica, existe un objeto compuesto por tales átomos al cual pertenece dicha superficie; y sus propiedades, si bien dependen y son explicadas en virtud de las relaciones físicas y espaciales de los átomos, no son reducibles a las propiedades particulares que un átomo pueda tener.

Si un límite llega a existir cuando un grupo de cosas están espacialmente reunidas y combinadas, entonces un todo que depende de sus partes es el portador de dicho límite. De acuerdo con PEL, si el contraste espacial de un límite ocurre cuando muchos objetos están juntos, entonces podría ser suficiente para postular, junto con PC, la existencia de un objeto compuesto que posee dicho límite y lo separa de sus alrededores espaciales. Dicho de otra manera, existe un conjunto de puntos-límite que hace distinguible una región espacial ocupada por ciertos objetos distribuidos y combinados entre sí. Estos colectivamente componen *O* como un objeto articulado en la medida en que traen a la existencia un límite que pertenece a *O* que lo distingue en el espacio e instancia propiedades irreducibles a sus partes constituyentes.

Dadas muchas cosas, el surgimiento de un límite puede ser una condición necesaria para establecer la existencia de un objeto compuesto por tales cosas, pero tener un límite no es una condición suficiente para responder a la pregunta especial por la composición. De hecho, un límite podría quizás emerger en el espacio y aun así la composición podría no ocurrir, pero, necesariamente, cada vez que la composición ocurre, hay un límite que existe y que instancia propiedades que sus partes no poseen y separa una región espacial ocupada por un objeto de sus alrededores. Por consiguiente, si existe un límite que pueda pertenecer por algún supuesto objeto compuesto, entonces tenemos buenas razones para aceptar la existencia de tal objeto, aunque no necesariamente buenas por sí mismas.

Según la tesis nihilista, el habla cotidiana sobre la existencia de objetos materiales inanimados y artefactos es una forma relajada o ficcional de hablar sobre muchos átomos dispuestos espacialmente en ciertas formas sin componer algo en absoluto, de modo tal que “el que los *xs* estén dispuestos en forma de silla es una cuestión tanto de su contraste con los alrededores como de su distribución

en el espacio” (van Inwagen 1990, p. 109)¹⁷. El término *silla*, de esta manera, refiere a algunos objetos dispuestos en una forma particular cuya distribución espacial los distingue de su trasfondo. Sin embargo, no hay razones ontológicas suficientes para considerar la existencia de algún objeto compuesto que surja del contraste entre la disposición espacial de sus partes y sus alrededores. El contraste dado por un límite, según la tesis nihilista, no trae nada a la existencia.

En la disposición espacial de un grupo de átomos, cualquier límite que emerja como parte de una región espacial ocupada por un objeto compuesto por dichos átomos es, más bien, el resultado de un proceso *fiat* en lugar de un evento *bona fide* en el mundo. Quizás sea una capacidad psicológica, de acuerdo con la teoría de Gestalt, la de diseñar objetos articulados trazando límites para rellenar espacios vacíos de la realidad. Sin embargo, si hay argumentos filosóficos razonables para postular un límite *bona fide* en el contraste entre objetos dispuestos espacialmente en forma de silla, entonces también hay argumentos razonables para postular una silla *bona fide*.

6. Trazando límites *fiat* en un mundo vago *bona fide*

LA VAGUEDAD es básicamente un asunto de límites. En el caso de las paradojas sorites, la vaguedad surge cuando no hay un límite preciso para la aplicación de algunos predicados; por ejemplo: cuándo alguien comienza a ser definitivamente calvo, alto, o rojo, o bien cuándo algunos granos de arena definitivamente componen un montón de arena. Podemos hablar también de *Monte Everest* como un término vago en la medida en que no hay un límite preciso para determinar dónde el Everest comienza y dónde termina el valle en sus faldas, o bien cuáles rocas en esa zona de transición definitivamente componen el Everest y cuáles no. La vaguedad surge cada vez que un predicado tiene casos limítrofes (o *border-line*); esto es, cuando el significado de estos términos no está claramente fijado de modo que el dominio de aplicación semántica posea un límite determinado. ¿De dónde proviene la vaguedad de los límites? ¿Son trazados *fiat* por nuestro lenguaje o pensamiento, o más bien imprecisiones *bona fide* en el propio mundo?

17 “For the xs to be arranged chairwise is as much a matter of their contrast with their surroundings as it is of their distribution in space.”

La idea de un mundo con límites vagos no ha sido tradicionalmente atractiva para filósofas y filósofos: la vaguedad de los límites puede ser solo el resultado de procesos *fiat* y cualquier límite *bona fide* debería siempre ser preciso. En este sentido, hay dos tesis principales: lingüística o epistémica. La primera es la más aceptada y básicamente sostiene que la vaguedad es un fenómeno que ocurre exclusivamente en el lenguaje: nuestras palabras son semánticamente vagas, pero no sus referentes. La vaguedad, por consiguiente, ocurre cuando un término puede referir a dos o más objetos posibles. Por otra parte, la tesis epistémica plantea que la vaguedad proviene de nuestra carencia de conocimiento. La imposibilidad de determinar con precisión las condiciones de verdad para todos los constituyentes del lenguaje ordinario no es un asunto de indecisión semántica, sino que simplemente somos ignorantes. Consideremos el ejemplo de la Gran Mancha Roja de Júpiter (figura 3).

Figura 3. La gran mancha roja de Júpiter



Fuente: Adaptado de Jupiter's Great Red Spot Could Disappear Within 20 Years (2020). *Reddit*.

La Gran Mancha Roja (llamémosla solo con el término *Spot*) es una permanente zona de alta presión en la atmósfera de Júpiter que produce una tormenta anticiclónica cuya forma de ojo es visible a simple vista desde el espacio exterior. Spot es fácilmente identificable sobre la superficie del planeta a pesar de la evidente vaguedad de sus límites. Como podemos notar, los límites de Spot no son precisos: hay porciones de nubes limítrofes respecto de las cuales es indeterminado si son o no partes genuinas de este. Como resultado de esta indeterminación

espacial parecen existir muchos límites posibles para pertenecer a Spot, pero ninguno de ellos está completamente justificado como *el* límite de Spot.

De acuerdo con la tesis lingüística, la vaguedad en el límite de Spot está dada por la incapacidad de nuestro lenguaje para establecer un criterio semántico preciso que determine el referente de *Spot*. El término es vago en la medida en que no puede determinar un valor de verdad preciso y capturar con exactitud un referente exclusivo en el mundo. Varzi (2001) plantea una lectura sobre la vaguedad de acuerdo con la distinción entre *de dicto* y *de re* que podemos formular respectivamente de la siguiente manera:

- i. El término *Spot* designa vagamente a un objeto.
- ii. El término *Spot* designa a un objeto vago.

Mientras que en (i) el adverbio *vagamente* opera sobre el término *Spot* calificando su modo de referir a los límites de un objeto, en (ii) el término *vago* opera sobre Spot calificando sus límites como objeto particular. De acuerdo con una lectura *de dicto*, sostener que Spot no tiene límites precisos realmente implica que “el término *vagamente* designa a un objeto, no que designa a un objeto vago” (Varzi, 2001, p. 5)¹⁸. La tesis lingüística corresponde a una vaguedad *de dicto* en virtud de la cual la vaguedad opera sobre el modo como un término refiere a su objeto y no a su naturaleza. Por lo tanto, la extensión semántica del término *Spot* implica una forma vaga de hablar, pues aplica indiscriminadamente a muchos candidatos como referentes con límites distintos.

De acuerdo con Heller (1996), “el mundo no es un lugar borroso; los objetos, independientemente de cómo ellos son descritos, no tienen límites indeterminados” (p. 177)¹⁹. Desde su perspectiva, los únicos objetos que genuinamente componen el mundo son trozos tetradimensionales de materia que tienen sus límites precisos esencialmente. La vaguedad de objetos ordinarios como Spot no surge de una ontología tetradimensional, sino de nuestras convenciones lingüísticas.

18 “The term vaguely designates an object, not that it designates a vague object.”

19 “The world is not a fuzzy place; objects, independent of how they are described, do not have indeterminate boundaries.”

Del mismo modo, para una tesis nihilista, el mundo material consiste únicamente de objetos simples con límites precisos. Puesto que un objeto simple no posee partes, entonces no existen objetos limítrofes en los alrededores de su límite por los cuales resulte determinable si están incluidos o no dentro de este. Cuando usamos el término *Spot* estamos realmente refiriendo a objetos agrupados en forma de la gran mancha de Júpiter, pero no a un objeto compuesto con límites vagos que implique porciones de materia limítrofes. En definitiva, *Spot* no tiene límites vagos, puesto que *Spot* no existe.

La tesis epistémica, por su parte, sostiene que la apariencia vaga de los límites de *Spot* no se debe a la indefinición semántica de *Spot*, sino a que simplemente no sabemos dónde se encuentra el límite. En cada contexto lingüístico, nuestro uso del término *Spot* determina exactamente cuál es el límite que pertenece a *Spot*, sin embargo, somos completamente ignorantes sobre eso. Dicho de otro modo, existe un límite espacial preciso que genuinamente le pertenece a *Spot*, pero la vaguedad surge cada vez que intentamos saber cuál es ese límite exactamente. Sin importar que podamos disponer de dispositivos lógicos sofisticados para clarificar el lenguaje de cualquier tipo de imprecisiones y ambigüedades, los límites precisos de *Spot* seguirían siendo desconocidos.

De acuerdo tanto con la tesis lingüística como con la epistémica, si hay cualquier límite *bona fide* en el mundo, este debe ser uno preciso; límites vagos son trazos *fiat* originados ya sea por la imprecisión semántica o la inexactitud de nuestro conocimiento. Por otra parte, la tesis de la vaguedad ontológica (también denominada vaguedad óptica o metafísica) ha reunido muchos opositores. Lewis (1986), por ejemplo, sostiene que “la única tesis inteligible sobre vaguedad la ubica en nuestros pensamientos y lenguaje” (p. 212)²⁰. Russell (1999) mantiene que “vaguedad y precisión por igual son características que solo pueden pertenecer a la representación, de lo cual el lenguaje es un ejemplo. [...] La vaguedad claramente es un asunto de grado que depende en las posibles diferencias entre sistemas representados por las mismas representaciones” (p. 62)²¹. Heller (1996)

20 “The only intelligible account of vagueness locates it in our thoughts and language.”

21 “Vagueness and precision alike are characteristics which can only belong to a representation, of which language is an example [...] Vagueness, clearly, is a matter of degree, depending upon the extent of the possible differences between different systems represented by the same representations.”

afirma que “si hay objetos no convencionales, entonces ellos no deben ser objetos vagos. Ellos deben tener límites precisos a lo largo de todas sus dimensiones” (p. 51)²². Finalmente, Dummett (1999) escribe que “la noción de que las cosas podrían *ser* vagas, tanto como ser vagamente descritas, no es adecuadamente inteligible” (p. 111)²³. De este modo, límites vagos *bona fide* no son aceptados entre filósofos.

Sin embargo, la idea de que los objetos del mundo en cuanto tales puedan tener límites vagos no es completamente ininteligible. De hecho, van Inwagen (1990), quien suscribe una posición restrictivista respecto de la composición material, sostiene que solo existen objetos simples y que estos pueden componer otro objeto solo en el caso de que se involucre la vida o la actividad orgánica (es decir, objetos animados como personas, árboles, animales, etc.). Este criterio composicional, reconoce el autor, implica casos limítrofes donde es indeterminado si algunos *xs* componen un organismo:

Debemos claramente tener en cuenta que dos tipos de vaguedad en la composición pueden entrar en discusión. Una vida limítrofe es, por definición, un evento sobre el cual no es definitivamente verdadero ni definitivamente falso que sea una vida; pero, muy independiente de esto, habrá (indudablemente) objetos simples de los que no es definitivamente verdadero ni definitivamente falso que sean capturados en ese evento (p. 278)²⁴.

En este caso, podríamos argumentar que un robot o un virus son entidades sobre las cuales es vago si están vivas o no; asimismo, existen átomos alrededor de los límites de nuestro cuerpo de los cuales resulta indeterminado si componen o no ese cuerpo. Aunque existen casos de vaguedad lingüística y epistémica (después de todo, nuestro lenguaje y conocimiento son bastante limitados en

22 “If there are any nonconventional objects, then they must not be vague objects. They must have precise boundaries along all dimensions.”

23 “The notion that things might actually be vague, as well as being vaguely described, is not properly intelligible.”

24 “We must keep clearly in mind that two types of vagueness can enter into discussions of compositions. A borderline life is, by definition, an event of which it is not definitely true and not definitely false that it is a life; but, quite independently of this, there will (no doubt) be simples of which it is not definitely true and not definitely false that they are caught up in that event.”

muchos aspectos), aún resulta posible encontrar fuentes de vaguedad ontológica –esto es, límites vagos *bona fide* pueden perfectamente existir al lado de nuestra ignorancia y descripciones imprecisas–. En este sentido, el hecho de que estipular con precisión cualquier límite espacial que posea Spot sea algo arbitrario no es una falla del lenguaje o el conocimiento; más bien, es el mundo mismo que falla en precisar los límites a los que *Spot* se refiere.

La vaguedad ontológica se relaciona con la indeterminación espacial de los límites de objetos físicos; y tal indeterminación está comprometida con la vaguedad mereológica (es decir, con la relación entre las partes y el todo). Podemos afirmar que un objeto material x es vago si existe algún y tal que resulta indeterminado si y es parte de x ²⁵. En una misma línea argumentativa, Tye (1990) sugiere que un objeto concreto O es vago “si, y solo si, (a) O tiene partes espacio-temporales limítrofes y (b) no es un hecho determinado si hay objetos que no son ni partes, ni partes limítrofes, ni no-partes de O ” (p. 536)²⁶. La indeterminación respecto de si algunas porciones de nube son parte o no de Spot depende de si tales porciones están incluidas dentro de los límites de la región espacial ocupada por Spot; en este aspecto, “la indeterminación espacial concierne a un límite entre el objeto físico y sus alrededores” (Keil, 2013, p. 155)²⁷. La vaguedad composicional surge (i) en el contraste entre el límite espacial de Spot y su ambiente espacial, y (ii) en la existencia de objetos limítrofes de los que resulta indeterminado si forman parte de la región espacial ocupada por Spot o forman parte de sus alrededores.

Si consideramos PC, antes explicado, este principio es absolutamente vago en la medida en que la emergencia de un límite discernible en la composición es incapaz de precisar qué objetos definitivamente están contenidos dentro del límite. Por lo tanto, es un límite que existe en una zona borrosa y que no es precisable. Por otra parte, la idea de la articulación para definir la composición también resulta ser vaga: ¿cuándo existe un objeto compuesto portador de un

25 Véase Sainsbury, 1989, para una definición similar.

26 “If, and only if, (a) O has borderline spatio-temporal parts and (b) there is no determinate fact of the matter about whether there are objects that are neither parts, borderline parts, nor non-parts of O .”

27 “The spatial indeterminacy concerns the boundary between the physical object and its surroundings.”

límite y articulado por las relaciones espaciales y físicas entre muchos objetos? Definitivamente, dispositivos o artefactos como los relojes o los trenes son objetos compuestos por la relación espacial y mecánica de sus partes; definitivamente, en cambio, mi computador y el sol no componen un objeto articulado. Sin embargo, hay casos limítrofes donde es indeterminado si muchas partes articulan un objeto donde emerge un límite: ¿cuándo muchos bloques de lego efectivamente componen un todo articulado?, ¿cuántas piezas deben estar en una relación espacial de cercanía o de “encaje” para decir que todas juntas componen un objeto que precisa un límite de la región espacial que ocupa? Así, la inclusión de la noción de límite en la composición material nos enfrenta directamente con la posibilidad de una vaguedad ontológica: el contraste espacial entre la región espacial ocupada por un objeto y sus alrededores puede ser una zona de transición imprecisa ocupada por objetos limítrofes cuya pertenencia es indeterminada.

¿Cómo podemos hacer de la vaguedad ontológica una idea inteligible? Una manera es incorporar una tesis de indeterminación modal como la planteada por Akiba (2000; 2004) y Barnes (2010). Esta tesis sostiene que los objetos materiales no existen solamente a lo largo de las tres dimensiones espaciales e incluso considerando el tiempo como una cuarta dimensión, sino también en una quinta dimensión modal: los objetos materiales existen modalmente extendidos a lo largo de mundos posibles. La vaguedad surge entonces de entender un mundo posible como una *precisificación*. Este concepto es prestado de la tesis lingüística sobre vaguedad denominada *superevaluacionismo*. De acuerdo con esto, es posible reemplazar la indeterminación de los valores de verdad de sentencias que contienen un predicado dado *P* al adoptar un valor semántico preciso para *P* como un límite fijo entre el amplio rango de todos los posibles valores de verdad limítrofes para *P*. Sin embargo, escoger cualquiera de esas precisificaciones para el límite semántico de *P* implica diferentes grados de arbitrariedad: si una precisificación posible de *P* es tan buena como cualquier otra, entonces la aceptación de una de ellas sobre el resto es completamente injustificada. Tal como Keefe y Smith (1999) lo explican:

nuestro tratamiento de predicados vagos debería considerarlos a *todos* ellos.
Se propone que una sentencia es verdadera si y solo si es verdadera en todas

las precisificaciones, falsa si y solo si es falsa en todas las precisificaciones, y ni verdadera ni falsa si no es de esa manera (p. 23)²⁸.

El término *Spot* es, en este sentido, vago, en la medida que la referencia del límite espacial de *Spot* no ha sido claramente determinada. En la zona de transición donde ocurre el contraste entre la región espacial que *Spot* ocupa y sus alrededores existen muchos límites que pertenecen a *Spot* los cuales son todos candidatos legítimos para ser la referencia del *límite de Spot*. Cada uno de estos candidatos es una precisificación levemente diferente de un límite preciso perteneciente a *Spot*. Considerando *todas* esas posibles precisificaciones de un límite, si en todas ellas una oración que incluye el término *Spot* no es ni definitivamente verdadera ni definitivamente falsa, entonces *Spot* captura de manera vaga el límite espacial preciso de la región espacial ocupada por cada trozo de nube que exactamente compone a *Spot*.

La indeterminación modal considera una versión ontológica de la tesis superevaluacionista según la cual “el mundo entero posee otra dimensión: la dimensión *precisificacional*. Esta dimensión es hecha de mundos precisificados en los cuales todo es preciso” (Akiba, 2004, p. 408)²⁹. Para un objeto de límites vagos, cada precisificación modal corresponde a un mundo posible que contiene una versión bien precisada de dicho objeto. En este aspecto, *Spot* es un objeto material que existe extendido sobre todas las precisificaciones del límite de las regiones espaciales posibles ocupadas por *Spot* (es decir, regiones donde no existen objetos limítrofes). *Spot* es un objeto vago solamente si puede coincidir con cada precisificación del límite de la región espacial que ocupa, pero sin ser idéntico con ninguna de ellas. El argumento puede ser planteado del siguiente modo:

- i. A cada mundo posible m_1, m_2, m_3, \dots en el que *Spot* existe le corresponde una región espacial R_1, R_2, R_3, \dots ocupada por *Spot*.

28 “Our treatment of vague predicates should take account of all of them. It is proposed that a sentence is true if it is true on all precisifications, false if false on all precisifications, and neither true nor false otherwise.”

29 “The entire world has another dimension: the precisificational dimension. This dimension, which concerns determinacy and indeterminacy, is made up of precisified worlds, in which everything is precise.”

- ii. A cada R_1, R_2, R_3, \dots le corresponde un límite que separa sus alrededores espaciales, estableciendo la localización espacial precisa donde Spot se encuentra.
- iii. En cada R_1, R_2, R_3, \dots la localización de cada límite que determina la localización espacial precisa de Spot difiere levemente para cada m_1, m_2, m_3, \dots
- iv. Es indeterminado cuál de los m_1, m_2, m_3, \dots definitivamente especifica el límite único de la localización espacial precisa de Spot.

Spot refiere así a un objeto modalmente vago: un “objeto transmundano que coincide con diferentes áreas precisas en diferentes mundos precisificados” (Akiba, 2004, p. 408)³⁰, en otras palabras, un objeto material extendido sobre una zona vaga en la que ocurren las posibles precisificaciones de sus límites espaciales. Si la localización precisa de Spot está dada por su límite, entonces existen muchas localizaciones para cada mundo posible donde Spot tiene un límite preciso. ¿Qué hace vago a un objeto de acuerdo con esta tesis modal? En palabras de Barnes (2010):

Cada mundo posible es completamente preciso, pero si hay indeterminación ontológica es, entonces, indeterminado cuál de los mundos posibles es el mundo actualizado –esto es, es indeterminado cuál mundo, entre los muchos mundos que representan en un modo preciso a las cosas, es aquel que representa el modo como es el mundo actual (p. 613)³¹.

La idea de la vaguedad ontológica es inteligible en el siguiente modo: la precisión de límites en Spot satisface un amplio rango de mundos posibles donde Spot ocupa diferentes regiones espaciales (un mundo donde Spot tiene un determinado alrededor espacial y otros mundos donde tiene otros), pero ¿cuál es el mundo para ser seleccionado? Spot puede ser interpretado como un objeto con límites precisos, pero lo que es completamente indeterminado es el mundo

30 “*Transworld object that coincides with different precise areas in different precisified worlds.*”

31 “*Every possible world is fully precise, but if there is ontological indeterminacy it is indeterminate which of the possible worlds is the actualized world –that is, it is indeterminate which world, out of the many worlds that represent things to be a precise way, is the one that represents the way the actual world is.*”

actual donde el límite preciso de Spot de hecho existe. Es determinado que hay un mundo que actualiza la precisión del límite de Spot, pero es indeterminado cuál de todos ellos *debe ser ese* mundo.

Existe un amplio rango de vaguedad modal a lo largo de la zona donde un límite establece un contraste entre un objeto material y sus alrededores. Si hay muchas precisificaciones modales para el límite preciso de un objeto, entonces es ontológicamente arbitrario por qué *esta* precisificación en lugar de otra debería ser seleccionada como el mundo que actualiza tal límite. Aunque esto puede ser fácilmente representado en el caso de Spot, puede ser aplicable cada vez que muchos objetos componen otro objeto (y esto incluye todos los objetos materiales ordinarios). Cada vez que encontramos un límite *bona fide* que emerge del contraste entre muchos objetos dispuestos y articulados espacialmente de cierta manera en el ambiente espacial donde se encuentran en un tiempo dado, existen allí muchos mundos posibles que precisan el límite *bona fide* exacto que pertenece al objeto compuesto por esos muchos objetos. No obstante, la elección de un único límite como el límite genuino de *un* objeto material extendido sobre muchos mundos precisificados es, finalmente, una preferencia arbitraria dada la vaguedad de la realidad.

Sin importar si la superficie de un objeto material pudiera parecer precisa, suave y perfectamente homogénea, existen diferentes grados de vaguedad, en la medida en que el objeto al que dicha superficie pertenece es una entidad que se extiende sobre diferentes mundos posibles. Si no hay un criterio modal unívoco para establecer si *este* o *ese* mundo debería ser seleccionado entre todos los mundos posibles que actualizan el límite de un objeto material, entonces un trazo definitivo de ese límite modal es un proceso *fiat* que depende completamente de nosotros. Los límites de las cosas, en muchos casos (y quizás en todos), son zonas borrosas donde muchos límites son los candidatos para ser el límite preciso. Existe en nosotros una tendencia natural a hacer de esa zona borrosa lo más precisa que se pueda, al trazar límites sobre las brechas de la realidad.

Sin embargo, los límites *fiat* no son plenas ficciones: “la posibilidad misma de demarcaciones *fiat* presupone la existencia de marcas *bona fide* en relación con las cuales los límites *fiat* pueden ser inicialmente especificados y subsecuentemente

relocalizados” (Smith, 1995, p. 479)³². La mayoría de los límites que trazamos en el mundo emergen desde alguna juntura objetiva subyacente en la realidad que nos da una indicación (algunas más precisas que otras) sobre dónde realizar el trazado. De igual modo a como las fronteras de muchos países están trazadas a partir de discontinuidades físicas sobre la superficie de la tierra, o divisiones anatómicas sobre características físicas del cuerpo, los límites precisos *fiat* en la composición material están trazados sobre los contrastes vagos entre los objetos y sus alrededores. La realidad solo nos entrega coordenadas vagas que nuestra inclinación metafísica de hacer cortes claros y definitivos intenta precisar lo más posible.

Referencias

- Akiba, K. (2000). Vagueness as a Modality. *The Philosophical Quarterly*, 50(200), 359-370. <https://doi.org/10.1111/j.0031-8094.2000.00191.x>
- Akiba, K. (2004). Vagueness in the World. *Nous* 38(3), pp. 407-429. <https://www.jstor.org/stable/3506246>
- Aristóteles. (2007). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Barnes, E. (2010). Ontic Vagueness: A Guide for the Perplexed. *Nous*, 44(4), pp. 601-627. <https://www.jstor.org/stable/40959694>
- Brentano, F. (2010). *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. (Trad. Barry Smith). New York: Routledge.
- Casati, R. & Varzi, A. (1999). *Parts and Places: The Structure of Spatial Representation*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Chisholm, R. (1976). *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- Dummett, M. (1999). Wang’s Paradox. En: R. Keefe & P. Smith (Eds.), *Vagueness: A Reader* (pp. 99-118). Cambridge: MIT Press.
- Euclid (1962). *The Thirteen Books of Euclid’s Elements*. (Trad. T. L. Heath). Cambridge: Cambridge University Press.

32 “The very possibility of fiat demarcations presupposes the existence of bona fide landmarks in relation to which fiat boundaries can be initially specified and subsequently re-located.”

- Frege, G. (2007). *The Foundations of Arithmetic*. (Trad. D. Jacquette). New York: Pearson Longman.
- Gourney, J. (2019, 12 de agosto). The Fadeaway Girl and the Kanizsa. *Gurney Journey*. [Blog post]. Recuperado el 17 de marzo 2021 de <http://gurneyjourney.blogspot.com/2019/08/the-fadeaway-girl-and-kanizsa-triangle.html>
- Heller, M. (1996). Against Metaphysical Vagueness. *Nous*, 30(10), 177-185. <https://doi.org/10.2307/2216242>
- Heller, M. (2008). *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirsch, E. (1982). *The Concept of Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Holdich, T. (1916). *Political Frontiers and Boundary Making*. London: MacMillan.
- van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*. London: Cornell University Press.
- Jupiter's Great Red Spot Could Disappear Within 20 Years (2020). *Reddit*. Recuperado el 17 de marzo 2021 de https://www.reddit.com/r/spaceporn/duplicates/eg0wsn/jupiters_great_red_spot_could_disappear_within_20/
- Keefe, R., & Smith, P. (1999). Introduction: Theories of Vagueness. En: R. Keefe & P. Smith (Eds.), *Vagueness: A Reader* (pp. 99-118). Cambridge: MIT Press.
- Keil, G. (2013). Introduction: Vagueness and Ontology. *Int Ontology Metaphysics*, 14, 149-164. <https://doi.org/10.1007/s12133-013-0118-1>
- Köhler, W. (1947). *Gestalt Psychology: The Definitive Statement of the Gestalt Theory*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Merricks (2001). *Objects and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Núñez, G. (2019). Boundaries and Things: A Metaphysical Study of the Brentano-Chisholm Theory. *Kriterion*, 33(2), 15-47.
- Parret, T. (2014, 15 de mayo). Swarm and Fuzzy. *Newsweek*. Recuperado el 17 de marzo 2021 de <https://www.newsweek.com/2014/05/23/swarm-and-fuzzy-251115.html>
- Rosen, G., & Dorr, C. (2002). Composition as a Fiction. En: R. Gale (Ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics* (pp. 151-174). Oxford: Blackwell.

- Russell, B. (1999). Vagueness. En: R. Keefe & P. Smith (Eds.), *Vagueness: A Reader* (pp. 61-68). Cambridge: MIT Press.
- Sainsbury, R. M. (1989). What is a Vague Object? *Analysis*, 49(3), 99-103. <https://doi.org/10.1093/analys/49.3.99>
- Schaffer, J. (2009). Spacetime the One Substance. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 145(1), 131-148. <https://doi.org/10.1007/s11098-009-9386-6>
- Smith, B. (1995). On Drawing Lines on a Map. En: A. U. Frank, W. Kuhn & D. M. Mark (Eds.), *Spatial Information Theory. Proceedings of the Third Conference - COSIT'1995* (pp. 475-484). Berlin: Springer-Verlag.
- Smith, B. (2001). Fiat Objects. *Topoi*, 20(2), 131-148. <https://doi.org/10.1023/A:1017948522031>
- Smith & Varzi (2000). Fiat and Bona Fide Boundaries. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(2), 401-420.
- Sorensen, R. (1998). Transitions. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 91(3), 275-295. <https://doi.org/10.1007/BF00354587>
- Stroll, A. (1988). *Surfaces*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tye, M. (1990). Vague Objects. *Mind*, 99(396), 535-557. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIX.396.535>
- Varzi, A. (2001). Vagueness in Geography. *Philosophy and Geography*, 4(1), 49-65.
- Varzi, A. (2011). Boundaries, Conventions, and Realism. En: J. Kleim & M. O'Rourke (Eds.), *Carving Nature at its Joints*. Cambridge: MIT Press.



ADEQUAÇÃO EMPÍRICA, LINGUAGEM E MUNDO EM *THE SCIENTIFIC IMAGE**

ALESSIO GAVA**

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.aelm

RESUMO

Neste ano de 2020, celebra-se o quadragésimo aniversário de *The Scientific Image*, o seminal livro de Bas van Fraassen. Causa surpresa, depois de tanto tempo, ainda mais considerando o quanto a proposta desse autor foi debatida nestas quatro décadas, a publicação, no número de março da revista *Metascience*, de mais uma resenha da obra do fundador do empirismo construtivo. Em “Concluding Unscientific Image”, Hans Halvorson defende que nela não se propõe apenas uma defesa de uma perspectiva antirrealista acerca da ciência – e, ao mesmo tempo, uma crítica ao realismo científico –, mas se coloca também em discussão o próprio modo de fazer filosofia que, desde Quine, parecia dominar a filosofia analítica. O presente estudo foca nas alegações de Halvorson acerca daquilo que a afirmação da adequação empírica de uma teoria comportaria – e que segundo ele, van Fraassen teria em mente – e pretende mostrar que talvez não correspondam àquilo que van Fraassen realmente defende em seu livro.

Palavras-chave: adequação empírica; empirismo construtivo; Halvorson; *The Scientific Image*; van Fraassen

* Gostaria de agradecer aos pareceristas anônimos da Revista pelos comentários e sugestões enriquecedoras à primeira versão deste trabalho.

** Scuola Italiana Paritaria Enrico Mattei, Casablanca, Marruecos.

Correo electrónico: alessiogava@yahoo.it

Para citar este artículo: Gava, A. (2021). Adequação empírica, linguagem e mundo em *The Scientific Image*. *Universitas Philosophica*, 38(76), 223-242. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426.

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.aelm



EMPIRICAL ADEQUACY, LANGUAGE AND WORLD IN *THE SCIENTIFIC IMAGE*

ABSTRACT

2020 is the year of the fortieth anniversary of Bas van Fraassen's seminal book *The Scientific Image*. It is quite surprising, after such a long time, and considering how much the author's proposal was debated during the last four decades, to find a new review of it on the March issue of *Metascience*. In "Concluding Unscientific Image", Hans Halvorson claims that, in the work of the founder of constructive empiricism, not only is there a defense of an anti-realist perspective on science—and, at the same time, a critique of scientific realism—, but also a revolt against the way of doing philosophy that, since Quine, seemed to be hegemonic in analytical philosophy. The present study focuses on Halvorson's allegations about what maintaining the empirical adequacy of a theory would encompass—and that, according to him, van Fraassen has in mind—and aims at showing that, perhaps, they do not correspond to what van Fraassen actually defends in his book.

Keywords: empirical adequacy; constructive empiricism; Halvorson; *The Scientific Image*; van Fraassen

1. Introdução: “Concluding Unscientific Image”

QUARENTA ANOS JÁ se passaram desde a publicação de *The Scientific Image* (*SI*) e nestas quatro décadas rios de tinta foram gastos, literalmente, para tecer comentários sobre vários aspectos do empirismo construtivo, a posição acerca da ciência e de seus objetivos que Bas van Fraassen apresentou no seminal livro de 1980. Foram tantos os estudos que apareceram desde então que alguém poderia compreensivelmente presumir que nada mais haveria a ser acrescentado na análise da vertente que fez ressurgir o pensamento antirrealista na filosofia da ciência em uma época na qual, diversamente, se acreditava que “o caixão do empirismo estivesse devidamente lacrado” (Levi, 1978, p. 737).

Nesse cenário, chega a gerar ainda mais surpresa a aparição de uma nova resensão de *SI*, no número de março de 2020 da conceituada revista *Metascience*, justamente especializada em resenhas (“de qualidade elevada”, o site da revista faz questão de salientar) de livros de âmbito da história e da filosofia da ciência, bem no ano do quadragésimo aniversário da publicação da obra que projetou o nome de van Fraassen no firmamento dos filósofos contemporâneos mais conhecidos internacionalmente.

Em “Concluding Unscientific Image”, Hans Halvorson defende que *SI* não propõe apenas uma defesa de uma perspectiva antirrealista acerca da ciência, ao mesmo tempo que critica ponto a ponto os pilares sobre os quais o realismo científico está fundamentado, mas coloca também em discussão o próprio modo de fazer filosofia que, desde Quine, parecia dominar aquele horizonte conhecido como “filosofia analítica”.

Com efeito, apesar das mudanças, ao longo do século XX, no modo de caracterizar o empreendimento científico, a filosofia analítica parece ter mantido intacta a ideia segundo a qual “a ciência determina o ideal metodológico para a filosofia” (Halvorson, 2020, p. 2)¹. Comum à ciência e, conseqüentemente, à filosofia – ou melhor, a alguns filósofos – seria a inclinação a objetificar, ou seja, a necessidade de criar um objeto de estudo. Halvorson propõe uma releitura de *SI* à luz das críticas de van Fraassen a esse tipo de comprometimento metodológico

1 “*science sets the methodological ideal for philosophy.*” Todas as traduções da ressenha de Halvorson (2020) e dos textos não disponíveis em português são nossas.

dos filósofos analíticos, afirmando que poderiam ser identificadas pelo menos duas tendências presentes no livro: a primeira, mais evidente, seria uma crítica ao realismo científico, conduzida nos moldes de uma investigação própria da filosofia analítica; a segunda, nas entrelinhas, seria uma crítica aos propósitos científicistas da mesma filosofia analítica.

Segundo Halvorson, aos olhos de van Fraassen, os realistas científicos seriam “culpados” não apenas de serem... realistas científicos; mas, principalmente, de “fazer filosofia da ciência com o intuito de objetificar” (Halvorson 2020, p. 2)². O autor dessa nova resenha de *SI* isola três assunções que seriam típicas de Hilary Putnam e Richard Boyd, escolhidos como representantes exemplares do realismo científico, e tenta mostrar que cada uma delas indicaria uma clara propensão desses realistas – ou dos realistas de modo geral – à objetificação. São elas: holismo, inferência da melhor explicação, continuidade entre filosofia e ciência.

O holismo seria a ideia segundo a qual, na ciência, é a teoria como um todo a ser submetida ao tribunal da experiência, ou seja, não haveria como isolar/identificar partes dela (“puramente matemáticas” ou “não-empíricas”) que eventualmente pudessem ser interpretadas de modo não literal – ou até eliminadas. É notório que van Fraassen rejeita tal concepção e afirma que a máxima virtude que uma teoria pode apresentar, a única genuinamente epistêmica, é a adequação empírica, a saber, a correta descrição daquilo que é observável (para os seres humanos, sem auxílio de instrumentos). Existe, em outras palavras, na visão do fundador do empirismo construtivo, a possibilidade de distinguir a parte observacional de uma teoria científica de sua parte não-observacional – e justamente sobre essa possibilidade, que permitiria manter atitudes diferentes em relação às diversas partes de uma teoria, repousa a vertente antirrealista de van Fraassen.

A tese da inferência da melhor explicação (IBE), como se sabe, prescreve a adoção da hipótese que melhor explica um certo conjunto de dados. Halvorson salienta, porém, corretamente, que a IBE, assim como apresentada pelos realistas científicos, nada mais é do que uma abstração da realidade das coisas, na qual se desconsidera completamente a existência de “pontos de escolha”, nos quais os cientistas selecionam os dados a serem considerados ou produzidos ou decidem

2 “*doing philosophy of science with an intent to objectify.*”

quais hipóteses levar em conta ou construir. Van Fraassen, como também se sabe, critica abertamente a IBE em *SI*.

Quanto à continuidade entre filosofia e ciência, não haveria, em princípio, segundo os realistas, diferenças substanciais entre teses filosóficas e hipóteses científicas. O próprio realismo científico seria uma hipótese empírica a ser confirmada ou rejeitada assim como se faz com as teorias da ciência. Segundo Halvorson, um dos méritos de *SI* foi ter clareado essa questão e mostrado que pensar as teses filosóficas como hipóteses empíricas – o que representa uma nítida herança quineana – é equivocado. A filosofia não é uma atividade meramente descritiva, mas sempre apresenta um entrelaçamento entre descrição e prescrição.

Halvorson também tem méritos, evidentemente, e o principal deles é ter chamado a atenção para um aspecto da filosofia de van Fraassen sobre o qual, apesar de o mesmo ser evidente e presente não apenas em *SI*, não parece ter havido grandes debates. Em um momento em que a tendência era objectificar e fazer filosofia seguindo um modelo ideal de análise no qual o sujeito não encontra espaço, o autor de origem holandesa fez um movimento não novo na história do pensamento ocidental, mas evidentemente esquecido na filosofia da ciência da segunda metade do século XX, e trouxe de volta, nas discussões sobre a ciência, o protagonismo do agente epistêmico, com seu conjunto de valores e suas escolhas³.

3 É precisamente esse movimento que, segundo afirma Halvorson, marca “o início de uma revolta contra a maneira de fazer filosofia de Quine” [*the beginning of a revolt against Quine’s way of doing philosophy*] (2020, p. 1). Com efeito, o autor enxerga nessa atitude objetificante um traço metodológico comum aos filósofos da ciência que antecederam van Fraassen; não apenas Quine, Putnam e Boyd, notoriamente defensores de uma perspectiva realista na análise do empreendimento científico, todavia, mas até mesmo Carnap e os positivistas lógicos; aliás, seria justamente com esses últimos que, na reconstrução de Halvorson, originou-se a ideia segundo a qual a ciência representa o ideal metodológico para a filosofia. Em trabalhos posteriores a *SI*, van Fraassen critica de modo aberto vários pressupostos metodológicos próprios da filosofia analítica, mas no livro de 1980, apesar de defender uma postura empirista/antirrealista em filosofia da ciência, faz questão de afirmar, ainda na introdução, seu distanciamento não apenas da perspectiva dos realistas científicos, mas também daquela dos positivistas lógicos (van Fraassen, 1980, p. 5). Na obra, van Fraassen reprova de modo enfático o viés linguístico da filosofia neopositivista, à qual atribui a tentativa de transformar (todos) os problemas filosóficos em problemas linguísticos; “em alguns casos – acrescenta o autor de origem holandesa – a orientação linguística [dos positivistas lógicos] produziu efeitos desastrosos, na filosofia da ciência” [*In some cases their linguistic orientation had disastrous effects in philosophy of science*] (p. 4). O artigo de Halvorson nos ajuda a entender que por trás do esforço de van Fraassen para apresentar sua visão acerca da ciência e de seus objetivos

Isso pode ser percebido não apenas nos tópicos salientados por Halvorson, que selecionou três entre outros que poderiam ter lhe fornecido um terreno fértil para tecer as mesmas considerações, mas também na insistência, de van Fraassen, na dimensão pragmática da explicação científica ou na centralidade por esse último atribuída à observabilidade (humana) na aceitação das teorias produzidas pelos cientistas. “Isso não é antropocentrismo [...], mas simplesmente *humanismo*, ou seja, o reconhecimento de que não podemos, e não deveríamos tentar, escapar de nós mesmos”⁴, escreveu Hasok Chang em 2004 (p. 883). As teorias científicas são produtos humanos; é totalmente legítimo – aliás, é saudável – manter uma postura crítica em relação a elas.

O presente estudo, porém, não pretende debater os vários pontos que poderiam ser levantados a partir da análise de Halvorson – são apenas nove páginas, mas poderiam constituir a fonte de diversas discussões – e nem, certamente, limitar-se a ser uma resenha da resenha; o interesse é, diversamente, focar nas alegações de Halvorson acerca daquilo que a afirmação da adequação empírica de uma teoria comportaria e que, segundo ele, van Fraassen teria em mente.

2. Abordagem semântica e adequação empírica

NA SEÇÃO DEDICADA AO HOLISMO, Halvorson afirma que, segundo os preceitos da filosofia analítica – que “se vende” como sendo meramente descritiva, mas que na verdade vem com uma série de prescrições bastante rígidas –, se uma certa teoria *T* é aceita, ela é aceita *en bloc*. Trata-se de uma versão de holismo que surgiu no âmbito da teoria da confirmação e que, ao realizar uma idealização na qual ignoram-se

como representando uma ruptura inclusive em relação à tradição empirista/antirrealista anterior, está uma tentativa de distanciar-se de um certo modo de entender a ciência – e de fazer filosofia da ciência – que perpassa todas as posições anteriores ao empirismo construtivo. Na postura voluntarista/subjetivista do autor de *SI*, estaria assim presente a vontade de compreender a ciência em seus próprios termos, em vez de assumir uma atitude objetificante e tentar reconstruí-la, à la Carnap, por meio de uma linguagem artificial. (Agradeço a um parecerista anônimo da Revista por ter sugerido acrescentar algumas palavras a fim de esclarecer um pouco mais o que Halvorson enxerga no contraste entre a atitude objetificante anterior a van Fraassen e aquela adotada pelo autor de *SI*).

4 “There is no anthropocentrism here [...], but only humanism in the form of a recognition that we cannot, and should not try to, get away from ourselves.”

as diferentes atitudes que um agente pode manter no que diz respeito às teorias e às relações dessas com as evidências, afirma que uma teoria é constituída por um bloco único e indivisível. O holismo confirmacional não deixa espaço para a adoção de uma postura crítica em relação às diversas partes de uma teoria, pois essa não necessitaria ser processada antes de ser “ingerida” (Halvorson, 2020, p. 3).

A crítica de van Fraassen ao holismo não é direta, explica Halvorson, mas estaria embutida no novo cenário que o filósofo de origem holandesa supostamente pinta ao dizer que o alvo da confirmação não é uma certa teoria T , mas a proposição “ T é empiricamente adequada”. Nessa mudada perspectiva, agora que não há mais um caminho que leve diretamente de “ T é uma teoria de sucesso” a “Deveria-se adotar T ”, como teria então de comportar-se um “consumidor de ciência” frente ao êxito de uma determinada teoria?

O ponto é que, na opinião do autor de “Concluding Unscientific Image”, tampouco existiria um caminho que leve diretamente de “ T é uma teoria de sucesso” a “Deveria-se adotar $E(T)$ ”, onde $E(T)$ representaria o conjunto de consequências empíricas da teoria⁵.

Com efeito, é notória a escolha, em *SI*, de uma “abordagem semântica”, em detrimento da tradicional “abordagem sintática”, que concebia as teorias como conjuntos de axiomas e teoremas enunciados em uma linguagem específica; na perspectiva adotada por van Fraassen, que segue ideias introduzidas por Patrick Suppes nos anos 50 do século passado, afirma-se que a linguagem utilizada para expressar a teoria não é nem básica, nem única e quem ocupa o centro da cena são os modelos dessa (van Fraassen, 1980, p. 44)⁶. Tendo isso em vista, Halvorson

5 Van Fraassen emprega, ao longo de todo *SI*, a locução “conteúdo empírico” (*empirical import*) para se referir à informação que uma teoria nos dá acerca do observável. Por alguma razão, Halvorson nunca usa essa expressão.

6 Conforme van Fraassen explica em *SI*, no início do século XX, os filósofos começaram a pensar as teorias científicas segundo um viés linguístico. Para apresentar uma teoria, eles diziam, especifica-se uma linguagem exata, um conjunto de axiomas e um dicionário parcial, que relaciona o dialeto teórico com os fenômenos observáveis (1980, p. 64). Segundo Suppes, diversamente, para apresentar uma teoria define-se diretamente a classe de seus modelos, sem prestar muita atenção ao modo como a mesma é formulada linguisticamente (van Fraassen, 1989, pp. 222-223); com efeito, uma teoria científica pode ser apresentada de maneiras diferentes, quanto à linguagem, mas isso não tem muita importância: o que importa é o conjunto de seus modelos (van Fraassen, 2008, p. 309).

diz: “Para van Fraassen, não há nenhum $E(T)$ que o consumidor de ciência possa aceitar e van Fraassen não oferece nenhuma receita para traduzir ‘ T é empiricamente adequada’ em um conjunto de sentenças (...) que um leigo deveria aceitar” (2020, p. 3)⁷; e ainda acrescenta que “ T é empiricamente adequada” seria uma sentença meta-linguística, querendo dizer com isso que tal proposição não concerne necessariamente às mesmas coisas que T . Não seria, segundo Halvorson, uma teoria acerca do mundo.

O autor prossegue sugerindo que van Fraassen aponta para um caminho em duas etapas para que um indivíduo possa colher os frutos epistêmicos da atividade científica: (i) a comunidade científica aceita uma certa teoria T (Halvorson fala também em “confirmar” a teoria e não apenas aceitá-la; mas o uso desse verbo poderia ser questionado); (ii) a partir de (i), tomado como um dado, um indivíduo infere “ T é empiricamente adequada” (2020, p. 4). É aqui que, na reconstrução de Halvorson, inclusive no contexto caracterizado pela aceitação de uma teoria, van Fraassen (re)introduz o papel do agente epistêmico. Na perspectiva holista/realista, conforme foi dito, ao aceitar a teoria T , o “consumidor de ciência” a aceita *en bloc*, como verdadeira, sem nenhum processamento. Já segundo a leitura que Halvorson faz de *SI*, quando um indivíduo aprende (ou chega à conclusão) que T é empiricamente adequada, “um desafio lhe é posto: entender como possa ser verdadeiro que T é empiricamente adequada” (Halvorson, 2020, p. 5)⁸.

Dois pontos merecem atenção, na apresentação de Halvorson do pensamento de van Fraassen: a relação entre teoria e linguagem e o fato de “ T é empiricamente adequada” não ser, supostamente, uma proposição “acerca do mundo”. Eles serão discutidos, de forma separada, nas próximas duas seções.

3. Teoria, linguagem e adequação empírica

A INTERPRETAÇÃO DO QUE SERIA UMA TEORIA CIENTÍFICA na perspectiva da abordagem semântica já induziu ao erro autores importantes, desde que van

7 “For van Fraassen, there is no $E(T)$ that the consumer of science could accept, and van Fraassen offers no recipe for translating ‘ T is empirically adequate’ into a set of (...) sentences that a layperson should accept.”

8 “she is issued a challenge: understand how it could be true that T is empirically adequate.”

Fraassen introduziu no âmbito da discussão filosófica esse modo de entender os arcabouços conceituais produzidos pelos cientistas. Um deles foi Alan Musgrave, que levantou uma objeção aparentemente eficaz contra o empirismo construtivo em 1985, mas justamente declarando que ignoraria propositalmente a preferência do autor de *SI* pela abordagem semântica. – Musgrave alegou, entre outras coisas (e com razão), que o próprio van Fraassen fala das teorias científicas como se fossem constituídas por sentenças verdadeiras ou falsas (Musgrave, 1985, p. 198, nota 2) –⁹.

Ora, o autor de origem holandesa é enfático na afirmação do caráter (sobretudo) matemático – e não linguístico – das teorias científicas e ao declarar, por exemplo, que o conteúdo empírico delas não pode ser isolado sintaticamente, operando uma distinção entre teoremas em termos de vocabulário (van Fraassen, 1980, p. 54). Ainda assim, admite a (óbvia) necessidade do emprego da linguagem, quando menos *no uso* das teorias. Se, portanto, toda vez que van Fraassen se utiliza de expressões como “aquilo que a teoria *diz* acerca de...” – o que acontece com frequência, tanto em *SI* quanto em seus trabalhos sucessivos¹⁰ – devemos interpretar isso *cum grano salis* e estar cientes de que não se deve tomá-lo

9 Em um artigo que faz parte do volume *Images of Science: Constructive Empiricism versus Scientific Realism*, que foi publicado cinco anos após *SI* e contém dez trabalhos selecionados entre os numerosos estudos que tinham o livro de van Fraassen como objeto, Musgrave afirmou haver uma incoerência de fundo insuperável, ao tentar traçar uma distinção entre observáveis e inobserváveis permanecendo fiel aos princípios do empirismo construtivo. O argumento dele é que se é próprio da ciência desvelar o que é observável e o que não é, conforme van Fraassen defende, a teoria onde isso acontece deve, evidentemente, ser aceita pelo seu usuário. Ora, se o usuário for um empirista construtivo, a aceitação da teoria implica na crença da verdade de suas sentenças acerca de entidades observáveis, tais como, justamente, “*A* é observável”. Com relação aos inobserváveis, por outro lado, o juízo será suspenso e isso aplica-se, segundo Musgrave, também a sentenças acerca deles, tais como “*B* é inobservável”. Um empirista construtivo coerente não poderia assim acreditar na afirmação ou na postulação, feita por uma teoria que ele aceita e considera empiricamente adequada, de que um dado fenômeno não-observável seja, de fato, inobservável para os seres humanos. Ou seja, conclui Musgrave, “o empirismo construtivo requer uma dicotomia que não pode traçar de maneira consistente” [*constructive empiricism requires a dichotomy which it cannot consistently draw*] (Musgrave, 1985, p. 209). O problema, porém, é que o argumento de Musgrave pressupõe uma natureza linguística das teorias científicas e por essa razão não pode atingir o empirismo construtivo de van Fraassen, que, diversamente, concentra-se nos modelos (geralmente matemáticos) das mesmas.

10 No artigo “The Day of the Dolphins”, que faz parte do livro *Mistakes of Reason: Essays in Honour of John Woods*, por exemplo, escreveu que “o que as ciências *falam* acerca das partes observáveis do

literalmente¹¹, como se o autor em questão estivesse admitindo uma essência linguística das teorias, isso não significa que a linguagem esteja fora de jogo ou até mesmo que de uma teoria não se possa inferir sentenças.

A objeção de Musgrave mencionada acima foi objeto de outros estudos (por exemplo Muller 2004 e 2005, Dicken & Lipton 2006), que resultaram na formulação de objeções parecidas, mas que igualmente estão baseadas em uma caracterização informal (sintática) da noção de adequação empírica e também perdem sua força no interior da abordagem semântica. Mas o autor de um desses estudos, F. A. Muller, publicou, em 2008, um artigo em coautoria com o próprio van Fraassen, “How to Talk About Unobservables”, no qual se admite que, de fato, adotar a abordagem semântica não isenta do uso da linguagem, com todas as insídias que isso comporta:

Na abordagem semântica, nos orgulhamos de não ser tão presos à linguagem como [diversamente] se era no período de hegemonia da visão sintática. (...) Contudo, em um contexto caracterizado pela aceitação de certas teorias científicas, essas mesmas teorias irão influenciar ou determinar o uso de palavras e a descrição dos fenômenos em exame (Muller & van Fraassen 2008, p. 201)¹².

No artigo se declara, corretamente, que isso já estava de certo modo afirmado na resposta inicial de van Fraassen a Musgrave, também de 1985, na qual é

... mundo é verdadeiro, o resto não interessa” [*“what the sciences say about the observable parts of the world is true, the rest need not matter”*] (van Fraassen, 2005, p. 111).

11 É curioso ter de interpretar – de modo não-literal – as declarações de van Fraassen, sendo que esse defende, em *SI*, uma construção/intepretação literal da linguagem (*sic!*) científica (1980, pp. 9-12). Isso acontece inclusive a propósito da questão, crucial para o empirismo construtivo, da observação. Em *SI*, o autor afirma que dar uma olhada nas luas de Júpiter através de um telescópio constitui “um caso claro de observação” [*“a clear case of observation”*] (1980, p. 16). A ênfase (“caso claro”) parece não deixar dúvidas quanto à opinião de van Fraassen acerca da possibilidade de observar até mesmo quando se usa um telescópio; entretanto, conforme explica Paul Teller, comentando justamente a afirmação de van Fraassen, “aquilo que fazemos com um telescópio não conta como observação [...] no sentido relevante” [*“what we do with a telescope does not itself count as observing [...] in the relevant sense”*] (Teller, 2001, p. 126), o que significaria que o autor de *SI* nunca quis realmente dizer que alguém pode realizar uma observação por meio de um telescópio.

12 “*In the semantic approach, we pride ourselves on not being so language-bound as one was during the hegemony of the syntactic view. [...] Yet in a context characterized by acceptance of given scientific theories, those theories will shape or constrain the use of words and the description of the phenomena under study.*”

admitido que de uma teoria pode derivar – ou ser extraída – uma sentença (van Fraassen 1985, p. 256). Mas sobre a inescapabilidade do uso da linguagem, van Fraassen tinha se manifestado inclusive em *SI*: “O comprometimento epistêmico para com o conteúdo empírico da teoria [...] (a sua adequação empírica) pode ser expressado utilizando a linguagem da ciência – e, deveras, em nenhum outro modo” (1980, p. 81)¹³. Ainda assim, é em “How to Talk About Unobservables” que isso é afirmado de modo a não deixar dúvidas:

Se questionados acerca daquilo que uma teoria diz, temos de responder usando a mesma linguagem na qual a pergunta foi formulada; ou, talvez, utilizando uma extensão adequada daquela linguagem. E se nos perguntam no que acredita quem aceita uma certa teoria, [ou seja,] alguém que acredita que a teoria é empiricamente adequada, também temos de responder à pergunta na mesma linguagem na qual ela foi formulada. Isso é válido mesmo que aqui as teorias científicas não estejam sendo concebidas como identificáveis com – ou através de – sua formulação em uma linguagem específica (Muller & van Fraassen, 2008, pp. 203-204)¹⁴.

Isso significa que então existe uma receita para traduzir “*T* é empiricamente adequada” em um conjunto de sentenças que um leigo deveria aceitar? É certo que, diversamente de como pensavam os positivistas lógicos, não podemos identificar o conteúdo empírico de uma teoria *T* com uma classe de sentenças *T/E*, o que envolveria a impossível tarefa de identificar um subvocabulário observacional *E*, mas ainda assim podemos certamente pensar em um conjunto de sentenças que decorrem da teoria ou de sua aceitação. Halvorson afirma que, no âmbito do empirismo construtivo, “*T* é empiricamente adequada” seria uma proposição meta-linguística, a saber, uma sentença que não poderia ser traduzida em um conjunto de outras sentenças. Mesmo que esse fosse o caso, o próprio van

13 “The epistemic commitment to the empirical import of the theory (...) (its empirical adequacy) can be stated using the language of science - and indeed, in no other way.”

14 “If asked what a theory says, we must answer in the language in which the question is asked, or perhaps in a suitable extension of that language. And if we are asked what an acceptor of a given theory believes, someone who believes the theory to be empirically adequate, we must also answer that question in the language in which it is asked. This point stands although scientific theories are here not conceived as identified with or through their formulation in any specific language.”

Fraassen, no artigo escrito em coautoria com Muller, admite que no contexto caracterizado pela aceitação de uma teoria é mister utilizar uma linguagem (não-matemática); mais ainda, que de uma teoria resultam (ou podem resultar) sentenças. Não parece correto, portanto, à luz do exposto, afirmar que “van Fraassen não oferece nenhuma receita para traduzir ‘*T* é empiricamente adequada’ em um conjunto de sentenças [...] que um leigo deveria aceitar” (Halvorson, 2020, p. 3)¹⁵. Ainda que o autor de origem holandesa defenda a impossibilidade de se isolar sintaticamente, por meio de um operação linguística, o conteúdo empírico de uma teoria, há certamente sentenças decorrentes de “*T* é empiricamente adequada” que um leigo pode aceitar.

Concluo a presente seção com três observações: (i) a proposição “*T* é empiricamente adequada” e a teoria *T* são evidentemente duas entidades distintas, e até de natureza diferente: a primeira é um objeto linguístico, a segunda um objeto (de caráter eminentemente) matemático – conforme defende van Fraassen. A impossibilidade de se isolar sintaticamente o conteúdo empírico de *T* não necessariamente acarreta uma impossibilidade de traduzir “*T* é empiricamente adequada” em um conjunto de sentenças – como diversamente Halvorson deixa entender; ainda mais considerando que é ela mesma uma sentença. (ii) Ao falar de “um conjunto de sentenças que um leigo *deveria* aceitar”, Halvorson parece desconsiderar o liberalismo epistêmico de van Fraassen, que se auto-define voluntarista e adota um modelo de racionalidade permissivo (típico da tradição anglo-saxã) e não normativo (característico da tradição continental). Segundo a epistemologia voluntarista, como bem explica Paul Dicken (2010, p. 23), a racionalidade deve ser considerada mais uma questão de permissão do que de obrigação e é perfeitamente legítimo, nessa perspectiva, acreditar em tudo aquilo que não somos racionalmente forçados a não acreditar. Em outras palavras, van Fraassen *nunca* defenderia que alguém *deveria* adotar *T/E*, mesmo que admitisse a possibilidade de se isolar sintaticamente o conteúdo empírico de uma teoria. (iii) Conceder que van Fraassen reconhece a parcial viabilidade de uma distinção *linguística* entre a parte observacional de uma teoria e aquela candidata a representar aspectos inobserváveis do mundo, ainda que não seja possível isolar sintaticamente o conteúdo

15 “van Fraassen offers no recipe for translating ‘*T* is empirically adequate’ into a set of [...] sentences that a layperson should accept.”

empírico, não abalaria o ponto principal de Halvorson. Pelo contrário, tornaria a crítica implícita do autor de *SI* ao holismo mais robusta do que “colocar *T* em um contexto opaco” (Halvorson, 2020, p. 4)¹⁶.

4. “*T* é empiricamente adequada” e o mundo

CONFORME FOI ILUSTRADO ANTERIORMENTE, Halvorson defende que *SI* promoveu uma radical mudança de cena, no contexto caracterizado pela aceitação de uma teoria científica: o alvo da confirmação não seria mais a teoria *T*, como era para os realistas científicos, mas a proposição “*T* é empiricamente adequada” – doravante $P(T)$ ¹⁷. Mas tal proposição apresentaria uma natureza meta-linguística, apesar de ser, evidentemente, um objeto linguístico. “Em outras palavras – explica Halvorson –, [$P(T)$] não é necessariamente acerca das mesmas coisas que *T*. Não se trata de uma teoria acerca do mundo” (Halvorson, 2020, p. 3)¹⁸.

Ora, uma vez esclarecido que nenhuma teoria científica é “acerca do mundo”, mas sempre sobre um aspecto bem delimitado do mesmo (um *domínio*), é evidente que a proposição em questão tem como alvo principal a teoria *T*; não sendo tal teoria acerca de si mesma, “*T* é empiricamente adequada” e *T* têm de fato domínios diferentes. Não seria $P(T)$ acerca de um aspecto do mundo também? Mas, principalmente, é correto dizer que o alvo da confirmação não é mais a teoria *T* (e sim alguma outra coisa)?

Vamos ver o que Halvorson diz a respeito de $P(T)$. Conforme relatado na seção dois, segundo esse autor, van Fraassen nos mostraria a existência de um caminho em duas etapas para se chegar à proposição em questão: (i) a comunidade científica confirma e aceita a teoria *T*; (ii) um indivíduo toma “a comunidade

16 “*placing T into an opaque context.*”

17 Não está claro por que um realista científico não poderia replicar que se o alvo da confirmação não é mais a teoria *T*, então o é a proposição “*T* é verdadeira” – ou “*T* nos proporciona um relato literalmente verdadeiro de como o mundo é”, etc.

18 “*In other words, it is not necessarily about the same thing that T is about. It is not itself a theory about the world.*”

científica confirmou e aceitou T ” como um dado empírico e disso infere que “ T é empiricamente adequada” (Halvorson, 2020, p. 4).

O primeiro estágio é emblemático. Após ter atribuído a van Fraassen a paternidade de uma mudança de cena radical, no âmbito da aceitação de uma teoria científica, segundo a qual o alvo da confirmação não seria mais uma teoria mas uma proposição, Halvorson escreve que, de acordo com o autor holandês, para se chegar a $P(T)$, o primeiro passo é: “a comunidade científica *confirma e aceita* a teoria T ” (Halvorson, 2020, p. 4, ênfase nossa).¹⁹ Alguém aqui poderia entrever uma contradição entre a afirmação de que o alvo da confirmação não é a teoria e aquela segundo a qual a comunidade científica confirma justamente a teoria. Mas vamos admitir que o alvo da confirmação seja “a teoria sobre a teoria”²⁰, ou seja, $P(T)$, e não a própria T . Por que haveria de ter duas etapas, conforme Halvorson atribui a van Fraassen?

Ao apresentar o empirismo construtivo, em *SI*, o autor de origem holandesa escreveu: “*a ciência tem por objetivo nos fornecer teorias que sejam empiricamente adequadas; e a aceitação de uma teoria envolve, como crença, apenas a de que essa é empiricamente adequada*” (van Fraassen 1980, p. 12, ênfase no original)²¹. Esse seria, continua van Fraassen, o enunciado da vertente antirrealista que defende. Note-se que, nesse enunciado, está afirmado de modo inequívoco que a aceitação de uma teoria envolve a crença de que ela é empiricamente adequada. Isso significa que se a comunidade científica confirma e aceita T , seus integrantes automaticamente acreditam que “ T é empiricamente adequada” – e alguém poderia até arriscar-se a afirmar que a aceitação da teoria provavelmente decorre da crença, que a comunidade científica formou, de que a teoria em exame é

19 “*The scientific community confirms and accepts a theory T.*”

20 A expressão “teoria sobre a teoria” não deve ser tomada literalmente, ou pelo menos van Fraassen discordaria dela, pois $P(T)$ é uma proposição, portanto um objeto linguístico, e o autor do *SI* justamente recusa a ideia de que teorias sejam objetos linguísticos. Mas isso torna ainda mais complicada a reconstrução de Halvorson, o qual diz que segundo van Fraassen o alvo da confirmação não seria mais a teoria T , como diversamente seria se ele fosse um realista científico, mas a proposição “ T é empiricamente adequada”. Será que van Fraassen, em *SI*, está realmente preocupado com a confirmação de sentenças e não com a aceitação de teorias científicas?

21 “*Science aims to give us theories which are empirically adequate; and acceptance of a theory involves as belief only that it is empirically adequate.*”

empiricamente adequada; ou seja, a aceitação de $P(T)$ antecederia a aceitação de T , e não vice-versa.

Em outras palavras, quem julga a adequação de $P(T)$ – e portanto aceita a proposição – é a própria comunidade científica. Não parece apropriada a reconstrução em duas etapas de Halvorson, como se os cientistas fossem “o braço”, com a tarefa de confirmar e aceitar T , e os leigos (os filósofos?) “a mente”, que a partir do resultado do trabalho dos cientistas inferem que “ T é empiricamente adequada”. Mas o que mais interessa aqui é que não parece correto atribuir a paternidade disso a van Fraassen. Uma leitura das seções 1.2 e 1.3 de *SI* não deixa muitas dúvidas a esse respeito. Por outro lado, quem melhor de um cientista para julgar se uma certa afirmação acerca da adequação empírica de uma teoria é ela mesma empiricamente adequada (ou até verdadeira, nesse caso)? Assim como uma pessoa de bom senso se dirigiria a um médico especialista, e não a um político ou a um pastor, para informar-se acerca da periculosidade de um determinado vírus ou da eficácia de um certo medicamento, do mesmo modo um leigo (ou um filósofo) consulta um especialista – um cientista, nesse caso – para saber se uma teoria científica é empiricamente adequada ou não.

Seria assim, então, que um filósofo chega a “apropriar-se” de “ T é empiricamente adequada”? Ou isso acontece do modo descrito por Halvorson, ou seja, o não-cientista infere isso a partir da informação de que a comunidade científica confirmou e aceitou T ?²² Segundo o autor de “Concluding Unscientific Image”, entender como possa ser verdadeiro que T é empiricamente adequada representa um desafio para quem aprende/fica sabendo que esse é o caso. Ora, provavelmente não há um caminho unívoco e cada leigo terá seu modo de interiorizar o conhecimento representado por $P(T)$; mas a melhor resposta a Halvorson, provavelmente, é: *isso não importa*. *SI* é um livro de filosofia da ciência, não de meta-filosofia da ciência. Van Fraassen não está preocupado em saber como um filósofo ou qualquer outro leigo se põe, frente ao trabalho e aos resultados dos cientistas. Ele está preocupado, é em “dar conta” (*make sense*) da ciência (Buekens & Muller, 2012, p. 94), não dos “consumidores de ciência” ou dos espectadores do esforço dos cientistas.

22 E um leigo (ou um filósofo) simpático ao realismo científico, não poderia inferir que “ T é verdadeira *en bloc*”, a partir da mesma informação?

Vale a pena ainda, de qualquer modo, gastar algumas palavras sobre a afirmação segundo a qual “ T é empiricamente adequada” não seria uma teoria acerca do mundo. É verdade que aos olhos de van Fraassen ela provavelmente não é uma teoria, mas isso não significa que não trate de algum aspecto da realidade ao nosso redor²³. Se $P(T)$ é gerada pelos cientistas, isso significa que a mesma diz respeito à relação da teoria T com o mundo e que se chegou a ela ao observar tanto a teoria quanto algum aspecto da realidade e constatar que subsiste um isomorfismo entre certas partes dos modelos que fazem parte de T (as *subestruturas empíricas*), ou seja, a sua parte observacional, e as “aparências” (as estruturas que podem ser descritas em relatos experimentais e de medição), que correspondem aos “fenômenos observáveis” (van Fraassen, 1980, p. 64). Nesse caso, resultaria difícil negar que “ T é empiricamente adequada” é acerca (de algum aspecto) do mundo, seja ela uma teoria ou apenas uma proposição.

Se, diversamente, de acordo com a reconstrução de Halvorson, $P(T)$ fosse gerada por um filósofo (ou qualquer outro leigo), ela provavelmente seria o resultado de uma série de observações de um determinado aspecto da realidade (a comunidade científica e o comportamento de seus integrantes). O fato de, inclusive nesse caso, ser difícil negar que se trataria de qualquer modo de uma afirmação acerca (de alguma feição) do mundo, é reforçado pela seguinte consideração: se for verdade que o processo de geração de $P(T)$ é aquele descrito por Halvorson – um indivíduo toma “a comunidade científica confirmou e aceitou T ” (vamos chamar essa proposição de $A(T)$) como um dado empírico e disso infere que “ T é empiricamente adequada” –, isso significa também que $P(T) \rightarrow A(T)$. Ora, o conseqüente dessa condicional é inegavelmente uma descrição de um estado de coisas no mundo (o que significaria, diversamente, “a comunidade científica confirmou e aceitou T ?”); logo, a própria $P(T)$ é, entre outras coisas, uma descrição de um estado de coisas no mundo. Em outras palavras, “ T é empiricamente adequada” é uma proposição acerca do mundo – e note-se que acabamos de ver que, *contra* Halvorson, dela decorre pelo menos uma sentença, que evidentemente o leigo *pode* aceitar.

23 Alguém poderia replicar que se $P(T)$ é uma proposição acerca do mundo, então Halvorson está correto em dizer que a mesma não é uma teoria acerca do mundo; mas não parece mesmo ser isso aquilo que o autor de “Concluding Unscientific Image” tinha em mente, ao fazer tal afirmação.

Em suma, é verdade que T e $P(T)$ apresentam domínios diferentes, mas a afirmação segundo a qual “ T é empiricamente adequada” não seria (uma teoria? Por que não?) acerca do mundo, não parece correta.²⁴ *Pace Halvorson*.

5. Conclusão

À SURPRESA DE VER PUBLICADA UMA RESENHA DE *THE SCIENTIFIC IMAGE* no ano em que a edição do seminal livro de van Fraassen completa quarenta anos se acrescenta a grata constatação de que a obra do autor de origem holandesa ainda “tem fôlego” para nos ajudar a entender um pouco melhor a ciência, seus mecanismos e seus propósitos. “Concluding Unscientific Image” tem o mérito de, em poucas páginas, apontar para um aspecto importante da filosofia de van Fraassen, presente em *SI*; a saber, o fato de ter trazido de volta, nas discussões sobre a ciência, o protagonismo do agente epistêmico, com seu conjunto de valores e suas escolhas – o que parecia ter saído de cena na filosofia analítica da segunda metade do século XX.

24 Na presente seção, entrei no mérito das afirmações de Halvorson e, rebatendo diretamente as alegações do autor, tentei mostrar que, quanto à natureza da proposição “ T é empiricamente adequada” e à relação dessa com o mundo, provavelmente as coisas não estão do modo descrito em “Concluding Unscientific Image”. Mas talvez não fosse necessário. Van Fraassen é um dos filósofos contemporâneos mais conhecidos internacionalmente, notoriamente defensor de uma *stance* empirista/antirrealista na análise filosófica do empreendimento científico – da mais proeminente da atualidade, dizem alguns. No prefácio do livro *The Empirical Stance*, o fundador do empirismo construtivo escreveu que, em *SI*, tentou definir “o que seria a ciência empírica, segundo um empirista, nos dias atuais” [“*what empirical science is according to an empiricist today*”] (2002, p. xiii). Seria no mínimo bizarro se, em um livro dedicado a apresentar uma proposta de perspectiva empirista contemporânea, o aspirante empirista van Fraassen (assim ele costuma apresentar-se em público) defendesse que o alvo da confirmação não é uma certa teoria T , mas sim uma proposição “meta-linguística” a respeito da mesma, que porém não seria ‘acerca do mundo’. Se a afirmação de que certa teoria é empiricamente adequada não consistisse em uma proposição sobre o mundo, isso significaria que a máxima virtude que uma teoria pode apresentar, a única que van Fraassen julga ser genuinamente epistêmica, a saber, a correta descrição daquilo que é observável, que o autor de origem holandesa chama de *adequação empírica*, poderia ser decretada de modo não-empírico. Parece bastante complicado atribuir a van Fraassen uma posição como essa. (Agradeço a um parecerista anônimo da Revista por ter me convidado a expor a importância, para a concepção de van Fraassen, de que a afirmação de que certa teoria é empiricamente adequada consiste numa afirmação sobre o mundo, em contraste ao que Halvorson insiste em sua resenha).

Além disso, conforme foi afirmado neste trabalho, a análise de Halvorson poderia ser tomada como ponto de partida para mais de uma reflexão sobre aspectos do empirismo construtivo ou sobre a ciência e seu *modus operandi*. No presente estudo, dois ângulos da apresentação de Halvorson do pensamento de van Fraassen foram objeto de exame: a relação entre teoria e linguagem e o fato de “*T* é empiricamente adequada” não ser, supostamente, uma proposição “acerca do mundo”.

Foi mostrado que, apesar de o autor de origem holandesa ter anunciado explicitamente e reafirmado várias vezes, em *SI*, sua preferência por uma “abordagem semântica” às teorias, em detrimento da tradicional “abordagem sintática” da “visão recebida”, de modo que a atenção seja dirigida para os modelos desses arcabouços conceituais e não para conjuntos de axiomas e teoremas redigidos em uma linguagem específica, ainda assim o recurso à linguagem é incluível. Halvorson afirma que da aceitação de uma teoria como sendo empiricamente adequada não decorre um conjunto de sentenças nas quais acreditar – e atribui essa visão a van Fraassen. Mas na verdade, o próprio fundador do empirismo construtivo, em um artigo de 2008 escrito em coautoria com o também holandês Muller, admite que, justamente no contexto caracterizado pela aceitação de uma teoria – mas não só, em vários outros “usos” da ciência e de “seus produtos” também –, é mister utilizar uma linguagem (não-matemática); mais ainda, que de uma teoria resultam (ou podem resultar) sentenças, nas quais, evidentemente, um “consumidor de ciência” pode acreditar.

A esse aspecto está ligado o segundo tema que foi objeto de atenção no presente estudo: o fato de “*T* é empiricamente adequada” não ser, no dizer de Halvorson, “uma teoria acerca do mundo”. Ora, provavelmente van Fraassen não aceitaria classificar uma sentença como sendo uma teoria, mas sem entrar no mérito dessa questão, foi mostrado que tal proposição *é* acerca do mundo, tanto no caso em que ela seja “produzida” pela comunidade científica ao aceitar a teoria *T*, quanto no caso em que, conforme Halvorson parece defender – mas será que a mesma visão poderia ser atribuída a van Fraassen? –, a paternidade dela deva ser atribuída a algum leigo (um filósofo, talvez), o qual chegaria a enunciá-la como resultado da constatação de que *T* foi confirmada e aceita pelos cientistas.

Enfim, a reconstrução do pensamento de van Fraassen operada por Halvorson parece apresentar aspectos questionáveis, mas esse último conseguiu mostrar ao

mundo que o empirismo construtivo ainda é *alive and kicking* e, principalmente, que *Scientific Image* é, como diria Nanni Moretti, *uno splendido quarantenne*.

Salve Halvorson! Salve van Fraassen!

Referências

- Buekens, F. & Muller, F. A. (2012). Intentionality Versus Constructive Empiricism. *Erkenntnis*, 76 (1), 91-100. doi: 10.1007/s10670-011-9348-1
- Chang, H. (2004). A Case for Old-fashioned Observability, and a Reconstructed Constructive Empiricism. In: *Proceedings Philosophy of Science Association 19th Biennial Meeting – PSA 2004: PSA 2004 Contributed Papers*, Austin, 876-887. <https://doi.org/10.1086/508116>
- Dicken, P. (2010). *Constructive Empiricism. Epistemology and the Philosophy of Science*. Palgrave Macmillan.
- Dicken, P. & Lipton, P. (2006). What Can Bas Believe? Musgrave and Van Fraassen on Observability. *Analysis*, 66 (3), 226-233. <https://doi.org/10.1093/analys/66.3.226>
- Fraassen, B. C. van (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- Fraassen, B. C. van (1985). Empiricism in the Philosophy of Science. In: P. Churchland & C. Hooker (Eds.), *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen* (pp. 245-308). Chicago: The University of Chicago Press.
- Fraassen, B. C. van (1989). *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press.
- Fraassen, B. C. van (2005). The Day of the Dolphins. Puzzling over Epistemic Partnership. In: A. Irvine & K. Peacock (Eds.), *Mistakes of Reason: Essays in Honour of John Woods* (pp. 111-133). Toronto: University of Toronto Press.
- Fraassen, B. C. van (2008). *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Halvorson, H. (2020). Concluding Unscientific Image. *Metascience*. <https://doi.org/10.1007/s11016-020-00506-2>
- Levi, I. (1978). Confirmational Conditionalization. *The Journal of Philosophy*, 75 (12), 730-737.

- Muller, F. A. (2004). Can a Constructive Empiricist Adopt the Concept of Observability? *Philosophy of Science*, 71 (1), 637-654. <https://doi.org/10.1086/381414>
- Muller, F. A. (2005). The Deep Black Sea: Observability and Modality Afloat. *British Journal for the Philosophy of Science*, 56 (1), 61-99. <https://doi.org/10.1093/phisci/axi103>
- Muller, F. A.; Fraassen, B. C. van. (2008). How to Talk About Unobservables. *Analysis*, 68 (3), 197-205. <https://doi.org/10.1093/analys/68.3.197>
- Musgrave, A. (1985). Realism Versus Constructive Empiricism. In: P. Churchland & C. Hooker (Eds.), *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen* (pp. 197-221). Chicago: The University of Chicago Press.
- Teller, P. (2001). Whither Constructive Empiricism? *Philosophical Studies*, 106 (1-2), 123-150. <https://doi.org/10.1023/A:1013170506726>

RESEÑA



TOOM, TARMO (Ed.). (2020) *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN: 1108449816. Número de páginas: 340.

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-76.ccac

LO PRIMERO QUE HAY QUE DECIR DE ESTE *COMPANION* de Cambridge sobre las *Confesiones* de Agustín, según indica el editor, es que se encuentra incompleto: “además, y desafortunadamente, ensayos sobre ciertos temas nunca se enviaron” (p. 6, n.18)¹. Como no se hace mención de cuáles fueron los temas de los ensayos que nunca se recibieron, el autor de la reseña queda en la posición de recibir la siguiente respuesta: “ese tema estaba previsto, pero como dije, nunca se recibió esa contribución”. Sí menciona el editor, en la misma nota, temas que, “por razones prácticas y tras mucha deliberación y debate”², quedaron por fuera, es decir, omisiones de índole editorial, cuestiones que en algún momento se pensó podrían estar en este volumen, pero que de manera consciente y razonada fueron excluidas; se enumeran las siguientes: cuerpo, Cristo, Iglesia, muerte, ética, mal, amistad, Mónica, retórica, descanso, tentación. Dejando, pues, de lado, lo que pudo ser y no fue, es preciso mirar lo que sí hay en esta nueva contribución a los estudios agustinianos.

El texto se articula en una introducción, tres partes que abarcan las circunstancias de composición, los temas principales y la recepción de las *Confesiones*, más una nota bibliográfica y un índice general³. En la “Introducción”, Tarmo Toom recoge la gran importancia teórica e histórica de las *Confesiones* y ofrece las opciones editoriales adoptadas: se desarrollan temas cuidadosamente seleccionados, para los que no se busca conformidad expositiva, teórica, ni metodológica;

1 “Furthermore, and unfortunately, essays on some topics were never submitted.”

2 “for practical reasons and after much deliberation and debate”.

3 La tabla de contenidos se reproduce al final de esta reseña.

no es una guía para la lectura de la obra, ni una interpretación exegética de la misma. Se trata de un enfoque razonable y correcto, si bien el nombre de *companion* (acompañante, ayudante, compañero) quizás sea confuso para este proyecto, que puede entenderse mejor como una introducción general a las *Confesiones*.

La primera parte, dedicada a las circunstancias de composición, comprende tres contribuciones, acerca del surgimiento de la obra, de su estructura y género, y de los lectores a los que se dirige. Carolyn Hammond, reciente traductora de las *Confesiones* en la renombrada colección Loeb de Harvard, trata con precisión y circunspección los temas de autoría, nombre de la obra, circunstancias y tiempo de composición, y significado del término *confesión*. Hay que destacar la mención que hace de una diferencia fundamental para la comprensión de la obra, “al distinguir a Agustín el narrador (dentro del texto) y a Agustín el individuo histórico (que compone el texto)” (p. 17)⁴. La autora precisa las dos fuentes de la noción agustiniana de confesión, los clásicos latinos y los escritos cristianos, y aclara que en Agustín este término tiene un tono predominantemente positivo, como alabanza, y solo secundariamente negativo, como confesión de pecados, si bien esta esquematización deja por fuera el sentido de confesión de fe, también presente en las *Confesiones*. Con mucha pertinencia, la autora elabora diferentes argumentos para mostrar que a la obra le es intrínseco un oyente o un lector al cual se dirige, “a partir de este punto, el tema y el propósito son inextricables” (p. 21)⁵.

Annemaré Kotzé aborda con claridad y competencia las cuestiones de unidad, estructura y género del texto. La autora parte de las propias palabras de Agustín, que divide su obra en los primeros diez libros, donde habla de él mismo, y en los últimos tres, donde habla de las Sagradas Escrituras, desde la creación genesiaca hasta la consumación escatológica. La autora repasa varias de las propuestas ilustradas e ingeniosas para entender la unidad de la obra, llegándose al paradójico resultado de que entre los estudiosos hay consenso en que el libro tiene unidad, si bien hay una gran diversidad de opiniones acerca de en qué consista esa unidad. La autora señala, con cierta razón, que entender el libro 11 como el

4 “by distinguishing Augustin-the-narrator (within the text) and Augustine-the-historical-individual (composing the text).”

5 “From this point, theme and purpose are inextricable.”

comienzo de tres libros de exégesis escritural rompe con la continuidad literaria del texto, proponiendo, en cambio, tener presente que “la obra es, en gran medida, en primer lugar una reflexión sobre la naturaleza de Dios, una búsqueda por entender a Dios [...], y una exploración de cómo obra Dios en la vida de un ser humano, incluso si este se aleja de él y no es consciente de su presencia” (p. 33)⁶. Respecto de la composición, la autora hace notar el carácter decisivo que tienen ciertos textos de la Sagrada Escritura en la textura de la obra, como los Salmos, Mateo 7, 7 (“pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá”), Lucas 15, 11-32 (parábola del hijo pródigo) y Romanos. Más problemática es la afirmación de la autora de que “uno de los pilares del diseño y propósito de la obra son los ecos de conceptos maniqueos con el correspondiente propósito de convertir a tales lectores al punto de vista católico” (p. 35)⁷. Aquí Kotzé rompe con el equilibrio y objetividad de la mayor parte de su ensayo, para mostrar sus cartas maniqueas, pues ella, junto con Beduhn, son destacados proponentes de la figura de un Agustín criptomaniqueo. Sobre la estructura en cuestión, la autora presenta las propuestas de diversos autores, llegando a la conclusión de que “es claro que dar nombre a los distintos comunes denominadores que se usan para argumentar a favor de una simetría es un procedimiento en gran medida arbitrario y requiere que cada libro se nombre de un modo relativamente reduccionista” (p. 36)⁸. Podría argüírsele a la autora que en eso consiste precisamente la interpretación de una obra clásica, antes de que fueran los mismos autores quienes pusieran nombres distintivos a las varias partes de sus obras. Empero, la autora llama la atención a distintas propuestas trinitarias de organización de la obra, a aquellas que toman en cuenta los ascensos, y, en el espíritu de Virgilio, recuerda la importancia interpretativa que tienen las secciones introductorias y conclusivas, en particular la importante sección, tan desestimada, con que comienza el

6 “The work is, to an important extent, a reflection on the nature of God, a search for understanding God [...], and a probing of how God acts in the life of a human being, even while the latter is moving away from him and unaware of his presence.”

7 “one of the mainstays for the design and purpose of the work are the echoes of Manichaean concepts and the associated goal to convert those readers to a Catholic point of view.”

8 “it is clear that the naming of the various common denominators used to argue for the symmetry remains to a large extent arbitrary and requires a relatively reductionist naming of each book.”

texto, entre 1.1.1 y 1.5.6. Sobre el género de la obra, la autora advierte contra su consideración como autobiografía y exégesis, y su reducción a relato histórico, apologético, protréptico, parenético, aunque elementos de estos géneros puedan identificarse en el relato.

Jason David Beduhn ofrece un resumen de la tesis que ha defendido en sus libros, a saber, que la obra se dirige a lectores maniqueos, por lo que su construcción adopta el modo de una crítica moderada para así poder congraciarse con ellos. Con independencia de que se esté de acuerdo o no con este enfoque –el autor de la reseña no lo está–, hay que decir que en el *Companion* se encuentran varios artículos que tienen un corte más personal y polémico que general y contextual. El editor del volumen no puede salvar su responsabilidad con el argumento de la libertad académica, pues la función de un editor consiste precisamente en guardar el equilibrio del conjunto para presentar artículos comprensivos y de orientación; un *Companion* no es el número de una revista y podría al menos haberse contrastado este enfoque con otra contribución, pues tal como queda construida la obra en ella no hay alternativa explícita a la postura de Beduhn de que el público lector de las *Confesiones* lo conforman los antiguos amigos maniqueos de Agustín y que ese propósito determina la estructura y la temática de la obra, si bien, como ya se mencionó, el ensayo de Hammond ofrece referencias sensatas sobre el tema del público al que se dirige la obra. Sin espacio para discutir a fondo este artículo, baste señalar que, para poder defender su tesis, Beduhn tuerce el sentido general de la obra y fuerza pasajes individuales. Entender, por ejemplo, el texto de 5.10.18, donde Agustín acusa a su soberbia maniquea de eximirlo de culpa en nombre de un ser extraño que era el que pecaba por él, para así “no tener que confesar”, en el sentido de que “Agustín remitió su incapacidad para progresar en la fe maniquea a su arrogante resistencia para adelantar un auténtico acto de confesión, que esa religión consideraba como esencial para el progreso espiritual” (pp. 53-54)⁹, es una tergiversación grosera del sentido de las palabras de Agustín, pues es claro que aquí él expone su situación como maniqueo cuando no había accedido al espacio de la confesión, no que *en cuanto* maniqueo él hubiera sido tan soberbio que ni siquiera podía acoger una

9 “*Augustin encapsulated his inability to make progress in the Manichaean faith in his arrogant resistance to a genuine act of confession, which that religion regarded as essential to spiritual progress.*”

supuesta práctica confesional maniquea. En esta misma vena, el autor manifiesta un enorme déficit de sensibilidad hermenéutica al interpretar las declaraciones cristológicas del libro 7 como “pasajes anacrónicos [que] contradicen a 7.18.24, donde Agustín reporta que todavía no había abrazado a Cristo. La reordenación probadamente ficticia de algunos pasos de su desarrollo intelectual cumple, por lo tanto, con un propósito protreptico para lectores maniqueos” (p. 56)¹⁰. Esta lectura se inscribe dentro de una presunta inversión que las *Confesiones* harían de los eventos cruciales de la vida de Agustín, de modo que la conversión intelectual anteciedese a la aceptación de la fe, “como los maniqueos preferían” (p. 55)¹¹. Es por esta razón que los intérpretes de línea maniquea insisten en que es un error entender las *Confesiones* como autobiografía, como lo señala varias veces la propia Kotzé en su artículo, aunque ella misma, a diferencia de Beduhn, en este punto mantiene la ponderación y equilibrio propios de una obra de consulta.

Entrando en la segunda parte, Marie-Anne Vannier trata un tema central de la obra, ciertamente el más característico, como es la conversión, aunque bajo el título desorientador de “Aversión y conversión”, dada la preeminencia conceptual, teológica y filosófica de la conversión sobre la aversión. De hecho, la autora ofrece varias referencias para la correcta comprensión de la conversión, como el regreso a casa, las dos ciudades, la formación como una nueva creación, el don de la gracia, el conocimiento matutino y el conocimiento vespertino, la *distentio* y la *intentio*. En este texto se anticipan con sobriedad y claridad varios temas que van a desarrollarse a continuación.

Matthew Drever habla de la creación y la recreación; ofrece una reflexión útil sobre la creación de la nada y el lugar que en ella ocupa la temporalidad. Con mucha pertinencia destaca la función pneumatológica y eclesiológica del libro 13, que vincula con la cuestión de los orígenes, expuesta en el libro 1. En este punto, el autor parece ceder a las corrientes contemporáneas antiagustinianas cuando trata el lenguaje y la infancia, pero solventa con suficiencia el *impasse*. Su

10 “anachronistic passages [that] contradict conf. 7.18.24, where Augustine reports that he had not yet embraced Christ. The demonstrably fictitious reordering of some of his intellectual development, therefore, served a protreptic purpose for Manichaean readers.”

11 “in order to accommodate Manichaeans preferences.”

contribución termina con un iluminador recorrido circular por la obra bajo la clave de lectura de la creación y la recreación.

Johannes van Oort expone la cuestión del pecado y la concupiscencia. Las conocidas inclinaciones maniqueas del autor permiten esperar una diatriba en contra de un Agustín obsesionado con la concupiscencia de la carne –los impulsos sexuales de toda su vida– como reduccionista clave de lectura del intrincado problema del pecado. Estas anticipaciones reciben plena confirmación en un ensayo que ofrece un resumen de una posición personal sesgada, sin hacer el aporte equilibrado e indicador que se espera de un *Companion*.

Volker Henning Drecoll presenta el tema de la gracia, área en la que justificadamente es el primer experto internacional. De un modo sencillo y profundo a la vez, estructura su reflexión según tres teologías, de la oración, de la conversión y del descanso eterno. De este modo, logra dar una respuesta convincente a cuestiones que siempre han sido problemáticas en la consideración de la obra:

Leer las *Confesiones* como una ilustración del concepto que Agustín tiene de la gracia dilucida la estructura general del trabajo. Puede explicar por qué Agustín combina la reflexión de su propia vida con una exégesis de Génesis 1. Lo que pasa en la vida propia es solo una parte de lo que Dios hace en general. La gracia tiene un vínculo profundo con la creación (p. 120)¹².

Paul van Geest habla de Dios o, más bien, habla de cómo Agustín le habla a Dios de Dios. En el desarrollo de este plausible programa, el autor se deja llevar quizás con demasiada facilidad por presuntas influencias plotinianas en Agustín, hasta el punto de llegar a la pasmosa afirmación de que Agustín “usa la tríada plotiniana de Medida/Número/Peso para describir al Padre como la Medida última, al Hijo como el Número que estructura el cosmos y al Espíritu como el Peso del amor” (p. 129)¹³, en un increíble desconocimiento de que Agustín

12 “Reading the Confessions as an illustration of Augustine’s concept of grace elucidates the overall structure of the work. It can explain why Augustine combines the reflection of his own life with an exegesis of Gen 1. What happens in one’s life is only part of what God does in general. Grace is deeply linked to creation.”

13 “He uses the Plotinian triad of Measure/Number/Weight to describe the Father as the ultimate Measure, the Son as the Number that structures the cosmos, and the Spirit as the Weight of love, as he does in previous works.”

tiene presente siempre el pasaje decisivo de Sabiduría 11, 20 (“todo lo dispusiste con medida, número y peso”) como fundamento bíblico de esta terna (véase 5.4.7). Tampoco puede compartirse el juicio del autor de que “Agustín tiene poco que decir acerca del Espíritu Santo” (p. 129)¹⁴, que aparece todo el tiempo en las *Confesiones*, sin hablar del libro 13, del cual constituye su tema, así como en la obra general de Agustín, de modo paradigmático en el *De Trinitate*. Con mucha pertinencia, el autor explora las invocaciones de Dios como medio para acercarse a la comprensión agustiniana de Dios, aunque este recurso quizás quede afectado por un cierto enfoque, también neoplatónico, de tres vías, positiva, negativa y eminente. El autor reitera que “Agustín rara vez se dirige a la Trinidad” (p. 134)¹⁵, lo cual quizás sea cierto a la letra, pero en realidad es inexacto y desorientador, pues, ya desde el comienzo de la obra (“Grande eres, Señor, y laudable sobremanera; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene número”, 1.1.1), y hasta el final (“A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se hallará y así se abrirá”, 13.38.53), Agustín se dirige a Dios trinitario, trinitaria es la estructura de la obra, trinitaria la imagen de Dios en el hombre.

Anne-Isabelle Bouton-Touboulic desarrolla la cuestión de la felicidad y la amistad, pero lo hace tomando como referencia la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, lo cual le da a su contribución un matiz demasiado filosófico: “En las *Confesiones*, Agustín sugiere que la búsqueda de la felicidad es inseparable de la búsqueda de la sabiduría” (p. 152)¹⁶. Al no tener en cuenta que las *Confesiones* es una obra dinámica, la autora le atribuye a Agustín una estimación positiva de sus amistades maniqueas, “lo que lo sorprende” (p. 141)¹⁷, dada la falsedad de las fábulas sobre las que se basaba ese vínculo. En el mismo sentido, carga de un carácter aporético la amistad con su amigo que fallece, y, a pesar de que reconoce que el propio Agustín propone a Dios como canon de la amistad verdadera (4.9.14), esto lo

14 “Augustine has little to say about the Holy Spirit.”

15 “Augustine rarely addresses the Trinity.”

16 “In the *Confessions*, Augustine suggests that the quest for happiness is inseparable from the quest for wisdom.”

17 “What strikes him [...]”

entiende como que “Dios no es objeto de amistad, sino su fuente” (p. 144)¹⁸. Sobre este principio la autora explica la escena del robo de las peras como “una amistad orientada hacia el mal” (146)¹⁹. La autora entiende que, a partir del libro 6, la amistad se asocia a la búsqueda de la verdad, en particular, en el proyecto de fundar una comunidad, que va a encontrar en Casiciaco su primera plasmación, donde el caso de Alipio se entiende como una apropiación comunitaria y progresiva del bien. La conclusión de la autora, “a Agustín le interesa presentar la amistad como el fundamento de una comunidad cristiana, que aún debe fundarse” (p. 152)²⁰, no puede suscribirse sino con las mayores precauciones. Hay una tensión difícil en este texto, como lo muestra la distancia entre esta expresión del comienzo, “él no sostiene que la amistad pueda reducirse a la caridad” (pp. 138-139), y esta del final, “Agustín le da especial énfasis al hecho de que la dulzura del vínculo de la amistad se relaciona directamente con la caridad divina” (p. 152)²¹.

Sarah Catherine Byers investiga los famosos tres ascensos místicos, por así llamarlos, de 7.10.16, 7.17.23 y 9.10.24. Su tesis es muy sencilla: se trata de tres textos con directa impronta neoplatónica, plotiniana, para más señas, y, en algún caso, porfiriana. Un aspecto decisivo de este trabajo es el de despojar la meta de llegada de la calificación de ser divino para remplazarlo por el de una forma inteligible. La única diferencia entre los ascensos agustinianos y los plotinianos es que Agustín reconoce que la luz en la que vio al ser es superior a él, porque lo hizo a él mismo (7.10.16), mientras que en Plotino el alma hizo todas las cosas. La autora no tiene paciencia ni tiempo que perder para evaluar con cuidado y consideración los argumentos opuestos al suyo. El punto central del trabajo lo “demuestra” con el manejo indiscriminado de fuentes neoplatónicas, según las cuales el ser de los ascensos agustinianos no puede identificarse con el ser. La dimensión eucarística del ascenso la descarta en un silogismo en nota a pie de

18 *“God is not a distinct object of friendship: God is the very source of it.”*

19 *“a friendship that is orientated toward evil.”*

20 *“he [Augustine] is concerned to present friendship as the cornerstone of a Christian community that is yet to be founded.”*

21 *“he does not hold that friendship is reducible to charity.”; “Augustine lays particular emphasis on the point that the sweetness of the bond of friendship is directly related to divine charity.”*

página: “Agustín dice que el alimento se encarnó. El ‘alimento’ es la verdad eterna, que metafísicamente es anterior a la Encarnación, por lo tanto, a la Eucaristía” (p. 167, n. 34)²²; para todos los efectos, y revisados los textos, este silogismo es imposible de reconstruir sobre la sumaria base que ofrece la autora. Los dos últimos puntos que podrían apuntar a un carácter cristiano de los ascensos se despachan con la misma eficiencia. Que para el ascenso se reciba ayuda no es ninguna novedad agustiniana ni cristiana: “Plotino mismo describe el ascenso al intelecto divino como un don al que necesariamente precede una oración de petición” (p. 172)²³, y cita *Enéadas* (5.1.6, 8-12; 5.8.9, 13-14). Pero enseguida, y sin que importe la contradicción, añade: “Nótese, así mismo, que Agustín presenta la experiencia mística con Mónica en el libro 9 sin sugerir ninguna pasividad de su parte” (p. 172)²⁴. ¿De verdad, profesora Byers? Leamos: “Abriamos anhelosos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales soberanos de tu fuente –de la fuente de vida que está en ti– para que rociados según nuestra capacidad (*ut inde pro captu nostro aspersi*) nos formásemos de algún modo idea de cosa tan grande” (9.10.23). Nótese: “para que de ahí según lo que nosotros podemos recibir fuésemos rociados”. Ahora, es patente el forzamiento de la interpretación de los pasajes de Plotino. En efecto, oración de petición siempre ha habido, se encuentra con frecuencia en Platón, de quien Plotino toma esta práctica; pero si la autora entiende que en eso consiste la doctrina agustiniana de la gracia, está en una lamentable equivocación, pues en Agustín ya la propia oración es producto del don recibido. El segundo punto del ascenso de Ostia que la autora quiere rebatir como propiamente cristiano es el hecho de que se haga en una comunidad: “En Porfirio ya tenemos el modelo de un hombre y una mujer unidos en la contemplación de una Forma o un ser inteligible” (p. 173)²⁵; de nuevo, si la

22 “Augustine next says that the food became incarnate. So the ‘food’ is the eternal truth, metaphysically prior to the Incarnation and therefore to the Eucharist.”

23 “Plotinus himself describes ascent to Divine Intellect as a gift necessarily preceded by petitionary prayer.”

24 “Notice, too, that Augustine presents his and Monnica’s mystical experience in Book 9 without any suggestion of passivity on their part.”

25 “in Porphyry we already have a model of a man and a woman united in contemplation of an intelligible Form/being.”

autora estima que la comunidad eclesial cristiana consiste en la mera reunión de individuos, está en una lamentable equivocación, pues sin el sacramento no hay comunidad cristiana (8.2.4).

Lenka Karfiková expone temas característicos de las *Confesiones*, como son la memoria, la eternidad y el tiempo. Se trata de una elucidación correcta y sobria de los temas tratados, a la que puede hacerse tan solo una observación, pero de peso. En efecto, la autora no justifica la consideración conjunta de estos temas que se encuentran en la primera parte del libro 10 (la memoria) y en el libro 11 (la eternidad y el tiempo). A pie de página (p. 189, n. 13) cita a Ricœur –con su conocida tesis de que, como obra de la memoria, las *Confesiones* son una tarea de la temporalidad narrativa–, pero en ningún lado hace explícito el compromiso teórico subyacente.

Giovanni Catapano explora las menciones de filosofía y de filósofos que aparecen en la obra. Se trata de un recuento útil, donde hay que destacar la precisión del autor al señalar que el encuentro con Cicerón mueve a Agustín no tanto a la filosofía, cuanto a la sabiduría. Así mismo, hay que tener presentes las disquisiciones que el autor recoge sobre la verdadera filosofía y las filosofías de este mundo, a partir de Colosenses 2, 8 (“Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo”), único texto de la Sagrada Escritura donde se menciona la filosofía. Hay también secciones pertinentes sobre Aristóteles y las *Categorías*, sobre el maniqueísmo como una filosofía natural y la función que jugó la filosofía escéptica en el abandono de Agustín del maniqueísmo y el lugar que Cicerón ocupa en ello, para terminar con una reflexión ponderada sobre el manido asunto de los libros de los platónicos. De forma sobria, pero clara, el autor se inscribe dentro del grupo mayoritario de estudiosos que entienden las *Confesiones* como una de las primeras obras donde Agustín presenta la doctrina de la gracia.

Notker Baumann desarrolla con precisión y acierto el tema del orgullo y la humildad, arribando a este resultado fundamental: “En las *Confesiones* es claro que Agustín considera la *superbia* como la raíz del pecado y del mal” (p. 223)²⁶.

26 “It is clear from the Confessions that Augustine views *superbia* as the root of sin and evil.”

El autor también asocia la humildad con el conocimiento de sí mismo, pues “el recordatorio de que los seres humanos no son Dios es inherente tanto a la máxima délfica [*gnōthi seauton*], como a la máxima de Agustín de la *cognitio sui*” (p. 223)²⁷. Concluye el autor con la enunciación de cuatro principios básicos comprendidos en la humildad como conocimiento de sí mismo: la condición de ser creatura, la condición pecadora, la confesión y la gracia.

Phillip Cary aborda un tema por el que se ha distinguido como investigador agustiniano: el alma, el yo y la interioridad. Puede decirse que se trata de una lectura de las *Confesiones* desde adentro, desde el espacio interior que constituye el yo, que es donde el yo encuentra a Dios, tras un largo viaje, precisamente interior. Esto no quiere decir que no haya espacio para lo exterior, que es indispensable como ámbito de la Encarnación, de modo que el yo interior sea amonestado por las realidades exteriores, la autoridad de la Iglesia, a volverse hacia sí mismo. Es una reflexión quizás un poco neoplatónica, pero útil como correctivo de una consideración puramente externa de la obra.

La tercera parte del *Companion* trata de la recepción de las *Confesiones*. Gert Partoens expone con claridad y precisión los problemas asociados a la transmisión del texto, indica cuáles han sido las ediciones críticas y hace un repaso de las principales traducciones en inglés. Quizás sea inevitable que un texto anglosajón ignore cualquier producción del ámbito de la lengua española, pero igual habría que considerar como un error la omisión de la edición crítica del P. Vega (1930).

Eric Leland Saak trata de la recepción de la obra en la Edad Media. Este es un ensayo con mucha información pertinente y bien valorada; sin embargo, hay que decir que del ámbito monástico del siglo XII se salta al humanista del siglo XIV, sin la menor referencia al Siglo de Oro de la Escolástica, el siglo XIII, por lo que el lector queda un poco defraudado por no enterarse de la suerte que corrió la obra de Agustín en pares suyos como San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino o el Beato Duns Escoto.

Katrin Ettenhuber entrega una informativa y entretenida composición sobre la recepción de la obra en la Reforma y la Contrarreforma, donde tanto protestantes como católicos, por motivos opuestos, hicieron de Agustín, y en

27 “The reminder that humans are not God is inherent in both the Delphic maxim [*gnōthi seauton*] and Augustine’s *cognitio sui*.”

particular de las *Confesiones*, objeto de su rapacidad. Particular interés reviste el hecho de que Agustín, declarado enemigo de las representaciones teatrales en las *Confesiones* (3.2.2), hubiera sido objeto, precisamente por referencia a esta obra, de un sinnúmero de representaciones teatrales, “según un estimativo (conservador) tan solo en la provincia de lengua alemana se representaron 7650 obras entre 1555 y 1773; estas representaciones se producían en las escuelas de los jesuitas, pero a ellas asistían con igual entusiasmo los ciudadanos locales. Los pedagogos jesuitas no tenían ninguna duda del poder emocional de las obras, así como de su eficacia espiritual” (p. 286)²⁸.

Patrick Riley ofrece un ensayo sobre la recepción de la obra en la Ilustración, especialmente en Francia, donde se combatió con ferocidad a Agustín, por parte tanto de protestantes como Bayle, como de los enciclopedistas, como Jaucourt, con Voltaire martillando el último clavo en el catafalco del otrora indiscutible Agustín. El caso de Rousseau y sus *Confesiones* es algo particular, pues nunca hace alusión a Agustín, salvo una mención incidental, pero su obra está calcada sobre la de Agustín, si bien todos los temas han sido transformados en beneficio de la construcción de la moderna autobiografía y del poder del yo.

Mark Vessey presenta un enigmático y sugerente ensayo sobre la lectura en las *Confesiones* y lo que significa entonces leer esta obra. A partir de un seguimiento de las menciones a la lectura, y con ayuda de referencias sobre todo a *La doctrina cristiana*, el autor construye una lectura de pasajes cruciales de la obra hasta llegar al pergamino de los cielos del libro 13 (13.15.16), a partir de lo cual retoma el momento central de la vida de Agustín como se presenta en el texto: “toma, lee; toma, lee” (8.12.29), que de inmediato llevó a su conversión y la de Alipio, siendo en todo esto decisiva la función del códice, que ya ha remplazado por completo al rollo.

La “Nota bibliográfica” del final es mínima y solo remite a las grandes obras de consulta. Valga decir que la bibliografía utilizada por cada autor se presenta al final de su colaboración y suele ser de excelente calidad, si bien muy limitada a

28 “According to one (conservative) estimate, 7,650 plays were staged in the German-speaking province between 1555 and 1773 alone; these performances were usually produced by Jesuit schools, but were attended with equal enthusiasm by the local citizenry. Jesuit pedagogues were in no doubt as to the plays’ emotive power and spiritual efficacy.”

obras recientes y del ámbito anglosajón. Hay que mencionar el poco uso que se hace del *Augustinus-Lexikon* e incluso del *Diccionario de San Agustín* de Allan Fitzgerald, así como el uso nulo de Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, y de John Quinn, *A Companion to the Confessions of St. Augustine*, cuyo acertado dictamen habría podido tomarse en cuenta en la composición de este *Companion*: “Una lección parece clara: explicaciones académicas, impecables en apariencia, al ser unilaterales pueden suprimir las pruebas contrarias que garantizan la verdad total” (p. 8)²⁹.

El “Índice” es general y podría pensarse que suficiente. Se echa de menos, sin embargo, en una obra de este tipo, un índice de pasajes citados.

Para terminar por donde se comenzó, hay que decir que la lectura de este *Companion* sienta una base para abordar la lectura de las *Confesiones* y es un recurso para precisar conceptos y aclarar dudas. Es una obra desigual, con colaboraciones de primera calidad, y otras que dejan que desear, no por su conocimiento, sino por su pertinencia en una obra de este tipo. Algunos vacíos notables son el tema de la belleza, que nunca estuvo ni siquiera entre los temas que fueron excluidos, por lo que queda una fea impresión en quien se acerca a esta obra sin encontrar en ella la menor alusión al hermoso himno *Sero te amavi, Tarde te amé* (10.27.38). También, y dado el carácter de la obra, habría podido incluirse un ensayo sobre la lengua de Agustín, cuya bella prosa latina ha cumplido una función no pequeña en la recepción de la obra a lo largo de los siglos. Por último, para no abundar, es muy notoria y desalentadora la ausencia de toda referencia a aspectos sociales y de justicia en esta obra. El lector desprevenido puede llevarse la idea errónea de que las *Confesiones* es un texto, si no individualista, al menos individualizante, donde Agustín no se preocupa en lo más mínimo por las implicaciones de su vida cristiana respecto de la justicia social. Quien piense así estará muy equivocado, como lo muestra el siguiente pasaje, que, al estar situado hacia el final de la obra, recoge de modo admirable este compromiso:

Porque por nuestra flaqueza es por lo que nos compadecemos y movemos a socorrer a los indigentes, del mismo modo que quisiéramos nosotros que se

29 “One lesson seems plain: apparently impeccable scholarly explications of the text can, because of one-sidedness suppress countervailing evidence that ensures the whole truth.”

nos socorriese si nos hallásemos en la misma necesidad; y ello no solo en las cosas fáciles, como en hierba seminal, sino también en la protección de una ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico para arrancar al que padece injuria de la mano del poderoso, dándole sombra de protección con el roble poderoso del justo juicio (13.17.21).

Contents

Introduction: What is the Cambridge Companion to Augustine's *Confessions*? Tarmo Toom

Part I: Circumstances of Composition

1 Title, Time, and Circumstances of Composition: The Genesis of the *Confessions*, Carolyn Hammond

2 Structure and Genre of the *Confessions*, Annemaré Kotzé

3 Anticipated Readers, Jason David Beduhn

Part II: Main Themes and Topics

4 Aversion and Conversion, Marie-Anne Vannier

5 Creation and Recreation, Matthew Drever

6 Sin and Concupiscence, Johannes van Oort

7 Grace, Volker Henning Drecoll

8 God, Paul van Geest

9 Happiness and Friendship, Anne-Isabelle Bouton-Touboulic

10 Love, Will, and the Intellectual Ascents, Sarah Catherine Byers

11 Memory, Eternity, and Time, Lenka Karfíková

12 Philosophy, Giovanni Catapano

13 Pride and Humility, Notker Baumann

14 Soul, Self, and Interiority, Phillip Cary

Part III: Reception and Reading Strategies

15 Manuscript Transmission, Critical Editions, and English Translations,
Gert Partoens

16 Reception in the Middle Ages, Eric Leland Saak

17 Reception in the Period of Reformations: The *Confessions* 1500-1650,
Katrín Ettenhuber

18 Reception during the Enlightenment: A for Anti-Augustine, Patrick Ri-
ley

19 Reading (in) Augustine's *Confessions*, Mark Vessey

A Bibliographical Note

Index

Referencias

- San Agustín (1991). *Confesiones*. Ángel Custodio Vega, O. S. A. (trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Quinn, J. M., ed. (2002). *A Companion to the Confessions of St. Augustine*. New York: Peter Lang.

Alfonso Flórez
Pontificia Universidad Javeriana
alflorez@javeriana.edu.co

COLABORADORES

J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO

Profesor de la UPAEP Universidad. Licenciado en Filosofía y maestro en Inteligencia Artificial por la Universidad Veracruzana, doctor en Filosofía de la ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Tiene formación en Ciencias computacionales por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1) desde el 2015; de la Academia Mexicana de Lógica, del Grupo Mexicano de Lógica y Computación, de la Association for Symbolic Logic, y ha sido socio de la Sociedad Mexicana de Inteligencia Artificial.

Áreas de interés: Lógica, sistemas formales y filosofía de la lógica.

Publicaciones recientes: (2021). Traditional Logic and Computational Thinking. *Philosophies*, 6(1), 12. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010012>
(2021). Algunos apuntes sobre la elección de sistemas lógicos. *Stoa*, 12(23), 36-50. <https://doi.org/10.25009/st.2021.23.2631>

ORCID: 0000-0003-2227-921X

Correo electrónico: josemartin.castro@upaep.mx

JUAN PABLO ESPERÓN

Doctor en Filosofía e investigador del CONICET. Es profesor de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor de la materia Filosofía e Introducción a la Epistemología en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM). Es Director de la revista académica de filosofía *Nuevo Pensamiento*, dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Áreas de interés: Ontología y metafísica contemporánea

Publicaciones recientes: Esperón, J. P. y Etchegaray, R. (2020). Heidegger vs Hegel. Hegel vs Heidegger. Elementos para elaborar una respuesta hegeliana a

la interpretación heideggeriana. *RIHUMSO. Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, IX, 25-44.

Esperón, J. P. (2020). La doble criticidad del Acontecimiento. *Contrastes*, XXV(1), 77-93. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v25i1.7535>

ORCID: 0000-0002-9415-3731

Correo electrónico: juanpabloesperon@gmail.com

ALFONSO FLÓREZ

Doctor en Filosofía (1999) por la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Titular de la Pontificia Universidad Javeriana. Sus áreas de investigación giran en torno a Platón, dentro de un abordaje dramatólogico de los diálogos y particular atención a sus fuentes literarias; Agustín de Hipona, con especial interés en la continuidad de su pensamiento y en las estructuras formales de construcción de sus obras; y la Metafísica, en el contraste entre una metafísica del ser y una metafísica de la esencia.

Áreas de interés: Platón, Platón y sus fuentes literarias, Agustín de Hipona, Metafísica.

Publicaciones recientes: (2021). Dialéctica del esclavo en las Leyes de Platón. *Estudios de Filosofía*, 63, 5-23. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>

(2019). *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi-org.ezproxy.javeriana.edu.co/10.2307/j.ctvkwnp94>

ORCID: 0000-0001-5452-9557

Correo electrónico: alflorez@javeriana.edu.co

ALESSIO GAVA

M.A. (2010) y PhD (2015) en Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil). Graduado en Física (1998) de la Università di Trieste (Italia). Premio UFMG 2016 a mejor disertación doctoral en Filosofía en 2015, Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil, octubre de 2016). Coordinador del Liceo Científico y profesor de Matemáticas y Física en la Scuola Italiana Paritaria “Enrico Mattei” de Casablanca (Marruecos).

Áreas de interés: Filosofía contemporánea de la ciencia contemporánea, Matemáticas, Física, Lógica.

Publicaciones recientes: (2020). Resenha do livro Variational Approach to Gravity Field Theories - From Newton to Einstein and Beyond. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, 42, 1-4. <https://doi.org/10.1590/1806-9126-rbef-2020-0108>

(2020). How to save van Fraassen's own antirealism: a modest proposal. *Perspectiva Filosófica*, 45(1), 1-21, 2018 (published in February 2020).

(2019). Kusch and van Fraassen on microscopic experience. *Revista latinoamericana de filosofía*, 45(1), 7-31, 2019. <https://doi.org/10.36446/rlf2019156>

ORCID: 0000-0002-0426-8392

Correo electrónico: alessiogava@yahoo.it

JOSÉ DE JESÚS GODÍNEZ TERRONES

Es licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y licenciado en Psicología por Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Magíster en Comunicación social y política de la Universidad la Salle Bajío y doctor en Filosofía con orientación en ciencia política, por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Se desempeña como profesor de asignatura en la Universidad Francisca de México.

Áreas de interés: Antropología, procesos constructivos de la realidad, democracia, participación ciudadana.

Publicaciones recientes: (2019). La transparencia como control democrático en los consejos ciudadanos: el caso del municipio de León, Guanajuato, 2009-2012. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 65, 93-113. <https://doi.org/10.17141/iconos.65.2019.3781>

Godínez, J. J., & González, R. (2019). De la democracia liberal a la comunitaria, un cambio epistémico. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, 9, 105-124. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2019.237.66390>

ORCID: 0000-0002-3547-6979

Correo electrónico: jjoseph94@hotmail.com

RAFAEL ESTEBAN GUTIÉRREZ LOPERA

Comunicador Social por la Universidad Santo Tomás, estudiante de Especialización en Estudios Políticos y tesista de la Maestría en Filosofía Política de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Áreas de interés: Filosofía política, Ciencia política, filosofía del lenguaje, teoría de la comunicación.

Publicaciones recientes: (2020). Orígenes clásicos del relativismo político contemporáneo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 123-147. <https://doi.org/10.15332/25005375/5702>

(2020). Soberanía y autolimitación: del príncipe de Bodin al *Leviatán* de Hobbes. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 40, 27-50.

ORCID: 0000-0003-2259-2521

Correo electrónico: esteban.gutierrez@usantotomas.edu.co

JUAN MANUEL HEREDIA

Doctor y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), con sede en el Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes. Profesor en la Universidad Pedagógica Nacional. Jefe de Trabajos Prácticos en las materias Ética y Problemas especiales de ética del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Áreas de interés: Historia intelectual, epistemología, filosofía contemporánea, filosofía de la técnica, filosofía de la biología.

Publicaciones recientes: (2020). Elementos para pensar el problema de la tecnocracia en Gilbert Simondon. *Isegoría*, 63, 507-524. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.12>

Heredia, J. M. y Rodríguez, P. E. (2019). Through and Beyond the Transindividual. *Philosophy Today*, 63(3), 673-686. <http://doi.org/10.5840/philtoday2019111288>

ORCID: 0000-0002-4363-9811

Correo electrónico: herediajuanmanuel@gmail.com

GONZALO NÚÑEZ ERICES

Licenciado en Filosofía y magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado (Chile) y grado de doctor en Filosofía otorgado por University of Sheffield (Reino Unido). Actualmente, es académico parte del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile).

Áreas de interés: Tópicos de metafísica en la tradición analítica: ontología de objetos materiales, persistencia temporal, identidad personal, entre otros. Wittgenstein y problemas en filosofía del lenguaje. Tiene un particular interés en la noción de 'límite' desde diferentes enfoques filosóficos.

Publicaciones recientes: (2019). The question about material composition as a question about boundaries. *Estudios de Filosofía*, 59, pp. 97-120. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a05>

(2019). Boundaries and Things: A Metaphysical Study of the Brentano-Chisholm Theory, *Kriterion – Journal of Philosophy*, 33(2), 1-34.

ORCID: 0000-0002-6641-958X

Correo electrónico: gnunez@ucm.cl

RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL

Abogado, magíster en Derecho, magíster en Filosofía. Actualmente es becario del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia), de donde es miembro del Grupo de Investigación Pensamiento Crítico y Subjetividad.

Áreas de interés: Estética, ética, política y filosofía del derecho. Investigador de la obra de Walter Benjamin, conocedor de la obra de John Rawls y René Girard. Se ha aproximado a la obra de Platón.

Publicaciones recientes: (2021). La teoría de John Rawls en la jurisprudencia constitucional. *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, 23(1), 133-161. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.9837>

(2020). Fundamento estético de las imágenes en la *República* de Platón. *Meta-noia Revista de Filosofía*, 5, 91-108.

ORCID: 0000-0003-0747-9846

Correo electrónico: ricor@javeriana.edu.co

GONZALO SANTAYA

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Investiga temáticas vinculadas con el empirismo trascendental de Gilles Deleuze, especialmente sus relaciones con la matemática y el idealismo kantiano y poskantiano. Participa en el grupo “Deleuze: ontología práctica” desde 2012, y en otros equipos de investigación relativos a sus temas de interés. Miembro del equipo colaborador de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. Docente de filosofía en nivel medio.

Áreas de interés: Filosofía moderna y contemporánea, filosofía de la diferencia, filosofía de la matemática, epistemología, filosofía trascendental, Gilles Deleuze, Immanuel Kant, Gottlieb Fichte, Salomon Maimon, Carl Hegel, topología.

Publicaciones recientes: (2021). Le différentiel comme l'élément de la raison pure : problèmes et portées de l'infiniment petit chez Maimon. *Revue de métaphysique et de morale*, 109 (1), 63-83. <https://doi.org/10.3917/rmm.211.0063>
(2020). Idea. En: Soich, M. y Ferreyra, J. (Eds.) *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica II* (pp. 33-47). Buenos Aires. RAGIF Ediciones.

ORCID: 0000-0002-1998-6215

Correo electrónico: gonsantaya@gmail.com

COLABORADORES

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA agradece la colaboración especial de las siguientes personas que han actuado como árbitros de este número:

ENRIQUE ALONSO, Universidad Autónoma de Madrid, España
BERNARDO BOLAÑOS GUERRA, Universidad Autónoma Metropolitana – Cuajimalpa, México
OTÁVIO BUENO, University of Miami, Estados Unidos
HUGO CADENAS, Universidad de Chile, Chile
Óscar Castro, Universitat Autònoma de Barcelona, España
ADOLFO CHAPARRO, Universidad del Rosario, Colombia
JUAN PABLO COTRINA COSAR, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
WILLIAM DÍAZ VILLARREAL, Universidad Nacional de Colombia, Colombia
SIMÓN DÍEZ MONTOYA, Universidad del Rosario, Colombia
CAMILA DE GAMBOA TAPIAS, Universidad del Rosario, Colombia
ALICIA GARCÍA RUIZ, Universidad Carlos III de Madrid, España
OSIRIS GONZÁLEZ, Universiteit Leiden, Países Bajos
JUAN PABLO HERNÁNDEZ BETANCUR, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
WILSON HERRERA, Universidad del Rosario, Colombia
MARCOS JASMINOY, Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina
JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE, Instituto de Filosofía – CCHS CSIC, España
MIGUEL LÓPEZ ASTORGA, Universidad de Talca, Chile
VIRGINA LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Universidad Complutense de Madrid, España
JOSÉ LUIS LÓPEZ DE LIZAGA, Universidad de Zaragoza, España
ANDREA LOZANO, Universidad de los Andes, Colombia
MARIA JOSÉ MELENDO, Universidad Nacional del Comahue – Universidad Nacional de Río Negro, Argentina
JULIO MORALES GUERRERO, Universidad del Atlántico, Colombia
SERGIO MUÑOZ FONNEGRA, Universidad de Antioquia, Colombia
ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
VICTÓRICO MUÑOZ ROSALES, Universidad Nacional Autónoma de México, México

ANDREA MARÍA NOEL PAUL, Universidad Nacional de General Sarmiento,
Argentina

ARNOLD OOSTRA VAN NOPPEN, Universidad del Tolima, Colombia

MANUEL CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, Universidad de Navarra, España

MATÍAS DANIEL PASQUALINI, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

PABLO PAVESI, Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina

LUIS ALEJANDRO RAMÍREZ FIGUEROA, Universidad de Chile, Chile

MARCO RODRIGUES DA SILVA, Universidade Estadual de Londrina, Brasil

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ, Universidad de Málaga, España

ROBINSON SALAZAR PÉREZ, Universidad Autónoma de Sinaloa, México

PABLO BERNARDO SÁNCHEZ GÓMEZ, Universidad de Valencia / UNED, España

MARCO ANTONIO SANTAMARÍA ÁLVAREZ, Universidad de Salamanca, España

SANDRA SANTANA PÉREZ, Universidad de La Laguna, España

TERESA SANTIAGO OROPEZA, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, Mexico

DANILA SUÁREZ TOMÉ, Universidad de Buenos Aires, Argentina

CARLOS EUGENIO SURGHI, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

JUAN EVARISTO VALLS BOIX, Universidad de Barcelona, España

MARIYA VELEVA, Universidad Metropolitana de las Ciencias de Educación,
Chile

LUCIANO VORPAGEL DA SILVA, Instituto Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

ZENIA YÉBENES ESCARDÓ, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa,
México

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

NORMAS PARA LA ENTREGA DE CONTRIBUCIONES

Universitas Philosophica recibe contribuciones en 2 periodos al año: enero-junio y julio-diciembre. Toda contribución es sometida a arbitraje por parte de dos (2) pares académicos en la modalidad de doble ciego (autores y árbitros anónimos). *Universitas Philosophica* se reserva el derecho de aceptar o rechazar, de acuerdo con los conceptos emitidos por los árbitros y el Comité Editorial, cualquiera de los escritos. La decisión será comunicada al autor durante el periodo siguiente a la recepción del manuscrito. Toda contribución textual o gráfica que haya sido aceptada se acogerá a las normas vigentes de Derechos de Autor. Si esta es aceptada, el(los) autor(es) deberá diligenciar, firmar y reenviar a *Universitas Philosophica* la Licencia de Uso Parcial de su artículo; formato que le será enviado oportunamente. No se devolverá ninguna de las contribuciones entregadas.

1. Características

Los artículos, ponencias, traducciones, reseñas bibliográficas han de ser inéditas. En su defecto, deben justificarse por escrito los méritos de una nueva publicación, junto con la autorización escrita del editor anterior y la referencia completa de la publicación original.

1.1 ARTÍCULOS

- Formato: los artículos deben ser entregados sin estilos predeterminados y con extensión máxima de 10.000 palabras, incluyendo notas a pie de página, más bibliografía.

- Encabezamiento: título del escrito; nombre y dirección electrónica del autor; afiliación institucional y la ciudad en la que esta tiene su sede; un resumen del artículo, en español e inglés, que no exceda las 150 palabras; cinco palabras clave (*keywords*) también en español e inglés. A pie de página debe aparecer: breve identificación del autor, último título obtenido, áreas de interés, dos (2) referencias bibliográficas completas y recientes –artículos u obras– de su autoría.
- Subtítulos: deberán estar numerados.
- Citas textuales de más de cuatro líneas: transcritas en párrafo aparte, con un margen izquierdo superior al resto del texto; interlineado sencillo, sin entrecomillado ni en cursivas.
- Llamados a pie de página: números arábigos volados (preferiblemente 8pts, elevado 2 pts.), ordenados consecutivamente y puestos *antes* del signo de puntuación.
- Notas a pie de página: solo se emplearán para hacer aclaraciones o para aportar datos adicionales; no para hacer referencias bibliográficas; estas irán dentro del cuerpo del texto (sistema APA de citación).
- Citas bibliográficas: en paréntesis debe aparecer apellido del autor, año de publicación y el número de la página o de las páginas a la que corresponde la cita.
- Material gráfico: todo material gráfico debe presentarse en archivo separado indicando el programa empleado.
- Referencias: aparecen al final del texto en orden alfabético y deben acogerse a las normas bibliográficas APA, tal como se muestra a continuación:

- **Libros**

Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de publicación).

Título del libro –en cursiva–. Ciudad: Editorial.

Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press

- **Libros con traductor**

Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de publicación). *Ti-*

tulo del libro –en cursiva–. (trad. Iniciales nombre y apellido). Ciudad: Editorial.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. (trad. R. Gil Novales). Barcelona: Paidós

- **Libros con editor**

Apellido, iniciales del nombre del autor. (Ed.). (Año de publicación). *Título del libro* –en cursiva–. Ciudad: Editorial.

Going, C.; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*. Montreal: Thomas More Institute.

- **Capítulo de libro**

Apellido, iniciales del nombre del autor. (Año de publicación). Título del capítulo –sin cursiva–. *Título del libro* –en cursiva– (páginas del capítulo). Ciudad: Editorial.

Baier, A. (1995). What do Women Want in a Moral Theory? *Moral Prejudices* (pp. 1-17). Cambridge: Harvard University Press.

- **Artículos en libros con editor o compilador**

Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. Iniciales nombre del editor o compilador del libro. Apellido (Comp. / Ed), *Título del libro* –en cursiva– (páginas del artículo). Ciudad: Editorial.

Davidson, D. (2001). Externalisms. P. Kotatko, P. Pagin & G. Segal (Eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 1-16). Stanford: CSLI Publication.

- **Artículos en revistas impresas**

Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. *Título de la revista* –en cursiva–, *volumen* (número), páginas del artículo.

Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), pp. 200-219.

- **Tesis**

Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de la tesis). Título –sin cursiva–. tesis de doctorado/de maestría. Nombre de la universidad. (Sin publicar).

Capdevila, P. (2005). Experiencia estética y hermenéutica. tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. (Sin publicar).

- **Fuentes electrónicas**

Todo escrito (libro, capítulo de un libro, artículo en una revista o artículo en un libro) debe referenciarse de la misma manera que sus homólogos en papel, pero al final debe hacerse mención a su DOI o, si este no está disponible, a la URL donde se encuentra alojado.

Por ejemplo, referencia de un artículo de una revista:

Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. *Título de la revista* –en cursiva–, *volumen* (número), páginas del artículo. DOI / URL.

Si tiene DOI:

Walton, R. (2016). Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 100-120. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.869

Si no tiene DOI:

Mansbach, A. (1997). “El inmortal” de Borges a través de la concepción heideggeriana de la muerte y de la individualidad. *Revista Hispánica Moderna*, 50(1), 110-115. JSTOR. <http://www.jstor.org/pss/30203446>

1.2 RECENSIONES DE LIBROS

No pueden exceder ocho páginas, tamaño: carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros; formato: *Word*; fuente: *Times New Roman* 12 puntos; interlineado: espacio y medio.

1.3 TRADUCCIONES

Deberán presentarse con una nota no mayor a cinco páginas, en la que se indique con claridad las fuentes y la procedencia del texto, así como las aclaraciones y

notas que el traductor considere necesarias. El traductor debe adjuntar la autorización escrita correspondiente para la traducción y para la publicación de la misma.

2. Envío de contribuciones

Las contribuciones deben enviarse a través del sitio web de *Universitas Philosophica*, siguiendo las instrucciones disponibles en el botón “Enviar un artículo” en la página de inicio: revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica

Para mayor información, o si tiene algún inconveniente con el envío de su artículo, por favor escribir a alguno de los siguientes correos: uniphilo@javeriana.edu.co; n.alvarado@javeriana.edu.co; alejandra.marin@javeriana.edu.co

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Universitas Philosophica accepts contributions in two different periods during the year: From January to June, and from July to December. Each contribution will be evaluated by two (2) academic peer- reviewers in a procedure that keeps both the author and the referees anonymous, which is double-blind review. In accordance with the criteria of the referees and the Editorial Board, *Universitas Philosophica* accepts or desk-rejects articles. The final decision will be communicated to the author in the following period to the reception of the article. Every textual or graphic contribution that has been accepted will abide within the current regulations of Copyright. If the article is accepted, the author(s) must fill, sign and send back to *Universitas Philosophica* the official Copyright Assignment Form that will be sent opportunely. None of the contributions will be sent back to the authors.

1. Characteristics

Articles, reports, translations, books reviews have to be unpublished. Otherwise, republications must be justified in writing, along with previous editor's written authorization and complete reference to the original publication.

1.1 ARTICLES

- Articles must be delivered without predetermined styles. The maximum length is 10,000 words, including footnotes, plus bibliography.
- Heading: title of the paper; name and e-mail of the author; institutional affiliation and city of its facilities; abstract of the article, both in Spanish and English, in less than 150 words; five (5) keywords also in Spanish and

English. A brief description of the author(s), their last title obtained, their areas of interest and two recent and complete bibliographic references of their own –articles and works– must be included in a footnote.

- Subtitles: must be numbered.
- Textual quotations of more than four (4) lines: transcribed in an independent paragraph, indented on the left margin, single line spacing, without quotation marks or italics.
- Footnote calls: Arabic superscript numbers (preferably 8 pts., elevation 2 pts.) consecutively arranged and placed before the punctuation mark.
- Footnotes: Will only be used for clarifying or giving additional data; not for bibliographic references. Those will be within the body of the text (APA style).
- Reference citations: In parenthesis, include the surname of the author, followed by the year of publication, colon (:), and the original page or pages of the quote.
- Graphic material: All graphic material must be submitted in an independent file of graphic editing mentioning the name of program employed.
- Bibliographic citation: They appear at the end of the paper in alphabetical order, and must adhere to the norms of the APA Style as it follows:

- **Books**

Surname, initials –upper and lower case–. (Year of publication). *Title of the book* –italics–. City: Editorial.

Williamson, t. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

- **Books with translator**

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of publication). *Title of the book* –italics–. (trans. Initials name and surname of the translator). City: Editorial.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. (trans. R. Gil Novales). Barcelona: Paidós.

- **Books with Editor**

Surname, initials –upper and lower case–. (Ed.). (Year of publication). *Title of the book* –italics–. City: Editorial.

Going, C.; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*. Montreal: Thomas More Institute.

- **Book chapter**

Surname, initials –upper and lower case–. (Year of publication). title of the Chapter. *Title of the Book* –italics– (pages of the chapter). City: Editorial.

Baier, A. (1995). What do Women Want in a Moral Theory? *Moral Prejudices* (pp. 1-17). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- **Book articles with editor or compiler**

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of publication). Title of the Chapter. Initials of the editor or compiler. Surname (Comp. / Ed.), *Title of the book* –italics– (pages of the article). City: Editorial.

Davidson, D. (2001). Externalisms. P. Kotatko, P. Pagin & G. Segal (Eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 1-16). Stanford: CSLI Publication.

- **Articles in printed journals**

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of publication). Title of the article. *Title of the journal* –italics–, *volume* (number), pages of the article.

Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), pp. 200-219.

- **Thesis**

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of the thesis). Title. Master/PHD thesis. University. (Unpublished).

Capdevila, P. (2005). Experiencia estética y hermenéutica. tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. (Sin publicar).

- **Electronic sources**

All electronic texts (book, book chapter, journal article or book article) must be referenced in the same manner as their in-paper homologues, but the DOI or URL of the retrieval must be mentioned at the end of the reference.

For instance, for a journal article:

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of the publication). Title of the article. *Title of the journal* –italics–, *volume* (number), pages of the article. DOI / URL

Article with a DOI

Walton, R. (2016). Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 100-120. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.869

Article with no DOI

Mansbach, A. (1997). “El inmortal” de Borges a través de la concepción heideggeriana de la muerte y de la individualidad. *Revista Hispánica Moderna* JSTOR. Retrieved August 23, 2010, from: <http://www.jstor.org/pss/30203446>

1.2 BOOK REVIEWS

Reviews cannot exceed eight pages length; size: letter, 3 centimeters left and right margins; format: Word; fonts: *Times New Roman* 12 points; 1.5 line spacing.

1.3 TRANSLATIONS

Translations must be submitted together with a note – no longer than five pages–specifying the original source of the text and any other necessary clarification. The translator must attach written authorization for the translation and its release.

2. Submission of Contributions

Contributions should be submitted through the journal’s website, using the “Make a Submission” (“Enviar un artículo”) button at the home page: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica>

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

For further information, or if you have any issues uploading your submission, please contact us at any of the following e-mail addresses: uniphilo@javeriana.edu.co; n.alvarado@javeriana.edu.co; alejandra.marin@javeriana.edu.co

LINEAMIENTOS ÉTICOS GENERALES DE PUBLICACIÓN

Universitas Philosophica se rige bajo estos parámetros éticos de publicación

1. Experimentos con humanos

LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS en *Universitas Philosophica* están sujetos al cumplimiento de los principios éticos contenidos en la Declaración de Helsinki (1964, reformulada en 1975, 1983, 1989, 1996 y 2000) de World Medical Association, o a la legislación específica –si la hubiere– del país en el que la investigación se hizo. Para tal efecto, los autores de los artículos aceptados para ser publicados, que presenten resultados de investigaciones en los que se incluyen a seres humanos, dichos resultados tienen que contener la información del cumplimiento integral de los principios éticos, consentimiento informado y las legislaciones específicas con la firma del formulario proporcionado por la dirección de la revista.

Normas:

World Association of Medical Editors
(WAME), 2001

<http://www.wma.net/>

[es/30publications/10policies/b3/](http://www.wma.net/es/30publications/10policies/b3/)

International Committee of Medical Journal
Editors (ICMJE), 2001

http://www.icmje.org/urm_main.html

2. Protección al derecho a la intimidad

DEBE RESPETARSE SIEMPRE el derecho del sujeto de investigación a proteger su integridad. Deberán tomarse todas las precauciones para preservar su intimidad y para reducir al mínimo el efecto del estudio sobre su integridad física y mental y sobre su personalidad.

En cualquier investigación sobre seres humanos, éstos deben ser informados, adecuadamente, de los objetivos, los métodos, los beneficios calculados y los riesgos posibles del estudio, y de las incomodidades que les puedan implicar. Deberá informárseles también de la libertad que tienen para participar o no en el experimento, y para retirar su consentimiento en cualquier momento. El investigador deberá obtener entonces –preferiblemente por escrito– el consentimiento informado del sujeto o de los sujetos.

Normas:

ICMJE, 2001

WAME, 2001

3. Fraude científico

SUPUESTOS DE FABRICACIÓN, falsificación u omisión de datos y plagio:

La fabricación de resultados se produce cuando se presentan datos que no existen y que

son inventados por sus autores; la falsificación cuando los datos son manipulados, modificados y cambiados por los autores a su capricho; y la omisión cuando los autores ocultan de forma deliberada un hecho o dato. El plagio se produce cuando un autor presenta como propios ideas, datos, resultados creados por otros. El plagio se puede presentar en distintos grados: copia directa de un texto sin entrecomillar y citar la fuente, modificación de algunas palabras del texto, paráfrasis y agradecimiento insuficiente.

Normas:

European Association of Science Editors (EASE), 1994

<http://www.ease.org.uk/guidelines/index.shtml>

ICMJE, 2001

Council of Science Editors (CSE) Style guide, 2000

<http://www.councilscienceeditors.org>

4. Publicación duplicada y reciclaje de texto

EL AUTOR, SIEMPRE QUE ENVÍE un trabajo, deberá garantizar que el trabajo no ha sido publicado ni aceptado en otra revista o publicación. Así mismo, deberá elaborar una relación completa para el Editor en caso de que existan presentaciones e informes previos que deberían considerarse como publicaciones redundantes o duplicadas de ese trabajo o de alguno que sea muy parecido, y poner en conocimiento del Director si el trabajo incluye aspectos que hayan sido publicados previamente.

Al enviar un trabajo a esta revista, el autor se compromete además a no reutilizar de manera idéntica secciones significativas de otros textos de su autoría, ya publicados o que hayan sido sometidos a publicación, e

independientemente de si se realiza o no la atribución explícita a dichas obras.

Una segunda publicación en el mismo idioma que la primera o en otro, especialmente si se realiza en otros países, está justificada y puede ser beneficiosa siempre y cuando cumpla todas las siguientes condiciones:

- Los autores cuentan con el consentimiento de los directores de ambas revistas; el Director a cargo de la segunda publicación debe tener una fotocopia, reimpresión o ejemplar de la primera publicación.
- La prioridad de la primera publicación se respetará con un intervalo de al menos una semana entre ambas publicaciones (a menos que ambos directores hayan negociado de otra manera).
- El trabajo para la segunda publicación estará destinado a un grupo distinto de lectores; podría bastar con una versión abreviada.
- La segunda versión reflejará fielmente la información e interpretaciones de la primera.
- En la segunda versión, mediante una nota a pie de página, se informará a los lectores, investigadores y centros de documentación, que el artículo ya ha sido publicado en parte o en su totalidad y se hará constar la referencia de la primera publicación. Para que sea adecuada la nota a pie de página debería decir lo siguiente: “Este artículo está basado en un estudio publicado por primera vez en la revista [título de la revista y referencia completa]”.
- El permiso para la segunda publicación debe ser gratuito.

Normas:

WAME, 2001

ICMJE, 2001
CSE, 2000
Council of Biology Editors (CBE) Style guide,
1994:574
American Medical Association (AMA) Style
guide, 1998:100

de cada uno; esta información puede ser publi-
cada.

Normas:
ICMJE, 2001
CBE, 1994: 574
WAME, 2001

AUTORÍA

1. Requisitos y criterios

EL REQUERIMIENTO BÁSICO PARA RECLAMAR una firma es que un autor sea capaz de asumir responsabilidad pública del contenido del artículo, siendo capaz de señalar por qué y cómo se hicieron los estudios e investigaciones, y en qué argumentos y justificaciones se apoya para responder a objeciones y críticas. Estas capacidades generales se adquieren con la participación en los procesos de investigación, comprensión, interpretación, argumentación y redacción del artículo.

La decisión sobre quién es autor de un artículo debe establecerse antes de iniciar el artículo. Cualquier conflicto sobre los firmantes o el contenido del artículo debe ser resuelto por los colaboradores antes de hacer el envío del escrito.

Todas las personas que figuren como autores deberán estar calificadas para ello. Cada autor deberá haber tomado parte en el trabajo de manera suficiente como para responsabilizarse públicamente del contenido.

La supervisión general del grupo investigador no es suficiente para figurar como autor. Cualquier parte de un artículo que sea esencial para las conclusiones fundamentales del mismo será responsabilidad de por lo menos uno de los autores.

La dirección de la revista podrá pedir a los autores que especifiquen cuál es la aportación

2 Límites número de autores

SERÁ DEFINIDO POR EL COMITÉ EDITORIAL de cada revista y las disciplinas, instituciones y grupos científicos afines a su labor.

Normas:
ICMJE, 2001
CBE, 1994:574
WAME, 2001

3. Orden de los autores

EL ORDEN EN EL QUE APARECEN LOS AUTORES deberá ser una decisión conjunta de los coautores. Debido a que este orden se asigna de diferentes maneras, su significado no se puede inferir con exactitud a menos que éste sea indicado. Puede que los autores deseen explicar, en una nota a pie de página, el orden en el que aparecen. Cuando estén decidiendo sobre el orden, los autores deberán ser conscientes de que la revista puede limitar el número de autores que figuran en el índice de materias.

Normas:
ICMJE, 2001
CBE, 1994:574
WAME, 2001

CONFLICTOS DE INTERÉS

HAY CONFLICTOS DE INTERESES EN LA PUBLICACIÓN de un manuscrito cuando cualquier participante en el proceso de publicación –autor, árbitro o miembro de la redacción de

la revista-, tiene vínculos con actividades que puedan influir nocivamente en su capacidad de juzgar, independientemente de que esa posible influencia haya tenido lugar o no. Las relaciones financieras con la industria (por ejemplo, empleo, consultorías, propiedad de acciones en empresas, honorarios, testimonios como experto), bien sean éstas directas o a través de familiares inmediatos, suelen considerarse las fuentes más importantes de conflicto de intereses. Sin embargo, éstos también pueden darse por relaciones personales, rivalidades académicas o vehemencia intelectual.

Los editores evitarán seleccionar árbitros con potenciales conflictos de intereses, por ejemplo personas que trabajen en el mismo departamento o institución que alguno de los autores. Los participantes en la revisión y publicación de textos científicos revelarán todas las influencias que les puedan suponer un conflicto de intereses, sobre todo ante editoriales o críticas, y publicar esa información si creen que es importante para los lectores.

Normas:

ICMJE, 2001

CSE, 2000

WAME, 2001

- Política y procedimientos seguidos por la revista para evitar, detectar y gestionar reclamaciones y denuncias al respecto

A FIN DE EVITAR QUE SE PUBLIQUEN investigaciones sesgadas, se implementarán las siguientes medidas:

- a. Se exige a los autores una declaración firmada de potenciales conflictos de intereses.
- b. La revista guardará copia de las declaraciones firmadas de los autores y de los respectivos documentos de identidad de los mismos.

Asimismo, se señalan los pasos seguidos por la Redacción en el caso de que se detecte un documento afectado por conflictos de intereses y las medidas empleadas para sancionar esta conducta. En el supuesto de que el trabajo se haya publicado, la revista deberá publicar en números subsiguientes una corrección que contenga:

- Titular de la notificación con el encabezamiento "Corrección".
- Motivo de la corrección en el título. Ejemplo: Corrección: Declaración de conflicto de intereses.
- Figurar en el sumario del fascículo citando la referencia bibliográfica completa del artículo original.
- El texto de la nota deberá explicar el contenido de la misma.
- Se puede admitir una carta de los autores reconociendo y pidiendo disculpas por esta situación.

Normas:

ICMJE, 2001

CSE, 2000

CONFIDENCIALIDAD

PUESTO QUE LA PROPIEDAD INTELECTUAL de un manuscrito enviado a una revista pertenece a su autor hasta que el trabajo sea publicado, se garantiza que el original será tratado como comunicación confidencial por parte del Comité editorial de la revista en todas las fases de evaluación y publicación. Su contenido sólo podrá ser revelado a las personas que forzadamente hayan de leer el trabajo en la labor editorial que lo revisen por cuenta de la misma (árbitros) y que lo corrijan.

Normas:

EASE, 1994

ICMJE, 2001

LICENCIAS *CREATIVE COMMONS*

LA REVISTA *Universitas Philosophica* se encuentra registrada bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. Por lo tanto, esta obra se puede reproducir, distribuir y comunicar públicamente en formato digital, siempre que se reconozca el nombre de los autores y a la Pontificia Universidad Javeriana. Se permite citar, adaptar, transformar, autoarchivar, republicar y crear a partir del material, para cualquier finalidad (incluso comercial), siempre que se reconozca adecuadamente la autoría, se proporcione un enlace a la obra original y se indique si se han realizado cambios. La Pontificia Universidad Javeriana no retiene los derechos sobre las obras publicadas y los contenidos son responsabilidad exclusiva de los autores, quienes conservan sus derechos morales, intelectuales, de privacidad y publicidad.

El aval sobre la intervención de la obra (revisión, corrección de estilo, traducción, diagramación) y su posterior divulgación se otorga mediante una licencia de uso y no a través de una cesión de derechos, lo que representa que la revista y la Pontificia Universidad Javeriana se eximen de cualquier responsabilidad que se pueda derivar de una mala práctica ética

por parte de los autores. En consecuencia de la protección brindada por la licencia de uso, la revista no se encuentra en la obligación de publicar retractaciones o modificar la información ya publicada, a no ser que la errata surja del proceso de gestión editorial. La publicación de contenidos en esta revista no representa regalías para los contribuyentes.

ADHESIÓN A LOS ESTÁNDARES INTERNACIONALES DE ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

ESTA REVISTA CIENTÍFICA SE RIGE por los estándares internacionales publicados por el Comité de Ética en la Publicación (COPE). A su vez, se basa en la *Guía de mejores prácticas para editores de revistas científicas* y el *Paquete de recursos para la ética en la publicación* (PERK), desarrollado por el grupo editorial Elsevier, a fin de garantizar transparencia tanto en la publicación de las contribuciones como en los procedimientos de resolución de conflictos asociados.

El equipo editorial de esta revista científica se asegurará de que todas las partes (editores, pares evaluadores y autores) sigan a cabalidad las normas éticas en todo el proceso editorial.

