

THEORÍA. REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚMERO 44
JUNIO – DICIEMBRE 2023



DIRECTOR EDITORIAL

Jorge Armando Reyes Escobar | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ EDITORIAL

Mario Edmundo Chávez Tortolero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Luis Xavier López Farjeat | Universidad Panamericana (México)

Zaida Verónica Olvera Granados | Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Ricardo Vázquez Gutiérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Zenia Yébenes Escardó | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ CIENTÍFICO

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Mauricio Hardie Beuchot Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)

Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)

Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

ASISTENTE EDITORIAL

Daniela León Gutiérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

EDITORES TÉCNICOS

Isabel del Toro Macías Valadez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José Maximiliano Jiménez Romero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

PRODUCCIÓN EDITORIAL Y DISEÑO

Portada | José Maximiliano Jiménez Romero

Formación | José Maximiliano Jiménez Romero

Cuidado editorial | José Maximiliano Jiménez Romero | Alejandra Martínez Gómez



Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, número 44, junio — noviembre 2023, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1863. Correo electrónico: «revista.theoria@filos.unam.mx». Dirección web: «<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editor responsable: Dr. Jorge Armando Reyes Escobar. Reserva de Derechos al uso Exclusivo del título: 04-2022-062310133100-102. ISSN: 2954-4270. Reserva de Derechos e ISSN otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor, México.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Los textos publicados en *Theoría* se distribuyen bajo una licencia pública internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivados 4.0 (CCBY-NC-ND 4.0), con la cual se autoriza a toda persona a copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquiera de los textos, siempre y cuando sea sin fines de lucro, se cite de manera adecuada la fuente y se remita a la publicación original. Cualquier tipo de reproducción comercial o derivada de un trabajo publicado en *Theoría* requiere de los permisos correspondientes, que deberán solicitarse por correo electrónico a «revistas.investigacion@filos.unam.mx». *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Número publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP.

DOI: 10.22201/ffyl.29544270e.2023.44



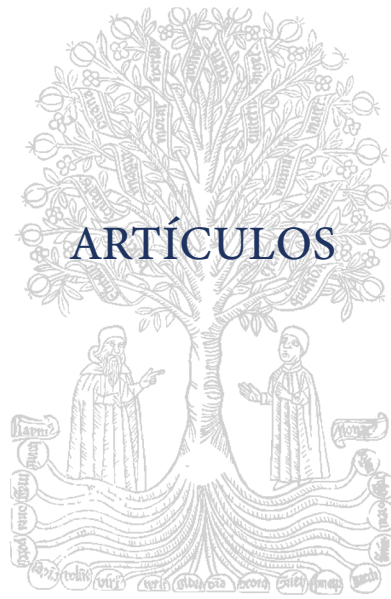
CONTENIDO

ARTÍCULOS

El <i>ethos</i> de la educación filosófica.....	6
<i>Antonio Fernández Díez</i>	
Apuntes sobre los orígenes de la política en Hannah Arendt.....	28
<i>Sergio Quintero Martín</i>	
Rousseau y la situación de ser feliz.....	50
<i>Hugo Antonio Garciamarín Hernández</i>	
Medio, contingencia y sentido en la naturaleza.....	73
<i>Augustin Berque</i>	
Un argumento transcendental para un tecnofeminismo localizado.....	94
<i>Ana María Guzmán Olmos</i>	

RESEÑAS

CASAL, Paula; SINGER, Peter. (2022). <i>Los derechos de los simios</i> . Trotta.....	111
<i>Diego Expósito</i>	
RHEINBERGER, Hans-Jörg. (2021). <i>Iteraciones</i> (Nicolás Silva Sepúlveda y Nicolás Trujillo Osorio, Trads.). Pólvora.....	114
<i>Juan Felipe Guevara Aristizábal</i>	



EL *ETHOS* DE LA EDUCACIÓN FILOSÓFICA
THE *ETHOS* OF EDUCATIONAL PHILOSOPHY

Antonio FERNÁNDEZ DÍEZ

LA TORRE DEL VIRREY, INSTITUTO DE ESTUDIOS CULTURALES AVANZADOS | Valencia, España
Contacto: antoniofernandez@latorredelvirrey.es
<https://orcid.org/0000-0002-4505-0154>

Resumen

Con el presente artículo me gustaría referirme a la ética como *ethos* y, al mismo tiempo, como conducta de la vida. Entendida como conducta de la vida, la ética tiene originalmente su representante en Sócrates, cuya influencia ha determinado, especialmente a través de los diálogos de Platón, la historia del pensamiento occidental. Considerada como *ethos*, toda educación filosófica, o la implementación de una genuina filosofía de la educación, tiene que ver entonces con el desarrollo de la personalidad desde la primera aparición de la conciencia, no sólo los hábitos. Lo que propongo aquí es la autoconstitución y la autoformación, a partir de la lectura de *La apología de Sócrates*, de una educación filosófica que aspiraría a integrar en la conducta de la vida el *ethos* de cada individuo. Esta unidad constitutiva implica ya una relación de igualdad en los términos, no precisamente de identidad. Tanto en la ciudad como dentro del aula, la educación filosófica debe ser el resultado de una experiencia completa, integral, inclusiva, pero no totalitaria. Por tanto, es necesario volver a examinar las condiciones de posibilidad de la enseñanza de la filosofía desde la aproximación a la elaboración de un concepto más o menos sistemático de la educación eminentemente afín a la experiencia de la ciudadanía sin la que no existiría la filosofía.

Abstract

With this article, I would like to refer to ethics as *ethos* and, at the same time, as conduct of life. Considered as the “conduct of life,” ethics has its original representative in Socrates, whose influence has determined specially through Plato’s dialogues the history of Western philosophy. Considered as *ethos*, any philosophical education, or the performance of a true philosophy of education, has to do with the development of the personality from the first appearance of consciousness. What I propose here is a philosophical education, starting from a moral reading of *The Apology of Socrates*, which aspires to integrate the of each individual in particular into the general conduct of life. This constitutive unit already implies a relationship of equality in the terms, but not of identity. In that sense, both in the city and within the classroom, a philosophical education should be the result of a complete, integral, and inclusive but no totalitarian experience. Therefore, it is necessary to re-examine the conditions of possibility of the teaching of philosophy from the approach to the elaboration of a more or less systematic concept of education related to the experience of citizenship without which philosophy would not exist.

Palabras clave: Sócrates || *Ethos* || Educación
filosófica || Filosofía antigua || Platonismo ||
Ciudadanía || Filosofía griega

Keywords: Socrates || *Ethos* || Philosophical
education || Ancient philosophy || Platonists
|| Citizenship || Greek philosophy

*Me parece bien que haya alguien capaz
de enseñar a la gente.*

—SÓCRATES

Una imagen del mundo sin tragedia.

—ALAIN

La actualidad de la filosofía

La noción de *ethos* de la educación filosófica remite a la ética como *ethos* y como conducta de la vida (Emerson, 2004: 5-14, 26-50).¹ Como “conducta de la vida”, la ética tiene su representante en Sócrates, cuya influencia, no sólo inspiración, determinó a través de los diálogos platónicos la historia de la filosofía y del pensamiento occidental. Entendida como *ethos*, el estudio de la educación filosófica —la implementación de una filosofía de la educación— se relaciona con el desarrollo de la personalidad desde la primera aparición de la conciencia. Así, lo que propongo es elaborar una educación filosófica que aspiraría a integrar en la conducta de la vida el *ethos* de cada individuo. Esa unidad constitutiva implica una relación de igualdad en los términos, no de identidad. Tanto en la ciudad como en el aula, cualquier educación filosófica debe ser el resultado de una experiencia completa, integral, inclusiva, pero nunca totalizadora. Por ello, es necesario reexaminar las condiciones de posibilidad para la enseñanza de la filosofía desde la perspectiva de un concepto sistemático de la educación electivamente afín a la experiencia de la ciudadanía. Si la experiencia

¹ *Ethos* no es originalmente carácter, sino el hábito que constituye la vida de los animales en la pocilga. Por tanto, la vida ética es un oxímoron. Emerson, haciéndose eco del *daimon* socrático, se referiría al hado, en el capítulo homónimo de *La conducta de la vida*, como un “dictado irresistible” que trasciende el “espíritu de la época”.

de la ética (Appiah, 2010a) exigía comenzar por el principio, el *ethos* de la educación filosófica implica, en lo inmediato, una nueva consideración de los fines.

Así, la primera parte de este texto es una lectura de la *Apología de Sócrates* de Platón que asume y replantea, no sin cierta ironía socrática, salvando la distancia, la antigua relación entre la filosofía y la ciudadanía (Strauss, 1996),² mostrando el problema de esa relación de igualdad en términos filosóficos, especulativos y humanos. Filosofía y Ciudadanía ha sido hasta hace poco una de las asignaturas filosóficas del currículo escolar español. Esto justificaría la afinidad del diálogo platónico a la enseñanza de la filosofía incluso como propedéutica, algo no demasiado ajeno a la academia de Platón, entendida menos como una preparación para la muerte que para la conducta de la vida. Afortunadamente, en los diálogos platónicos existe un amplio margen de interpretación que enfatiza, adoptando una fórmula de Emerson, su “ética literaria”. Así, si la filosofía es el único vehículo de transmisión posible en la actualidad, se debe a la identificación entre el arte de leer y de escribir, un conocimiento original de la filosofía que se remonta a la ética literaria de los diálogos platónicos que terminan sin ser concluyentes.

En la segunda parte se evaluará las *Charlas sobre educación* de Alain como un paradigma de las humanidades que, como antecedente, cuestiona la prioridad de las “ciencias esenciales” y de la ciencia en general, a propósito de la pertinencia de la docencia de la filosofía, menos amplia que la enseñanza filosófica. Se demostrará, desde un punto de vista actual contemporáneo, un sentido de humanidad que, inspirado en la figura de Sócrates, como previamente hizo Montaigne siguiendo esta tradición filosófica francesa, reivindica la filosofía como transmisión del conocimiento y como búsqueda de la verdad. La filosofía, así como la enseñanza de la filosofía, dependería del contexto de formulación y, sin embargo, éste no bastaría para que la filosofía trascendiera el discurso de la ciudad. Esto significa que el *ethos* y la conducta de la vida del filósofo, así como del filósofo educador, sólo pueden ser juzgados objetivamente por la posteridad. En ese sentido, la filosofía como educación tiene una meta superior: el profesor que se encarga de registrar el significado o la actualidad de la filosofía está en condiciones de enseñar o mostrar el pensamiento como un principio susceptible

² Leo Strauss identificaría el origen de la filosofía política en la relación entre el filósofo y la ciudad tomando como paradigma a Sócrates, lo que está sintetizado en su célebre frase: “sin ciudades no hay filósofos”.

de emulación. Así, aun cuando el filósofo no estuviera en el aula, es posible mirar al pasado como una fuente de autoridad o, diciéndolo con la leyenda de Zoroastro, de acuerdo con “el culto entre los hombres”. Leer la filosofía como un modo, supuestamente al alcance de todos, de adquirir una “educación completa” serviría para mostrar tanto la afinidad entre el pensamiento y la acción, o la ausencia de contradicción en los términos de la enseñanza filosófica, como el camino al conocimiento socrático de sí mismo. En consecuencia, el profesor debería dar cuenta de la utilidad de la filosofía para la vida, prácticamente como si se tratara de encarnar la filosofía misma.

En la última parte se tratará el capítulo dedicado a la lectura (“Leer”) en *Walden* de Thoreau como un intento por regresar a la naturaleza, una especie de reescritura de la “grandeza de la humanidad”, que en realidad nunca supone el abandono completo de la ciudad o la evasión total de la “vida civilizada” (Thoreau, 2012: 143-169, 231-232), y que el propio Thoreau registraría como el “carácter heroico” que caracteriza la república de las letras. Esto último es así en el sentido de que sólo en la ciudad —lo que significa también en el aula: “Es hora de que las ciudades sean también universidades” (Thoreau, 2007: 351) puede ser perfectamente uno de los lemas de *Walden*—, podríamos llegar a conocernos entre nosotros y a nosotros mismos (Nietzsche, 1997: 21-22).

Educación como ética literaria

En la relación entre filosofía y ciudadanía estaría implícita la respuesta a la pregunta por la enseñanza de la filosofía y ciudadanía, es decir, por la autoridad o competencia para la enseñanza de la filosofía y ciudadanía. No obstante, filosofía y ciudadanía es una asignatura pendiente en nuestra educación. Por tanto, al hablar de filosofía y ciudadanía mencionamos un límite y al mismo tiempo excusamos esa limitación. Por otra parte, el sintagma de filosofía y ciudadanía refiere a una igualdad en sus términos. Sin embargo, el origen político de las acusaciones permanentes contra la filosofía, especialmente contra su enseñanza y docencia, no dejaría de mostrar la imposibilidad de establecer el significado de los términos de la igualdad entre filosofía y ciudadanía, a saber: la enseñanza de la filosofía resulta incompatible con la experiencia política de la ciudad, con la vida en la ciudad como tal, con la ciudad en sí. No resulta extraño, con esta perspectiva, que la filosofía y la ciudadanía estuvieran

vinculadas desde el principio a las humanidades como una exigencia de igualdad que trata de corresponder al conocimiento de todo el mundo. Hay, por decirlo así, desde el punto de vista del filósofo, un complejo cívico tal vez por determinar.

Particularmente, la cuestión de la ciudadanía, difícil de comprender sin relación con la filosofía, tenía su origen en el conocimiento de sí mismo, el cuidado de sí. Por ello, la falta de interés o preocupación —de conocimiento o de cuidado— por las cosas de la ciudad —la república— habría transformado, no sólo en la teoría, el interés de la filosofía por la ciudad en un modelo de *praxis*, dentro y fuera del aula. Consecuentemente, la filosofía es *la* conducta de la vida. En otras palabras, la enseñanza de la filosofía, aun cuando no hubiera profesores, existiría siempre que pudiéramos leer.³ Lo que significa tanto la virtualidad de las ideas como una propedéutica de la filosofía.

La relación de igualdad entre filosofía y ciudadanía debe ser entendida como parte de la historia de la filosofía, un antecedente que trasciende tanto la experiencia política de la ciudad, como la experiencia individual. En ese sentido, para que el filósofo pudiera ser el educador de la ciudad, no de acuerdo con la filosofía que supone en sí mismo, debería ser de antemano un buen ciudadano o, al menos, mejor ciudadano que los demás. Por tanto, en la respuesta a la pregunta por la enseñanza de la filosofía y ciudadanía estaría incluida la definición del buen ciudadano o del ciudadano ejemplar. Por paradójico que parezca, la recepción de la filosofía —del *ethos* de la educación filosófica y de la conducta de la vida— respecto a los prejuicios inevitables de la ciudadanía —la voluntad de inmediatez de todos los ciudadanos— pondría de manifiesto la crisis permanente de la ciudad y no de la filosofía. La muerte de Sócrates a manos de la democracia ateniense sería un correctivo para la ciudad y no una amenaza constante, como sucede por ejemplo en España, contra la supervivencia de la filosofía. A pesar de cuestionar la estructura interna de la ciudad prácticamente durante toda su vida, alterando permanentemente el orden de la *polis*, Sócrates contribuiría a conservar, al no contradecir las leyes, el funcionamiento de la ciudad entera. Sócrates es el ciudadano ideal. Pero si el precio que el filósofo tenía que pagar por el bien de la ciudad equivalía a renunciar a la actividad de la filosofía, ¿qué quería decir en realidad ser un buen ciudadano? ¿Sócrates se refería de manera indirecta a

3 Que Sócrates no escribiera nada podría ser el antecedente de la escritura straussiana que identifica una lectura esotérica y una lectura exotérica en los diálogos de Platón, quizá más difícil de identificar, pero no inexistente, en la *Apología de Sócrates*. En *Walden*, Thoreau diferenciaría entre “lengua materna” y “lengua paterna”.

la posteridad? ¿No era socavado el principio de la ciudadanía, la libertad de los ciudadanos de Atenas? ¿Cuál sería el vehículo de expresión adecuado del filósofo? ¿De qué serviría, desde el punto de vista de Sócrates, la enseñanza, o docencia, de la filosofía y ciudadanía, si no era lo que él mismo trataba todo el tiempo de esclarecer?

Filosofía sin escepticismo: representaciones del *daimon*

Según el “principio de selección” de Jaeger (2001), nuestra educación —en general y en particular— dependería de un tipo de comportamiento político eminentemente contradictorio. Aun cuando la educación fuera el objeto de la cultura y el objeto de la educación fuera dar sentido pleno a la existencia del hombre, la tensión en apariencia irreconciliable entre la “finalidad política de la cultura” y el “ideal apolítico de la pura formación del carácter” sólo podría resolverse, más allá de la psicología, desde el enfoque moral de la “personalidad” (Jaeger, 2001: 406). La “política de la cultura” habría servido desde el principio para definir el realismo político como exponente de un relativismo absolutista, o de un absolutismo relativista, indudablemente conservador y recalcitrante, afín a una mirada escéptica demasiado interesada en sí misma, opaca, subjetiva. El escepticismo, en cuanto interpretación autorreferencial de la naturaleza, ha provocado que cualquier interpretación de la naturaleza humana nos ponga a prueba. En otras palabras, la preeminencia de la subjetividad del individuo respecto al mundo objetivo se ha vuelto en definitiva contra nosotros, prácticamente en un sentido schopenhaueriano, transformando el supuesto escepticismo, que en realidad no duda de todas las cosas, en una especie de pesimismo conformista, orgulloso, incluso narcisista.

En este sentido, lo esencial de mi humilde propuesta de una filosofía de la educación —transformar la realidad educativa en la condición decisiva para la filosofía, invirtiendo la mirada del filósofo que lucha ahora contra la revisión pedagógica que sustituye el énfasis en las ideas por el número de los alumnos dentro del aula, propiamente la consolidación de una ciudadanía estricta— tiene que ver con el reconocimiento constante de la “noción de mí mismo”: Sócrates comenzaba precisamente la *Apología* en forma de lamento, debido al extenso cúmulo de rumores y falsedades en torno a su persona, al estar “a punto de perder la noción de mí mismo” (Platón, 1871: 17a) o, en otras versiones, “a punto de reconocerme” (Platón, 2016: 17a). Así, la

enseñanza que se deriva del dictado de la “personalidad”, del relativismo pedagógico actual como mera burocratización de la educación que no contempla el pensamiento como un auténtico acto de libertad en sí mismo, implica por primera vez un cambio histórico, en el sentido del *ethos* filosófico, que va desde una relativización de la complejidad del mundo político, notoria en todo momento a nuestro alrededor, hasta un compromiso real, previamente inexistente, con el presente inmediato. En consecuencia, la figura de Sócrates aparecería históricamente como un síntoma manifiesto de Atenas, de la ciudad, hasta cierto punto incómodamente previsible, respecto a la autodeterminación del sentido último de una educación filosófica ulterior. Sócrates era, en efecto, la “encarnación de un nuevo ideal de vida” (Jaeger, 2001: 423).

A pesar de su limitado conocimiento abstracto del mundo, pero no menos coherente por ello, el filósofo como educador enseñaría los acontecimientos históricos del mundo, igualando la filosofía y ciudadanía a la filosofía política como disciplinas dentro de la historia de la filosofía, sin omitir los asuntos de la ciudad. Sin embargo, la enseñanza de la política, que, a diferencia de la filosofía socrática, a menudo tiene la última palabra sobre las “cosas humanas”, era, aunque ambigua, esencialmente conservadora, mientras que la filosofía dispondría, por usar los términos de *Walden*, de una expresión “selecta y reservada”, esencialmente provocativa. Lo que en realidad se propone el escepticismo hasta sus últimas consecuencias es no dejar nunca de cuestionar la primera impresión de las cosas. Una lectura atenta de la *Apología de Sócrates* mostraría de ese modo que la representación política no precisa de la persuasión de la verdad para que la verdad pueda ser conocida. Tanto para el viejo sofista como para el escéptico moderno, atravesados de modo terrible por una autocomplaciente mirada estética autorreferencial, decir la verdad equivaldría a enseñar la verdad, lo que sin duda implica reconocer la verdad como condición de posibilidad para decir-la, algo que era propiamente la tarea del filósofo, sin ninguna pretensión de verdad reconocible (Kierkegaard, 2009: 185-227).⁴ Sin embargo, el ciudadano estaba obligado a escuchar desde el principio, tratando de distinguir entre el sofista o escéptico y el filósofo, por el bien de la ciudad. Pero la defensa de Sócrates, basada en la propia exigencia de “creer firmemente en que es justo” lo que uno dice o de demostrar “si las

⁴ En clara referencia a Jesús, Kierkegaard distinguía entre “decir la verdad” y “ser la verdad”: sólo se puede decir la verdad al encarnar la verdad. Se trata, en mi opinión, de una distinción perfectamente extrapolable a la figura de Sócrates.

cosas que digo son justas o no”, adquirió, incluso desde el punto de vista biográfico, el aspecto tanto de una confesión como de una acusación que anula por completo al sofista (Platón, 2016: 33-34, 42-44). El sofista es el extranjero: ante la justicia, cuyo argumento nos recuerda que la verdad no es resultado de la elocuencia, todo el mundo pasa por extranjero. Sócrates, verdaderamente sabio al cuestionar la autoridad de la sabiduría, dijo de sí mismo que siempre “[ha] tratado de investigar, en lo concerniente al dios, a cualquiera, ciudadano o extranjero, que [él] considere sabio” (Platón, 2016: 23a). Como conducta de la vida, la filosofía no podía ser una doctrina, sino una afirmación de la excelencia, la *areté*. En realidad, si hubo un tiempo en que la filosofía fue digna de imitación, en que el filósofo concibiera la búsqueda de la verdad como conducta de la vida, no sólo como una meta, es debido a que profesar la filosofía no estaría tan relacionado con su enseñanza como con la pregunta de hasta qué punto la enseñanza de la filosofía es parte de la filosofía misma. Vivir de la filosofía, “filosofando y sometiéndome a examen tanto a mí mismo como a los demás”, sería la principal exigencia del filósofo. Vivir exclusivamente de la filosofía sería entonces la condición, y el ideal, para que la filosofía enmendara a la vida civilizada, a la ciudad como tal. Partiendo del comienzo socrático de la filosofía, el buen ciudadano es quien sabe filosofía o está en condiciones de imitar al filósofo.

La enseñanza objetiva de la filosofía dependería de la posibilidad de que el filósofo fuera imitado y llevaría a suspender la distinción entre maestro y discípulo. Como veremos, Alain identificaría en la imitación la vía de la creatividad, no una falta de iniciativa. De este modo, se confirma la paradoja de toda educación actual: la inevitable recepción académica de Sócrates caracterizada por la falta extrema de lectura paralelamente con el recurso moderno a la escritura. Así, toda educación valiosa debería comenzar por enseñar a leer lo que no está escrito. Desde la perspectiva contemporánea de la escuela moderna, la escritura filosófica renueva constantemente la experiencia con la filosofía: la *Apología de Sócrates* aspiraría desde el comienzo —de la primera a la última palabra de Sócrates— a convertirse en un registro moral de cada acontecimiento en la ciudad, una manifestación clarividente de la verdad. Se trata de la verdad que se muestra sin decirse, que se dice sin pronunciarse, que corresponde a la posibilidad de lo que es, y que por tanto no se enseña. Pero Sócrates no estaba nunca en relación de igualdad con sus interlocutores, y la cualidad original de los diálogos platónicos apela en más de un sentido a la más importante de todas las

cosas. En concreto, la justicia es la vía de acceso al conocimiento. Basta recordar que la *Apología* terminaba con la alusión de Sócrates a la sabiduría divina de tal manera que sólo el dios —lo divino y sagrado que existe en el hombre, en este caso el *daimon* socrático— puede identificar lo justo o la sabiduría. Así, el amor a la verdad es el resultado de un anhelo de justicia. Más allá de la obediencia a las leyes de la ciudad, o como confirmación de su existencia incuestionable, hay, entre Sócrates y el dios, una suerte de contrato implícito, prestablecido por el bienestar de la ciudad, basado en la impresión de que “se proponía refutar al oráculo sancionando la palabra divina incensantemente”. En realidad, Sócrates se proponía a sí mismo refutar a los atenienses sancionando la palabra divina sin cesar. Las palabras que el oráculo había pronunciado para Querofonte respecto a la sabiduría de Sócrates se referían a una sabiduría tan reticente como la última palabra del filósofo que frecuentemente identifica la virtud en el reconocimiento de la ignorancia. La filosofía es en cierto modo sagrada.

El conocimiento socrático de sí mismo que se encuentra en el fondo de cualquier educación valiosa, no sólo considerado como la experiencia directa del filósofo con la ciudad, resultaría la tarea pendiente del ciudadano, el propósito original del “hombre de bien”. El “humanismo socrático” mostraba escrupulosamente el amor a la vida en la idea del bien común: la virtud cívica que mana del espíritu de no contradicción en relación con la ley. Si la sentencia del oráculo de Apolo era verdaderamente irrefutable, entonces el filósofo era imprescindible para la ciudad. El problema es que la excelencia de la educación filosófica no conduce necesariamente al bien común. Sólo desde el conocimiento de sí mismo podría concebirse la ciudad como una unidad indivisible en la medida en que el pathos de un filósofo no se adecúa a los demás filósofos salvo en lo esencial. Por ello, el “dominio de sí mismo” que Jaeger traduce por el autoconocimiento socrático se relaciona con el hecho de que la “vida privada” está contenida en la “vida pública”, cuya virtud reside, en el caso de Sócrates, en la capacidad de “estar en disposición de dar ayuda”, en vivir sin considerar el “riesgo de vivir o morir” (Jaeger, 2001: 436). Coherente a lo largo de su vida, comparando su trayectoria con el destino de Aquiles, Sócrates se lamentaría, en el último momento, de haberse ganado la enemistad de la mayoría. La democracia ateniense condenaría a Sócrates a la muerte al haber sembrado la convicción interna, implícita, sensible, de que (todos y cada uno de nosotros, especialmente los filósofos en la actualidad) habríamos de dedicar nuestra existencia a perseguir la virtud en lugar de enseñar la virtud. He aquí lo

decisivo. En una palabra, la filosofía es la investigación de la idea del bien en la medida en que el bien no puede ser conocido o, siguiendo con la ironía socrática, solo puede ser conocido por aquel que sabe que no se conoce a sí mismo. Precisamente la justicia se debe a la coherencia entre la vida pública y la vida privada, un equilibrio que impide “traspasar los límites” de la ciudad. Precisamente la ironía que subyace a la práctica de la filosofía y ciudadanía es que, por eficaces que sean la justicia y la piedad según los términos platónicos, la expresión del filósofo provoca siempre cierta “inquietud moral” (Jaeger, 2001: 393). Pero la inquietud en la que Sócrates precisamente convierte la ocupación filosófica se traduce en su esperanza final de ser juzgado por sus conciudadanos de modo que fuera lo “mejor tanto para mí como para vosotros” o, en una muestra clara de ironía socrática, debido a que no estaba haciendo “una defensa a favor mío, como se podría pensar, sino a favor vuestro, para que no erréis respecto a los dones del dios al condenarme” (Platón, 2016: 30d; Jaeger, 2001: 431). De ahí que la única manera honesta para el filósofo de dejar la ciudad fuera, en efecto, la muerte o, en términos filosóficos, la deliberación del bien. Jaeger, sin embargo, reduciría la educación al acto de gobernar o ser gobernado.

Dejar la ciudad equivaldría a admitir la inferioridad de la filosofía respecto a la política, el rechazo de lo que Jaeger llama la “indagación creadora” que caracteriza al filósofo. Así, el profesor de filosofía —de filosofía y ciudadanía, de la filosofía como educación, indiscernible del filósofo— debe mostrar los resultados de la investigación filosófica en el aula —entendida como la máxima concreción de la ciudad—. Por su parte, la ciudadanía es el contenedor de una pluralidad heterogénea enormemente desordenada, no de la sabiduría, que se mueve por un interés común, diversidad y heterogeneidad que se entienden como principios legitimadores del estado de la *polis*. Por ello, la ley es el ejemplo más inmediato de “virtud cívica” salvo cuando la injusticia supone la ausencia de educación, una falta de consideración con el dios. En este punto, conviene aclarar que el dios del filósofo no es el dios de la ciudad. El *daimon* de Sócrates se mostraba siempre escéptico. Sin embargo, en su premisa el escepticismo es adialógico y, hasta cierto punto, opuesto al *logos*. Un diálogo entre escépticos resultaría imposible o interminable, por lo que requeriría de la autoridad que sintomáticamente ha tratado de proyectar el escepticismo como compensación a su propia mirada incrédula, desencantada y abstraída de la realidad. El escepticismo no de Sócrates, sino desde Sócrates, en realidad afirmaba los límites de la ciudad desde

fuera de la ciudad. Pero el *daimon* socrático se manifestaba, infatigablemente, como la condición de posibilidad del conocimiento, del bien. No puede haber una educación escéptica, que supone sin más una autocontradicción en los términos.

***Ethos* como *praxis*: filosofía de la ciudadanía**

La relación de igualdad entre filosofía y ciudadanía, imprescindible para la configuración de una comunidad intelectualmente autosostenible, tiene su confirmación por lo que unos ciudadanos saben que no saben otros. A diferencia de una educación integral (Rancière, 2010: 6-22), la premisa del escepticismo es la desigualdad del conocimiento. Al margen de las sociedades democráticas contemporáneas, o precisamente por ello, la ciudad se muestra escéptica desde el primer momento. Cualquier mirada escéptica es la de un individuo específico incapaz de identificar los límites de la ciudad en el diálogo y, por tanto, se olvida de que Sócrates nunca da una respuesta, sino que, en contra del temor a la muerte, y como objeto del *ethos* de una educación filosófica neta, brinda permanentemente la posibilidad de una “felicidad inconcebible” (Jaeger, 2001: 403). Pero pareciera que la felicidad no puede ser juzgada en sí misma. En mi opinión, la idea platónica de la inmortalidad del alma es una reacción a la omisión de la justicia, hasta tal punto que la falta de experiencia con la muerte mantiene nuestro anhelo de justicia intacto.

Lo paradójico de la relación entre Sócrates y el dios es que la dedicación de Sócrates al dios le produce una “gran penuria” que atraviesa toda su vida. Como si Sócrates quisiera denunciar la injusticia del dios de manera solapada, su padecimiento está justificado por la búsqueda de la verdad. En consecuencia, la “ocupación” real de Sócrates consiste en poner de manifiesto, cuando sea necesario, la falta de sabiduría del hombre por el bien del dios. Naturalmente, el dios es, o representa, la verdad. La verdad trata de la experiencia de la sabiduría, y ésta no diferencia entre la vida pública y la vida privada. Así, la filosofía es pura *praxis*. Por tanto, la filosofía de Sócrates trasciende la teoría en cuanto que, frente a la “pasividad” de sus conciudadanos, la investigación filosófica aparece como la verdadera conducta de la vida.

La *Apología* sería, paradójicamente, una defensa tanto de la ciudad como de la justicia, pero nunca de la una sin la otra. Por ello, la vida de alguien que “no examinada

no merece la pena ser vivida” requiere “desdecir con hechos sus palabras”. Sólo que la defensa de la justicia en la *Apología* implica en el caso de Sócrates, desde el rumor originario de un Sócrates obnubilado hasta la condena por corromper a los jóvenes y no creer en los dioses de la ciudad, una acusación no tanto contra la democracia como contra lo injusto o lo ilegítimo. Identificar lo que no es justo sería una forma de justicia que conlleva el conocimiento de sí mismo. Pero la justicia es inefable y a veces tampoco se puede mostrar. Cuando, ante el tribunal ateniense, Sócrates afirma que podría demostrar su inocencia si dispusiera de un poco más de tiempo, la ironía se vuelve indistinguible de la vida. En el fondo, la filosofía es el vehículo de transmisión de la justicia, no la ley o la democracia ateniense. Por ello, tanto en la ciudad como en el aula, el filósofo debe ocuparse de enseñar lo que es justo.

La *Apología* muestra que la tiranía de la forma se ha impuesto como la forma de la tiranía en la ciudad, un carácter estético de la política cuya reacción se corresponde con lo que Jaeger (2001) llamaría la “gimnasia del pensamiento” (412). Si el pensamiento es estrictamente la dimensión privada del hombre, la abstención de los asuntos de la ciudad se refiere a una especie de decisión política. El filósofo trataría de justificar la importancia de la ciudad —lo inmediato y cotidiano de lo que se entiende por ciudadanía— sin pronunciarse claramente acerca de la vida pública, al menos no sin cierta ironía. Como la política no implica necesariamente el *pathos* de la distancia que es necesario para juzgar las cosas de la ciudad, la vida privada estaría en condiciones de asumir el punto de vista de la objetividad con el fin de organizar el presente de manera coherente y razonable, sin embargo, bajo el peligro inminente de convertir el bien común en un interés particular. “Quien realmente quiera luchar por la justicia”, dice Sócrates sabiamente, “habrá de ceñirse al ámbito privado en lugar de al público” (Platón, 2016: 33a). El ámbito privado remitía, indefectiblemente, al daimon, la voz disuasoria de la filosofía. Antes Sócrates había dicho: “percibo en mí algo divino y sobrenatural”. Por contraposición al daimon socrático, la dedicación a la política conlleva el olvido de que “[ha] evidenciado siempre ser el mismo”. Si el problema era la identidad, el cuidado del alma quiere decir el reconocimiento de la idea del bien. Así, pues, el filósofo no está en deuda con la ciudadanía, sino que su dedicación completa a los asuntos de la ciudad, lo que en el caso de Sócrates incluía la pérdida irreparable de la vida, da significado a la posteridad.

Sócrates no era, por usar la expresión de Husserl (2008), un “funcionario de la humanidad” (60, 114). Su papel o función, si tiene alguna, era confirmar la misión divina. Aunque el *ethos* de la educación filosófica reside en la conducta de la vida, la universalidad de la ética socrática, cuyo centro se refiere a la idea originaria del bien, anticipaba el *leitmotiv* de las humanidades. Concretamente, la noción moderna de respeto como igualdad, caracterizada perfectamente por Sennett (2003: 13-18), mostraría implícitamente la ciudadanía como un logro histórico de la filosofía.

Aun cuando en los diálogos platónicos no existiera una relación entre iguales, la búsqueda de la verdad, entendida como principio emancipador, considerando la “ciudad en sí” como una representación concreta del dios protector de la ciudad, implicaría una reciprocidad mutua, entre Sócrates y sus conciudadanos, entre la filosofía y la ciudadanía. La presencialidad del dios ausente no aludía sino al carácter sagrado de la vida pública: puesto que no podemos hablar sino de lo que pensamos, la ciudad —el punto de vista de la ciudadanía que el filósofo mantiene de manera objetiva y legítima, el contenido objetivo de la enseñanza de la filosofía y ciudadanía— no tiene otro remedio que tratar de mantener la unidad de pensamiento y lenguaje, ejemplificada en el antiguo *logos* griego. Por lo demás, la afirmación de Jaeger, en relación con la idiosincrasia particular del sofista, de que Sócrates ha introducido una “nueva religión” en Atenas, lo que no sólo implicaría aceptar la culpabilidad del filósofo, no explica la comprensión de la ética como la “expresión de la naturaleza humana bien entendida” (Jaeger, 2001: 422). Cualquier interpretación del ser humano que sólo considera un punto de vista antropológico, cualquier noción de naturaleza que aspira a predominar sobre el punto de vista del conocimiento, niega de inmediato la existencia de una instancia elevada que no deja de ser una representación de la vida humana como condición de posibilidad de la vida misma. En ese sentido, el *ethos* entendido como ética de la convicción, la naturaleza ética de la educación filosófica que no se distingue de la responsabilidad, sino que encuentra en la ética de la responsabilidad el poder mismo de la convicción, exigía una lectura interminable antes que una religión de la ética autocontradictoriamente afirmativa.

Una imagen del mundo sin tragedia

Mientras que la lectura proyecta sobre el pasado un anhelo de realidad, la escritura insiste en conservar en cada página la voluntad de crear. De ahí que la crítica renueva la escritura, y la posibilidad de leer implica, según las lecciones inestimables de Alain, la perspectiva del escritor. En la medida en que el poder de la escritura refuerza nuestro vínculo con la humanidad, mucho más familiar que extraño, afirmamos que estamos a salvo. Al identificar en la humanidad el sentido y la referencia de la infancia, el carácter se mostraba de manera sorprendente como una experiencia novedosa (Alain, 2002: 150; Thoreau, 2007: 324).

En la Lección XXVII de las *Charlas sobre educación*, Alain escribe que “Sócrates tenía el arte de devolver cualquier idea a su primera infancia”. El significado ejemplarmente amplio que Alain atribuye a la humanidad tiene que ver con la comprensión de la ciudad como una escuela más grande, una visión extraordinariamente afín a Thoreau. Con esta perspectiva, el origen del pensamiento remite a la acción y, al mismo tiempo, pone en cuestión el pensamiento. Thoreau, con carácter urgente, llamaría a eso en *Walden* “revisar la mitología”. La ética literaria, o la perspectiva prospectiva de la escritura que reconoce el arte de leer como una experiencia completa, aspiraría a ser el reflejo fiel de una mirada que invita a ser parte de la educación. En consecuencia, el lector ideal debe ser capaz de interpretar “a golpe de vista” o de “mirar” lo que lee. Aunque la cultura es el contenedor del lenguaje y refiere un vínculo común compartido, la experiencia comprendida como la “percepción de un objeto conocido” significa el carácter, no la inteligencia. El carácter es el humor y el humor es la ética. Así, la imitación es una creación (Alain, 2002: 171).

Como todo “conocimiento real” es experiencia, lo que no significa que la experiencia sea la fuente del conocimiento, el “gobierno de sí mismo”, que constituye el trasfondo de las *Charlas sobre educación*, refiere, con eco del conocimiento socrático de sí mismo, a la independencia de carácter. El carácter literario de estos textos reproduce, en la medida de lo posible, un diálogo entre maestro y alumno a propósito de la comprensión de la justicia como un índice y factor de progreso que confirma la “voluntad buena”. Por eso, la razón informa el pensamiento y, sin embargo, la experiencia resulta ilegible. Como no puede ser leída o escrita, la experiencia tampoco puede ser enseñada. Se trata, en última instancia, de pensar correctamente, filosóficamente,

para ser libre. En ese sentido, la cultura depende de la “gimnasia de la escritura” que afirma las humanidades. La verdad es que la educación debe hacernos libres. Pero la libertad se halla en la experiencia de leer. La escritura de las *Charlas sobre educación*, que sigue la tradición pedagógica que va desde Aristóteles a Dewey pasando por Kant, suspende el criterio del lector de una manera extraordinariamente eficaz en la medida en que atribuye a la “disciplina” la personalidad. En efecto, la disciplina contribuye a transformar la animalidad del ser humano en humanidad (Kant, 2003).

Si ética significa humor, la libertad es el auténtico *ethos* de una educación filosófica. De hecho, el humor revela la ética del individuo, no al revés. Así, la inteligencia sería la “parte del ser humano que sabe reír, la parte que no tiene miedo” (Alain, 2002: 224).⁵ Por el contrario, cualquier educación basada únicamente en la experiencia invalida el juicio y fomenta la indiferencia, transformando el mundo en un conocimiento superfluo para el sujeto. Pero Sócrates no dejaría indiferente a nadie. Tanto la ciudad como la escuela, a pesar de que lo que impulsa el gobierno de sí mismo es la falta de confianza en uno mismo, contribuyen a crear la igualdad necesaria para acceder al conocimiento en la medida en que están orientadas por la idea del bien. Al margen de la preparación del filósofo para la vida, no para la muerte, la sociología aparece de ese modo como la adaptación de la educación a la ciudad en el sentido más amplio. La autonomía y la independencia, en un contexto democrático, activarían, así, un aspecto literal de la economía en todas partes. En el respeto a la humanidad, por tanto, subyace el verdadero amor a la ciudad, *φιλόπολις*. La vida democrática de la ciudad, tanto antigua como moderna, requiere de la reflexión y de la claridad puestas al servicio de una sociología de la educación. A menos que la filosofía sea elevada a acción sin mediación, a un sentido de la *praxis* con pleno conocimiento de causa, no hay suficientes argumentos para una sociología de la cultura o si quiera una filosofía de la educación. La sociedad no nos hace cultos. Pero la sociología es previsible.

La tarea de la filosofía sería transmitir la “grandeza humana” que representa la “fuerza” de resistencia del escolar ante el auge de la tiranía: “Los medios de expresión”, dice Alain (2002), “se imponen tiránicamente sobre las opiniones”. La opinión no es conocimiento, sino que la sociología se ocupa del “estudio de las costumbres de los

⁵ Bien visto, el miedo es un motivo de la educación que, sin embargo, genera expectativas de éxito de un modo controlado.

salvajes”. Pero la educación no tiene su interlocutor en el “pueblo” o en la “multitud”, ni depende de una “élite de sabios” provista de un “espíritu justo” capaz de inspirar o crear “espíritus libres” (Alain, 2002: 163-165), sino que, al partir del hecho de que “la injusticia del sabio es la raíz de todas las demás”, la justicia trataría de educar por igual a todos. *Espíritu justo* equivale, según Alain, al *espíritu libre* de Nietzsche. El espíritu libre, sin representar la voluntad de todos, se alimenta del “afán de conocimiento”, un principio selectivo, ecléctico, reservado. En cambio, un espíritu justo “sabe leer” en la disposición a “aclamar el propio pensamiento en otro hombre”. “En contra de una educación elitista, el genio contribuiría”, dice Alain, “a instruir a los más ignorantes”. Esto convertiría la tolerancia en la exigencia de la educación que en cierto modo se persigue aquí. El profesor, ante la ausencia de forma o método, sabría ponerse en el lugar del alumno. Pero la sociología debe identificar el presente en el paso de lo abstracto a lo concreto. Al contemplar la sociedad desde la dimensión privada del individuo, la sociología, considerada el estudio integral de la sociedad, ha quedado desacreditada, y es que en la escuela laica “se enseña la justicia, que no perdona, porque nunca está realmente ofendida”. Por tanto, la sociología, que aspiraría a arrogarse el liderazgo de las humanidades, consiste para Alain en un “espíritu de conjunto” que se encarga de mostrar las diferencias que, al evidenciarse, desaparecen automáticamente. Aunque “el maestro deba hablar poco”, habla la lengua franca de la humanidad.

Considerar la poesía como lengua franca de la humanidad no resulta casual, sino que surge para poner fin a los nacionalismos y está relacionada con el hecho de que, cuando se toma “al hombre como fin, nada funciona”, mientras que, “en cuanto se toma a la sociedad como fin, todo funciona”. El carácter reticente de toda educación quiere decir que el mundo debe ser considerado en lo que es, no por lo que debería ser (Alain, 2002: 208). De nuevo, el humanismo y el pragmatismo se vuelven afines. Por contraposición al carácter egoísta de la voluntad buena, el perfeccionismo moral que propone Alain está determinado, más allá de su expectativa de igualdad, por el cumplimiento de todos los deberes del Estado, en el sentido de que el gobierno de sí mismo sólo es posible a través de la intervención del Estado en la escuela. Por tanto, la experiencia nos enseña incesantemente que “lo que hace historia en la enseñanza es, precisamente, lo que no es enseñanza dentro de la enseñanza” (Alain, 2002: 375-379). El individualismo representaría a la cultura en ninguno de sus principios y valores decisivos. Entonces la cultura en sí es una traducción, y la educación no consiste en la formación del genio,

sino que trataría de conservar el individualismo que existe en la “cooperación” entre profesor y alumno. Con Alain, la imagen del mundo como tragedia llevaría a asumir la responsabilidad del destino de las humanidades como la expresión de lo más humano, a través del amor y de la piedad —“el amor”, enseña Alain (2002) no sin cierta ironía, “desearía conservarlo todo” (245).

Comprendida como un reflejo de la sociedad, de la vida civilizada, la escuela —el ocio, el tiempo para aprender— enseñaría la libertad de conciencia, no el despliegue de la autoconciencia, verdadera determinación del carácter, ante la finitud de la existencia humana. Pero quienes “rechazan la buena voluntad —y, dejando de ser dignos de confianza, llevan a la práctica el amor a uno mismo intrínseco al poder, esencialmente diferente del amor a la humanidad—, son obligados por razones de orden” a tal efecto (Alain, 2002: 321).⁶ Alain argumenta sobre un dispositivo republicano intelectualmente predominante en virtud de un eterno anhelo de justicia electivamente afín a la naturaleza humana. Por tanto, el educador no puede ser una autoridad, sino que debe conservar su “independencia”, aceptando por anticipado la relación de igualdad entre la filosofía y ciudadanía, evitando ser un “pensador cautivo” —incapacitado para la actividad política, “obligado a escuchar”, “cansado antes de actuar”— (Alain, 2002: 323). Pero el filósofo como educador sabe bien que la libertad no se enseña. Por tanto, ha de mostrar que “la letra del hombre culto es tanto más propia de él cuanto más sometida está al modelo común”, una ética o conducta de la vida basada en la voluntad de “interesar sin mostrar que se quiere interesar” (Alain, 2002: 323). Debido a la inexperiencia, el educador estaría abocado a imitar esa impresión de igualdad determinada por la transmisión del conocimiento. Precisamente la condición para constituir una república, gubernamental o literaria, es que dos sujetos no lleguen a saber nunca lo mismo, porque “sin traducción, no hay cultura” (Alain, 2002: 368).

Si, como argumento, la filosofía constituye el núcleo sólido de la educación del hombre, y la educación pone de manifiesto la cualidad universal de la filosofía, entonces la experiencia de las humanidades según la cual “no hay hombre sin cultura” se traduce conscientemente en el culto a los muertos. Ese singular equilibrio tiene el poder de transformar la cualidad reservada de que “la humanidad se vuelve pensamiento”

⁶ “Existen hombres que rechazan la norma externa en función de una obligación de conciencia muy clara y ante castigos mucho peores que los que impondría la obediencia” (Alain, 2002: 322).

(Alain, 2002: 369) en una aspiración legítima individual. El pesar que acompaña al paso del tiempo no sólo predispone la naturaleza humana, sino que fundamentalmente contribuye a crear “una imagen del mundo sin tragedia” (Alain, 2002: 370) que constituye un hecho excepcional.

Desde el punto de vista de la objetividad de la educación filosófica, la humanidad tiene su principal expresión en la conquista de las humanidades, y el reconocimiento y autoconocimiento de las humanidades representa en sentido infinito el amor a la verdad. Platónicamente, la política de las humanidades debe conservar la cultura a partir de la economía de principios de la geometría. Sócrates apelaría a nuestro sentido de la humanidad al enseñar que “no hacer uso de lo que se sabe” (Alain, 2002: 370) resulta peor que ignorar algo, lo que dejaba entrever en el reconocimiento de una “mayoría inculta” el enunciado de la democracia que pondría fin a su vida. Así, la justicia sólo tiene justificación *a posteriori*, no desde el pasado inmediato, de tal modo que sólo la democracia podía exigir, lamentablemente, la vida de un ciudadano al estar en condiciones de confirmar otras vidas. La última palabra, como en *La apología de Sócrates*, no pertenecía tanto al filósofo como al juicio de la posteridad. La educación trasciende las circunstancias de la enseñanza. Una educación excelente consiste en la crítica constante de la educación.

La filosofía como una escuela poco común

Cuando Thoreau (2007) dejó la ciudad —lo que Sócrates nunca haría— para vivir en los bosques de Walden, donde estuvo “más que nunca bajo la influencia de los libros que circulan por el mundo”, ya que su residencia allí “era más favorable, no sólo para el pensamiento, sino para la lectura seria, que una universidad”, le resultó “imposible estudiar” debido al “incesante trabajo con mis manos”, aunque siempre mantuvo “la perspectiva de tal lectura en el futuro” (214). Aunque pareciera la excusa perfecta para dedicarse al trabajo manual, la perspectiva de la lectura no sólo era una metáfora de la ética literaria, sino una muestra concreta de la escritura de Thoreau a propósito de casi todo. La perspectiva de la lectura en el futuro estaba relacionada con el hecho inevitable de esperar a oír lo que la naturaleza tiene que decir, si en realidad hay algo aún no dicho. Esta perspectiva no era una señal evidente del regreso de Thoreau al

estado de naturaleza, sino un ensayo y una experiencia que mostraban una manera propia de acercarse a la naturaleza como preparación para la vida. Vivir consistiría en mantener la expectativa de futuro en un presente que tal vez no es digno de ser recordado, una perspectiva de lectura que se remonta al origen de los tiempos. De ese modo, Thoreau conjugaba el presente y el futuro en un pasado mítico que se corresponde con lo esencial de la naturaleza. La escritura en *Walden* no traslucía sino el deber de decir la verdad en un plano retroactivo. La lectura es la vía de acceso al conocimiento. “Probablemente”, dice Thoreau (2007) en alusión a la lectura indistinguible de la escritura trascendentalista de *Walden*, “hay palabras dirigidas exactamente a nuestra condición, las cuales, si pudiéramos realmente oírlas y comprenderlas, serían más saludables que la mañana o la primavera de nuestras vidas y posiblemente darían un nuevo aspecto a la faceta que las cosas nos presentan” (154). A esto añade: “Necesitamos ser provocados”. Luego, *Walden* sólo podía escribirse en Walden, salvando la distancia con la ciudad.

Si “los libros deben ser leídos tan deliberada y reservadamente como fueron escritos” (Thoreau, 2007: 2016), el criterio de la escritura debe ser imitar el carácter universal que define a la naturaleza. Aunque la interpretación cuestiona la relación entre el arte de leer y de escribir, en las “horas más alertas y despejadas” la escritura de *Walden*, cuya virtud reside en insinuar una reescritura perpetua considerada como la perspectiva de la lectura para el futuro, era capaz de producir un “lector heroico” (Thoreau, 2007: 216). De ese modo, leer *Walden* sería como volver a Walden sin dejar el lugar donde estamos. La infinidad de perspectivas que proporcionaba la lectura de *Walden*, donde la escritura se solapa con la lectura de manera inconfundiblemente exquisita, requería una tarea escrupulosa de traducción que no tiene lugar en la actualidad. La escritura de *Walden* identificaría el tiempo presente del lector contemporáneo de Thoreau como un tiempo anticuado, extraordinariamente limitado y mediocre, que, a diferencia de los términos y contextos de *Walden* —economía, visitas, vecinos, lagunas, por citar algunos— no aspira a la eternidad. No se trataba sólo de leer como si *Walden* hubiera sido escrito para uno, o hablara directamente a nuestra condición, sino de reconocer que “una palabra escrita es la obra de arte más próxima a la vida”, y que leer consiste en “leer verdaderos libros con un espíritu verdadero” (Thoreau, 2007: 217). Ciertamente, el ingente *Diario* de Thoreau era la fuente inapreciable de su escritura que da continuidad a cada una de sus lecturas, y que lleva un

registro de cada acontecimiento significativo respecto a la mutaciones del tiempo y a la transformación de los sentidos de Thoreau, resultando en una respuesta adecuada a la acusación de provincianismo: “Con un poco más de deliberación en la elección de sus ocupaciones”, dice Thoreau (2007), “todos los hombres se volverían tal vez esencialmente estudiosos y observadores, ya que, por cierto, su destino y naturaleza les interesa por igual” (151). Thoreau se refería a los hombres como la aspiración a vivir deliberadamente, lo que significa la convergencia mutua entre la naturaleza y el destino. “Aspiro a tratar con hombres más sabios que los que ha producido esta tierra de Concord” (Thoreau, 2007: 155). Concord, donde había nacido Thoreau, era el lugar de la fundación de los Estados Unidos. *Walden* puede leerse, por tanto, como la exigencia de una refundación para América. “¿Oíré el nombre de Platón y no leeré nunca su libro? Es como si Platón fuera un conciudadano mío y nunca lo viera” (Thoreau, 2007. 155). Cualquier nombre, lo que incluía tanto a Concord como a Walden, no tiene sentido si en el fondo oculta la referencia. Tanto Walden como Atenas, tanto los padres fundadores como Sócrates y Platón, no serían más que una muestra de la caducidad del tiempo que tiene su expresión en la escritura constitucional americana tanto como en la tradición literaria de Occidente (Lastra, 2001) a menos que la promesa de renovar la vida con la escritura filosófica quedara conservada en cada aspecto de la realidad.

La escritura inmensa de *Walden* prometía desde el principio la expresión “reservada y selecta” de la “lengua paterna”, “demasiado significativa para que los oídos la oigan”, pendiente de la “vida regular” del escritor que se dirige “a los que en cualquier parte le entienden” (Thoreau, 2007:156). Sorprendentemente, la prosa de *Walden* debía leerse como un diálogo con los lectores de cualquier época. Sin embargo, la palabra *lector* era, frente al “dialeto” que corresponde a la “lengua materna”, una reliquia de *Walden* cuyo valor inapreciable Thoreau reservaba a la posteridad. Leer consiste, pues, en la reescritura interminable del *ethos* filosófico. Un gran lector debe ser un buen imitador y, una vez asimilado el hábito de la cultura, debe poder afirmar que la imitación es creación. “Con la sabiduría aprenderemos la liberalidad” (158), decía Thoreau (2007). La lectura implicaría un renacimiento o una conversión sincera, electivamente afín al objeto de la escritura. Si la ciudad carecía de “magnanimidad y refinamiento” se debe al predominio de la lengua materna, muerta para las generaciones siguientes. En cambio, la lengua paterna significaba la oportunidad para transformar la ciudad en una república de las letras. El trabajo manual de Thoreau,

entendido como un medio de subsistencia en los bosques de Walden, sería lo que había mantenido la expectativa de la lectura en el futuro y había preparado “la escuela poco común que necesitamos”. La filosofía es siempre una escuela poco común. Pero, por falta de tiempo, nuestras ciudades deberían ser universidades cuanto antes. La necesidad de fundar la ciudad en la escritura trascendental de *Walden* era enseñar a los ciudadanos que “la inteligencia y el corazón de la humanidad” constituyen la auténtica experiencia de la vida civilizada. “Actuar colectivamente responde”, dice Thoreau, “al espíritu de nuestras instituciones” (Thoreau, 2007: 158). Casi como un comentario a la ironía socrática extraído de la escritura esotérica de los diálogos de Platón, *Walden* estaba contenido en Walden y, paradójicamente, sólo Thoreau estaría en condiciones de captar la libertad sin referirse a América. El carácter reservado de la escritura de Thoreau, que haría de *Walden* un relato literario que ha pasado inadvertido para el *ethos* de la educación filosófica, sobre todo en respuesta a *La conducta de la vida* de Emerson, contenía, en su interior, nobles ciudades de hombres.

Referencias bibliográficas

- ALAIN (Émile-Auguste Chartier). (2002). *Charlas sobre educación. Pedagogía infantil*. (Manuel Arranz y María del Carmen García Cela, Trad.). Losada. (Obra original publicada en 1932)
- APPIAH, Kwame Anthony. (2010). *Experiments in Ethics*. Harvard University Press.
- EMERSON, Ralph Waldo. (2004). *La conducta de la vida* (Javier Alcoriza, Trad.). Pretextos. (Obra original publicada en 1860).
- HUSSERL, Edmund. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Julia V. Iribarne, Trad.). Prometeo Libros. (Obra original publicada en 1936)
- JAEGER, Werner. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 2da Ed. (Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1962)
- KANT, Immanuel. (2003). *Pedagogía*. (Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1803).

- KIERKEGAARD, Sören. (2009). *Ejercitación del cristianismo* (Demetrio Gutiérrez Rivero, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1850)
- LASTRA, Antonio. (2001). “Constitución y arte de escribir”. *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, (8), 217-233. <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/45973>.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1997). *La genealogía de la moral*. (Andrés Sánchez Pascual, Ed.). Alianza. (Obra original publicada en 1887).
- PLATÓN. (1871). *LA APOLOGÍA DE SÓCRATES*. EN D. PATRICIO DE AZCÁRATE (ED.), *Obras completas de Platón* (pp. 41-86). Medina y Navarro.
- PLATÓN. (2016). *PLATÓN I: APOLOGÍA DE SÓCRATES, Critón, Eutifrón, Lisis, Cármides, Hipias Mayor, Hipias Menor, Laques, Protágoras*. (Emilio Lledó et al., Trad.). Gredos.
- RANCIÈRE, Jacques. (2010). *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, 2da Ed. (Núria Estrach, Trad.). Laertes.
- SENNETT, Richard. (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad* (Marco Aurelio Galmarini Rodríguez, Trad.). Anagrama.
- STRAUSS, Leo. (1996). *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. (Antonio Lastra, Ed.). Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d’Estudis i d’Investigació Alfons el Magnànim. (Obra original publicada en 1952).
- THOREAU, Henry David. (2007). *Walden*. (Antonio Lastra y Javier Alcoriza Vento, Trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1854).
- THOREAU, Henry David. (2012). *Escritos sobre la vida civilizada* (Antonio Lastra, Ed. Antonio Fernández Díez y José María Jiménez Caballero, Trad.). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

APUNTES SOBRE LOS ORÍGENES DE LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT*

THOUGHTS ON THE ORIGINS OF POLITICS IN HANNAH ARENDT

Sergio QUINTERO MARTÍN

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México, México

Contacto: sergioquinterom@filos.unam.mx

Resumen

El interés de Hannah Arendt en el fenómeno de la política recorre de manera transversal tanto su pensamiento como su obra. En una entrada de su *Diario filosófico 1950-1973* (2018), Arendt reflexiona sobre el hecho de que la filosofía política tiene su origen, para la tradición filosófica occidental, entre el ocaso de la *pólis* y la respuesta que Platón ofreció ante la corrupción de la política. En cambio, si queremos hablar del origen de la política misma debemos retroceder, conforme a la genealogía arendtiana, a un tiempo más ligado a la narración mitológica que a la narración histórica: la guerra de Troya. La relación que Arendt guarda con el pensamiento helénico es esencial para comprender el núcleo programático de su pensamiento y su obra, sobre todo en la manera en que combina esas ideas con otras tradiciones como el aristotelismo, el republicanismo y con sus herencias germana y hebrea. Por esa razón, presentamos, de la mano de Roberto Esposito, un recorrido por las ideas que conforman el origen de la política para la fenomenología arendtiana, conformando un triángulo entre Troya, Atenas y Roma. Además, mostraremos los límites que presenta esta interpretación al entrar en diálogo con otra autora fundamental para entender la filosofía política en el siglo xx, Simone Weil. Sin conocerse,

Abstract

Hannah Arendt's interest in the phenomenon of politics runs transversally through both her thought and her work. In an entry in her *Denktagebuch 1950-1973* (2018), Arendt reflects on the fact that political philosophy has its origin, for the Western philosophical tradition, between the decline of the polis and Plato's response to the corruption of politics. On the contrary, if we want to talk about the origin of politics itself, we must go back, according to Arendt's genealogy, to a time more closely linked to mythological narrative than to historical narrative: the Trojan War. Arendt's relationship to Hellenic thought is essential to understanding the programmatic core of her thought and work, mainly in the way in which she combines these ideas with other traditions, such as Aristotelianism, republicanism, and her Germanic and Hebrew heritage. For this reason, we present, together with Roberto Esposito, a journey through the ideas that make up the origin of politics for Arendt's phenomenology, forming a triangle between Troy, Athens, and Rome. Furthermore, we will show the limits of this interpretation when seen in dialogue with another fundamental author for understanding political philosophy in the 20th century, Simone Weil. Without knowing one another, both authors seem to complement each other.

* El presente artículo ha sido desarrollado como parte de mi investigación posdoctoral y gracias al apoyo y financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, estando adscrito a la Facultad de la Filosofía y Letras. Quiero reiterar mis agradecimientos a mi asesora, la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por su colaboración e inestimable ayuda, sin la cual este proyecto no hubiera salido adelante.

ambas autoras parecen complementarse mutuamente. El objetivo es visibilizar la importancia que tiene el mundo romano en el pensamiento arendtiano.

The aim of all this is to make visible the importance of the Roman world in Arendt's thought.

Palabras clave: *Hannah Arendt* || *Filosofía política*
|| *Pensamiento helénico* || *Aristotelismo* ||
Republicanismo || *Homero* || *Platonismo* ||
Filosofía helénica

Keywords: *Hannah Arendt* || *Political philosophy*
|| *Hellenistic thought* || *Aristotelianism*
|| *Republicanism* || *Homer* || *Platonism* ||
Hellenistic philosophy

Todo comienza con Homero

Es de sobra conocida la fascinación que Arendt sintió por la cultura griega y cómo ésta permeó en diversas posturas y nociones manejadas por la autora. No obstante, la fenomenología política arendtiana no se reduce ni se agota en su admiración por la concepción que rescató de los griegos. Es necesario, como sostiene Jacques Taminiaux (2008), resituar el valor que otorga al pensamiento griego sin hacer una interpretación nostálgica y excesivamente helenofílica, o grecomaníaca en términos de Taminiaux, de su propio pensamiento.

La idea de remontarse hasta los tiempos de Homero y la Guerra de Troya para hablar del origen de la política tiene una intención muy concreta: mostrar el surgimiento embrionario de los elementos que le dan su especificidad a la política. Este rastreo arendtiano, que realizaremos tomando como base el trabajo del filósofo italiano Roberto Esposito en su obra *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (1999), no está exento de cierta polémica. Como el propio Esposito destaca, existe una innegable y problemática relación entre la fundación de la política y la existencia de la violencia, más concretamente con la guerra (*pólemos*). En este sentido, la violencia se encontraría en el origen genealógico de la política.

La referencia homérica no es una cuestión accidental. Arendt resalta una cualidad que rara vez es vista, a saber: la imparcialidad y la equidad con que Homero relata las historias de la Guerra de Troya, unificando en la “misma dignidad a vencedores y vencidos” (Esposito, 1999: 21). Logra discernir entre victoria y justicia, y entre derrota y culpa sin decantarse por un bando y sin entrelazar ambos conceptos, como

una suerte de juez imparcial cuya función es la de relatar las gestas. Esta equidad homérica es esencial, a juicio de Arendt, para comprender la verdad en la política, pues requiere de la visibilización de las diversas perspectivas en juego, por mucho que éstas se muestren enfrentadas. Todos los actores y todas las acciones se muestran en el tablero político con igual dignidad.

La política nace sobre la antinomia constitutiva relatada por Homero en la *Ilíada*. Este momento inaugural del tiempo de la política es visto por Arendt como *el* origen mismo de nuestra historia y, simultáneamente, como su inevitable predeterminación, pues la condena a un estado de perpetua contradicción. Esto se debe a que el hecho inaugural de la política no es un episodio fortuito de comunión o creación, sino una guerra. Se establece un vínculo, una conexión y, a la vez, una oposición entre destrucción y fundación que fungirá como una constante, como un verso que rima a lo largo del tiempo.

Este rastreo bélico que se registra en el origen de la política mantiene en Arendt, al igual que en el pensamiento griego, una tensión. El ágora se concibe como un espacio de combate, pero en este caso en su modalidad dialéctica, donde los sujetos considerados ciudadanos son igualmente libres en acción y palabra ante la ley. Como sostiene, “esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales” (Arendt, 1997: 110).

Sin embargo, aun cuando la guerra, el enfrentamiento y la competencia están en el origen genealógico del espacio destinado a la política, las relaciones propiamente políticas siguen una lógica completamente opuesta y antagónica, puesto que se producen entre *adversarios* que, a pesar de las diferencias, se muestran en escena como iguales. El conflicto, intrínseco al fenómeno de la política, se supera por medio del diálogo común, no apelando a la violencia. Arendt (1997) continúa esta reflexión afirmando que el espacio político es un lugar “donde toda victoria es ambigua como la victoria de Aquiles y una derrota puede ser tan célebre como la de Héctor” (110). En el origen de la política es innegable que existe una relación genealógica entre poder y violencia, entre *pólis* y *pólemos*, pero el espacio político se funda, precisamente, para aislar la violencia más allá de las fronteras de lo propiamente político.

La violencia no era un elemento ajeno a la vida griega. No obstante, en lo que respecta al ámbito político, la violencia era concebida como un elemento marginal y, por tanto, quedaba fuera de las murallas de la *pólis*. A este respecto, la posición de Arendt

en relación con la violencia como contraposición al fenómeno de la política se torna algo más compleja. Como recoge Dermot Moran (2011), la pensadora “no era una pacifista y apoyaba el uso de la violencia en ciertas circunstancias. Pero siempre enfatizó que, como forma de acción, la violencia es impredecible e incontrolable” (288). Por ende, como elemento fundacional central de la política, la violencia está claramente descartada tanto para Arendt como para el pensamiento griego.

Ahora bien, el empleo de la violencia, a pesar de su marginalidad con respecto al ágora, sí tenía un propósito que lo vinculaba a la actividad política, pero de cara al exterior de las murallas de la *pólis*. Los elementos violentos, como afirma Arendt (1997), “eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos” (80). Este uso de la violencia, y concretamente de la guerra, tenía un carácter estratégico y de preservación del espacio telúrico de la *pólis*. Esta idea se mantiene hasta nuestros días y llega a solaparse y confundirse con el ámbito de la política.

En la *Iliada*, y específicamente lo que Homero refleja al relatar sus gestas, se encuentra para Arendt el inicio del tiempo de la política. La referencia homérica tiene sentido en su fenomenología por cuanto habla desde un estado de imparcialidad o equidad y refleja, precisamente, el origen antinómico de la política por su relación con la violencia. Este momento inaugural es desde donde Arendt piensa la política, sin olvidar su tensión constitutiva.

El triángulo homérico: Troya, Atenas y Roma

La lectura arendtiana del pensamiento político griego tiene como primer origen Troya, donde se establece la tensión primigenia entre política y violencia. Si bien el paso del *pólemos* a la *pólis* allana y civiliza este conflicto originario, como en el caso de Atenas, no termina por tomar una distancia suficiente. Para resolverlo, Arendt ve en Roma un tercer inicio, una estabilidad que libera el residuo de la violencia, atenuándolo, pero sin extinguirlo, debido a su carácter de artificialidad, de tal modo que el papel de Roma es “realizar’ históricamente la imparcialidad poética de Homero reunificando los dos rostros antagónicos, los dos corazones discordantes del primer

origen” (Esposito, 1999: 56-57). En Arendt, el círculo de la política se cierra en este punto por medio del triángulo formado entre Troya, Atenas y Roma.

Homero y la guerra de Troya

La primera arista de este triángulo, la arista homérica, comienza en el Canto I de la *Ilíada* cuando Homero declama: “Nueve días sobrevolaron el ejército los venablos del dios, y al décimo Aquiles convocó a la hueste a una asamblea” (Homero, 2006: I, vv. 53-54). Cuando Aquiles, imbuido por Hera, realiza este llamamiento a los aqueos, Homero emplea el término griego ἀγορήδε, que es traducido como ‘asamblea’, y del que derivará posteriormente el espacio del ágora. Con este término se hace referencia, como tal, a un tipo primigenio de ágora que, en esencia, es un espacio asambleario de carácter militar donde se ponen en común, al margen del rango, los asuntos estrictamente bélicos para dilucidar y elaborar estrategias. Este modelo de asamblea, cuya característica principal es que se trata de un círculo invisible que une y vincula entre sí a los héroes homéricos, quienes luchando conjuntamente buscan una estrategia común (Esposito, 1999: 84), es un espacio intersticial o un *Entre* arendtiano primigenio que fue exportado a las diferentes *pólis* helenas tras la guerra.

Con el paso del tiempo, la asamblea militar, invocada en momentos puntuales, dio lugar al ágora, en cuanto que espacio permanente y bien delimitado en su sentido estrictamente político. El vector constitutivo que aportó continuidad y consistencia entre ambos espacios, el militar y el político, fue la traslación de este carácter asambleario del campo de batalla a las *pólis* por parte de los héroes y guerreros homéricos. “El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los ‘héroes’ —que en Homero no son otros que los hombres libres— regresan a casa” (Arendt, 1997: 74), llevándose consigo, gracias a los relatos del poeta, dicho círculo invisible a sus respectivas ciudades para establecer una deliberación.

El nuevo asentamiento del espacio asambleario en el ágora trajo consigo una modificación en la idea de combate propia del *pólemos*. Las acciones propias de los héroes homéricos —que entrelazaban la esfera del actuar y del hablar por medio de grandes palabras (*megáloi lógoi*) (Arendt, 2016: 39)— desplazan su foco de atención

hacia el valor del discurso (*lexis*) y la acción en concierto (*praxis*). Como resultado, el enemigo bélico se convierte en un adversario dialéctico.

La acción heroica “pasó a ser el prototipo de la acción en la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del espíritu *agonal*, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro” (Arendt, 2016: 217). De este modo, la continuidad entre *pólemos* y *pólis* confluye en la transformación del héroe homérico en el ciudadano ateniense, como el arquetipo y la pasión máxima a la que aspiraba un hombre libre. Para ello, el vínculo entre los sujetos que conforman el espacio asambleario pasa de ser antagónico a agonal, pero igualmente buscando la inmortalidad que se otorga a quienes compiten y aspiran a ser distinguidos como los mejores.

En el capítulo que dedica justamente al especial vínculo entre *pólemos* y *pólis*, Esposito nos sirve de hilo conductor para vislumbrar cómo esta necesidad por ser distinguido, que viaja del campo de batalla al ágora de la *pólis*, hace de este nuevo espacio un ámbito de pura presentación (*parusía*). El ciudadano hereda de los héroes griegos la pasión por hacerse ver, pues “los ‘héroes’, seres actuantes por antonomasia, recibían el nombre de ándres *epiphaneîs*, los especialmente visibles” (Arendt, 2014: 94). Sólo que, en lugar de escucharse el estruendo de las armas, resuenan las voces del diálogo político. En este sentido, Arendt recupera de la política griega una idea clave para su pensamiento: “El espacio de la política es el lugar en que la acción de los hombres aparece literalmente al mundo” (Esposito, 1999: 49). Por esa razón, la fenomenología de Arendt resulta ser una fenomenología de lo público (*die Öffentlichkeit*).

En su obra póstuma *Vida del espíritu* (1977), llega a exclamar que en el mundo *ser y apariencia, coinciden*, y lo dice en el mismo sentido que lo entendían los griegos. La esfera pública funge como el lugar donde los sujetos son simultáneamente sujetos y objetos de apariencia y, por tanto, sus acciones revelan su existencia en el mundo. Ser capaz de aparecer en la esfera pública tiene un alcance no sólo fenomenológico, sino ontológico en la política griega. Un sujeto es, en su sentido apofántico, en cuanto es capaz de venir a la presencia, es decir, de presentarse.

La vida política en los griegos tiene esta dimensión escénica donde los sujetos se visibilizan y aparecen literalmente en el mundo. De ahí que esta pasión por presentarse y distinguirse de los demás revele, a su vez, un individualismo extremo. Los ciudadanos de la *pólis* entran en una vorágine de acentuación y exaltación de esta actitud teatral, en cuanto que la existencia adquiere valor, porque *hace su aparición*, en la

medida en que se da bajo la mirada de otros. Es por eso por lo que Arendt (2016: 211) habla del teatro como el arte político por excelencia.

La *Iliada* sirve a la política como reflector original de su dimensión escénica y Homero muestra la naturaleza poliédrica de los actores y sus gestas sin decantarse ni mostrar favoritismo por ninguna actuación en concreto. Por medio de este primer origen bélico del espacio asambleario homérico, los elementos constitutivos que acompañaran a la política *ab origine* se trasladan al ágora en pro de un segundo origen donde se incorpora su potencial positivo, pero sin trasladar al interior de la *pólis* su vínculo directo con el *pólemos*. Como lo expresa Esposito (1999), la *pólis* establece “el ‘agonismo’ sin el antagonismo, la competición sin la violencia y la inmortalidad sin la muerte” (52).

Grecia y la democracia ateniense

La segunda arista de este triángulo, la arista ateniense,¹ tiene como epicentro la noción de ley, entendida por los griegos como *nómos*. La ley en el mundo griego constituía una frontera incluyente, delimitada por las murallas de la *pólis*, por medio de la cual se fundaba una forma de vida que era propiamente política y “que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*” (Arendt, 1997: 122). El *nómos* representa, por tanto, el lecho de roca sobre el que asienta la construcción tanto física como institucional del ágora o espacio intersticial de la *pólis*.

Ahora bien, la existencia del *nómos* no dejaba de tener algo de paradójico. La ley únicamente tiene validez dentro de la *pólis* debido a que representa el elemento fundacional de la política y de la vida pública, y, por ende, tiene algo de violencia generadora al producir una nueva forma de vida que antes no existía. La fundación del cuerpo político, del conjunto de leyes principales, solía ser establecido por un legislador ajeno a dicho cuerpo (Arendt, 1997: 120). Por ejemplo, en Atenas encontramos a Solón y en Esparta, a Licurgo. Por tanto, no se deshacía del todo de ese elemento prepolítico o extrapolítico que encontrábamos en la asamblea homérica.

1 Para desarrollar tanto la arista ateniense como la arista romana, se tomará como hilo conductor los trabajos de Edgar Straehle *Hannah Arendt: una lectura desde la autoridad* (2016) y “Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido” (2018).

La fundación de la *pólis*, en cuanto que expresión suprema de la condición de sociabilidad humana, posee un estatuto de artificialidad del que se hizo eco Aristóteles. Asimismo, aclara que la tendencia humana al gregarismo y a vivir en comunidad no implica por sí misma la existencia de un *sensus communis* de carácter político. Por esa razón, cuando el filósofo dice, “En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios” (Aristóteles, 2008: 1253a, 15), hace alusión al elemento mítico o extrapolítico que subyace en las historias sobre los fundadores del cuerpo político de ciudades o de estados.

Lo que destacamos de la formulación aristotélica es que no piensa la política como un derivado automático de la naturaleza humana, sino que refiere algo más. La fundación de la política requiere un esfuerzo suplementario y artificial a la mera reunión gregaria de sujetos y, como tal, va más allá de la conservación de lo dado (Farrés Juste, 2015). Es precisamente ese esfuerzo extra lo que aporta el *nómos*. Por eso en la nomenclatura del pensamiento arendtiano la política “sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física” (Arendt, 1997: 71). La intención subyacente es la de establecer una corrección desde el marco de la política de las desigualdades naturales propias de la *physis*, de tal modo que el fenómeno de la política tiene, *ab origine*, un elemento férreo de demarcación espacial, de delimitación entre un *afuera* y un *adentro*, que está más relacionado con la violencia que con un componente propiamente político.

En el sentido en que venimos expresándolo, la vida pública de la *pólis* se fundamentaba en un *nómos* que establecía “unas normas [válidas dentro de las murallas] desde las cuales conseguir impedir o hacer frente a la tiranía, pero que también tenían como meta no hacer caer a la ciudadanía en la barbarie” (Straehle Porras, 2016: 190). En el interior de las murallas de la *pólis* se establecía una ciudadanía entre iguales (*isotes*). En cambio, fuera de las mismas existía una convivencia humana sin mundo, un desierto (Arendt, 1997: 129).

Sin embargo, el componente violento que Arendt destaca del *nómos*, equiparándolo con el esquema antipolítico de la actividad de la fabricación, es esa demarcación espacial, que también afectaba a los miembros de la propia *pólis*. La inclusión en la vida pública solamente era reconocida a los hombres libres, pues entraban en la categoría de *politai*. Esta categoría, establecida por el cuerpo legislativo, excluía tácitamente a un volumen considerable de la población intramuros, pues eran considerados como la materia prima

y el precio necesario para el funcionamiento y la organización prepolítica de la *pólis* (Straehle Porras, 2016: 190; Straehle, 2018: 87). Esta violencia excluyente y demarcadora desplegaba unos efectos políticos que permitían la constitución del ágora como espacio para la deliberación y la participación de los ciudadanos, pues permitía su sustento.

Con la institucionalización y la adquisición del carácter permanente de la asamblea homérica al asentarse en la *pólis*, se remarca ostensiblemente el carácter agonal del ágora y su vínculo con la acción y el *bios politikós*. Es en este espacio donde se despliega el poder en un sentido arendtiano, “como una acción en concierto con otras personas, y a nivel ideal desprovisto de dominación y violencia” (Straehle, 2018: 85). Para hacer esto posible, para establecer un vínculo entre pares, el discurso (*lexis*) y la persuasión (*peithein*) alcanzan un estatus de centralidad en la vida política.

Participar en los asuntos de la *pólis* implicaba entablar diálogo con diversas facciones, convencer al adversario por medio de palabras y encontrar aspectos en común a través de la argumentación de las posiciones en conflicto. En esta forma de la actividad y la acción política subyace una comprensión de la verdad que dista considerablemente de la planteada por Platón, por ejemplo. La verdad que pretende alcanzar el ámbito político es aquélla que se elabora desde la acción conjunta y desde la complementariedad de opiniones diversas. En la conformación de ágora ateniense, la política se presenta como un ámbito contingente que se nutre de los argumentos en un diálogo que, en esencia, está en contante construcción.

No obstante, el diálogo político no se desentiende de cualquier tipo de verdad y las opiniones vertidas en el ágora no están desprovistas de conocimiento; sólo rechaza aquellas opiniones y verdades que tratan de imponerse o presentarse de manera absoluta e invariable. Las opiniones que en la vida pública presentan los ciudadanos atenienses son opiniones autorizadas en el espacio político, precisamente porque se entiende que para acceder al gobierno de la *pólis* habían adquirido previamente lo que consideraban que era el autogobierno de sí mismos.

El ágora garantizaba que, en el encuentro entre sus homólogos o pares, los ciudadanos pudieran expresar sus opiniones libremente y en un espacio de igualdad. Por un lado, el vínculo entre la *pólis* y la libertad (*eleuthería*) es meridianamente claro en la política griega, puesto que, como recoge Arendt (1997), “ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo” (69). La participación en los asuntos comunes se daba entre una pluralidad de hombres libres, y la libertad era una categoría

esencialmente política e *intrapolis* por definición. Decirse libre fuera de las murallas de la *pólis* carecía de sentido para la política griega.

Por otro lado, la configuración del ágora como un espacio de igualdad no era entendido por los griegos de la misma forma que lo hacemos nosotros, especialmente desde la modernidad. La igualdad en el ágora ateniense implicaba dos elementos: el primero es que aquéllos que participaban de los asuntos comunes lo hacían bajo el mismo estatuto ontológico, político y jurídico; y el segundo es que, debido a esta igual visibilidad, se establece un juego entre no ser dominado y no dominar que impide, idealmente, que ningún ciudadano obtuviera más poder soberano que otro, puesto que “toda apropiación del espacio conduciría así a la consiguiente disolución de su carácter político” (Straehle, 2018: 88).

La igualdad para los griegos no era natural, sino una manera artificial de balancear las diferencias naturales y socioeconómicas existentes. Para garantizar este espacio igualitario, el ágora ateniense se sustentaba en la *isegoría*, o el derecho de palabra en el espacio institucional de la asamblea (*ekklesía*), y la *isonomía*, la igualdad en el tratamiento de los derechos políticos, lo que en el mundo latino republicano se conoció como *aequa libertas*. Sin embargo, resulta extraño que Arendt no hiciera nunca alusión a la tercera institución, la *parresía*,² pues era el mandato al que debían circunscribirse los discursos y las opiniones vertidas en el ágora (Straehle Porras, 2016: 189; Straehle, 2018: 87).

Atenas representa para la política el epítome de la sociabilidad humana bajo una concepción del poder como no-dominación. La centralidad del ágora en la vida de la *pólis* queda reflejada por su apelativo de *hestía koiné*, el hogar común. En este espacio de carácter agonal, el combate violento, propio de la asamblea homérica, es sustituido por el combate dialéctico, a través de la persuasión y el diálogo. Esta sustitución abriría a la política a una dimensión de espontaneidad en la acción conjunta. La *praxis* política, presente en la participación y los procesos de toma de decisiones, sobresaldría “por su capacidad de transformación y de traer al mundo lo nuevo e inesperado” (Straehle, 2018: 89). La espontaneidad de la acción reflejaba la pluralidad de perspectivas que mostraban los ciudadanos y su dimensión relacional para conformar una comunidad con vistas a resolver los conflictos y afrontar los asuntos comunes.

² El concepto *parresía* es analizado detalladamente por Michel Foucault a través de varias obras y lecciones en sus cursos del *Collège de France*. Para una mayor comprensión, véase Foucault (2004), (2011) y (2019).

No obstante, la política ateniense se encontraba autolimitada por su propio origen paradójico. Si bien el elemento esencial de la *pólis* no se circunscribía a un lugar telúrico y cartografiable en concreto, el carácter agonal e intersticial de este espacio lo dejaba fácilmente expuesto a actitudes aislacionistas y autárquicas. Como Arendt (2016) explica en *La condición humana*, “la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar” (221). A pesar de esto, y de la pluralidad de perspectivas manifestada en la vida pública, el ágora ateniense sucumbió ante la endogamia de sus postulados fundacionales. No podemos olvidar que, ante todo, el ciudadano ateniense era un hoplita cuyo deber era defender la *pólis* de amenazas externas.³ Esto genera un clima de animadversión hacia el extranjero, lo que dificulta la ampliación del *nómos* fuera de las murallas, porque esta ley no sirve para “tender un puente de un pueblo a otro o, dentro de un mismo pueblo, de una comunidad política a otra” (Arendt, 1997: 123). Arendt (2010) expresa de la siguiente manera los límites presentes en el ágora ateniense en su ensayo, publicado póstumamente, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*: “Los elementos aristocráticos, la pasión por la distinción y el individualismo extremo que la acompaña, llevaron finalmente a las *póleis* a la ruina, porque hicieron casi imposible sus alianzas” (55).

Roma y el período republicano

La tercera arista de este triángulo, la arista romana, se articula en torno a la idea latina de ley, en cuanto que *lex*. Para los romanos la ley significaba el establecimiento de un vínculo duradero tras las guerras (generalmente tras su victoria) y marcaba la posibilidad ilimitada de establecer un sistema de alianzas y confederaciones entre los pueblos. En otras palabras, la *lex* romana “se caracteriza por ser inherentemente relacional y política” (Straehle, 2018: 92). A diferencia del *nómos* griegos, la *lex* romana tenía una proyección extramuros, por medio de la alianza y el tratado (*Vertrag*).

³ Ésta es la razón por la cual la valentía (*andreia*) era considerada para los griegos como la más importante de las virtudes políticas que debía tener un ciudadano.

Esta discrepancia fue abordada ya en su momento por autores como Cornelio Tácito,⁴ en su obra *Annales*, y Plinio,⁵ en su *Historia natural*, al señalar cómo Roma era capaz de congregarse en torno a sí e incorporar como ciudadanos de la *urbs* a los pueblos derrotados, convirtiendo a sus enemigos en aliados. Esta idea es también expresada por Arendt (1997) en un fragmento de *¿Qué es la política?*, escrito originalmente en esa misma época: “Estamos tan habituados a entender la ley y el derecho en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido el originario carácter espacial de la ley” (129).

La comprensión que Arendt tiene de la ley se articula precisamente desde la *lex romana* “como un factor estabilizador insuperable [...] [capaz de] suministrar un referente sólido, que al mismo tiempo posee un alcance territorial limitado” (Sánchez Madrid, 2021: 129). Este carácter de estabilidad y durabilidad que subyace en la ley para los romanos, y que sirve de base para la llamada *pax romana*, los liberaba del residuo de la violencia que arrastraba, por el contrario, la democracia atica. Si bien Roma tuvo el mismo origen artificial que Atenas, esta artificialidad es interpretada por Arendt en Roma como un dique de contención de la violencia proporcionado por la noción de *auctoritas*⁶ que brinda la construcción simbólica del cuerpo político (Esposito, 1999: 55). Esto no supone el fin de la violencia, sino, más bien, su atenuación por medio de un principio de equilibrio entre las partes implicadas, realizando históricamente la imparcialidad poética cantada por Homero en el nuevo comienzo que simbolizaba Roma.

Esta atenuación de la violencia en el marco de la política parte de la comprensión de la política romana como política exterior o extramuros, porque “el ámbito político sólo

4 Tácito (1980) habla de la diferencia entre Roma y Grecia con las siguientes palabras: “¿Cuál otra fue la causa de la perdición de lacedemonios y atenienses, a pesar de que estaban en la plenitud de su poder guerrero, si no el que a los vencidos los apartaban como a extranjeros? En cambio, nuestro fundador Rómulo fue tan sabio que a muchos pueblos en un mismo día los tuvo como enemigos y luego como conciudadano” (xi, 24, 4).

5 Por su parte, Plinio lo expresa diciendo que Roma fue “elegida por la voluntad de los dioses [...] para reunir los estados dispersos, amansar las costumbres, reunir las diferentes y salvajes lenguas de muchos pueblos y hacer nacer el diálogo mediante la práctica de una lengua común y dar la mayor civilización a la humanidad, convirtiéndose en el hogar de todos los pueblos del mundo entero” (en Alföldy, 2012: 228).

6 Arendt (1996) plantea que en la política griega “no había conciencia de una autoridad basada en la experiencia política inmediata” (130). No obstante, esto contrasta con el concepto weberiano de *autoridad carismática* con la que se distinguía Pericles. Asimismo, autores como Tucídides y Plutarco hablan de Pericles como alguien que se distinguía por su autoridad (*dunatós*) y su crédito (*axiomati*). El punto en este asunto es que la idea de autoridad, según la lectura arendtiana, estuvo empañada por los planteamientos políticos de Platón y Aristóteles, quienes distorsionaron su significado vinculándolo al marco doméstico y a la figura del *despotes* griego.

podía surgir y mantenerse dentro de lo legal, pero este ámbito nacía y crecía solamente allí donde distintos pueblos coincidían” (Arendt, 1997: 124). El espacio de encuentro para los romanos era la guerra, puesto que en ella conocían a otro pueblo como adversario, “precisamente porque se ha manifestado como tal en la guerra” (Arendt, 1997: 125), reconociendo, a pesar de sus diferencias, su igual existencia. Sin embargo, este espacio no se entendía como el fin de la política, sino como el comienzo de un nuevo espacio político, de un lugar en común, conformado por medio de la alianza y los tratados. De ahí que, como señala Arendt, el término latino *populus* significara originalmente ‘llamamiento a filas’. Por tanto, la violencia originaria que encontrábamos en Troya, las llamas homéricas, tienen un nuevo desenlace en tierras itálicas.

El *corpus* político romano se funda con el nacimiento del *populus Romanus* a través de la *Lex doudecim tabularum*, o las leyes de las XII Tablas, en el año 450 a.C. Por medio de estas tablas, expuestas a la vista de todos en el foro, se establecía un tratado entre dos facciones enfrentadas, plebeyos y patricios, representando un *consensus omnium* que eludió su enemistad, pero sin suprimir sus diferencias. En definitiva, “la *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño” (Arendt, 1997: 121). Esta comprensión de la ley como tratado marca el tono de la experiencia política romana, entendiéndola como espacio intersticial que no depende ni del derecho natural, ni de mandamientos, sino del acuerdo entre los contrayentes y la confianza mutua en lo contraído.

Por medio de esta *incansable capacidad de confederación*, este proceso continuo de *augmentum*, es como Roma logró organizar las comarcas y pueblos de la península apenina para, posteriormente, aplicar este sistema de las alianzas extensivas en los territorios extraitálicos conquistados. De esta forma es como se gestó la *Societas Romana*, el vínculo eterno entre los pueblos contrayentes que remarcaba su asociación e interrelación y componía una suerte de mundo *entre* (*Zwischenwelt*) en términos arendtianos. Resulta fascinante ver cómo, a tenor de lo dicho, a los conspiradores de la república romana (como fue el caso de Lucio Sergio Catilina, Tito Annio Milón o Gayo Julio César) se les acusaba de *detrimentum*, es decir, de realizar un empequeñecimiento de la república, de este espacio intersticial que ofrecía la *lex* romana (Straehle Porras, 2016: 215; Straehle, 2018: 94).

Una mención especial merece el caso de Cartago, con quien Roma se enfrentó por la superioridad del Mediterráneo occidental en las guerras púnicas entre los siglos III y II a.C. La política de tratados que esgrimió Roma siempre les tenía en el centro de dicho sistema de alianzas, pues representaba un trato clemente hacia los vencidos y “la ocurrencia de que pudiera haber algún otro que igualara a Roma en grandeza [...] es ajena a los romanos” (Arendt, 1997: 128). Por eso el caso cartaginés es tan interesante, pues era descrito como el principio político antirromano, tildándolos como “un gobierno que nunca cumplía su palabra y nunca perdonaba” (Arendt, 1997: 124). La intención de Roma fue tratar de subsistir y encontrar un mundo común con Cartago, viéndola como contrincante, pero ambas potencias poseían un estatuto político, económico y militar similar. En este sentido, la expresión virgiliana “*parcere subiectis et debellare superbos*”⁷ que aparece en la *Eneida* cobra un nuevo significado como “negación de todo derecho al enemigo vencido que no se haya humillado” (Esposito, 1999: 89). De ahí que el orgullo cartaginés como potencia *de facto* en el Mediterráneo occidental hiciera hartamente complicado el establecimiento de un tratado de paz o alianza duradera conforme a los estándares romanos. Irónicamente, la destrucción de Cartago puede interpretarse como el inicio del declive de su experiencia política, que se vería acelerada por el nacimiento del *Imperium Romanum*.

La lección que Arendt obtiene de esta tercera arista es precisamente su comprensión del funcionamiento de las leyes y de cómo éstas generan un espacio intersticial que no sólo permite la acción y el discurso, sino que aportan una estabilidad duradera a la experiencia política. Como nos recuerda en su *Diario filosófico*, “las leyes regulan el ámbito ‘político’, es decir, el ámbito del entre del mundo humano” (Arendt, 2018: 144). Esta visión de la política romana cierra el triángulo que Arendt ve en el origen del fenómeno de la política, ya que en Roma converge una tradición política que se vive como nueva, porque el hecho de ser romano “significa experimentar lo antiguo como nuevo y como lo que se renueva a través del trasplante a un nuevo suelo, trasplante que convierte lo antiguo en el principio de nuevos desarrollos. Romana es la experiencia del comienzo como (re)comienzo” (Brague, 1995: 29). Esta importante lección le permite cerrar el círculo hermenéutico en torno al origen del fenómeno de la política.

7 Esta expresión latina se traduce como “Perdonar a los vencidos y derribar a los soberbios” (Virgilio, 2005: vi, 853).

No obstante, el problema que Arendt destaca en Roma fue su incapacidad para trascender como legado su experiencia política distintiva. La vida romana estuvo marcada por su excesiva fijación con la cultura y el pensamiento griego. Esto supuso “la victoria indisputada de la filosofía griega y la pérdida de la experiencia romana para el pensamiento político occidental” (Arendt, 2010: 65). Roma se autopercibió como la heredera de Grecia con tanta literalidad que terminó por pensarse a sí misma conforme a las categorías griegas, lo que llevó a su colapso por la baja autoestima que tenían de su forma “impura” de entender el ámbito político.

Límites en la lectura grecolatina de Arendt. Una perspectiva en el envés de la otra: Hannah Arendt y Simone Weil

La genealogía presentada por Arendt del origen de la política posee una intención muy concreta para su fenomenología: abrir nuevas sendas para guiar o inspirar el presente de la acción política, pues a su juicio ésta se encontraba anquilosada. La lectura arendtiana no es, por tanto, una lectura nostálgica del pasado grecolatino ni posee una carga o prejuicio helenocéntrico. La visión que presenta de Grecia y Roma no alcanza en su pensamiento el estatus de paradigma. Por el contrario, su ejercicio interpretativo es similar al realizado por la helenista y antropóloga Nicole Loraux (2008) en su defensa al “acercarse al pasado con preguntas del presente, para volver hacia un presente enriquecido con lo que ha enriquecido el pasado” (207).

En este sentido, no vemos indicios claros de la supuesta grecomanía ni del modelo pasadista que se le atribuyen a Arendt,⁸ si no es desde una lectura incompleta de su pensamiento, una desorbitada fijación en las afirmaciones de corte histórico presentes en *La condición humana* (1958), o atribuyéndole un rigorismo histórico no pretendido por la autora. No obstante, que el pensamiento arendtiano no deba ser comprendido desde una óptica helenofílica no quiere decir que dicha lectura no tenga ciertos límites o se muestre incompleta en la comprensión del fenómeno de la política. Para

⁸ Entre los autores que afirman, como sostiene Antonio Campillo (2002), que “la teoría política de Arendt es poco sistemática, que consiste en un retorno a Aristóteles, que idealiza la antigua polis griega, que no asume el proceso histórico de la modernización y que, por tanto, no ofrece propuestas políticas viables para la sociedad actual” (8), se encontrarían Jürgen Habermas, Dolf Sternberger, Margaret Canovan, Noel O’Sullivan y Pier Paolo Portinaro.

exponer las cuestiones que en Arendt no están completamente desarrolladas, bien por falta de tiempo o bien por falta de interés en este ejercicio explicativo, recurriremos al pensamiento de una autora cuyas tesis representan un enfoque opuesto, pero simultáneamente complementario. Nos referimos a Simone Weil (1909-1943). Debemos recordar que el acercamiento de Arendt a la filosofía política se basa en el planteamiento profundo de ciertas cuestiones e ideas que a ella vitalmente le preocupan y que una vez que sacia su interés, cambia a un nuevo interrogante.

La elección de Weil no es aleatoria, ni baladí, ni responde a un fetiche personal. Se trata de una autora que nos sirve como primer punto de apoyo para pensar los límites del pensamiento arendtiano, precisamente porque “medita lo que el pensamiento de la otra excluye no como lo que le es ajeno, sino, más bien, como lo que se manifiesta impensable y, por eso mismo, queda por pensar” (Esposito, 1999: 12). Además, en ciertos aspectos de su obra —como la crítica del fenómeno totalitario y la noción de *necesidad* derivada del trabajo—, las categorías que ambas autoras emplean terminan por superponerse. Sin embargo, a tenor de los hechos ninguna de ellas conocía a la otra personalmente y la única relación de la que tenemos constancia son algunas citas que Arendt dedica a Weil en *La condición humana*, al considerar que abordaba la cuestión laboral sin prejuicio ni sentimentalismo.

Nuestro interés concreto por el pensamiento político de Weil, como complemento y anverso del pensamiento arendtiano, es que ambas toman el mismo punto de origen para la política: la *Ilíada* de Homero. Weil habla en términos similares a como ya mostramos en Arendt: “La extraordinaria equidad que inspira la *Ilíada* quizá tiene ejemplos desconocidos en nosotros, pero no tuvo imitadores. Apenas si se advierte que el poeta es griego y no troyano” (Weil, 1961: 40). Ambas resaltan la equidad y la imparcialidad del poeta como juez y narrador de la guerra de Troya. A pesar de este punto cardinal común, la lectura weiliana toma otro camino.

Como nos recuerda Esposito (1999), para Weil “la guerra no es la herida destinada a cicatrizar en la ‘regularidad’ de la política, sino su fondo ineliminable” (72-73). La interpretación weiliana de la guerra está íntimamente ligada a la visión de la guerra como herramienta de poder, haciendo que el resto de dimensiones de la vida (política, economía y sociedad) se guíen por el lenguaje y los intereses bélicos. Weil se muestra crítica ante esta visión tan marcada en su presente, haciendo que extrapole su lectura

al pasado. Desde esta perspectiva, la política en Weil está teñida de hierro y fuego, lo que le confiere a la política una luminosidad siniestra que llega hasta nuestros días.

La relación entre violencia y política nunca dejó de tener un extraño y, en ciertos puntos, contradictorio aparataje teórico por medio del cual Arendt trató siempre de establecer una suerte de cordón sanitario en torno a la violencia para desligar su lógica y sus mecanismos del ámbito estrictamente político. Sin embargo, Weil entiende que este cordón no es más que un hilo poético que nada tiene que ver con la realidad política. No quiere decir que Arendt no entendiera que la violencia está estrechamente ligada a la política y que ambas representan los brazos (armado y diplomático) del poder desde la modernidad, sino que la visión weiliana habla de que este vínculo es indisoluble precisamente desde el origen mismo de la política.

Es precisamente esta relación sin resolver o, más bien, silenciada por una cortina de humo la que cosifica y deshumaniza a los seres humanos. En este sentido, Weil continúa la tesis de su maestro Alain⁹ sobre la cosificación forzada en su lectura de la *Ilíada* como la mayor epopeya donde los efectos vívidos de la guerra acaban por permear en los seres humanos hasta convertirlo en el *más temible de los elementos*. De este modo, Weil termina por realizar toda una fenomenología de la fuerza.

La perspectiva weiliana nos sirve, a modo de duda razonable, para repensar el alcance y los límites de la antinómica relación que Arendt contrapone a la violencia y la política. Si bien Arendt establece una marcada diferencia en cuanto a lógica y funcionamiento interno entre la política y la violencia, llegando a decir que donde existe una, desaparece la otra, esta diferencia conceptual no invalida ciertos aspectos complejos en esta relación. La recuperación arendtiana de la política apela a la capacidad humana para, en ciertos ámbitos, trascender la violencia. No obstante, como ya se señaló, debemos tener en cuenta que la posición de Arendt con respecto a la violencia era más compleja. En el pensamiento de Arendt es inviable asumir la violencia como elemento fundacional de la actividad política, pero sí puede tener cierto valor estratégico para enfrentar una situación histórica de dominación. Es este uso estratégico donde el vínculo con la política, y más concretamente con el poder político, se vuelve difuso y hasta se ve entremezclado.

⁹ Alain fue el pseudónimo utilizado por Émile-Auguste Chartier (1868-1951), filósofo y periodista francés, quien fuera profesor de Weil entre 1925 y 1928 en el Liceo Henri IV.

Por la forma en que interpreta el poder, parece plenamente consciente de la falta de correlación histórica de su visión de la política con respecto a la realidad político-histórica. En Arendt la distinción es meridiana: de la violencia no surge la política, sino más violencia. Se trata de dos acciones bien diferenciadas, con intenciones y objetivos contrapuestos, pese a la falsa percepción de causalidad debido a su posible *continuum* cronológico. Esta concatenación histórica no es y no debe ser considerada en el pensamiento arendtiano como políticamente vinculante.

Ahora bien, el aporte que realiza Arendt al percatarse, en su abordaje del fenómeno de la política en *Crisis de la República* (1972), de que existe un problema de terminología en el pensamiento político es sustancial y debe tenerse en cuenta para comprender el vínculo entre violencia y política. El vector clave en la lectura arendtiana es que este problema terminológico impide en el pensamiento político moderno, incluso antes de empezar a reflexionar sobre cuestiones políticas, realizar un diagnóstico preciso de la compleja realidad política. La diferencia entre estos conceptos, por lo menos en el ámbito teórico, es clara para Arendt. Cuando habla de *poder* (*Macht*), se refiere a la capacidad humana para actuar coordinadamente y existe mientras el colectivo que actúa permanece unido. Por el contrario, la *violencia* (*Gewalt*) es un instrumento para aumentar la potencia natural e individual de los seres humanos.

Como vemos, el ámbito de la política y la violencia se representan en la fenomenología arendtiana como dos espacios bien diferenciados que obedecen a lógicas contrarias. No obstante, como nos recuerda Weil, no podemos pensarlas fuera de un mismo *continuum* donde la violencia forma parte nuclear de la actividad política, a pesar de las distinciones terminológicas. Retomando un ejemplo anterior, es como si la romanidad de Publio Cornelio Escipión, quien tras derrotar al general Aníbal Barca “ofreció unas condiciones tan incomparablemente favorables tras la victoria romana que el historiador moderno¹⁰ se pregunta si actuó más en su interés que en el de Roma” (Arendt, 1997: 124), fuera diferente a la romanidad de Escipión Emiliano quien ordenó arrasar la ciudad de Cartago. O si, siguiendo un ejemplo más contemporáneo, los firmantes de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos en 1776 fueran diferentes a quienes firmaron la Constitución once años más tarde en 1787, como si su intención no fuera desde el inicio política. En este sentido, Arendt

¹⁰ En este punto Arendt se refiere al historiador alemán Theodor Mommsen y su obra *Römische Geschichte* (1854).

establece una diferencia tan marcada en el ámbito teórico que pareciera no corresponder con la realidad política e histórica, sino más bien con su visión, hasta cierto punto idealista, de dicho fenómeno.

En la misma órbita se encontraría, por otro lado, el problema de las condiciones materiales que Arendt no explora ni en el presente ni en su lectura grecolatina de Atenas y Roma, aunque sí realiza algunos apuntes sobre la equivalencia entre el esquema de la fabricación y la lógica tiránica que se repite para aquéllos que quedan varados en el imperio de la necesidad sin poder acceder al espacio propio de la política. Las condiciones deshumanizadoras presentes en la modernidad, de manera análoga a las condiciones grecolatinas de esclavitud, están regidas por esta lógica tiránica y se encuentran abiertas al uso de la violencia y, por ende, al margen de la actividad política.

No obstante, desentenderse de las condiciones materiales, que subyacen a la composición del espacio político y afectan la capacidad de participar en la deliberación y la toma de decisiones sobre los asuntos comunes, no es la solución. Dichas condiciones resultan, a la vista de los sucesos históricos más recientes de reaparición del fenómeno totalitario, de normalización de la violencia en la vida pública y de fragmentación del espacio político, esenciales para repensar la condición de pertenencia a la política. Darlas por sentado o no reflexionar sobre su papel, como sí hacen tradiciones como la feminista y la marxista, resulta perjudicial para el común de la pluralidad, reduciendo esta diversidad a la utilidad productiva del *homo faber* o la animalidad del *animal laborans*. En este sentido, la pluralidad se convierte en una comunidad hostil de consumidores: “esto surge cuando consciente o inconscientemente el moderno proceso de trabajo se toma como un modelo que organiza a los productores por la división del trabajo en un sujeto de masas” (Arendt, 2018: 80).

Por el contrario, el pensamiento libertario de Weil, criticando de igual forma las condiciones deshumanizadoras de la vida moderna, insiste en la necesidad de que el trabajo posea un componente pedagógico, puesto que tiene que realizar al ser humano y, de lo contrario, se vuelve destructivo y esclavizante. La noción cuasi poética y romántica de la grandeza (moral) del trabajo productivo en general que propone Weil no termina por ajustarse a la lectura crítica que venimos haciendo de Arendt. Sin embargo, el hecho de que por medio de este concepto el análisis weiliano de las condiciones laborales haga hincapié en el compromiso y los problemas de convivencia y de desigualdad fácticos que subyacen en la cotidianidad de los seres humanos nos abre

una forma paralela de hacer política. Esta forma paralela iría de la mano con la colaboración y el activismo en movimientos sociales y políticos, incluso de resistencia y desobediencia civil. Además, no es algo que le sea ajeno a Arendt, como demuestra su período de exilio en París (1933-1939), donde colaboró activamente con la asociación sionista Aliya de la Juventud.

Conclusiones

Comenzamos nuestra argumentación remontándonos al atractivo que el mundo heleno tuvo en Hannah Arendt. Sin embargo, si bien en el pensamiento arendtiano la herencia griega se manifiesta en varios de sus textos —en especial textos de juventud y, sobre todo, en *La condición humana* (1958)—, ésta se va difuminando al entrar en contacto con otras tradiciones como la cultura política de la antigua Roma y la visión revolucionaria de Estados Unidos. Esto se aprecia en obras como *Sobre la revolución* (1963) y *La vida del espíritu* (1977). También podemos señalar la herencia germana que existe en su pensamiento, como Max Weber y Karl Jaspers; si bien ellos tuvieron una poderosa influencia en ella, dicha influencia sirvió para motivar a su pensamiento a dirigirse en otra dirección. Tampoco podemos pasar por alto la influencia que su oriunda cultura hebrea ejerció en ella, en especial en sus constantes discusiones con colegas e intelectuales acerca de la cuestión judía. Esta tensión se recogió de manera paradigmática tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén* (1963), traducándose en la amarga ruptura de la amistad con Gershom Scholem y Hans Jonas.

Esta polifonía de tradiciones nos sirve para comprender el punto multifocal del origen desde el cual Arendt, sin caer en pretensiones helenofílicas, piensa el fenómeno de la política. Es gracias al diálogo que establece al centrar su atención en la lectura combinada de Homero y el mundo griego con la tradición romana que podemos ubicar el núcleo desde el que nace su posición *sui generis* como pensadora republicana. La importancia de la tradición política de Roma no es una cuestión menor en Arendt, como atestigua el recorrido que nos propone Roberto Esposito. Incluso la posición arendtiana se ve fortalecida, como este mismo autor señala, con el diálogo inacabado que se establece con el pensamiento de Simone Weil, pues fungen como perspectivas que se retroalimenta mutuamente, una en el envés de la otra.

Referencias bibliográficas

- ALFÖLDY, Géza. (2012). *Nueva historia social de Roma* (Juan Manuel Abascal Palazón, Trad.). Universidad de Sevilla. (Obra original publicada en 1984)
- ARENDT, Hannah. (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Ana Poljak, Trad.). Península. (Obra original publicada en 1961)
- ARENDT, Hannah. (1997). *¿Qué es la política?* (Rosa Sala Carbó, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1993)
- ARENDT, Hannah. (2010). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara* (Agustín Serrano de Haro Martínez, Trad.). Encuentro. (Obra original publicada en 2002)
- ARENDT, Hannah. (2014). *La vida del espíritu* (Carmen Corral Santos y Josefina Birulés Bertran, Trads.) Paidós. (Obra original publicada en 1977)
- ARENDT, Hannah. (2016). *La condición humana* (Ramón Gil Novales, Trad.). Paidós. (Obra original publica en 1958)
- ARENDT, Hannah (2018). *Diario filosófico 1950-1973* (Raúl Gabás, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2002)
- ARISTÓTELES (2008). *Política* (Manuela García Valdés, Trad.). Gredos.
- BRAGUE, Rémi. (1995). *Europa, la vía romana* (Juan Miguel Palacios, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 1992)
- CAMPILLO, Antonio. (2002). “Presentación”. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, (26), 5-16.
- ESPOSITO, Roberto. (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (Rosa Rius Gatell, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1996)
- FARRÉS JUSTE, Oriol. (2015). “La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidad”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(1), 41-67. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n1.48679.
- FOUCAULT, Michel. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías, Eds., Fernando Fuentes Megías, Trad.). Paidós.
- FOUCAULT, Michel. (2011). *El gobierno de sí y de los otros: curso del Collège de France (1982-1983)* (Horacio Pons, Trad.). Akal.
- FOUCAULT, Michel. (2019). *La parrésia* (Jorge Álvarez Yágüez, Ed. y Trad.). Biblioteca Nueva.

- HOMERO. (2006). *Ilíada* (Emilio Crespo Güemes, Trad.). Gredos.
- LORAUX, Nicole (2008). *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía* (Ana Iriarte, Trad.). Akal.
- MORAN, Dermot (2011). *Introducción a la fenomenología* (Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones, Trad.). Anthropos. (Obra original publicada en 1999)
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria. (2021). *Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*. Alianza.
- STRAEHLE PORRAS, Edgar. (2016). *Hannah Arendt: una lectura desde la autoridad* (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, España). Recuperado el 27 de octubre de 2022 de <https://bit.ly/3DDWHsp>.
- STRAEHLE, Edgar. (2018). “Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un mal-entendido”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 81-98. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61644>.
- TÁCITO, Cornelio. (1980). *Anales (Libros XI-XVI)* (José Luis Moralejo Álvarez, Trad.). Gredos.
- TAMINIAUX, Jacques (2008). “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?” (Javier Eraso Ceballos, Trad.). En Fina Birulés (Ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada* (pp. 84-98). Sequitur.
- VIRGILIO. (2005). *Eneida* (Eugenio de Ochoa, Trad.). Orbis Dictus. Recuperado de https://personal.us.es/apvega/apvega/verg_aen_1.htm.
- WEIL, Simone. (1961). *La fuente griega* (María Eugenia Valentié, Trad.). Sudamericana. (Obra original publicada en 1953)

ROUSSEAU Y LA SITUACIÓN DE SER FELIZ
ROUSSEAU AND THE SITUATION OF BEING HAPPY

Hugo Antonio GARCIMARÍN HERNÁNDEZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México, México

Contacto: garciamarin@politicas.unam.mx

Resumen

En este texto se desarrolla la idea de que en la obra de Jean Jacques Rousseau hay dos definiciones de felicidad: una a la que se denomina *privada*, y que es una experiencia satisfactoria, profundamente subjetiva —que sólo quien la vive puede definir exactamente cómo es—, que está vinculada a las motivaciones personales y cuyos métodos para alcanzarla son variados y elegidos por cada persona. Otra, a la que se denomina *pública*, que se trata de la capacidad que tienen las asociaciones políticas para vincular a los individuos a través de mecanismos que fortalezcan o suturen las diferentes afiliaciones sociales que son necesarias para que las personas puedan vivir bien. A este último proceso Rousseau lo denomina *situación de ser feliz*. Para explicar todo lo anterior, se analizan las características de la felicidad moderna y la réplica de Rousseau hacia esa idea de felicidad; también se establece cómo a partir del estudio de las diferentes causas de malestar propone entender la felicidad en una dimensión privada y en una dimensión pública; y por último, se sostiene que en su obra plantea tres agravios provocados por la sociedad moderna que deben ser solucionados por las comunidades políticas para que todas las personas estén en “situación de ser feliz”: el orden, la seguridad y el reconocimiento.

Abstract

In this text, I develop the idea that in the work of Jean Jacques Rousseau there are two definitions of happiness: one that is called *private*, which is a satisfying, profoundly subjective experience—that only those who live it can define exactly how it is—which is linked to personal motivations and whose methods to achieve it are varied and chosen by each person. Another, which is called *public* and deals with the ability of political associations to link individuals through mechanisms that strengthen or suture the different social affiliations that are necessary for people to live well. Rousseau calls this last process the *situation of being happy*. To explain all of the above, I analyze the characteristics of modern happiness and Rousseau’s response to that idea of happiness; I also establish how, from the study of the different causes of discomfort, he proposes to understand happiness in a private dimension and in a public dimension; and finally, I argue that in his work he raises three grievances caused by modern society that must be resolved by political communities so that all people are in a “situation of being happy”: order, security, and appreciation.

Palabras clave: Rousseau || Felicidad en la filosofía ||
Vida en comunidad || Felicidad en la literatura
|| Satisfacción || Felicidad || Participación social
|| Sociología || Desarrollo de la comunidad

Keywords: Rousseau || Happiness in philosophy
|| Political community || Community life
|| Happiness in literature || Satisfaction ||
Happiness || Social participation || Sociology ||
Community development

Hay que ser feliz, querido Emilio; el fin de todo ser sensible es ése, el primer deseo que nos imprimió la naturaleza y el único que no nos abandona.

—ROUSSEAU

Introducción

En este artículo se sostiene que Jean-Jacques Rousseau concebía que el objetivo de las comunidades políticas era poner a los ciudadanos en “situación de ser feliz”. Esta concepción es una definición de la felicidad en un sentido público, que significa que estas comunidades políticas debían restituir los agravios del origen civilizatorio y establecer así mejores condiciones para que las personas pudieran emprender la búsqueda de la felicidad en su sentido privado, esto es, como una experiencia única y subjetiva. La noción *situación de ser feliz* es resultado de su crítica a la concepción moderna de la felicidad, del análisis teórico, moral y sociológico de las instituciones políticas, y de las reflexiones sobre los sufrimientos individuales y colectivos. A continuación, se desarrollan estas ideas a partir de cuatro apartados. En el primero, se establece cuáles eran las bases de la felicidad moderna a partir del *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756) de Voltaire. Posteriormente, se plantea la crítica de Rousseau al respecto y los elementos centrales de su propia concepción de la felicidad. Después, se argumenta que, con su reflexión sobre el origen del sufrimiento individual y colectivo, estableció que las comunidades políticas están obligadas a no dejar a los miembros de la sociedad en desolación. Finalmente, se desarrolla la noción de *situación de ser feliz* y se plantea que, de acuerdo con Rousseau, dichas comunidades políticas deben restituir tres agravios propios del origen civilizatorio: el desorden, la inseguridad y la indiferencia.

La felicidad moderna

En agosto de 1756, Jean-Jacques Rousseau le envió una carta a Voltaire para manifestarle su opinión sobre el *Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: todo está bien*, que publicó sobre el terremoto ocurrido en esa ciudad en 1755. En esa carta, escrita mientras se recuperaba de una enfermedad y planeaba escribir *Del contrato social*, desarrolló algunas ideas sobre las causas del sufrimiento humano y cómo evitarlo. Con ello, adelantó algunos elementos que consideraba que debían tener las comunidades políticas para garantizar el bienestar de sus miembros y planteó una idea de felicidad que contrastaba con la de algunos de sus contemporáneos:

Voltaire [...] un hombre colmado de toda suerte de bienes que, desde el seno de la felicidad, se empeña en despertar a sus semejantes con el horrible y cruel espectáculo de todas las calamidades de que él está exento [...] le probé que no había uno solo de estos males que pudiese inculparse a la Providencia, y que tuvo su origen en el abuso que hizo el hombre de sus facultades, más que en la misma naturaleza. (Rousseau, 1999: s. p.)

El texto de Voltaire al que se refiere Rousseau convirtió el terremoto en un hecho emblemático, no para gran parte de la población acostumbrada a lidiar con riesgos de todo tipo y a la convivencia de sus creencias religiosas con los sufrimientos terrenales,¹ sino para un público que llevaba tiempo cultivando la idea de que ningún dios que fuera bueno y piadoso permitiría que miles de inocentes sufrieran inmerecidamente. La catástrofe era la prueba irrefutable de que la felicidad no podía depender de ninguna Providencia:

Filósofos errados que gritáis: "todo está bien".
Corred, contemplad esas horribles ruinas
[...]

¹ Pese al ánimo secularizador del público ilustrado, la dimensión religiosa siguió siendo fundamental en la vida cotidiana (Munck, 2001).

Diréis: ¿es el efecto de las leyes eternas

Que necesitan la elección de un Dios libre y bueno? (Voltaire, 1995: vv. 4-5, 15-16)

En mi opinión, el poema es ejemplo del orden moral moderno en el que la felicidad, a diferencia de la concepción dominante en el mundo clásico y la herencia judeocristiana, ya no estaba condicionada por la suerte o por alguna divinidad. Ahora estaba al alcance de las personas y dependía de la acción individual. El sufrimiento no tenía justificación y era algo inmerecido: se venía a este mundo a ser feliz y no a sufrir.

Si a alguien se le puede atribuir el surgimiento de este nuevo paradigma, es a John Locke, quien fue gran influencia para Voltaire y sus colegas (Morant Deusa, 2009). Para Locke (1999), al nacer, la mente es una tabula rasa que se iría pintando a partir de la experiencia. Con este planteamiento, afirma Darrin McMahon (2006), Locke liberaba a los individuos del pecado original y anulaba la justificación del sufrimiento terrenal: si se viene al mundo con la mente en blanco, entonces no hay razón para que se les culpe por cuestiones que no son consecuencia de su libre albedrío y, por lo tanto, construir la felicidad es un asunto que sólo depende de las decisiones de cada individuo a lo largo de su vida. Sin las cadenas del pecado original, las acciones humanas debían partir de un principio diferente al de la búsqueda de la redención. Para Locke (1999), este nuevo principio era el deseo de superar el sufrimiento. Con él, las personas se mantienen en movimiento y se motivan para aprender nuevas cosas o adquirir nuevos bienes. Como afirmó al hablar del placer y el dolor, “el deseo surge gracias al malestar que las personas experimentan por la ausencia de cualquier causa de goce” (Locke, 1999: 210) y es el motor de la actividad de los individuos: éstos buscan placeres, luego otros, y así sucesivamente. Este planteamiento es fundamental para su idea del gobierno civil (Locke, 2014): el Estado tiene la tarea de garantizar la libertad de las personas, pues sólo siendo libres podrían buscar la felicidad. Ser feliz es el fin supremo de todo individuo y no hay fuerza externa que limite sus acciones para conseguirlo, siempre y cuando éstas no obstruyeran las de alguien más. En términos de la teoría política, el Estado sólo debía facilitar la felicidad en el sentido de la libertad negativa: “siempre que no hiciéramos daño a los demás —u obstaculizáramos su camino—, se nos debía permitir seguir el nuestro” (McMahon, 2006: 195).

Pero a lo anterior agregaba un matiz importante: las personas pueden controlarse a sí mismas gracias a la moral. A pesar del ímpetu ilustrado de la secularización de la

vida, la dimensión religiosa se mantuvo presente, sobre todo en las reflexiones de la moral. Así como los individuos podrían ser felices por acciones propias, también podían limitar sus instintos más vulgares teniendo como última referencia la gracia de Dios. Esto tendría mucha influencia en el liberalismo británico y también sería fundamental para el liberalismo estadounidense (Escalante Gonzalbo, 2019), tal y como señaló Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*:

Para ser felices en la vida, deben vigilar sus pasiones y reprimir con cuidado sus excesos; que no puede adquirirse una felicidad permanente sino renunciando a mil goces pasajeros y que es preciso, en fin, triunfar intensamente de sí mismo para servirse mejor [...]. || Aunque el deseo de adquirir los bienes de este mundo sea la pasión dominante en los norteamericanos, hay momentos de interrupción en que parece que su alma rompe los lazos materiales que la retienen y se escapa impetuosamente hacia el cielo. (Tocqueville, 2002: 487-493)

Así, se construyó una idea de felicidad en occidente con los siguientes rasgos esenciales: 1) la felicidad es posible y el sufrimiento es injusto; 2) es públicamente indefinible, pues los placeres de uno no necesariamente son los del otro; 3) es una responsabilidad individual; 4) el gobierno sólo debe garantizar que el individuo desarrolle dicha responsabilidad libremente sin afectar a los demás; y 5) el resto de límites se los pondrían ellos mismos gracias a la consciencia y a la moral.

Voltaire estaba influenciado por este pensamiento.² Se sabe que gracias a Madame du Châtelet (Moran Deusa, 2009) conocía bien la obra de Locke y que, junto a la *Fábula de las abejas* (1714), de Bernard Mandeville, le parecía a él, y a otros, "fascinante". En su texto *Sobre la ley natural*, que acompañó al *Poema de Lisboa*, formuló planteamientos similares a los ya relatados: la ley natural era que las personas anhelan el bien y todas sus acciones se basan en la búsqueda de éste. Dichas acciones se limitan por la conciencia de cada quien, así como por la rectitud moral que habita en sus corazones. El deseo por el bien, que en su aspecto más esencial era la satisfacción de placeres, era lo que sostenía al orden moderno: sufrir es una injusticia y por eso

² Aquí es preciso señalar que, si bien Locke es una referencia filosófica fundamental para Voltaire, la ruptura con la religión y la necesidad de un Estado más fuerte es producto de las lecturas de Hobbes (Rosenblatt, 2020).

se tiene derecho a buscar cómo ser felices.³ Para Voltaire el terremoto era evidencia de que el sufrimiento era injusto e inmerecido, aunque a veces fuera inevitable. Los que argumentaban que éste era parte de un orden designado por Dios estaban en un error, pues no había lógica racional que sostuviera que éste dejaría sufrir a las personas. En realidad, el orden natural se basaba en que el sufrimiento estaba en todas partes y nada, salvo el propio deseo de los individuos por ser felices, podía enfrentarlo. Ese deseo era el motor de la actividad humana y se traducía en la consecución constante de placeres, que era la única felicidad alcanzable. En sus palabras:

Este mundo, este teatro de orgullo y de horror
Está lleno de infortunados que hablan de felicidad
Todo se lamenta, todo gime buscando el bienestar:
Nadie quisiera morir, nadie quisiera renacer
A veces, en nuestros días consagrados al dolor
Enjuagamos nuestros llantos por medio del placer
Pero el placer vuela y pasa como una sombra. (Voltaire, 1995: vv. 207-2013).

La réplica

Rousseau no estaba de acuerdo. No le parecían correctas sus conclusiones sobre Dios, ni que la felicidad fuera algo tan mundano como la satisfacción constante de placeres mediante la fiesta o el lujo.⁴ Tampoco creía que fuera correcto afirmar que los vicios individuales traerían beneficios colectivos y no coincidía con la idea de que los métodos privados para encontrar la felicidad eran iguales a los públicos. Aunque concibe que el sufrimiento es inmerecido y la felicidad posible, plantea otro tipo de orden natural: los únicos responsables de los dolores terrenales son los individuos, y esto se debe, en gran medida, a la necesidad de estar en constante movimiento para satisfacer

³ Según María Isabel Lorca Martín de Villodres (2013), en *Sobre la ley natural* Voltaire era optimista sobre la posibilidad de ser feliz, y era un desengañado en el *Poema sobre el poema de Lisboa*. Por el contrario, yo sostengo que forman parte de un mismo marco cultural moderno: el sufrimiento es inmerecido e injusto; la felicidad no sólo es posible, sino que su búsqueda es el motor de la vida de las personas. Voltaire piensa que, ante el sufrimiento, la felicidad puede encontrarse individualmente con la búsqueda por satisfacer los placeres.

⁴ Las ideas sobre Rousseau y el lujo son desarrolladas por Roselló Soberón (2020).

placeres. Los individuos olvidaron las cosas realmente importantes y confundieron los fines de las comunidades políticas con los suyos. Mientras que ellos debían emprender, a su manera, la búsqueda por ser felices, las comunidades debían procurar que todos estuvieran en situación para emprenderla. Puede parecer un asunto menor, pero la diferencia es sustancial. Si bien estaba convencido de que la felicidad es una cuestión íntima, también lo estaba de que hay elementos compartidos que influyen en ella. A diferencia de otros filósofos de su época, pensaba que las motivaciones individuales y colectivas no van en un mismo sentido, sino que corresponden a planos diferentes que en ciertos momentos se contraponen, pero en otros se complementan.

Se argumenta que Rousseau distingue dos formas de felicidad: una privada y otra pública que, tomando en cuenta sus reflexiones en los *Fragmentos políticos*, se define como *situación de ser feliz*. La primera es una cuestión subjetiva, que sólo puede ser descrita por quien la experimenta. La segunda son elementos comunes que favorecen a que todos puedan buscar la felicidad. Dichos elementos no pueden garantizar la felicidad privada, pues ésta se concreta, en última instancia, en el individuo, pero son necesarios para que todos los miembros de una sociedad política estén en situación para serlo. En este sentido, Rousseau es republicano (Rubio Carracedo, 2000), pues considera que para concretar la felicidad no basta con la posibilidad de autocontrol ni con la ausencia de interferencias de otros en su búsqueda: hay que eliminar las condiciones de coerción externas que la limitan; es decir, hay que mejorar aquellas situaciones fuera del dominio del individuo (Skinner, 2005; Pettit, 2006). Así, su interés está en las condiciones que permiten que la felicidad se pueda buscar, en verdad, libremente: "es imposible imaginar una mejor *situación* que procurar que todas las personas sean tan felices como puedan ser" (Rousseau, 1994: 43; traducción propia).

En la carta en cuestión, le reprochó a Voltaire que, al decir que todo estaba mal y que el terremoto era la prueba de que Dios no existía, condenaba a los individuos a enfrentar el sufrimiento por ellos mismos. Sus postulados no ofrecían ninguna forma real de alivio: "en lugar de los consuelos que yo esperaba, sólo conseguí afligirme; se dirá que teméis que yo no vea cuán desdichado soy, y según parece dais en creer que me tranquiliza mucho el probarme que todo está mal" (Rousseau, 2006: 85). En su opinión, no había necesidad de demostrar que el sufrimiento existe y que mucho de éste proviene de fuerzas fuera del control humano. Eso es algo que todos sabían. Lo importante era desentrañar los fundamentos de dicho sufrimiento y encontrar

formas para soportarlo y mejorar la existencia: “no se trata de saber si cada uno de nosotros sufre o no, sino si era bueno que el universo existiese y si nuestros males eran inevitables en su constitución” (Rousseau, 2006: 98). Por tanto, Voltaire erraba. Si Dios no existe, no había razón alguna para reclamarle. Y si existe, tampoco habría por qué hacerlo, pues sus asuntos no son los mismos que los de la humanidad. Los teólogos se equivocaban en querer atribuirle las cosas buenas de la vida a su voluntad, y los filósofos, en querer negar su existencia evidenciando las malas: “las objeciones por una y otra parte son insolubles, porque versan sobre cosas acerca de las cuales el hombre no tiene una idea verdadera” (Rousseau, 2006: 96).

Con esto, Rousseau eludió el debate sobre la existencia de Dios sin alejarse del espíritu de la época del sufrimiento inmerecido. Sostuvo que lo importante era conocer los elementos que todo orden político debía tener para que cada uno de los individuos pudiera vivir bien o, dicho de otra forma, estuviera en libertad para buscar la felicidad: “De esta forma, la simple adición de un artículo parece hacer mucho más exacto el aserto en cuestión, y en lugar de todo está bien, sería mejor decir: el todo está bien o todo está bien para el conjunto” (Rousseau, 2006: 87). Así cambió el orden propuesto por Voltaire. Abrazó el reclamo del sufrimiento injusto, pero señaló como único responsable a la sociedad y también como la única capaz de resolver sus propios problemas. Con ello exploró el terremoto desde otra óptica: los problemas eran que las casas estaban mal agrupadas, la falta de conocimiento en su construcción o que se ignoraron los peligros existentes en donde las habían edificado: “Sin abandonar vuestro poema de Lisboa, convendréis, por ejemplo, en que la naturaleza no había agrupado allí mil casas de seis a siete pisos, así que, si los habitantes de esta gran ciudad hubiesen estado más dispersos y alojados de otro modo, el estrago podría haber sido menor” (Rousseau, 2006: 87).

Ya para finalizar, realizó un último reclamo. En su opinión, mientras que Voltaire tenía todos los placeres a la mano, había quienes no tenían nada y sólo les quedaba la idea de Dios para hacer más digerible la existencia. A éstos pretendía dejarlos desamparados y convencerlos de que la felicidad estaba en seguir sus deseos.

Colmado de gloria y desengañado de vanas grandezas, vivís libre en el seno de la abundancia; seguro de la inmortalidad, filosofáis sobre la naturaleza del

alma; y si el cuerpo o el corazón sufre, tenéis a Tronchín⁵ como médico y amigo. Pese a ello no encontráis más que mal sobre la tierra. Mientras que yo, un hombre oscuro, solitario y atormentado por un mal sin remedio, medito con placer en mi retiro y encuentro que todo está bien. ¿De dónde provienen estas aparentes contradicciones? Vos mismos me lo habéis explicado: vos disfrutáis, pero yo espero, y la esperanza lo embellece todo. (Rousseau, 2006: 103)

Lo anterior describe a grandes rasgos el modelo de la felicidad de Rousseau: 1) el sufrimiento es el mayor agravio en contra de la humanidad; es injusto e inmerecido pues la felicidad es posible; 2) la sociedad es la principal perpetradora de dicho agravio, gracias a sus vicios y deficiencias organizativas; 3) por tanto, las sociedades políticas deben generar las condiciones necesarias para corregir dichas deficiencias; 4) y con ello no sólo establecer los límites para que los individuos continúen su camino hacia la felicidad, sino también una serie de elementos institucionales y morales que, si bien no la garantizan, la facilitan.

El sufrimiento y la desolación

Ahora bien, Rousseau plasma la diferencia entre la felicidad en su sentido privado (la de la propia experiencia) y la felicidad pública (la forma en que las comunidades políticas pueden organizarse de tal manera que los individuos no sufran las calamidades de la organización moderna). Esto lo hace a partir de la reflexión e identificación sobre sus propios dolores y los que sufren los demás a causa de la ineficiencia de las comunidades políticas y de su experiencia personal. Varios años después de la carta sobre el poema, y luego de ser perseguido por varias de sus publicaciones, se dedicó a estudiar la soledad y dejó registro de las sensaciones que experimentó a lo largo de su vida. Como resultado, escribió tres obras que vieron la luz en 1782, hasta después de su muerte: *Los diálogos*, *Las confesiones* y *Las ensoñaciones*. Estas obras pueden describirse como diferentes descripciones del sufrimiento que sintió durante diversos momentos de su vida. Todos ellos los concibió desafortunados y sin merecimiento

5 Uno de los médicos más afamados del siglo XVIII, quien cuidó a Voltaire por más de sesenta años.

alguno, pues ninguna persona tan sensible y amante de lo realmente importante como él tendría por qué padecerlos. Fernando Escalante Gonzalbo (2000) expone que, con este sufrimiento, Rousseau inauguró una nueva forma de sensibilidad y que ésta es la razón por la que sus lectores lo encuentran cercano y familiar. Pero reflexionar sobre el sufrimiento no era algo atípico para la época ni algo exclusivo de Rousseau. Por ejemplo, en 1777, David Hume (2009) estudió los malestares en torno al suicidio, al que veía, alejándose de la tradición judeocristiana, con “respeto y tolerancia”, como una salida cuando la vida resulta insoportable. Opinión muy similar a la de Tomás Moro y Michel de Montaigne, quienes fueron muy importantes para Voltaire y Rousseau, que también veían al suicidio como una posibilidad de alivio (Bauzá, 2018).

Si esto era así, ¿entonces en qué consiste la originalidad de Rousseau? Escalante afirma que se debe a tres razones. La primera es el descubrimiento del *yo que sufre* y su exhibición pública. A Rousseau no le basta con ser consciente de su sufrimiento: necesita que los demás lo observen. Se reconoce a él mismo como un ser único y sensible gracias al sufrimiento, pero requiere que el público no sólo se dé cuenta de que lo es, sino que además conozca que reflexiona públicamente sobre sus sensaciones. Por ejemplo, en *Las ensoñaciones* parece negar al lector y dar a entender que el destinatario del texto es él mismo, pues ya aceptó que el público le ha dado la espalda y que sólo quiere revivir aquellos momentos de su vida en los que fue feliz y pudo contemplarse a sí mismo tal y cómo es: “su lectura me recordará la dulzura que siento al escribirlos, haciendo renacer así para mí el pasado” (Rousseau, 2016: 56). Pero cuando el público se adentra en su obra puede percibir que el autor, en realidad, dejó la puerta entreabierta y lo mira de reojo mientras. Hay un cierto gozo por mostrarse transparente (Starobinski, 1983). Es un juego, un descuido que permite que el lector pueda observarlo a escondidas en sus ensoñaciones más profundas que lo han llevado a un lugar inalcanzable para nadie más: “todo se ha acabado para mí en la tierra. No se me puede hacer ni bien ni mal. Nada que esperar ni que temer me queda en este mundo, y heme aquí tranquilo en el fondo del abismo, pobre mortal infortunado, pero impasible como Dios” (Rousseau, 2016: 53).

En segundo lugar, según Escalante Gonzalbo (2000), está la descripción de dos formas de sufrimiento. Una es la oposición con uno mismo, que se puede describir con la contraposición del filósofo con el hombre. A veces escribe el filósofo, convencido de que la felicidad en su sentido clásico es tranquilidad, autosuficiencia y mantener

las necesidades equilibradas con sus deseos. Pero en otras ocasiones lo está haciendo el hombre, aquél que no puede evitar caer en la mentira, en el robo, en los placeres del cortejo amoroso y que incluso reniega la paternidad varias veces mandando a sus hijos al hospicio. La otra es la oposición del individuo con la sociedad, la tensión que hay entre la espontaneidad de los sentimientos y las convenciones de la sociedad. Vivir civilizadamente significa abandonar o reprimir ciertas sensaciones, incluyendo las valiosas, que a veces son sustituidas por otras mundanas y artificiales. La hipocresía de los modales, la búsqueda de la felicidad en los placeres más efímeros y las conversaciones vacías en los salones de la aristocracia serían algunos ejemplos de esto.

El tercer y último elemento según Escalante Gonzalbo (2000) es el orden moral inteligible que sostiene su idea de sufrimiento. Éste se caracteriza por dos elementos: por un lado, es inmerecido siempre y cuando no haya una acción premeditada, una intención que lo haya provocado. Por otro lado, es producido por la sociedad, cada vez más asfixiante y contraria a la virtud. Con estos dos elementos no sólo se quita la responsabilidad sobre el sufrimiento, sino que tiene en quién descargar la culpa:

Si desde mis primeras calamidades hubiera sabido no oponerme a mi destino [...] todos los esfuerzos de los hombres, todas sus espantosas maquinaciones habrían carecido efecto sobre mí y no habrían turbado mi reposo con todas sus artimañas como no pueden turbarlo de ahora en adelante con todos sus éxitos; que gocen cuando les plazca con mi oprobio, no me impedirán gozar de mi inocencia y acabar mis días en paz a pesar suyo. (Rousseau, 2016: 57)

Se plantea que a estos tres elementos hay que agregar otro: Rousseau transmite la sensación de agobio producto de la falta de ciertas afiliaciones sociales. No sólo es un crítico de la sociedad, sino que también anhela que ésta sea menos hostil: necesita y a la vez sufre los vínculos sociales. En el fondo detesta ser obligado a estar solo. Puede ser que en algunos pasajes de su obra pueda dar a entender lo contrario, pues también relata que disfruta aislarse. Las largas caminatas sin ningún acompañante, los días solo en casa o las ensoñaciones del *paseante solitario* parecen indicar que también asociaba la felicidad con la soledad: “me hallo cien veces más feliz en mi soledad de lo que podría ser viviendo con ellos” (Rousseau, 2016: 51). Pero en más de una ocasión distingue entre el gozo y el sufrimiento de la soledad. La diferencia entre las dos está

en la libertad. Como cualquiera, disfruta de tener tiempo para sí. Es feliz cuando es libre y reflexiona o practica la botánica sin que lo molesten. Pero sufre cuando percibe que *lo obligan* a estar solo: cuando huye de Ginebra, cuando su prestigio ha sido manchado públicamente o cuando siente que tanto sus amigos como la sociedad lo aborrecen y están mejor sin él (Rousseau, 1999).

Hay una anécdota de Rousseau con Bernardin de Saint-Pierre que sirve para ilustrar esto. Los dos solían frecuentarse en casa del primero para conversar y comer. Pero en alguna visita, Rousseau, “con un aire austero y sombrío”, fue grosero y corrió a su amigo. Como no era la primera vez que sucedía algo así, Saint-Pierre decidió dejar de visitarlo. Dos meses después, Rousseau lo buscó y le preguntó por qué no se veían más. Cuando le explicó que se debió al mal recibimiento en casa, se disculpó: “Hay días en que quiero estar solo. Amo mi intimidad. Por mucho que se haga, de la sociedad uno sale casi siempre descontento de sí y de los otros. ¡Vuelvo tranquilo, contento de mis paseos solitarios! No he faltado a nadie, nadie me ha faltado. Me molestaría veros demasiado a menudo, pero más molesto estaría aún de no veros nunca” (Rousseau, 2016: 283). En la cita lo importante es que, aunque se esfuerza por tener momentos de soledad, éstos no pueden ser permanentes. Siempre tiene que volver a la comunidad para sentirse mejor. Le molesta vivir al ritmo de la sociedad, pero todavía más no sentirse parte de ella:

Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime. Han buscado, en los refinamientos de su odio, el tormento que sería más cruel para mi alma sensible y *violentamente ha cortado todos los lazos que me ataban a ellos*. (Rousseau, 2016:47)

Para Rousseau, la soledad, en un sentido, está ligada a la autodeterminación, al gozo que experimentan los individuos por no depender de nada más que de ellos mismos. Es tal la valía que le da a esta sensación que considera que es la característica esencial de las personas en el estado de naturaleza (Rousseau, 2010): en éste no dependían de condiciones externas salvo de las fundamentales. No necesitaban ni de la ayuda ni de la aprobación de nadie más. Vivían plenamente. Pero en otro sentido, la soledad está vinculada a no estar completo, a la inevitable sensación de no ser

autosuficiente y que se necesitan elementos externos. Más que de soledad, se trata de desolación. *Desolación* proviene del latín *desolatio*, que a su vez se desprende del verbo *desolare*, que significa 'asolar, abandonar, dejar solo' y que tradicionalmente se asocia con las sensaciones de tristeza y angustia. Tiene una estrecha relación con *sollus*, que como sustantivo sirve para referirse al 'suelo o la base' y, como adjetivo, a algo 'entero, no roto'. Su contraparte es *consolatio*, 'aliento o confort', que se deriva de *consolare*, 'consolar, confortar'. En francés, *consola*, que viene de *console*, quiere decir 'lo que sostiene' (Chiozza, 2008). Cuando alguien se encuentra desolado es porque ha sido abandonado, está roto, no tiene forma de sostenerse ni quién lo consuele. Por tanto, la felicidad no depende exclusivamente del individuo, sino de la forma en la que la sociedad pueda reforzar los vínculos entre los individuos.

En situación de ser feliz

En consecuencia, se argumenta que las reflexiones de Rousseau sobre el sufrimiento lo llevan a concebir dos planos distintos de la felicidad: uno privado, ligado a la subjetividad de la experiencia personal, la autosuficiencia, y la autenticidad; y otro público, vinculado a la forma en la que el cuerpo político enfrenta los males compartidos. En sus palabras:

¿Dónde está el hombre feliz, si acaso existe? ¿Quién lo sabe? La felicidad no es placer; no consiste en una modificación pasajera del alma, sino en un sentimiento permanente e interior *que solo quien lo experimenta puede juzgar; nadie puede, entonces decidir con certeza que otro es feliz ni, por consiguiente, establecer los signos certeros de la felicidad de los individuos*. Pero no ocurre lo mismo con las sociedades políticas. Sus bienes, sus males son todos manifiestos y visibles, su sentimiento interior es un sentimiento público. Para todo ojo que sabe ver, [las sociedades políticas] son lo que parecen y se puede sin temeridad juzgar acerca de su ser moral. (Rousseau citado en Waksman, 2013: 108-109; énfasis agregado)⁶

6 Waksman traduce al español la cita de Rousseau. La cita en inglés puede encontrarse en Rousseau (1994: 42-43).

Ningún gobierno puede obligar a los ciudadanos a vivir felizmente; el mejor es el que los pone en *situación de ser felices*. (Rousseau, 1994: 43; traducción propia con énfasis agregado)

En este fragmento, Rousseau explica que la felicidad en su sentido privado es indescriptible. Es tan íntima y subjetiva que nadie puede definir externamente cómo es. Hay muchas formas de buscarla y depende de cada quien descifrar cuáles son los mejores métodos para lograrlo. Es un estado tan excepcional que se podría decir que, en última instancia, la felicidad sólo se concreta en el individuo a partir de la experiencia. Pero también sugiere que no es suficiente con la posibilidad de que cada quien busque la felicidad y tampoco con que otras personas no interfieran en ello. Es necesario fomentar un contexto en el que exista la posibilidad de la autorrealización, sin interferencia directa de la felicidad de uno sobre la del otro y sin el dominio de condiciones externas sobre el individuo. Esto no garantiza que todos concreten la felicidad pues, como se ha dicho, se logra personalmente, pero sí generaría condiciones propicias para que todos pudieran buscar la fórmula para hacerlo. En el mundo de lo privado, “ningún gobierno puede obligar a los ciudadanos a vivir felizmente”, pero en el de lo público, “los pone en *situación de ser felices*” (Rousseau, 1994: 43; traducción propia).

Se propone entender la *situación de ser feliz* como contar con todos los elementos necesarios para buscar la felicidad en libertad. La libertad no sólo entendida como el establecimiento de límites para que cada quien pueda continuar su camino sin entorpecer el del otro, sino también como la eliminación de las formas de opresión estructural que impiden la realización plena de los individuos. Para ello, las sociedades políticas deben generar mecanismos de afiliación social para que cada uno de ellos pueda *sostenerse* y mantenerse *vinculado al todo*. Estar en situación de ser feliz es no vivir en desolación. ¿Y cómo saber sobre qué problemas hay que construir mecanismos que fomenten o suturen las afiliaciones sociales? Rousseau deja pistas a lo largo de su obra. En ella desarrolló *agravios* de la sociedad que debe *demandarse* que sean resueltos por las instituciones políticas. Se resaltan tres agravios principales: *el desorden, la inseguridad y la indiferencia*.

El desorden se refiere a cómo el surgimiento de la sociedad terminó con el orden natural y sus beneficios: el gozo de la soledad, la libertad, el autorreconocimiento, la vida sin temores, etcétera. En el momento en el que a alguien dijo “esto es mío y halló

gentes lo bastante simples para crearlo" (Rousseau, 2010: 161), surgió la civilización y junto a ésta una serie de problemas nunca antes vistos: el deseo como motor de la acción humana, la necesidad de ser reconocido como parte del resto, el trabajo forzado y la falta de momentos para ser ocioso y disfrutar de la propia existencia. En sus palabras:

La extremada desigualdad en el modo de vivir, el exceso de ociosidad en los unos, el exceso de trabajo en los otros, la facilidad de irritar y satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado rebuscados de los ricos que alimentan con yugos opresores y les debilitan de indigestiones; la mala alimentación de los pobres de la que son deficitarios con mayor frecuencia [...] la fatiga y el agotamiento del espíritu, los disgustos y las penas sin número que han soportado en todos los estados y que continuamente roen las almas: he aquí las funestas pruebas de que la mayoría de nuestros males son obra nuestra y los habríamos evitado casi todos si hubiéramos conservado el modo de vida simple, uniforme y solitario que nos prescribió la naturaleza. (Rousseau, 2010: 127)

Por eso la primera demanda es el orden. Las comunidades políticas deben ser capaces de compensar todas las faltantes que provocó su constitución y situar todas las cosas en el lugar que le corresponden. Esto es que las expectativas sean claras, que cada quien tenga el lugar que se merece, que las reglas sean justas, que la moral que une al cuerpo político sea compartida y seguida por todos, y que los espacios estén cuidadosamente diseñados para que cada acto se realice adecuadamente de tal forma que todas las personas puedan desarrollarse plenamente.

Rousseau describe su idea de orden en *Las ensoñaciones*. Ahí afirma que sólo fue feliz en la isla de Saint-Pierre. La isla tenía un orden perfecto: se encontraba en medio de un lago y tenía como vecina a otra isla que estaba sin habitar. En ella había sólo una casa que, aunque pequeña, era tranquila y acogedora. Ahí vivían un recaudador, su esposa y los sirvientes, gente buena. La casa tenía todo lo necesario para que pudiera sentirse cómodo, apilar sus libros y disfrutar de la conversación con su pareja, Marie Thérèse Levasseur, o con los demás habitantes. Incluso tenía una trampilla que le permitía huir de las visitas inesperadas. Sólo en ese lugar experimentaba realmente la felicidad: "no una felicidad imperfecta, pobre y relativa, sino una felicidad suficiente, perfecta y plena" (Rousseau, 2016: 124).

¿Cuál era el origen de esa felicidad? La tranquilidad y la libertad que provocaba que todo a su alrededor estuviera perfectamente acomodado. El bienestar que produce tener certezas y no vivir en la incertidumbre. Cuando quería estar sólo, le bastaba con subirse a una balsa y detenerse en medio del lago, para luego acostarse, mecerse conforme la corriente y perderse en sus sueños mientras miraba el cielo. Y si no tenía ganas de hacerlo, pasaba la tarde en la otra isla y disfrutaba de sus paisajes, sus matorrals, flores y tréboles. Le gustaba tanto ese lugar que incluso tuvo la idea de criar conejos, los cuales se acoplaron perfectamente. Su concepción del orden de las sociedades políticas no dista mucho de lo que experimentó en la isla de Saint-Pierre: los ciudadanos deben tener entornos amigables, espacios de recreación y servicios suficientes para desarrollarse plenamente. Por eso es que, en sus textos políticos, influenciado por Maquiavelo, no sólo se concentra en el entramado institucional y la legitimidad que lo sostiene, sino también en otros detalles que considera fundamentales para mantener el orden: el clima, el origen de las naciones, la extensión territorial, las diferentes formas de gobierno y los detalles culturales (Rousseau, 1988). También considera que un país con orden y referencias claras sería capaz de inculcarle a sus ciudadanos el amor por lo común y por las leyes, que serían, tal y como plantea el republicanismo, la base de toda convivencia. Así, se conformaría el gobierno de la ley, y los individuos serían capaces de apreciar los valores de lo público: el bien común, base para que cualquiera inicie la búsqueda personal por la felicidad. Esto último, cabe aclarar, no quiere decir que lo individual está por debajo de lo colectivo, pues, “además de la persona pública, había que considerar a las personas privadas que la componen, y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella” (Rousseau, 2012: 65). Más bien, significa que para mejorar la vida de cada uno de ellos se necesitaba fortalecer “los compromisos que nos vinculan al cuerpo social”, los cuales “son obligatorios porque son mutuos” (Rousseau, 2012: 66).

El segundo agravio es la inseguridad. Rousseau, a diferencia de Thomas Hobbes, pensaba que ésta es producto de la sociedad moderna y no su origen. De hecho, sugiere que éste, como otros pensadores ilustrados, comete el error de transferir los valores modernos al supuesto estado de naturaleza. Plantea que en dicho estado nadie era plenamente consciente de los riesgos, pues el miedo a la muerte no se había instalado en la mente humana. El miedo y la noción de riesgo surgirían con la civilización: “las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, temeroso y atrevido [...]”

producirían al fin [...] algún tipo de reflexión, o, mejor, una prudencia maquiavel que le indicaba las precauciones más necesarias a su seguridad" (Rousseau, 2010: 164). Por eso, la segunda demanda es la seguridad. Al igual que la mayoría de los pensadores de su época, la asociaba principalmente a la protección frente al riesgo de sufrir violencia por parte de otra persona o, en el caso del Estado, de otra nación. Desde luego, esta demanda es parte de la sensibilidad burguesa que, años después, quedaría plasmada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: la seguridad como uno de los derechos inalienables de todas las personas. Pero también tiene algunos elementos que podrían venir de Maquiavelo, quien planteaba lo siguiente: "¿qué beneficios acarrea a una persona el vivir en libertad, el vivir en seguridad [...] el poder disfrutar libremente de sus posesiones sin pasar ansiedad, el de no sentir miedo respecto del honor [...] y el no temer por uno mismo" (en Pettit, 2006: 8).

El último agravio es la indiferencia. Rousseau sostiene que con las sociedades modernas surge el deseo de ser reconocido y que la mayoría cree que se logra con cuestiones "artificiales": el lujo, la opulencia, el estatus, la apariencia o el lugar de residencia: "a fuerza de verse, no se puede pasar sin verse [...] Cada cual comienza a contemplar a los otros y a querer ser contemplado él mismo y la estimación pública tuvo un precio [...] nacieron, por una parte, la vanidad y el desprecio; por otra, la vergüenza y la envidia, y la fermentación causada por esta nueva levadura produjo finalmente compuestos fatales para la felicidad y la inocencia" (Rousseau, 2010: 169). Rousseau conocía lo que era ser invisible. Hay dos pasajes en *Las confesiones* que lo relatan bien. El primero ocurrió en la residencia del conde Gouvon, en donde conoció a la señorita de Breil, de quien estaba enamorado. Tristemente para él, ella ni si quiera notaba su existencia. Le resultaba un accesorio más de la vivienda, cuestión "normal", pues un criado no podría esperar un trato diferente. El único momento en el que ella notó su presencia fue cuando el Conde le pidió que realizara una traducción del francés que complació a todos los presentes, incluyéndola. Sólo así, mostrando que tenía una cultura distinta a los plebeyos, pudo ser parte de la conversación. Esto duró sólo por un instante, pues después cada quién regresó al lugar que le "correspondía" (Rousseau, 1999). El segundo sucedió cuando estaba de visita en Lyon y un hombre le dio albergue y comida. Cuando el lionés notó que Rousseau estaba realmente hambriento, y que no tenía malas intenciones, le compartió más alimentos y una botella de vino que tenía escondidos en una bodega. Cuando el ginebrino quiso pagarle, el

hombre se mostró temeroso y le explicó que, si el fisco y el visitador de bodegas se enteraban de que tenía un poco más de lo necesario, le cobrarían tantos tributos que no podría sostenerse. Así que le rogó que por favor no le pagara ni le comentara a nadie lo sucedido. Fue ahí que sintió “un odio inextinguible que después se creció en [su] corazón contra las vejaciones que sufre el pueblo desdichado y contra sus opresores” (Rousseau, 1999: s. p.). Por esta razón, odiaba los actos lujosos y privados (Roselló Soberón, 2020). Le parecía inmoral publicitar la diferencia, exhibir la desigualdad y que los salones estuvieran repletos de personas que sólo podían hablar de sus prendas, sus nuevas adquisiciones y pretendieran ser inteligentes y elocuentes. Pero, peor aún, detestaba que la minoría que gozaba de estas cosas quisiera imponerle su visión de mundo a una mayoría que les resultaba indiferente. Ésa es una de las razones principales por las que debatió con Jean Le Rond D’Alembert la idea de establecer una compañía de teatro en Ginebra (Rousseau, 2009). Uno de los puntos centrales de Rousseau es que el teatro parisino quería imponer una visión privada y elitista de la realidad. Para Pablo Piccato (2015), el ginebrino pensaba que el teatro era antidemocrático porque “constreñía la mirada y opinión del público, promoviendo la duplicidad de la persona y el carácter” (44).

Para Rousseau, los ginebrinos ya vivían en un mundo lleno de apariencias como para, además, ser parte de un espectáculo pensado en París sin el conocimiento de la cultura ni las necesidades de Ginebra. En vez de teatro, lo que el pueblo necesitaba eran reuniones sociales y fiestas populares, espectáculos que impulsaran el reconocimiento al otro y la idea de comunidad: “la mejor herramienta para preservar la coherencia entre la moralidad y la política era la libre interacción de los ciudadanos expresada en la opinión pública” (Piccato, 2015: 44). Incluso Rousseau era tolerante a la ebriedad y cierto nivel de erotismo en las fiestas populares, pues consideraba que eran expresiones espontáneas que hacían que todos los presentes pudieran reconocer en el otro una sensación similar a la que ellos experimentaban (De Mingo Rodríguez, 2012). En su opinión, más que ser un espectador, lo que le hacía falta al público era observarse y reconocerse a sí mismo. Por eso, la tercera demanda es el reconocimiento. Para Rousseau, es indispensable que todas las personas sean tratadas dignamente. Todos debían tener derecho al orgullo, a la estima pública; es decir, que, junto a la valía que cada quien se asigna, ésta fuera reconocida por los demás o, al menos, su derecho a poder reclamarla (Piccato, 2015). Consideraba que la principal forma de conseguirlo

era a través de la voluntad general, que es la máxima expresión del reconocimiento mutuo. Sólo a través de ella, todos los miembros de la sociedad son igualmente dignos: autosuficientes, autocontrolados y con legitimidad, es decir, soberanos. Como plantea en la carta de Voltaire: “el todo está bien para el conjunto” (Rousseau, 2006: 87).

Aquí hay que hacer una última aclaración. No se plantea que su simpatía por el colectivo significa que proponía que la individualidad debía disolverse en lo común.⁷ Se considera que era consciente de la excepcionalidad de cada individuo e incluso disfrutaba sentirse único y en algunas veces “superior” a los demás, así que no parece factible suponer que realmente pensara que la esencia que lo hacía diferente debiera desaparecer en aras de la felicidad del todo. Más bien pensaba que la dignidad, además de ser una condición individual, es una asignación colectiva. Aunque se afirma que todas las personas la tienen, para que se concrete, sociológicamente hablando, es indispensable que alguien más la reconozca. El problema, pensaba Rousseau, es que la principal forma de conseguir ese reconocimiento en la sociedad moderna es a través de la distinción, en vez de la igualdad, lo que significa que algunos son más dignos que otros.⁸

La noción de la voluntad general de Rousseau es una respuesta al público al que le escribe Voltaire, que construyó una idea de universalidad basada en su particularidad: hombres blancos de la nobleza o con propiedad que hablaban de la posibilidad de ser feliz, pero que la limitaban a métodos que seguían resaltando la desigualdad original. En contraste, la voluntad general es un público ampliado radicalmente, que tomaba consciencia de sí mismo y unía a las comunidades políticas bajo nuevos valores. Con esto no rechazaba que en un contexto debía resaltarse lo particular y lo excepcional, sino que proponía que para que todos pudieran gozar de esa condición, para explorar al máximo su sensibilidad, base de la felicidad privada, era necesario que otro reconociera igualmente su valía. La dignidad de los miembros de una sociedad política debía ser resultado de que todos se reconocieran a partir de que compartían la virtud y el mismo orgullo: “el pacto fundamental sustituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los

⁷ Sobre las críticas a la noción de pueblo de Rousseau, véase Pereyra (2010), y sobre las nociones de comunidad política, Peña Echeverría (1995).

⁸ De acuerdo a Waksman (2013), en la obra de Rousseau, mientras que el hombre de naturaleza tenía amor de sí, es decir, aceptación y autoconocimiento; en sociedad tiene amor propio, que es la búsqueda del reconocimiento del otro. El primero es provocado por la libertad y el segundo por la falta de ella. En mi opinión, es por eso que Rousseau encuentra en la voluntad general la posibilidad de que los individuos sean igual de libres, virtuosos y dignos.

hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho” (Rousseau, 2012: 58). Así se entiende mejor esta polémica frase: “Hacer que el hombre sea pleno y no podrás hacerlo más feliz. Hay que entregarlo al Estado o dejarlo integro para sí mismo; pero si se divide su corazón, entonces los dejarán hecho pedazos” (Rousseau, 1994: 41; traducción propia). O los individuos debían ser tan autosuficientes como en el estado de naturaleza o debían contar con todas las situaciones posibles para mantenerse como parte del todo. De lo contrario, estaban condenados a la desolación.

En conclusión

En primer lugar, se planteó que Rousseau ofrece un modelo de felicidad diferente al impulsado por pensadores como Locke y Voltaire. A diferencia de ellos, no hace énfasis en los aspectos privados de la felicidad ni considera que los principales métodos para alcanzarla son individuales, sino que tiene elementos comunes: la felicidad también pertenece al mundo de lo público y pueden ofrecerse mecanismos colectivos para favorecer su realización. Posteriormente, se estableció que Rousseau reflexionó sobre su propio malestar y lo contrapuso con el de las comunidades políticas, y con ello desarrolló un original planteamiento del sufrimiento colectivo, basado en la desolación. Dicho planteamiento permite distinguir y relacionar la felicidad privada de la pública: la primera es una experiencia satisfactoria, profundamente subjetiva (que sólo quien la vive puede definir exactamente cómo es), que está vinculada a las motivaciones personales, y los métodos para alcanzarla son variados y elegidos por cada persona. La segunda se trata de la capacidad de las asociaciones políticas de sostener a los individuos a través de mecanismos que fortalezcan o suturen distintas afiliaciones sociales necesarias para que las personas puedan vivir bien. A esto se ha denominado *situación de ser feliz*. La última aportación es que se identifican tres demandas que deben ser satisfechas por las comunidades políticas para que los ciudadanos vivan en situación de ser feliz: el orden, la seguridad y el reconocimiento. El primero se refiere a que todo esté lo mejor diseñado para favorecer al bienestar de las personas; el segundo, a los mecanismos para salvaguardar la integridad de las personas frente a

riesgos producto de la violencia o de las contingencias sociales y naturales; y el tercero, a que la dignidad de todos los miembros sea reconocida por igual.

Referencias bibliográficas

- BAUZÁ, Hugo Francisco. (2018). *Miradas sobre el suicidio*. Fondo de Cultura Económica.
- RUBIO CARRACEDO, José. (2000). "Rousseau y la democracia republicana". *Revista de Estudios Políticos*, (108), 245-270.
- CHIOZZA, Luis. (2008). *Afectos y afecciones 4: los afectos ocultos de la enfermedad del cuerpo*. Libros del Zorzal.
- PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. (1995). "Rousseau y la idea de comunidad política", *Isegoría*, (11), 126-143. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i11.257>.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando. (2000). *La mirada de Dios: estudio sobre la cultura del sufrimiento*. Paidós.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando. (2019, 1 de enero). "¿Liberalismo? ¿Qué es eso?" (en línea). *Nexos*, Ensayo. Recuperado el 6 de octubre de 2022 de <https://www.nexos.com.mx/?p=40647>.
- LORCA MARTÍN DE VILLODRES, María Isabel. (2013). "Felicidad y constitucionalismo". *Revista de Derecho Político*, (88), 291-336. <https://doi.org/10.5944/rdp.88.2013.12788>.
- LOCKE, John. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Edmundo O' Gorman, Trad.) Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1689)
- LOCKE, John. (2014). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Carlos Mellizo Cuadrado, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1689)
- HUME, David. (2009). *Sobre las falsas creencias del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones* (Valeria Schuster, Trad.). El Cuenco de Plata. (Obra original publicada en 1777)
- MCMAHON, Darrin. (2006). *Una historia de la felicidad* (Victoria Gordo del Rey y Amado Diéguez Rodríguez, Trads.). Taurus.
- DE MINGO RODRÍGUEZ, Alicia Ma. (2012). "La comunidad en cuestión. Un episodio de la historia moral del teatro, según Rousseau". *Valenciana*, 5(9), 91-119.

- MORANT DEUSA, Isabel. (2009). “La felicidad de Madame du Châtelet: vida y estilo del siglo XVIII”. En Madame du Châtelet, *Discurso sobre la felicidad* (pp. 7-92). Cátedra.
- MUNCK, Thomas. (2001). *Historia social de la Ilustración* (Gonzalo García, Trad.). Crítica.
- PICCATO, Pablo. (2015). *La tiranía de la opinión. El honor en la construcción de la esfera pública en México* (Lucía Rayas, Trad.). El Colegio de Michoacán.
- PETTIT, Philip. (2006). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Losada. (Obra original publicada en 1997)
- PEREYRA, Guillermo. (2010). *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*. Ediciones del Signo.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1988). *Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma* (Antonio Hermosa Andújar, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1772)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1994). “Political Fragments”. En Roger D. Masters y Christopher Kelly (Eds.), *The Collected Writings of Rousseau*, Vol. 4 (Judith Bush, Roger Masters y Christopher Kelly, Trads.) (pp. 16-75). Dartmouth College Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2006). “Carta de Rousseau a Voltaire”. En Roberto R. Aramayo (Ed.), *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica* (pp. 83-105). Plaza y Valdes.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2009). *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos* (Quintín Calle Carabias, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1758)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2010). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (Antonio Pintor, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1755)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1999). *Las confesiones*. Océano. (Obra original publicada en 1782).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2016). *Las ensoñaciones del paseante solitario* (Mauro Armiño, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1782)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2012). *Del contrato social* (Mauro Armiño, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1762)

- ROSELLÓ SOBERÓN, Estela. (2020). "Happiness made in Mexico: lujo, consumo y felicidad entre las clases medias altas de Lomas de Chapultepec (Ciudad de México, 2018)". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 41(163), 1-33. <https://doi.org/10.24901/rehs.v41i163.669>.
- ROSENBLATT, Helena. (2020). *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI* (Yolanda Fontal Rueda, Trad.). Crítica. (Obra original publicada en 2018)
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2002). *La democracia en América* (Héctor Ruíz Rivas, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1835)
- SKINNER, Quentin. (2005). "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?" (Ángel Rivero, Trad.), *Isegoría*, (33), 19-49. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2005.i33.417>.
- STAROBINSKI, Jean. (1983). *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo* (Santiago González Noriega, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1957)
- VOLTAIRE. (1995). "Poema sobre el desastre de Lisboa". En Alicia Villar (Ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha* (pp. 158-166). Alianza Editorial.
- WAKSMAN, Vera. (2013). "Jean-Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública". *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 3(4), 104-127.

MEDIO, CONTINGENCIA Y SENTIDO EN LA NATURALEZA**

MILIEU, CONTINGENCY, AND MEANING IN NATURE

Augustin BERQUE

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES | París, Francia

Resumen

En el presente escrito se examina la relación entre azar, contingencia y necesidad en la evolución de las especies y su vínculo con la mesología (*Umweltlehre*) de Jakob von Uexküll (1864-1944), con la lógica del lema de Yamauchi Tokuryû (1890-1982) y con la “ciencia natural” (*shizengaku*, 自然学) de Imanishi Kinji (1902-1992). Secciones: “Introducción: de la escolástica en mesología”; “Semiosis, mito y realidad”, “Tetralemma y actualización del ser”, “Evolución y contingencia” y “El bebé se ha puesto de pie, *of course*”.

Abstract

This paper examines the relationship between chance, contingency, and necessity in the evolution of species and its link with the mesology (*Umweltlehre*) of Jakob von Uexküll (1864-1944), with the logic of the lemma of Yamauchi Tokuryû (1890-1982) and with the “natural science” (*shizengaku*, 自然学) of Imanishi Kinji (1902-1992). Sections: “Introduction: From the Scholastic in Mesology”, “Semiosis, Myth, and Reality”, “Tetralemma and Actualization of Being”, “Evolution and contingency”, and “The baby has stood up, of course”.

Palabras clave: *Mesología* || *Contingencia* || *Azar* || *Evolución* || *Filosofía* || *Semiosis* || *Jakon von Uexküll* || *Yamauchi Tokuryû* || *Imanishi Kinji*

Keywords: *Mesology* || *Contingency* || *Random* || *Evolution* || *Philosophy* || *Semiosis* || *Jakon von Uexküll* || *Yamauchi Tokuryû* || *Imanishi Kinji*

* Traducción de “*Milieu, contingence et sens dans la nature*” (2022), publicado en el número *Milieu, Ambiance, Environment de la revista Les Études Philosophiques*, 142(3), pp. 25-40, <https://doi.org/10.3917/leph.223.0025>, coordinado por Vicent Gérard. Traducción realizada por Zaida Olvera en acuerdo con el autor. Una parte de esta traducción se publicó en la sección Traducciones del número 43 de *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía, pero se presenta ahora de manera íntegra aquí, con algunas correcciones y ajustes, debido a que se optó por discontinuar las secciones de Traducciones y Notas a partir del presente número.

** *Milieu*, *mésologie* y *médialité* son conceptos vinculados en el pensamiento de Augustin Berque. Aunque entorno hubiera sido una palabra menos ambigua —pues evita la confusión entre medio en el sentido berquiano y medio en el sentido de ‘instrumento’—, he decidido traducir *milieu* por medio para conservar el vínculo con las palabras *mesología* y *medialidad*.

Introducción: de la escolástica en mesología

Un adagio de los escolásticos nos enseña que “signo de signo es signo de cosa” (*nota notae est nota rei*).¹ Sin duda, esta fórmula tiene como antecedente un pasaje de las *Categorías* de Aristóteles² en el que, en resumen, se afirma que un signo es reificado (o hipostasiado, sustancializado) por un segundo signo, predicado que lo transforma en su sujeto. Como veremos, esta idea puede condensarse en la fórmula (S/P)P’, lo que da inicio a lo que denomino *cadena trayectiva*. Aproximaré esta noción a la expresión, usada por Barthes, de cadena semiológica, y a la de semiosis de Peirce, con el fin de proponer una interpretación mesológica de la cuestión del sentido en la evolución de las especies.

Semiosis, mito y realidad

Recordemos que, en una obra sobre la *chôra* (χώρα), concepto discutido por Platón en el *Timeo*, Jacques Derrida (1993) aproxima esta noción a la de mito. Lo hizo en el sentido de un metabasismo (lo *sin base* de una forclusión de la *chôra* sobre sí misma) que rechazo radicalmente, puesto que, desde mi punto de vista, que es el de la mesología como estudio de los medios vivientes, toda realidad de este mundo necesita de una base, la cual es la Tierra, el suelo tipo III. Basándome en una definición que nos da *The Concise Oxford Dictionary of Current English* en la entrada “sustancia” [*substance*] —“& accidents in metaphysics correspond to subject and predicate in logic” (Fowler y Fowler, 1964) —, considero que esta base, la Tierra, se encuentra en

1 Con ciertos arreglos en la presente introducción y algunos cambios mínimos, este escrito retoma el de una exposición realizada el 13 de enero de 2020 en el seminario “Morfodinámica: estética, ciencias de la naturaleza y ciencias sociales” de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), bajo el título “Logique du lemme et sens dans la nature” [Lógica del lema y sentido en la naturaleza].

2 “ὅταν ἕτερον καθ’ ἑτέρου κατηγορηται ὡς καθ’ ὑποκειμένου ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται (cuando otro [término] es predicado de otro como de un sujeto, en la medida en que todo lo que se diga a propósito de [ese] predicado será enunciado respecto del sujeto)” (cf Aristotle, 1938: III, 1b, 10-12). La traducción al inglés de H. P. Cook da lo siguiente: “When you predicate this thing or that of another thing as of a subject, the predicates then of the predicates will also hold good of the subject” (Aristotle, 1938: 17). Esto corresponde al silogismo si A es B y si B es C, entonces A es C, y a cierto vínculo con una relación transitiva en matemáticas: si $a = b$ y si $b = c$, entonces $a = c$, o más rigurosamente $\forall x, y, z \in E [(xRy \wedge yRz) \Rightarrow xRz]$.

la posición del sujeto (s: ὑποκείμενον, ‘lo que subyace’) con respecto a los diversos mundos que las diversas especies vivas y las diversas culturas humanas despliegan en función de sí mismas, lo que, a su vez, las transforma evolutiva e históricamente. Esos mundos, que son maneras de aprehender lo dado ambiental (la *Umgebung* en el vocabulario de Uexküll, [1934]), se encuentran en la posición de predicados P vinculados con la Tierra s, en una relación que se expresa como s/P (*s en tanto que P*), que es el medio de vida concreto de la especie o de la sociedad en cuestión (su *Umwelt*, en el vocabulario de Uexküll). De ahí deriva la fórmula $r = s/P$, que se lee: “la realidad es s en tanto que P”. Dicho de otra manera, la Tierra, en tanto que mundo determinado, se constituye como un medio de vida (la ecúmene para nosotros, los humanos).³

La locución conjuntiva “en tanto que” es el *operador existencial* que permite que la sustancia s (la Tierra), *ek-sistente* fuera de la corteza de su en-sí, exista en tanto que una cierta realidad s/P para un ser determinado que, a su vez, interpreta a s en tanto que P. Lo que tenemos aquí no es, de manera abstracta, un simple vínculo binario entre s y P, sino, concretamente, un vínculo ternario que se expresa como s-I-P, en donde “s es P para I”. En mesología esta operación es llamada *trayección*.⁴

Así, la realidad no es nunca puramente objetiva (lo que sería s en sí), ni puramente subjetiva (lo que sería un simple fantasma, P en sí); sino siempre *trayectiva*, es decir, s/P. En física, esta trayectividad corresponde a aquello que D’Espagnat (1979, 1994, 2002) llama lo “real velado”,⁵ y a lo que en biología Uexküll llama “tono” (*Ton*). Por ejemplo, de acuerdo con el dispositivo experimental I o I’, una misma partícula s existe ya sea en tanto que corpúsculo s/P, ya sea en tanto que onda s/P’; o bien, según el animal I, I’, I’, etcétera, una misma mata de hierba s existe de distintas maneras, ya sea en tanto que alimento s/P (*Esston*) para una vaca I, ya sea en tanto que obstáculo s/P’ (*Hinderniston*) para una hormiga I’, ya sea en tanto que morada s/P’ (*Schutzton*) para un escarabajo I’, etc.⁶

³ He argumentado lo anterior en Berque (2014b); en cuanto a los medios humanos, de manera más precisa, en Berque (2000a); y para un estudio de caso, en Berque (1986).

⁴ Para una presentación sucinta de la mesología puede consultarse Berque (2014a); de igual manera, Berque (2017a) y Berque (2018). De manera más general, Augendre *et al.* (2018).

⁵ Bernard d’Espagnat ha demostrado que nunca alcanzamos lo real (el en-sí puro del objeto), sino solamente un “real velado”, es decir, enturbiado por la relación del método con el objeto, como lo había mostrado ya también Heisenberg (1955).

⁶ Las palabras entre paréntesis corresponden a las usadas por Uexküll en la obra citada y corresponden a *tono-alimento*, *tono-obstáculo* y *tono-guarida*, respectivamente. *N.T.*

Estos operadores existenciales —I, I', I'', etcétera— no sólo varían en el espacio; también varían en el tiempo, aprehendiendo s de acuerdo a predicados sucesivos P, P', P'', etcétera. Las especies están compuestas de organismos, y las sociedades humanas de individuos que nacen, mueren y entre tanto se reproducen como I, I', I''. La trayección s/P se vuelve así una *cadena trayectiva*, lo que se expresa según la fórmula (((s/P)/P')/P'')/P''', etcétera y así sucesivamente.

Recordemos que el *sujeto* del lógico (s) es el *objeto* del físico: aquello de lo que es cuestión, s. Ahora bien, interpretar un objeto (s) en tanto que algo es darle un cierto sentido, lo que hace que sea concretamente alguna cosa s/P, s/P', s/P'', etcétera. Se vuelve necesario aproximar las cadenas trayectivas a aquello que Roland Barthes (1957) llamaba “cadenas semiológicas” en sus *Mitologías*.

Sabemos que Barthes interpretaba el signo como relación entre significante y significado, según la fórmula “s̄/s̄ = signo”. Las *Mitologías* mostraban que, en el mito, esta relación se encuentra “redoblada”:

El mito se constituye a partir de una cadena preexistente: el signo de la primera cadena se vuelve el significante del segundo [... lo que Barthes ilustra mediante] una frase que puede tomarse como ejemplo de una gramática: es un signo compuesto de significante y de significado. Sin embargo, en su papel de gramática se transforma en un nuevo significante cuyo significado es “estoy aquí como ejemplo de una regla gramatical”. (Barthes, 1957: 222-223)

De acuerdo con Barthes, las cadenas semiológicas tienen por efecto deshistorizar aquello que es histórico y, por ende, eso mismo deshistorizado se naturaliza mítica-mente. Así es el mito: la historia travestida en naturaleza. Gracias a esto se comprende que un predicado P quede travestido como sujeto s; que un accidente quede travestido como sustancia. Efectivamente, esto es lo que ocurre en la historia de los medios humanos, así como en la evolución de los medios vivos,⁷ en donde se producen indefinidamente hipóstasis (substanciación) por “encajonamiento trayectivo”⁸ de s/P en s' por

7 Para más detalles sobre este punto ver Berque (2014b), particularmente el capítulo x: “Historia, evolución, trayección”.

8 Esta expresión me la sugirió una noción budista (sánscrito: *nīśraya*; japonés: *iji* 依止, que se lee también *eshi*) que Frédéric Girard (2008: 212) traduce de las siguientes maneras: apoyo; tomar apoyo en un maestro, una persona virtuosa; residir con un maestro. Agrega esta cita del *Mahāyānasūtrālamkāra* (Exposición de la doctrina del *Gran Vehículo*):

un predicado posterior P' , después de este $(s/P)/P'$ en s'' por un predicado ulterior P'' , y así sucesivamente, de acuerdo con la fórmula $((((s/P)/P')/P'')/P''')$, etcétera, indefinidamente. Y de hecho podemos representar las cadenas semiológicas barthesianas exactamente de la misma forma: $((((s^{\tilde{a}}/s^{\tilde{e}})/s^{\tilde{e}'})/s^{\tilde{e}''})/s^{\tilde{e}'''})$, etcétera, y así indefinidamente.

Dicho de manera más sencilla, eso significa que, tanto en las cadenas semiológicas como en las cadenas trayectivas, hay siempre interpretación de interpretaciones, *lo que se dice* de un *se ha dicho*, lo percibido de las percepciones, etcétera; de ahí que haya, indefinidamente, naturalización del artificio, hipóstasis o reificación de predicados (es decir, efectivamente *nota notae est nota rei*). Dicho de otra manera, aquello que Heidegger, en el *Origen de la obra de arte*, llama el retraerse (*Zurückstellen*) de la obra en la Tierra, —el “litigio” (*Streit*) entre “tierra” (*Erde*) y “mundo” (*Welt*) no es más que la obra del operador existencial “*als*” (en tanto que) en los *Conceptos fundamentales de la metafísica*.⁹

Sin duda, desde el punto de vista de la mesología, esto nos conduce a admitir que la realidad de los medios es siempre un tanto mítica (no es más que lo real velado, como diría D’Espagnat). Sin embargo, esto no es equivalente al metabasismo derridiano, pues el s o el $s^{\tilde{a}}$ inicial, la Tierra, yace ahí a pesar de todo, como $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, bajo nuestros pies.

Pero lo que la relación entre cadenas trayectivas y cadenas semiológicas no muestra es que la diada s/P o $s^{\tilde{a}}/s^{\tilde{e}}$ no puede establecerse más que en el vínculo ternario $s-I-P$, en donde I es el intérprete para quien s existe en tanto que P . Sólo en la ternariedad concreta —mejor aún: *concrecente*— de $s-I-P$, s puede ser P , es decir, significar algo; es evidente que, en efecto, podemos transponer la triada $s-I-P$ en una triada $s^{\tilde{a}}-I-s^{\tilde{e}}$.

Aquí se encuentra el principio de la *semiótica visual* de Peirce, misma que, como sabemos, se distingue radicalmente de la binariedad del signo saussuriano:

El hecho de que el signo saussuriano nazca de la asociación de un significante
y de un significado hace que la fuente de la significación resida al interior del

⁹ “Es porque carecen de naturaleza propia que [todos los *dharmas*] se erigen / Lo anterior es el punto de apoyo de lo posterior (*qian wei hou yizhi*, 前為後依止). En suma, para establecerse se traban las relaciones con las que las preceden, todas se traban mutuamente, indefinidamente, y sin que sea necesario substancializar los términos. Desde el punto de vistas de las cadenas trayectivas, a diferencia de lo anterior, hay substanciación, pero ésta es siempre relativa.

⁹ Esta metáfora de los *Grundbegriffe der Metaphysik* y *Ursprung des Kunstwerkes*, dicho de otra manera, la traducción de las ideas de Uexküll al idioma heideggeriano, la he analizado en Berque (2017b).

signo, como en una cápsula. Ocurre algo distinto con la posición peirciana, de inspiración empirista: aquí la fuente de la significación se encuentra forzosamente fuera del signo. Por ello, hablar de cómo es que un signo funciona implica fatalmente tomar en cuenta el contexto y las circunstancias en las que tiene lugar la interpretación semiótica. (Jappy, 2010: 14)

Es verdad que aquello que Peirce llama *the interpretant* —en la triada compuesta por éste y los términos *the object* y *the sign*—, no es exactamente lo que yo entiendo aquí por \mathbf{I} (el operador existencial de s en tanto que \mathbf{P}), pero poco importa esto por el momento. Lo interesante es que, para Peirce, el *intérprete* puede, a su vez, ser reinterpretado indefinidamente como otros *interpretantes* dentro de un proceso que el autor llama *semiosis*. Desde el punto de vista de la mesología ocurre también que esta semiosis es una cadena semiológica, es decir, una cadena trayectiva que produce los mismos efectos: la intrincación entre la naturaleza (s), la historia (s/\mathbf{P}) y el mito (\mathbf{P}) en la realidad de los medios (s/\mathbf{P}), por tanto, en la realidad de las cosas (s/\mathbf{P}) tal y como existen para nosotros.

Tetralema y actualización del ser

Estas cosas no encuadran con la visión sustancialista que domina la tradición del pensamiento occidental, en particular el dualismo que caracteriza al “paradigma occidental moderno clásico” (a partir de aquí abreviado como POMC) establecido en el siglo XVII. Por el contrario, encuadran bien con la visión fenomenista que ha dominado la tradición del pensamiento oriental. La primera tradición llegó al punto de absolutizar el ser, mientras que la segunda, al de absolutizar el vacío o la nada. La posición de la mesología en relación con lo anterior no es establecer una alternativa entre una o la otra, sino optar por una subsunción (*Aufhebung*, diría Hegel) de una y la otra en las cadenas trayectivas de la realidad.

La afirmación según la cual la realidad subsume la contradicción entre el ser y la nada no proviene de la lógica aristotélica, que es una lógica de la identidad del sujeto (s), en donde A es A y no es, por tanto, $\text{no-}A$. Tampoco proviene de la lógica nishidiana, que es una lógica de la identidad del predicado (\mathbf{P}), en donde éste se absolutiza en

tanto que nada absoluta (*zettai mu*, 絶対無).¹⁰ De acuerdo con ella, la nada absoluta, al negarse a sí misma, engendra al ser (*u*, 有). Entonces, el ser siempre es relativo. El ser no es sino aquello que, en otro contexto (en relación con el ser) Platón ha llamado la *genesis* (γένεσις), simple copia del ser absoluto, que no puede existir más que en la *chôra* (el medio existencial), de la que es a la vez huella y matriz. Dicho de otro modo, es un simple fenómeno.

Como sabemos, Platón renunció a dar una definición racional de la *chôra*, pues al ser contradictoria, al ser huella y matriz de la *genesis*, aparece al mismo tiempo como alguna cosa y su contrario. Para él, la *chôra* proviene de un “razonamiento espúreo” (λογισμῶ τινι νόθῳ, Aristotle, 1938: 52, b 2). Efectivamente, no puede provenir del principio de identidad, que remonta a Parménides y a partir del cual Aristóteles fundará su lógica de la identidad del sujeto.

Por el contrario, la lógica hindú —y más particularmente la del budismo del Gran Vehículo— se ha fundado sobre el tetralema (*catuskoṭi*) que agrega a la afirmación (A) y a la negación (no-A), la binegación (ni A ni no-A) y la biafirmación (tanto A como no-A).

Generalmente, situamos la binegación al último, pero Tokuryû Yamauchi (2020) cambia este orden, simple enumeración que no lleva literalmente a nada. Para él, el tetralema sólo se vuelve un razonamiento verdadero si se coloca la binegación en tercera posición, y la biafirmación en la cuarta, lo cual abre a todos los posibles. Hace de ello el principio de su “lógica del lema” (*renma no ronri*, レンマの論理).

Yamauchi fue alumno de Nishida y de Husserl. Era germanista y sobre todo he-lenista (es, junto con otros, el autor de una historia del pensamiento griego en cinco volúmenes), antes de consagrarse al pensamiento budista del Gran Vehículo. No tenía el menor interés por la problemática de los medios, en el sentido de Uexküll, y, sin embargo, resulta que su lémica (lógica del lema) aclara lo que ocurre onto/lógicamente (al mismo tiempo lógica- y ontológicamente) en la trayección de un ambiente a un cierto medio, es decir, de la *Umgebung* al *Umwelt*; o la asunción de s en tanto que p, lo que produce (*stellt her*, diría Heidegger) la realidad s/p (s en tanto que p).

Interpretada mesológicamente, la tesis de Yamauchi quiere decir, en efecto, lo siguiente. Envuelto dentro de su en sí (s), el ser de un ambiente (*environnement*) no

¹⁰ La lógica del predicado (*jutsugo no ronri*, 述語の論理) también es llamada la *lógica del lugar* (*basho no ronri*, 場所の論理). Más detalles sobre esta cuestión en Berque (2000b). La traducción *lógica del lugar* se volvió común, pero habría que comprender *basho no ronri* como ‘lógica del campo predicativo’.

existe *ni* en tanto que *P*, *ni* en tanto que *P'* (etcétera.); al provenir del tercer lema (la binegación, ni *A* ni no-*A*), ni esto (*s/P*) ni aquello (*s/P'*), dicho ser es algo puramente virtual y por tanto asimilable al vacío (en japonés: *kû*, 空; en sánscrito: *Śūnyatā*) en el sentido de que está vacío de entes concretos (*s/P*). No será sino en su relación con un intérprete (el ser o el dispositivo *I*, o *I'*, *I''*, etcétera) que podrá trayectar (*ek-sistir* fuera de la “corteza” de su en sí) en la forma de diversos “predicados” *P*, *P'*, *P''*, etcétera, todos posibles *al mismo tiempo* de acuerdo con diversos operadores existenciales *I*, *I'*, *I''*, etcétera. Aquí cae bajo la jurisdicción del cuarto lema (la biafirmación): la coexistencia de realidades concretas *s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera, que *son y no son s* al mismo tiempo.

Desde mi punto de vista, esto es lo que corresponde a lo que Yamauchi califica como “lógica del *soku*” (*soku no ronri*, 即の論理), y que yo llamo *syllemma*: el “tomarse juntos” (συλλαβεῖν) de *A* y no-*A*. Aquí no sólo se mienta el principio del símbolo (en donde *A* es no-*A*) sino el de la *concrecencia* (el crecer-juntos) de la realidad: las cosas (*s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera) *ek-sisten* juntas a partir de *s*. Es así, efectivamente, que millones de especies vivientes y, por tanto, millones de medios (*Umwelten*: *s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera) se despliegan a partir de una misma y única *Umgebung*, la Tierra (*s*).

Desde el punto de vista de la mesología, podemos regresar al famoso fragmento 8, 34 del Parménides, “el pensar y el ser de aquello que pensamos son lo mismo (ταὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα)”, y entender el segundo *ἔστι* —el primero no es sino la cópula— no ya como ‘ser’ sino como ‘existe’, como *está* más que *es*,¹¹ como ‘hay’ (en tanto que alguna cosa, *als etwas*) y ya no como ‘es’ (en sí). Dicho de otra manera, como *s/P* (cosa trayectiva) más que como *s* (objeto sustancial). La traducción que hace Yamauchi (2020: 2)¹² de este fragmento se presta para afirmar lo anterior, y eso no es un azar: precisamente la aspectividad (el fenomenismo) del japonés, con *sonzai* (存在), no establece una diferencia entre ser y existencia, *Sein* y *Dasein*. Si no fuera porque Parménides, pensador del ser, no fue precisamente el pensador del devenir (Heráclito), la traducción que acabamos de realizar podría entonces ser trayectada como sigue: “pensar y la estancia¹³ de aquello que se piensa son la misma cosa”.

11 Tanto *está* como *es* aparecen en español en el original. *NT*.

12 “考えるということと、それについて考えるものの存在とは一つの同一の事がらである [pues el hecho de pensar y el ser / existencia de lo que pensamos respecto de él son un hecho idéntico].”

13 *estancia* en español en la versión original. *NT*.

Ahora bien, es justo esto lo que Uexküll demostró experimentalmente al hablar de los diversos “tonos” (*Tone*) —dicho de otra manera, los diversos “en tanto que” bajo los cuales un mismo objeto *s* puede existir según el animal en turno, es decir, devenir diversas cosas (*s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera)—. Eso es igualmente lo que Heidegger (1997) propuso (influido, como se ha visto, por Uexküll) en *Was heißt Denken?* (¿Qué significa pensar?). Lo anterior también emana del mismo principio que he llamado *trayección* o *cosmofanía*, es decir, en suma, hacer existir la Tierra (*s*) en tanto que algo (*s/P*). Experto en pensar (*denken*), Heidegger (1997) llega, por ejemplo, a escribir que pensar es un proceso en el que “el ente-presente ha emanado del desvelamiento [Das Anwesende ist aus der Unverborgenheit ausgegangen]” (144).¹⁴ Para la mesología esto se expresa del siguiente modo: *s* ha *ek-sistido* en tanto que *s/P* en la ternariedad *s-I-P*.

En un registro más oriental, un ejemplo que sigue el mismo principio es que un mismo sinograma (*s*) puede leerse de diversas formas en japonés (*P*, *P'*, *P''*, etcétera) dependiendo del contexto, y por esto mismo, puede existir como signos diferentes (*s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera). Al respecto, Barthes hubiera dicho que un mismo significante *s^ā* que posee diversos significados *s^é* se vuelve, en función del contexto, signos diversos (*s^ā/s^é*, *s^ā/s^{é'}*, *s^ā/s^{é''}*, etcétera).

Debemos evitar reducir estas realidades diversas a “puntos de vista” diversos sobre una misma “realidad objetiva” que sería *s*, tal y como se comprendería desde POMC. Concretamente, se trata, en efecto, de *realidades diferentes* (*s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera), cada una situada en una relación específica con el ser o el dispositivo concerniente (*I*, *I'*, *I''*, etcétera),¹⁵ pues *s*, en sí, no es sino virtual. Aristóteles hubiera podido decir que pertenece al orden de lo posible, de la *dunamis*, δύναμις.¹⁶ Es la potencia del ser antes de su *energeia* (ἐνέργεια), su actualización en seres particulares *s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera, en función de *I*, *I'*, *I''*, etcétera. Dicho de otro modo, antes de su *realización*. Efectivamente, *el ser (s) no existe* mientras no *ek-sista* en tanto que algo (*s/P*), en la ternariedad *s-I-P*.

¹⁴ Se trata, por supuesto, de la misma *a-lêtheia* que la emanación primigenia (*Ursprung*) de la realidad que se debe a la obra de arte.

¹⁵ *I* es, en general, un ser viviente, individual o colectivo, pero en física se trata del dispositivo puramente material de la experiencia, misma que redoblada (sobrepredica) la interpretación del resultado a través de la comunidad científica, en cadena trayectiva.

¹⁶ Sobre la relación *dunamis/energeia* en Aristóteles, ver su *Metafísica*, libro ix; libro v, 1017a-35 b 9; *De anima*, esencialmente ligado al libro II. Agradezco a Miguel Espinoza por estas referencias.

Pero hay que tener cuidado. En la cadena trayectiva (((s/P)/P’)/P’), etcétera, s (es decir, s/P con respecto a P’) no es s, s’ —por ejemplo, (s/P)/P’ con respecto a P’— no es s’, y así sucesivamente. No hay repetición de la identidad de s: hay *evolución* de s en s’, y luego en s’’, y así sucesivamente. Y ello es así porque en cada eslabón de la cadena hay interpretación de s en tanto que P para I, interpretación que supone la agencialidad, la *subjetividad*¹⁷ de I, quien igualmente evoluciona a lo largo de la trayectoria en I’, I’’, etcétera.¹⁸ En efecto, I no es solamente, y de manera abstracta, un operador existencial onto/lógico; es, antes que nada, concretamente, un operador existencial vivo y, por ende, biológico.

Desde el punto de vista de la mesología, la evolución de las especies es lo que ilustra el nexo entre evolución y subjetividad.

Evolución y contingencia

Actualmente la evolución sigue siendo un enigma.¹⁹ Ciertamente, la biología ha aclarado algunos de sus numerosos mecanismos, pero éstos no hacen sino mostrar con más evidencia hasta qué punto su principio sigue siendo oscuro. Muchos autores han señalado que la ortodoxia reinante, el neodarwinismo, si bien contribuye a explicar la estabilización de las especies, no da cuenta de su evolución (Reichholf, 2009: 199, por ejemplo). Matemáticamente hablando, si sólo el azar de la mutación, seguido necesariamente de la selección natural, determinara la materia, haría falta más que la edad del sistema solar —como lo había escrito François Jacob (1970: 330)—, e incluso más, inmensamente más que la edad del universo —como lo calculó Hervé Zwirn (2003) una generación más tarde—,²⁰ para la realización de todas las combinaciones posibles

17 El autor distingue entre *subjetividad* [*subjectité*] y *subjetividad* [*subjectivité*] en Berque (2017c). En este texto, Berque utiliza frecuentemente el primer término. *NT*.

18 En el caso de la experiencia científica en donde i es un dispositivo material, este dispositivo carece evidentemente de subjetividad, pero, en tanto que artefacto, supone la agencialidad y la subjetividad humanas.

19 Adapto aquí diversos elementos de mi conferencia “Does Nature Think Evolution?”, impartida en el coloquio *La nature pense-t-elle?* / 自然は考えているのか, UNESCO y Casa de la Cultura de Japón, que se llevó a cabo en París del 6 al 8 de junio de 2019.

20 Suponiendo que cada uno de los 10^{80} átomos del universo conocido sea una supercomputadora 1 teraFLOPS (mil millones de operaciones por segundo), se necesitarían 1021 veces la edad del universo para enumerar las 10^{130}

entre proteínas (es decir, al menos 10^{130}). Esta hipótesis por sí misma es pura- y simplemente absurda. Hay aquí otra cosa enormemente en juego, pero no sabemos qué es.

Dejemos de lado aquí al creacionismo y su lugarteniente, el “diseño inteligente”, esos seres salidos de Disneyland. La cuestión es insoluble en el marco del POMC, en donde el *cogito* concentra toda la subjetividad y del resto no puede hacerse más que una mecánica objetal. Dentro de ese marco, se supone que los “animales no son sujetos” (Prochiantz, 2012), que las “plantas no piensan” (Dortier, 2020), y que con mayor razón la naturaleza, en su conjunto, no es un sujeto, no piensa, no puede tener conciencia de sí misma.

Esto cuenta particularmente en la problemática de la evolución. Es así que, por ejemplo, en el magistral repaso de esta teoría realizado por Hervé Le Guyader (2020), autoridad en la materia, palabras tales como *contingencia* o *sujeto* (por no mencionar *subjetividad*) se encuentran totalmente ausentes. Lejos de las dudas que todavía podría albergar un François Jacob, Le Guyader (2020) considera que todo es fruto del azar, incluso los casos en donde se concedería fácilmente un cierto grado de agencialidad a lo viviente, como en el caso de la elección del hábitat; sin embargo, “encontrarse en un nuevo entorno se vincula, evidentemente, a lo aleatorio” (84). La agencialidad no sólo se encuentra excluida, sino que, a la inversa, se le atribuye más al propio medio que al ser viviente, como se desprende de esta curiosa formulación a propósito del castor: “Hay, así, una retroacción del animal sobre su medio” (Le Guyader, 2020: 84). Pero no una *acción*: simplemente una *retroacción*. En cuanto a la acompañante fiel del azar, la necesidad, ésta no ha sido olvidada sino que ha evolucionado desde Darwin: “Conclusión: la deriva genética aleatoria es el mayor mecanismo de la evolución, lo que detona la selección natural” (Le Guyader, 2020: 80).

Ahora bien, ya sea que el azar se defina como *lo que sea*, o *lo cuando y como sea*, o como el mecanismo mayor de la evolución, éste se anularía en un movimiento browniano, fenómeno que tal vez cobra sentido en los términos de la cinética del gas o de las matemáticas financieras, pero manifiestamente no cuando se trata del movimiento de la vida. Invocar sólo el azar (la mutación, la deriva genética...) y la necesidad (la selección)²¹ significa efectivamente reducir el movimiento de la vida a un movimiento

combinaciones posibles entre proteínas. Ahora bien, sólo una ínfima proporción de esas combinaciones es compatible con la vida tal y como la conocemos. La vida no puede ser fruto del azar, pero no sabemos qué es lo que la guía.

21 No podemos evitar aquí recordar a Monod (1970).

browniano. Como en la mecánica cartesiana, algo colisionaría por aquí con esto otro e iría a parar por allá, aunque, a final de cuentas, en ningún lugar. Sería casi como esperar que Koko (la gorila inteligente de Francine Patterson) redactara *Hamlet* —o al menos esa famosa frase *There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy*²²— tecleando al azar sobre el teclado de la computadora. Ahora bien, el movimiento de la vida parece seguir un cierto curso a través de la evolución de las especies.

Dicho curso es el que postulaba Imanishi, reconociendo que lo vivo está dotado de subjetividad (*shutaisei*, 主体性) y que existe correlativamente “subjetivación del medio y medialización del sujeto” (*kankyô no shutaika, shutai no kankyôka*, 環境の主体化・主体の環境化).

Kinji Imanishi (1902-1992) es ese primatólogo de quien Frans de Waal (2001) habría de decir un día: “los enormes logros de la estrategia de aproximación a la conducta de los primates implementada por Imanishi produjeron un cambio de paradigma adoptado por toda la primatología y más allá. Las premisas básicas de su escuela y la aplicación de la etnografía al estudio de las sociedades animales son irreflexivamente asumidas” (119).

Ese cambio fue en efecto tan radical y tan universalmente reconocido hoy en día que los jóvenes primatólogos occidentales no se imaginan ni siquiera que haya sido realizado por un japonés durante la posguerra, e incluso ignoran con frecuencia —ya pude verificarlo— el nombre de Imanishi. Imanishi no sólo era primatólogo; era, ante todo, un naturalista en el sentido pleno del término, y la gran pregunta que se planteó a lo largo de toda su vida de investigador fue la de la evolución. Ahora bien, en este campo, Imanishi se opuso obstinadamente al darwinismo. Ya en su primer libro, *Seibutsu no sekai* (1941; *El mundo de las cosas vivientes*), forjó la fórmula que habría de utilizar durante toda su vida y que acabamos de leer: *subjetivación del medio, medialización del sujeto*.

Como podemos observar, los seres vivos son considerados como sujetos (*shutai*, 主体), lo cual constituye el principio fundador de la mesología de Uexküll. Imanishi, no obstante, no se refiere a su predecesor y no utilizó sus conceptos, empezando por el de *mesología* (en japonés, *kansekaigaku*, 環世界学, para la *Umweltlehre*²³ de Uexküll). Tampoco hacía la distinción que se sigue entre entorno (*Umwelt*) y medio

²² *Hamlet*, I, 5, vv. 167-168

²³ Teoría del Umwelt. *N.T.*

(*Umgebung*). Sin embargo, su problema de base era cercano al de la mesología, pues rechazaba el determinismo ambiental (la idea de que las especies deberían necesariamente “adaptarse” al ambiente dado tal cual, es decir, el *Umgebung*), y proponía, en contrapartida, que los seres vivos interpretan el medio de una manera específica (lo que equivale a la teoría de la significación de Uexküll, *Bedeutungslehre*), que a su vez repercute en la propia especie.

Para decir lo anterior, Imanishi creó el concepto de *sumiwake* (棲み分け), que se traduce habitualmente en inglés como *habitat segregation*, pero que posee un significado más denso (y por ello prefiero traducirlo por *ecoespaciación*): habiendo escogido su hábitat en tanto que sujeto colectivo, una especie se va a medializar; es decir, va a evolucionar de una manera que le sea propia. No se trata aquí, como en el caso del darwinismo, de una simple adaptación de la especie a un medio que equivaldría, por selección, a una determinación de la especie a través de éste, sino de una *trayección entre la especie y su medio* (también hablé, en el mismo sentido, de *cosmosomatización*), pues es justo a ello a lo que equivale la expresión “subjetivación del medio, medialización del sujeto”.

Imanishi criticó a Darwin en varias obras, sobre todo, hacia el final de su vida, en *Shutaisei no shinkaron*.²⁴ Desde *Seibutsu no sekai*, ya subrayaba que la idea de selección natural, corazón de la teoría darwinista, había sido derivada de la selección de animales domésticos, que al ser artificial no puede representar un proceso natural. Éric Karsenti (2018: 280) formuló recientemente una crítica similar, según la cual, por esta razón, la “selección natural” darwinista no es más que una contingencia y no puede ser, entonces, considerada como *el* motor de la evolución.²⁵

Imanishi, quien fuera un ferviente lector de Nishida en su juventud, parece haber aplicado la lógica del predicado de este último al problema de la evolución. Ante la asunción nishidiana según la cual “toda cosa se determina por sí misma sin base, lo que significa que se mantiene a sí misma en su propia determinación” (Nishida, 1966: 390), la teoría de Imanishi responde afirmando que la evolución de una especie no resulta de la adición progresiva de cambios individuales (los de los organismos —o bien,

²⁴ El título japonés *Shutaisei no shinkaron* se traduciría más directamente como “la subjetividad en la evolución”.

²⁵ Karsenti, como se sabe, ha organizado las expediciones oceánicas del Tara, lo que a veces se ha comparado con el famoso viaje del Beagle.

hoy en día, genes—, según la ortodoxia darwinista, que proviene del individualismo metodológico),²⁶ sino que es la especie la que cambia por sí misma y simultáneamente.

Incluso Frans de Waal (2001), un admirador del cambio de paradigma llevado a cabo por Imanishi en primatología, calificó a esta teoría como “ideas oscuras” (*murky ideas*; 115), e Imanishi mismo nunca pudo aportar ninguna prueba para sostenerla. Su último argumento, en *Shutaisei no shinkaron*, se limitaba a afirmar que el cambio se produciría puesto que así debe ser en virtud del curso mismo de la evolución:

A largo plazo, la especie se transforma por sus propios medios (*mizukara*, 自ら) espontáneamente (*onozukara*, 自ずから) en una nueva especie. Por lo tanto, el origen de las especies está en la especie, no en el individuo. [...] [Como en el caso de] el bebé [que] se ha puesto de pie ya que debe hacerlo (*tatsu beku shite tatta*), la evolución ha evolucionado porque debe hacerlo (*kawaru beku shite kawatta*). Decir que lo que cambia cambia porque debe cambiar es ver la evolución ya no desde el punto de vista mecanicista, sino como un curso (*kôsu*, コース). (Imanishi, 2017: 202, 204)

Podemos preguntarnos si un “curso” es una explicación. Imanishi mismo no clarificó lo que entendía por este término de *kôsu*, que en japonés tiene más o menos las mismas acepciones que el término original inglés *course*. En el presente caso, esto implica probablemente la idea de lo que llamaré *el principio de Machado*: no solamente el camino se hace al andar, sino que tiende a seguir su propio curso.²⁷ Es lo que en inglés se comprende como *path dependence*, dependencia de trayectoria; dicho de otro modo: la historia. Ahora bien, la historia no es más que otra palabra para *contingencia*, y contingencia quiere decir que las cosas siempre podrían haber sucedido de otra manera, pero que ocurrió lo que ocurrió porque la historia, al igual que la evolución, no es un movimiento browniano. Más bien sigue *un cierto camino, en cadena trayectiva*.

²⁶ Hasta el punto de que ya no se habla más de especies sino de *poblaciones*, es decir, combinaciones estadísticas de organismos —o lo que hoy en día son los genes— individuales.

²⁷ Recordemos ese famoso poema que aparece en *Campos de Castilla*, de Antonio Machado (1996): “Caminante, no hay camino / Caminante, son tus huellas, / el camino y nada más; / caminante, no hay camino, / se hace camino al andar. / Al andar se hace camino / y al volver la vista atrás / se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar. / Caminante, no hay camino, / sino estelas en la mar”.

El bebé se ha puesto de pie, *of course*

El estatus científico de Imanishi no es una cuestión simple. Por un lado, como se ha visto, fue (aunque tardíamente) reconocido internacionalmente como el autor de un cambio de paradigma en primatología que consiste, en lo esencial, en reconocer la subjetividad, la socialidad y la culturalidad del animal (De Waal, 2001).²⁸ No obstante, era más que un primatólogo: entomólogo, biogeógrafo, antropólogo y, sobre todo, un apasionado de la montaña (entre sus logros se cuentan sobre todo el ascenso al Manaslu, 8156 m, y 1500 cimas de Japón). Era fundamentalmente un pensador de la naturaleza, en el sentido más extenso y más vital de este término, lo que al final de su carrera se condensó en el concepto de *shizengaku* (自然学), esta “ciencia natural” que opuso al paradigma dualista y mecanicista de las ciencias de la naturaleza, *shizen kagaku* (自然科学).

En el centro del imanishismo no sólo se encuentra la idea de subjetividad, socialidad y culturalidad de lo vivo, sino también la idea de que el observador, estando él mismo vivo, puede tener acceso a ello intuitivamente, hasta un cierto punto. Esto significaba desafiar la corriente dominante de la ciencia moderna, en particular el nominalismo y el individualismo metodológico reinantes desde Ockham en el modelo anglosajón (del cual deriva, entre otros, el famoso “There is no such thing as as society” de Margaret Thatcher). Ahora bien, Imanishi atribuía subjetividad a todo lo viviente y en particular a la especie misma, en tanto que *shushakai* (種社会), sociedad de especie —lo que traduzco con el acrónimo *especiedad* (especie-sociedad)—. Esto era como suponer en biología cosas como identidad colectiva o incluso conciencia de clase... ¡Sacrilegio! Hasta el punto en que un geólogo británico, Beverly Holstead, invitado por los enemigos de Imanishi a Japón mismo, fue a Kioto únicamente para contradecirlo y llevarlo a retractarse. Holstead permaneció en Japón durante varias semanas y, aunque no leyera ni una palabra de japonés, escribió un libro en el que demolía la teoría imanishiana de la evolución: *Kinji Imanishi, the View from the Mountain Top* (*mountain top* era un juego de palabras que combinaba la imagen del alpinista y la idea del prejuicio conservador, siendo Imanishi miembro de una familia acomodada e influido por su

²⁸ De Waal (2003) precisó su punto de vista en “Silent Invasion. Imanishi’s Primatology and Cultural Bias in Science”. En tal texto no sólo denuncia el dogmatismo que proscribió las tesis de la escuela nipona durante una buena generación, sino también el olvido de su origen una vez que lograron transformar los puntos de vista de los anglosajones. Ver, por ejemplo, Imanishi (1994: 90).

lectura de Nishida, maestro de la escuela de Kioto, la cual estuvo ligada al ultranacionalismo²⁹). Dicho libro sólo fue publicado en su traducción japonesa (Holstead, 1988), pero el autor compiló sus argumentos en la revista *Nature* (Holstead, 1985: 587-589).

Puesto que la ciencia al fin y al cabo evoluciona, Frans de Waal (2001: 111) debía más tarde denunciar la impudencia y la “actitud colonial” característica de Halstead sin sumarse, no obstante, a las ideas de Imanishi sobre la evolución, sobre todo porque, como lo hemos visto, Imanishi mismo nunca ofreció pruebas ni demostración racional de que las especies, como sostiene, cambiarían por su propia agencia, colectiva y simultáneamente.

Regresemos a la imagen del niño pequeño que se yergue, a la cual Imanishi recurrió al final de su vida para resumir su argumento, y a la manera en la que la formuló: “el bebé se puso de pie porque debía hacerlo” (*akanbô ga tatsu beku shite tatta*, 赤ん坊が立つべくして立った), al igual que “la evolución ha cambiado porque debía hacerlo” (*kawaru beku shite kawatta*, 変わるべくして変わった) (Imanishi, 2017: 150). El problema se centra en ese *beku*, sufijo adverbial que expresa una evidencia y, a la vez, un deber, lo que además el *of course* del inglés logra traducir bien, permitiendo asimismo la aproximación a la idea de “curso” de la evolución, *course* (*kôsu*, コース) en el vocabulario de Imanishi. Ahora bien, esta idea del *of course*, ¿no corre el riesgo de evocar el prejuicio de una teleología muy poco científica?

En el japonés moderno, el adverbio *beku* (forma continuativa de *beshi*, 可し) expresa, además de la evidencia del deber, la idea de voluntad y decisión. Todo lo anterior implica evidentemente la subjetividad, pues sentir una obligación, tener voluntad, considerar algo como evidente, tomar una decisión, son atributos de un sujeto. Efectivamente, el motivo de la subjetividad (*shutaisei*, 主体性) de lo vivo atraviesa la obra de Imanishi, lo que lo emparenta con la mesología. Como ya vimos, Imanishi no emplea conceptos de Uexküll, pero los suyos se parecen; por ejemplo, lo que llama *seikatsu no ba* (生活の場), ‘campo de vida’, puede ser aproximado al *Umwelt* (medio, entorno).

Correlativamente, y a condición de que no se trate solamente de lo humano sino de lo vivo en general, podríamos decir que la “ciencia natural” profesada por Imanishi no está dissociada de la definición que, en *Fûdo* (1935), Watsuji da del concepto *fûdosei* (風土性) y que yo traduje como *medialidad*: “el momento estructural de la existencia

29 Sobre esos vínculos, ver Berque (2000b).

humana” (*ningen sonzai no kôzô keiki*, 人間存在の構造契機).³⁰ Para la mesología, este “momento” es la potencia que conlleva la trayección, la *dunamis* (δύναμις) de *s* antes de su *energeia* (ἐνέργεια), es decir, su actualización en *s/P* en función de *I*. Es la cosmofanía en virtud de la cual *s* va a *ereignen*,³¹ como diría Heidegger —es decir, a manifestarse como tal o cual realidad *s/P*, *s/P'*, *s/P''*, etcétera—. En efecto, es la medialidad, ese acoplamiento dinámico entre el ser subjetivo y su medio, lo que hace que las cosas, *of course*, sigan un cierto curso y evolucionen en cierto sentido y en cierta dirección, en lugar de permanecer en el movimiento browniano que produciría mecánicamente el puro azar.

Puesto que Imanishi mismo habla del niño que se yergue, demos un ejemplo de este *of course* a propósito del bipedismo propio del género *Homo*, del cual somos la única especie restante. Me apoyo en Christine Tardieu (2012) para los hechos que siguen e incluso para la interpretación. Curiosamente, el bipedismo no está inscrito en nuestro genoma. Por eso los niños que accidentalmente han sido raptados por animales continúan caminando sobre sus cuatro extremidades, a menos que se les fuerce a erguirse. El bipedismo requiere que el niño viva en un medio humano, en familia y en sociedad. Esto no sólo significa que el infante imita a los adultos y que ellos lo animan a erguirse. Analizando las numerosas grabaciones que ha realizado del fenómeno, Tardieu ha notado un hecho curioso. Cuando se yergue, el niño lanza una mirada a los adultos que lo rodean, como si buscara su aprobación.

Interpretemos ahora este hecho en términos mesológicos. Para ponerse de pie, un ser humano pequeño necesita de un conjunto de relaciones mediales (es decir, mesológicas), lo que Leroi-Gourhan (1964) llamaba “cuerpo social”,³² y Watsuji, *aidagara* (間柄), es decir, de un medio humano el cual no podría ser otro que su cuerpo medial, eco-tecno-simbólico, no menos necesario a su ser que su organismo individual. Y eso no es todo. Como Watsuji propuso en su *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* (La ética como estudio del nexo humano, 1934), esta relación —esta medialidad— es la condición que funda la posibilidad misma de la ética. Ahora bien, esto conduce a suponer que la motivación que lleva al niño a erguirse sobre sus dos pies es el germen

³⁰ Este concepto es dado y definido desde la primera línea de Watsuji (2011).

³¹ acontecer. *NT*.

³² Para Leroi-Gourhan el “cuerpo social” tecno-simbólico es el complemento indisociable del “cuerpo animal” individual; el conjunto de los dos es necesario para el ser humano y los dos interactúan.

de ese sentido del deber que, en un adulto, constituye el ingrediente mayor del comportamiento ético. ¿No siente el bebé que, *of course*, debe ponerse en pie? Esto es lo que correspondería al *beku* de Imanishi.

Sin duda, no es en un ambiente neutral (la *extensio* cartesiana), sino imbuido en un entorno humano cargado de sentido eco-tecno-simbólico, que los bebés acaban por erguirse como bípedos, pues, en un medio tal, su medialidad les hace sentir que eso es lo que deben hacer. Éste les motiva. Ahora bien, si una *motivación medial* (eco-tecno-simbólica) puede influir en el curso de la vida de una persona, ¿eso querría decir, entonces, que también juega un papel en el curso de la evolución de las especies? Planteo la hipótesis por las razones siguientes.

Un curso no está necesariamente determinado por un fin, sino por su propio curso, un curso de sí mismo, así como el Dao (*Dào fǎ zìrán*, 道法自然, “el Dao se da así su propia regla”, *Laozi*, xxv). No hay necesidad, en este asunto, del misticismo de una teleología. Basta con reconocer que ahí hay, en cadena trayectiva —*nota notae est nota rei*— dependencia de trayectoria y circunstancias, es decir, contingencia más que azar. Esto se sigue, *of course*, del hecho de que está en juego cierta subjetividad en la ternariedad S-I-P, pues se trata de la vida, no de la mecánica. ¿Subjetividad en qué grado, a qué nivel? Lejos del binarismo ramplón del POMC (o bien el *cogito*, o bien la mecánica), la mesología considera que hay cadenas trayectivas y por tanto semiosis a todos los niveles y en todos los grados. Es el principio de Machado extendido a todo lo vivo: *sin finalidad, pero un camino, y la memoria de ese camino para así determinar lo que sigue en función de las circunstancias*.

Ciertamente, podemos llamar a esta memoria “genoma” y considerar todos los mecanismos vinculados: deriva genética, epigenética, etcétera; pero eso no cambia nada el principio: *no se trata de azar* —no importa qué, ni dónde, ni cómo, o lo que no lleva a ninguna parte—; *se trata de contingencia*. Es decir, siempre habría podido ser distinto (es la *potencia* del ser, su *dunamis*: s), pero es de tal manera en función de cierta historia en un cierto medio (es la *existencia* del ser, su *energeia*: s/P, s/P', s/P'', etcétera).

Dicho de otro modo, no es mecánico, es trayectivo, es viviente.

*Traducción de Zaida Olvera*³³

33 Agradezco el valioso trabajo de la Mtra. Daniela León, quien revisó esta traducción. *NT*.

Referencias bibliográficas

- ARISTOTLE. (1938). *Categories*. En *Categories. On Interpretation. Prior Analysis* (H. P. Cooke y Hugh Tredennick, Trads.; pp. 2-111). Harvard University Press.
- AUGENDRE, Marie; LLORED, Jean-Pierre; NUSSAUME, Yann (Dirs.). (2018). *La Mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène? Autour et en présence d'Augustin Berque*. Hermann.
- BARTHES, Roland. (1957). *Mythologies*. Seuil.
- BERQUE, Augustin. (1986). *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Gallimard.
- BERQUE, Augustin. (2000a). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin.
- BERQUE, Augustin. (2000b). *Logique du lieu et dépassement de la modernité*. Ousia.
- BERQUE, Augustin. (2014a). *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire?* Presses Universitaires de Paris-Ouest.
- BERQUE, Augustin. (2014b). *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*. Belin.
- BERQUE, Augustin. (2017a). *Là, sur les bords de l'Yvette. Dialogues mésologiques*. Éoliennes.
- BERQUE, Augustin. (2017b). "La cosmophonie des réalités géographiques". *Cahiers de Géographie du Québec*, 60(171), 517-530. <http://dx.doi.org/10.7202/1041220ar>.
- BERQUE, Augustin. (2017c). "Les limites radicales de la subjectivité occidentale moderne – quelques implications épistémologiques de la mésologie". *Method(e)s: African Review of Social Sciences Methodology*, 2(1-2), 14-30. <https://doi.org/10.1080/23754745.2017.1353804>.
- BERQUE, Augustin. (2018). *Glossaire de mésologie*. Éoliennes.
- D'ESPAGNAT, Bernard. (1979). *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*. Gauthier-Villars.
- D'ESPAGNAT, Bernard. (1994). *Le Réel voilé. Analyse des concepts quantiques*. Fayard.
- D'ESPAGNAT, Bernard. (2002). *Traité de physique et de philosophie*. Fayard.
- DE WAAL, Frans. (2001). *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist*. Penguin.

- DE WAAL, Frans B. M. (2003). "Silent Invasion. Imanishi's Primatology and Cultural Bias in Science". *Animal Cognition*, 4(6), 293-299. <https://doi.org/10.1007/s10071-003-0197-4>.
- DERRIDA, Jacques. (1993). *Khôra*. Galilée.
- DORTIER, Jean-François. (2020). "Non, les plantes ne pensent pas". *Sciences Humaines*, (321), 20-25.
- GIRARD, Frédéric. (2008). *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, Vol. 1. Droz.
- HEIDEGGER, Martin. (1997 [1954]). *Was heißt Denken?* Niemeyer.
- HEISENBERG, Werner. (1955). *Das Naturbild der heutigen Physik*. Rowholt.
- HALSTEAD, Beverly. (1985). "Anti-darwinian Theory in Japan". *Nature*, 317, 587-589. <https://doi.org/10.1038/317587a0>.
- HALSTEAD, Beverly. (1988). *Imanishi shinkaron no tabi (A Journey to Imanishi's Theory of Evolution)*. Keisô Shobô.
- IMANISHI, Kinji. (1994). *Seibutsu shakai no ronri (Las lógicas de las sociedades de lo vivo)*. Heibonsha. (Obra original publicada en 1948)
- IMANISHI, Kinji. (2017). *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet* (Augustin Berque, Trad.). Wildproject.
- JACOB, François. (1970). *La Logique du vivant. Une histoire de l'héredité*. Gallimard.
- JAPPY, Tony. (2010). *Regards sur le poème muet. Petite introduction à la sémiotique visuelle peircienne*. Presses Universitaires de Perpignan.
- KARSENTI, Éric. (2018). *Aux sources de la vie*. Flammarion.
- LE GUYADER, Hervé. (2020). "Évolution: la part de l'aléatoire". *Pour la Science*, (Les lois du hasard), 76-85.
- LEROI-GOURHAN, André. (1964). *Le Geste et la parole*. Albin Michel.
- MACHADO, Antonio. (1996 [1912]). *Campos de Castilla*. Alianza.
- MONOD, Jacques. (1970). *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Seuil.
- NISHIDA, Kitarô. (1966). *Nishida Kitarô Zenshû [Obras completas de Nishida]*, Vol. XL. Iwanami.
- PROCHIANTZ, Alain. (2012). *Qu'est-ce que le vivant?* Seuil.
- REICHHOLF, Josef. (2009). *L'Émancipation de la vie (J. Étoré, Trad.)*. Flammarion. (Obra original publicada en 1992)

- TARDIEU, Christine. (2012). *Comment nous sommes devenus bipèdes: Le mythe des enfants-loups*. Odile Jacob.
- FOWLER, H. W.; FOWLER, F. G. (Eds.). (1964). *The Concise Oxford Dictionary of Current English*. Oxford University Press.
- UEXKÜLL, Jakob von. (1934). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Rowohlt.
- WATSUJI, Tetsurô. (2011). *Fûdo. Le milieu humain* (Augustin Berque, Trad.). CNRS Éditions. (Obra original publicada en 1935)
- YAMAUCHI, Tokuryû. (2020). *Logos et lemme. Pensée occidentale, pensée orientale* (Augustin Berque, Trad.). CNRS Éditions. (Obra original publicada en 1974)
- ZWIRN, Hervé. (2003). “Énumérer la vie”. *La Recherche*, (365).

UN ARGUMENTO TRANSCENDENTAL PARA UN TECNOFEMINISMO LOCALIZADO

A TRANSCENDENTAL ARGUMENT FOR A LOCATED TECHNOFEMINISM

Ana María GUZMÁN OLMOS

Käte Hamburger Kolleg: Cultures of Research
RWTH AACHEN UNIVERSITY | Aquisgrán, Alemania
Contacto: ana.guzman@khk.rwth-aachen.de

Resumen

El xenofeminismo es un proyecto de acción tecnofeminista opuesto a toda forma de naturalismo local cuya propuesta está basada en la idea de una subjetividad ilimitada. Por otra parte, las epistemologías feministas—específicamente me refiero a la postura de Donna Haraway— argumentan que es necesario afirmar la localidad del conocimiento para evitar la producción de ciencia y tecnologías sexistas. En este texto reviso los supuestos que subyacen a esta supuesta dicotomía. Afirmo que la discusión al fondo de la dicotomía gira en torno a la idea de sustancias o tipos naturales. De acuerdo con este debate, asumir una posición de feminismo localizado implica estar en contra de cualquier argumento naturalista. Para defender esta idea recurro a la forma del argumento trascendental en el contexto de la filosofía tardía de F. W. J. Schelling. Con base en la crítica del naturalismo trascendental de Iain Hamilton Grant, defiendo la necesidad de una subjetividad localizada. Afirmo que no es necesario ser esencialista biologicista para afirmar la necesidad de un pensamiento tecnofeminista situado, así como que no toda crítica al pensamiento localizado debe afirmar una subjetividad ilimitada. Al final de este texto apunto hacia la posibilidad de un argumento trascendental para la necesidad de un tecnofeminismo localizado.

Abstract

Xenofeminism is a technofeminist action project opposed to any form of local naturalism, whose proposal is based on the idea of an unlimited subjectivity. On the other hand, feminist epistemologies—I refer specifically to Donna Haraway’s position—argue that it is necessary to affirm the locality of knowledge to avoid the production of sexist science and technologies. In this text I review the assumptions underlying this supposed dichotomy. I argue that the discussion at the heart of the dichotomy revolves around the idea of natural substances or types. According to this debate, assuming a position of localized feminism implies being against any naturalistic argument. To defend this idea, I turn to the form of the transcendental argument in the context of F. W. J. Schelling’s late philosophy. Based on Iain Hamilton Grant’s critique of transcendental naturalism, I defend the necessity of a localized subjectivity. I claim that it is not necessary to be a biologicist essentialist to assert the need for situated technofeminist thought. Not every critique of situated thought must affirm an unbounded subjectivity. At the end of this text, I point toward the possibility of a transcendental argument for the necessity of a situated technofeminism.

Palabras clave: *Tecnofeminismo* || *Teoría feminista*
 || *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*
 || *Epistemología feminista* || *Naturalismo*
transcendental || *Naturalismo* || *Esencialismo*

Keywords: *Technofeminism* || *Feminist theory*
 || *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*
 || *Feminist epistemology* || *Transcendental*
naturalism || *Naturalism* || *Essentialism*

*¡Si la naturaleza es injusta,
 ¡cambiamos la naturaleza!*

—LABORIA CUBONIKS

Introducción

Con esta frase termina el manifiesto del colectivo Laboria Cuboniks titulado “Xenofeminismo: una política por la alienación” (2015).¹ Desde su aparición, el manifiesto ha sido bien recibido en los discursos del tecnofeminismo (Parisi, 2017; Jones, 2018). Una de las razones para dicha recepción afirmativa es la subjetividad sin límites —una absoluta autonomía— que implica la invitación a la acción enunciada en el imperativo de cambiar a la naturaleza. De acuerdo con el manifiesto, este cambio radical de lo natural sería posible no sólo mediante el uso de tecnología, sino que requiere de una afirmación de una política tecnológica, en contraste con cualquier forma de política basada en la biología. El manifiesto xenofeminista propone una epistemología y una metafísica tecnológica. Esto es, no piensa la tecnología como una mera herramienta al servicio de una agenda dada en la lucha feminista, sino que se afirma una forma de entender los cuerpos feminizados en una relación coconstitutiva con las tecnologías que conforman el género. En este sentido es que el xenofeminismo defiende una epistemología y metafísica de la relación de la tecnología y la naturaleza.

¹ Quiero remarcar que en este texto me refiero al manifiesto xenofeminista y no al libro *Xenofeminismo* que Helen Hester, miembro del colectivo Laboria Cuboniks, publicó en 2018. Aunque algunas de las tesis de estos textos son compatibles o similares, el libro de Hester se concentra, sobre todo, en cuestiones de justicia reproductiva, mientras que en el manifiesto se tratan diversas preocupaciones del feminismo. (Véase Richter, 2018).

La naturaleza injusta referida en el texto del xenofeminismo hace alusión a cualquier forma de esencialismo biologicista que opera como la metafísica necesaria para justificar una jerarquía de los cuerpos, las subjetividades y los distintos modos de habitar el mundo. A pesar de que Laboria Cuboniks (2015) hace énfasis en la necesidad de posicionarse críticamente frente a las condiciones económicas, sociales y políticas en que se produce tecnología para afirmar la posibilidad de cambiar a la naturaleza injusta—esto es, implica un análisis materialista en sentido marxista—, la naturaleza es vista como un obstáculo a ser superado para finalmente acceder a la subjetividad ilimitada o absolutamente emancipada.

La tecnología se entiende como una vía para la emancipación feminista, por un lado, porque ofrece medios para una praxis feminista y, por otro, porque permite hacer visible la cara contraria del esencialismo biologicista (Parisi, 2017), es decir, una absoluta autonomía de la ontogénesis de la subjetividad frente a cualquier forma de origen enraizado en la biología. De esta manera, la naturaleza tendría que ser una frontera a ser superada para acceder a la subjetividad ilimitada. ¿Cuáles son las consecuencias de entender la tecnología como una plataforma para facilitar una autonomía absoluta? ¿Qué forma adquiere el feminismo que supone esta forma de entender la tecnología? Desde las llamadas epistemologías situadas, se ha puesto en cuestión la posibilidad de una subjetividad ilimitada precisamente por la falta de consideración de las condiciones materiales que operan como condiciones ontogénicas de la subjetividad. Desde esta perspectiva, pareciera que la tesis de una subjetividad ilimitada es el opuesto de las epistemologías feministas que apuestan por una forma situada del saber.

En este texto propongo revisar un argumento transcendental para una posición tecnofeminista que no lleva a una subjetividad ilimitada, pero tampoco deriva en un esencialismo biológico. Para construir el argumento, en primer lugar, voy a revisar el aparato teórico de la propuesta xenofeminista que conduce a una forma de subjetividad ilimitada. Después, voy a analizar la crítica de las epistemologías situadas a los supuestos de la subjetividad ilimitada, específicamente en relación con los criterios de análisis sociales, económicos y políticos que propone para situar la producción de conocimiento. Afirmo que el pensamiento situado no tiene que conducir necesariamente a un esencialismo. No es necesario sostener una metafísica absolutamente libre de condiciones ontogénicas biológicas para hacer una crítica del esencialismo biologicista.

La injusticia de la naturaleza

El manifiesto xenofeminista fue publicado en 2015 en el sitio web que el colectivo Laboria Cuboniks puso en línea con tal fin.² El colectivo está conformado por Dianne Bauer, Katrina Burch, Lucca Fraser, Helen Hester, Amy Ireland y Patricia Reed. El texto se inscribe dentro de la tradición del ciberfeminismo,³ esto es, prácticas e imaginarios en los que la tecnología sirve a los fines de la emancipación feminista y la justicia de género. Sin embargo, en el manifiesto también se toma distancia del ciberfeminismo, al menos en las formas contemporáneas en las que éste se articula en relación con la tecnología digital. Las razones para este distanciamiento parten de una crítica a la localidad y particularidad de los problemas de los que dirigen los discursos y prácticas de diversas formas de ciberfeminismo contemporáneo. El xenofeminismo se define, en contraposición a la localidad y lo fragmentario, como una forma de nuevo racionalismo universalista y declara el pospragmatismo como la teoría que sirve de trasfondo para sus ideales y demandas.

Aunque pudiera parecer que un texto filosófico o académico no debería dedicar su tiempo a discutir con un texto que entiende a su praxis como operante fuera de la academia y cuyo fin es llamar a la acción, como es el caso de un manifiesto (Jones, 2019: 127), me parece que es posible generar un diálogo con estos textos si consideramos que los conceptos no emergen únicamente en el ámbito académico y no se desarrollan en éste, especialmente cuando se trata de conceptos de la acción política feminista que, precisamente, se ven transformados por las formas en que se coarticulan con la agencia y el activismo. No es mi intención, sin embargo, tratar de argumentar contra el manifiesto, sino hacer un análisis de algunos de sus puntos de partida y supuestos, para lo cual voy a referirme a textos filosóficos que defienden la metafísica implícita en el manifiesto. Partiendo de este análisis, me interesa cuestionar cómo se conceptualizan

2 El nombre del colectivo es un anagrama de Nicolas Bourbaki, el cual era un pseudónimo utilizado por un grupo de matemáticos revolucionarios activo a principios del siglo xx (Jones, 2019). El manifiesto fue posteriormente publicado en 2018 en la editorial Verso.

3 A pesar de que hay distintas corrientes de ciberfeminismo, podemos identificar como característica compartida entre todas ellas una visión de la tecnología que se alinea con propósitos diversos del feminismo. En el texto se hace referencia específicamente al ciberfeminismo de los años noventa, entre cuyas representantes sobresalientes podemos nombrar al grupo vns Matrix, quienes de manera análoga al xenofeminismo publicaron un manifiesto titulado “Un manifiesto ciberfeminista para el siglo xxi”.

las relaciones entre tecnología y naturaleza tanto en el caso de la metafísica de la subjetividad ilimitada como en las epistemologías del pensamiento local y situado.

La crítica a lo local y lo situado

Como he dicho, el xenofeminismo se diferencia de otras formas de ciberfeminismo contemporáneo por la forma de sus fines —identifica los fines del actual ciberfeminismo como particulares, en contraposición a su universalismo— y por la forma de sus acciones —locales en contraposición con la perspectiva global que persigue el xenofeminismo—. Sin embargo, en el texto también se toma distancia de otras formas de feminismo y teoría de género contemporáneas.⁴ Aquí se encuentra su crítica del naturalismo: “XF es vehementemente antinaturalista. El naturalismo esencialista apesta a teología; cuanto antes se exorcice, mejor” (Laboria Cuboniks, 2015: s. p.).

Si bien los argumentos de tono naturalista esencialista no son exclusivos de los discursos de género, la crítica de teóricas como Judith Butler (1990: 16-25) a la identificación del sexo y el género ha puesto a este tipo de argumentos en el foco de atención del debate feminista. Según la postura de Butler, el género es determinante en la construcción de la subjetividad, y mediante la identificación del género con el sexo se atribuyen características a los cuerpos que corresponderían al género asignado por naturaleza. Esta manera de argumentar ha sido utilizada en el feminismo antitrans, según el cual las mujeres trans no pueden ser mujeres porque la feminidad es una cualidad localizada en el cuerpo biológico. El esencialismo también ha servido como argumento para posiciones del feminismo trans, donde se afirma que la necesidad de una transición de género emerge del reconocimiento de estar en un cuerpo que no es el que corresponde al género que alguien es en su esencia. El pronunciamiento del xenofeminismo contra el naturalismo esencialista va en contra de las dos instancias de este argumento.

El segundo componente de la crítica del xenofeminismo a las nociones de localidad está relacionado con el problema de la escala de las perspectivas situadas. De acuerdo con Laboria Cuboniks (2015), los feminismos locales tienden a ser tan limitados en

⁴ Dada la forma del manifiesto, en el texto no hay referencias específicas a qué tipo de teorías o feminismos se refiere. Esto, me parece, no hace imposible un análisis del tipo de crítica, si consideramos que se hace referencia a los conceptos que se busca criticar, aunque no hay referencia a títulos o autores.

los problemas que buscan resolver como las soluciones que pueden ofrecer a estos problemas. Es en este respecto que encontramos el universalismo al que se adscribe el xenofeminismo. De acuerdo con el manifiesto, los feminismos locales atribuyen valores positivos a la sujeción de los cuerpos al espacio natural en el que se encuentran: “Un sentido de la volatilidad del mundo y su artificialidad parece haberse desvanecido de la política feminista y queer, en favor de una plural, pero estática, constelación de identidades de género, en cuya luz desoladoras ecuaciones de lo bueno y lo natural son restauradas tercamente” (Laboria Cuboniks, 2015: s. p.). Según el xenofeminismo, los feminismos locales renaturalizan los cuerpos al situarlos dentro de un contexto geográfico, cultural, histórico, etcétera. La contrapropuesta del xenofeminismo es una actitud afirmativa de la tecnología que parte del cuestionamiento de *todo* tipo de naturalismo. La pregunta que debemos hacernos aquí es si las posiciones del pensamiento situado, específicamente aquéllas que ubican la multiplicidad de géneros en una multiplicidad de cuerpos, son una forma de naturalismo. También se debe discutir si la negación del naturalismo es necesaria si se quiere afirmar la tecnología como vía de emancipación en el movimiento feminista.

La epistemología feminista situada

Cuando se habla de epistemología situada, es común escuchar la resonancia de las palabras de Donna Haraway (1988), quien en su texto “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” planteó la cuestión de cómo hablar de feminismo en la producción de conocimiento científico. En el texto, Haraway discute la posibilidad de una objetividad feminista que permitiría, por un lado, atender a la crítica feminista a la hegemonía masculina sobre la producción en ciencia y tecnología. El concepto de *objetividad feminista* es un vocablo que, en primera instancia, pareciera contener dos conceptos opuestos. Haraway se refiere con él, precisamente, al conflicto que ya en los años ochenta tenía lugar entre un concepto de realidad objetiva y las demandas que hacía el feminismo respecto a los supuestos sexistas subyacentes tanto a las preguntas y metodologías como a las perspectivas con las que se hace ciencia y se desarrolla tecnología. Con la idea de una objetividad feminista, Haraway (1988) pone en cuestión que esta sea una dicotomía:

Por lo tanto, creo que mi problema, y “nuestro” problema, es cómo tener simultáneamente una cuenta de la contingencia histórica radical para todas las demandas de conocimiento y los sujetos conocedores, una práctica crítica para reconocer nuestras propias “tecnologías semióticas” para hacer significados, y un compromiso sin tonterías con las cuentas fieles de un mundo “real”, uno que puede ser parcialmente compartido y que es amigable con los proyectos terrestres de libertad finita, la abundancia material adecuada, el sentido modesto en el sufrimiento, y la felicidad limitada. (579; traducción propia)

Pienso que éste sigue siendo nuestro problema. En Haraway, ésta es una pregunta epistemológica que, como plantea Sally Haslanger (2000: 113), tiene que ver con la pregunta sobre la forma de nuestro acceso a la realidad. La pregunta es si es posible acceder a la realidad de manera mediada o no mediada. Según Haraway, el cuestionamiento del pensamiento crítico feminista está dirigido a la idea de que tenemos un acceso objetivo y directo a la realidad y que la ciencia es el lugar privilegiado para obtener este acceso. La posición contraria parecería tener que afirmar que no hay un acceso objetivo a lo real porque ésta está siempre mediada por los significados que se les dan a los objetos de investigación, los discursos en que se sustentan dichos significados y las perspectivas siempre parciales de los medios con los que se hace experiencia en la ciencia. Todos estos elementos imposibilitan un acceso al mundo “real”. Cada significado crea una capa más que nos separa de lo real. Si esto es así, la tarea del feminismo parecería ser simplemente negativa, esto es, hacer una crítica constante de las mediaciones y perspectivas involucradas en la investigación científica.

Haslanger (2000: 113) identifica, por otra parte, una segunda forma que toma la crítica feminista a los procesos de producción científica. Ésta es una crítica a la posibilidad misma de hacer teoría metafísica. Esta crítica podemos identificarla con las filosofías que se han dedicado a hacer un cuestionamiento de la pregunta por el origen. Esto implica la cuestión de si hay un referente que permanece inalterado por los significados que les damos a las cosas. En el caso específico del discurso feminista, la cuestión es saber si hay una naturaleza que permanece inalterada por la producción de sentidos mediante la cultura.

Como bien señala Haslanger (2000: 113), la crítica a la metafísica se encuentra con la crítica epistemológica porque la presuposición de la metafísica que asume que

hay una naturaleza que permanece inalterada por los significados asignados por la cultura parecería corresponder con una metafísica del acceso directo a dicha naturaleza inalterada. En el texto de Haraway (1988: 579), la oposición entre la promesa del acceso a la objetividad o al mundo “real” corresponde con lo que ella llama “la promesa de trascendencia”, esto es, una idea de objetividad que la supone separada de la subjetividad. Según esta metafísica, lo real es un ideal inalcanzable por la ciencia, pero que, en cuanto “promesa”, se intenta alcanzar. En términos clásicos, la promesa trascendente podría pensarse con la figura del ideal regulativo de la *Crítica de la razón pura* de Kant.⁵ La “promesa trascendente” —esto es, la posibilidad de un mundo “real”— corresponde con la epistemología de un acceso no mediado a esa realidad. En contraposición, el mundo de los significados que se le dan a esa realidad implica una mediación que hace imposible dicho acceso.

Un ejemplo de la crítica feminista al que podemos aplicar la crítica a la idea del fundamento metafísico y la crítica a la idea de la epistemología de acceso directo a lo real lo podemos encontrar en el debate sobre el realismo o antirrealismo de cuerpos biológicos y su correspondencia con clases naturales. Ésta es la discusión al fondo de la denuncia de la injusticia de la naturaleza hecha por el xenofeminismo.

Las clases naturales nombran las diferencias en la naturaleza, las cuales corresponden, por ejemplo, a las especies de animales y plantas, pero precisamente también a las diferencias del sexo. Una postura realista respecto a las clases naturales afirma su existencia independientemente del acceso que los sujetos tienen sobre ellas. Las diferencias morfológicas son independientes de la manera en que los humanos representan y describen la naturaleza. Un gato es diferente de un león, independientemente de nuestras clasificaciones de estas especies. Por el contrario, una postura antirrealista de las clases naturales afirma que estas diferencias son el producto de algún tipo de intervención subjetiva, sea ésta de carácter conceptual o meramente lingüístico.

Como apunta Haslanger (2000: 116), la sospecha feminista respecto a la existencia de las clases naturales tiene su origen en la constante atribución de características

5 Kant recurre a esta idea en su discusión sobre el noumeno y el fenómeno. Ahí Kant identifica los conceptos trascendentes —la cosa en sí— como conceptos que no pueden ser objeto de conocimiento porque no tienen ningún referente en la experiencia, pero pueden ser pensados. Kant concluye ahí que los noumeno no sólo pueden ser pensados, sino que, en términos de la filosofía práctica, deben ser pensados para poder actuar. Éste es el caso de, por ejemplo, la libertad (Kant, 1998: 208-214).

naturales a ciertas formas de vida. Se han utilizado argumentos naturalizantes tanto en discursos sexistas como racistas. La afirmación de un referente dado por naturaleza ha sido utilizada, por ejemplo, para atribuir características que permitan excluir a ciertas formas de vida de algún campo de la cultura. De manera ejemplar, la idea de que las mujeres son más emocionales y menos racionales *por naturaleza* es una forma de negar acceso a la producción de conocimiento. Aquí vemos en operación el conjunto de la crítica a la metafísica que afirma la existencia de una realidad o una naturaleza original y la crítica epistemológica al acceso inmediato. Como afirma Haslanger (2000), “este error proyectivo ha llevado a las feministas a sospechar mucho de las clases naturales y de los tipos objetivos: si una de las funciones de la referencia a la ‘naturaleza’ o a las ‘naturalezas’ es marcar los límites de lo socialmente posible, ‘justificando’ así las instituciones perniciosas, debemos desconfiar de la sugerencia de que cualquier categoría es ‘natural’” (116; traducción propia). Si la única manera de afirmar cuáles son las características naturales de una clase es alguna forma de contacto directo con esa realidad natural, este tipo de teoría se haría intocable a la crítica feminista que se dirige a los supuestos y prejuicios producidos culturalmente.

En “Matter and Indifference: Realism and Anti-realism in Feminist Accounts of the Body”, Deborah Goldgaber (2021) analiza la postura de Haslanger, específicamente en relación con el debate sobre la existencia de clases naturales. Haslanger, siguiendo a Iain Hacking, propone conceptualizar las clases con las que se clasifican y diferencian los cuerpos como “clases interactivas” (Goldgaber, 2021: 196). Las clases interactivas son aquéllas que pueden ser alteradas de acuerdo con las transformaciones culturales de sus significados. Según la posición compartida por Haslanger y Hacking, “(a)lterar los significados que asignamos a los cuerpos altera las propiedades físicas de los mismos por el modo en que estos significados afectan a las intenciones, emociones, acciones y comportamientos” (Goldgaber, 2021: 196; traducción propia). De esta manera, los significados que se asignan a los cuerpos no están separados de sus materialidades, sino que actúan en relación recíproca. De acuerdo con Goldgaber, el problema de esta postura de Haslanger es que, mientras que Haslanger piensa el género en términos de clases interactivas, niega que dicha categoría pueda ser usada para pensar el cuerpo biológico. De esta manera, Haslanger se convierte en antirrealista no sólo de la categoría de género, sino también de las clases naturales en general. Lo que comienza como un antirrealismo local se transforma en antirrealismo global. Según Goldgaber,

la categoría “clase interactiva” no es suficiente para dar cuenta del tipo de relación que acontece entre los significados de los cuerpos y sus materialidades porque esta postura parte del supuesto de que las relaciones discursivas tienen la forma de representaciones.

Me parece que Goldgaber tiene razón en hacer esta observación. Para afirmar la atribución de significados asignados mediante atribuciones culturales es necesario asumir la separación entre la materialidad y los significados. Aquí podemos volver a la postura de Haraway y el pasaje anteriormente citado de “Situated Knowledges”, donde Haraway se refiere a los significados que les damos a los cuerpos como “tecnologías semióticas”. Con esta expresión, Haraway evita hablar de significados en términos representativos. No se trata de imágenes o estados mentales, sino de tecnologías. Haraway, a diferencia de Haslanger, pone al frente de su explicación de la asignación de significados la medialidad involucrada en dicho proceso, una diferencia que tiene que ver precisamente tanto con la epistemología como con la ontología del conocimiento situado. Y es aquí donde, a pesar de que concuerdo con Goldgaber en su crítica a la idea del significado como una representación o contenido mental, no sigo la misma línea en cuanto a la manera de evitar este tipo de posturas.

Goldgaber plantea su crítica como una crítica a la idea antropocéntrica de la representación, según la cual sólo los humanos tienen una relación especial con la manera en que son representados y se representan. Según la perspectiva antropocéntrica, sólo aquellas formas de vida que forman parte de relaciones discursivas pueden ser afectadas y afectar la materialidad de los cuerpos mediante sus significados. Una clase sería interactiva solamente en aquellos casos en que lo representado puede referirse a sus propias representaciones. Me parece, sin embargo, que el problema no se encuentra en la idea antropocéntrica de la representación, sino en la idea misma de que el significado de los cuerpos opera como representación. En la última sección de este texto me interesa explorar un camino diferente, el cual tiene la forma de un argumento trascendental.

El argumento trascendental en Schelling

En sus lecciones de Berlín de 1842, que llevan el título de *Filosofía de la mitología*, F. W. J. Schelling propone pensar la existencia en términos que, a pesar de que ninguna preocupación feminista figura en el pensamiento de este filósofo, me parecen

útiles para articular la necesidad de un feminismo situado. No voy a reconstruir aquí el contexto general de la filosofía tardía de Schelling: me interesa simplemente pensar partiendo de su argumento para pensar las condiciones *a priori* de la existencia. Me interesa utilizar este argumento para afirmar la necesidad de un pensamiento situado en la naturaleza que sin embargo no está determinado por ésta. De esta manera, podría hablarse de un universalismo en términos del estar situado —toda forma de conocimiento tiene condiciones de emergencia.

La filosofía de la mitología de Schelling (1856: 125-126) busca dar cuenta de manera realista de la experiencia religiosa; ésta, sin embargo, sólo puede ser dicha desde la perspectiva que ofrece la conciencia. De esta manera, Schelling aclara que las condiciones de emergencia de cualquier forma de la existencia son necesarias; éstas pueden, sin embargo, solamente ser dichas desde la perspectiva que ofrece su facticidad:

Pero no sólo de lo que se nutre, también el elemento creador de esta ciencia es la razón, el pensamiento puro, que sólo trasciende las leyes del pensamiento inmediato, y es por tanto, como ya se ha indicado, no realmente una ciencia conocedora sino pensante. No dice: el ser extra-divino existe, sino: sólo de esta manera es posible, donde, por lo tanto, lo hipotético siempre está tácitamente en la base: si existe, entonces sólo podrá ser de esta manera, y sólo tal o cual. En un sentido más amplio, esto también se llama hablar de una cosa a priori, o determinarla a priori (antes de que sea). En la medida en que también es una ciencia puramente a priori, será esa ciencia que llamamos la primera, porque el pensamiento se abre en ella. (Schelling, 1856: 376; traducción propia)

Podemos parafrasear la forma de este argumento de la siguiente manera: x es el caso; si es x es el caso, tiene que haber condiciones y para su emergencia —condiciones genéticas—; si y es condición de emergencia de x , tiene que haber existido antes que x ; y es necesariamente primario a x . Me interesa poner a dialogar este carácter primordial de las condiciones de posibilidad con la discusión sobre la disyunción que he mencionado en el debate (tecno)feminista —esto es, la disyunción entre un universalismo de la subjetividad ilimitada y la idea del saber feminista situado.

Como vemos en el pasaje citado de Schelling, el saber de las condiciones de posibilidad es un saber *a priori*. El ser *a priori*, sin embargo, no significa que éste sea

una esencia trascendente que deba suponerse antes de la existencia. El argumento schellinguiano pone el acento en la facticidad de la existencia; sin embargo, la sitúa en relación con sus condiciones de emergencia. Si hay un saber *a priori* de dichas condiciones es solamente porque este saber se enuncia desde la facticidad.

En *Philosophies of Nature after Schelling*, Iain Hamilton Grant (2008) ha argumentado por una continuidad del pensamiento schellinguiano que atraviesa toda su obra. A pesar de que los textos tempranos y tardíos pueden ser diferenciados por el acento que ponen en la naturaleza, en los textos tempranos ésta es tematizada explícitamente de manera más amplia. De acuerdo con Grant, el hilo conductor de la obra de Schelling está en su filosofía de la naturaleza. Grant interpreta a Schelling como un filósofo trascendental, esto es como parte de la filosofía poskantiana.⁶ Sin embargo, a diferencia de otros representantes de dicho periodo, Schelling busca defender una filosofía trascendental de la naturaleza. Esto es, se trata de demostrar, a la manera del argumento que he presentado anteriormente, por la necesidad de la existencia de una subjetividad cuya génesis está en la naturaleza (Grant, 2008).

Habría, sin embargo, que distinguir entre un naturalismo trascendental y un argumento trascendental que forma parte de una ontología de la naturaleza. En la reconstrucción de Grant, Schelling identifica una antinomia propia del naturalismo trascendental, el cual reconoce tanto en Fichte como Kant y pasa por Hegel. Dicha antinomia la resume de la siguiente manera:

Tesis: La naturaleza es primaria al pensamiento.

Antítesis: El pensamiento es primario a la naturaleza.

Sin entrar aquí en los detalles de la interpretación de Grant, lo importante de su señalamiento de esta antinomia es que apunta hacia la imposibilidad de dar prioridad a cualquiera de los polos que la componen, un problema generado por la forma en que la filosofía trascendental busca acceder a la naturaleza, esto es, solamente como forma negativa de la subjetividad. De aquí que, en la interpretación de Grant, Schelling concluye que el naturalismo trascendental no puede pensar la naturaleza; solamente piensa la subjetividad y concluye lo natural —sea éste primario o secundario al

⁶ Una línea de interpretación que también sigue Markus Gabriel (2011).

pensamiento— como la ausencia de subjetividad. Esta imposibilidad es precisamente la que Schelling busca evitar en la forma del argumento trascendental que he presentado al principio de esta sección. De acuerdo con este argumento, no se trata de una prioridad de primer grado; ésta sería más bien la posición del naturalismo trascendental. El argumento trascendental concluye la necesidad de una prioridad de la naturaleza no en oposición a la subjetividad, sino por su forma en cuanto que condición de posibilidad. La necesidad se concluye a partir de la posibilidad.

Si consideramos el argumento schellinguiano, esta metafísica está coimplicada con una epistemología; éste es precisamente el sentido en que es una reflexión de segundo orden (Gabriel, 2011). No se trata solamente de pensar la prioridad ontológica de la naturaleza o el pensamiento, sino de situar la reflexión misma que busca esclarecer dicha prioridad. Esto significa que la condición de posibilidad para el pensamiento debe también poder dar cuenta de nuestra reflexión sobre la necesidad de dicha condición de posibilidad.

Un argumento trascendental para el tecnofeminismo

Si consideramos el argumento anteriormente presentado en el contexto del tecnofeminismo, tenemos la posibilidad de defender un universalismo que parte de un saber situado. Esto es, no es necesario hablar de una subjetividad ilimitada para argumentar contra el esencialismo de la naturaleza o de los cuerpos naturales. La supuesta oposición entre una subjetividad ilimitada o un naturalismo esencialista parece ajustarse a la forma de la antinomia de la que Grant da cuenta en su lectura de Schelling. Es decir, un tecnofeminismo que busca una subjetividad ilimitada corre el riesgo de hacer del pensamiento una condición ontológica primordial a sus condiciones materiales (Goh, 2019). Asumir que las categorías que asignamos a los cuerpos son su única realidad, aun bajo la condición del reconocimiento de la materialidad de los cuerpos, pareciera estar basada en la suposición de una prioridad del producto de la subjetividad, esto es, en la producción de significados. Por otro lado, la tesis de que una cierta biología u origen natural limita y determina los cuerpos corresponde igualmente a la antinomia generada por un pensamiento de primer orden como el que he señalado anteriormente.

La propuesta que me interesa avanzar en este texto es considerar el argumento de segundo orden de corte schellingiano para afirmar la necesidad de una metafísica correspondiente con la idea xenofeminista de que ésta adquiere un carácter tecnológico. Sin embargo, a diferencia del xenofeminismo, no me parece necesario acusar al feminismo localizado o situado de quedarse corto de fines o de necesariamente transformarse en naturalismo esencialista.

Si consideramos el argumento schellingiano, podemos argumentar que es precisamente porque éste implica un pensamiento de segundo orden, que da cuenta de sí mismo en la metafísica que propone, que no es necesario discutir a la naturaleza o a lo “real” como una dimensión separada del pensamiento. A diferencia de las posiciones que hacen de los significados de los cuerpos una representación que, en el caso de la propuesta de Haslanger, genera una relación especial con los sujetos representantes, con la propuesta del argumento trascendental me interesa apuntar precisamente al concepto de posibilidad enunciado en el concepto de condición de posibilidad (Schelling, 1856: 385-389).

De igual manera, aunque —como he dicho— concuerdo con Goldgaber en la crítica a esta idea representacionalista de cómo se significan los cuerpos, creo que no es necesario hacer una crítica del antropocentrismo de dicha propuesta, sino que es posible hacer una contribución afirmativa considerando la necesidad de localizar nuestras reflexiones sobre la situación de nuestros cuerpos. Está localidad la identifico con el análisis de segundo orden schellingiano. Finalmente, me parece que para generar un pensamiento y política tecnofeminista podemos recurrir al texto de Haraway (1988) donde se plantea el programa central de un tecnofeminismo situado: “Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas de cómo se hacen los significados y los cuerpos, no para negar los significados o los cuerpos, sino para construir significados y cuerpos que traigan un cambio para la vida” (580; traducción propia).

Referencias bibliográficas

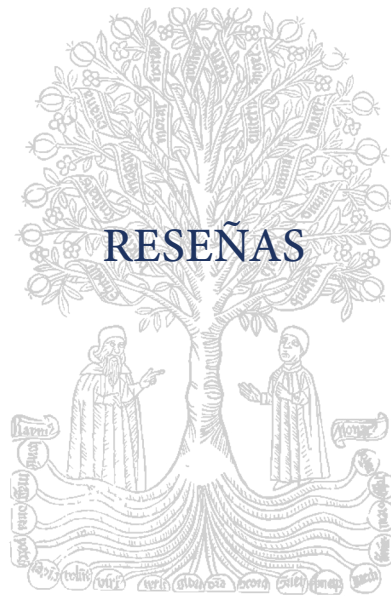
- BUTLER, Judith. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- GABRIEL, Markus. (2011). “The Ontology of Knowledge”. En *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism* (pp. 1-59). Continuum.

- GOH, Annie. (2019, 29 de julio). “Appropriating the Alien: A Critique of Xenofeminism” (en línea). *Mute*, Articles. Recuperado el 29 de junio de 2022 de <https://www.metamute.org/editorial/articles/appropriating-alien-critique-xenofeminism>.
- GRANT, Iain Hamilton. (2013). “Perspektiven eines Post-Kopernikansichen Dogmatismus: Die Antinomien des transzendentalen Naturalismus”. En Armen Avanesian (Ed.), *Realismus Jetzt* (pp. 76-121). Merve.
- GRANT, Iain Hamilton. (2008 [2006]). *Philosophies of Nature after Schelling*. Continuum.
- GOLDGABER, Deborah. (2020). “Matter and Indifference: Realism and Anti-realism in Feminist Accounts of the Body”. En Dominik Finkelde y Paul M. Livingston (Eds.), *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity beyond the Analytic-Continental Divide* (pp. 193-213). De Gruyter.
- HARAWAY, Donna. (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- HASLANGER, Sally. (2000). “Feminism in Metaphysics: Negotiating the Natural”. En Mirada Fricker y Jennifer Hornsby (Eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (pp. 107-126). Cambridge University Press.
- JONES, Emily. (2018). “A Posthuman-Xenofeminist Analysis of the Discourse on Autonomous Weapons Systems and Other Killing Machines”. *Australian Feminist Law Journal*, 44(1), 93-118. <https://doi.org/10.1080/13200968.2018.1465333>.
- JONES, Emily. (2019) “Feminist Technologies and Post-Capitalism: Defining and Reflecting upon Xenofeminism”. *Feminist Review*, 123(1), 126-134. <http://dx.doi.org/10.1177/0141778919878925>.
- KANT, Immanuel. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner.
- LABORIA CUBONIKS. (2015). *Xenofeminismo: Una política por la alienación* (Giancarlo Morales Sandoval, Trad.) [manifiesto xenofeminista] (en línea). *Laboria Cuboniks*, XF Manifiesto. Recuperado el 29 de junio de 2022 de <https://laboriacuboniks.net/manifiesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/>.
- PARISI, Luciana. (2017) “Automate Sex: Xenofeminism, Hyperstition and Alienation”. En Henriette Gunkel, Ayesha Hameed, Simon O’Sullivan (Eds.), *Futures and Fictions Essays and Conversations that Explore Alternative Narratives and Image*

Worlds that Might Be Pitched Against the Impasses of our Neo-Liberal Present
(pp. 213-230). Repeater.

RICHTER, Sara. (2018) "Xenofeminism". *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 28(3), 283-286. <https://doi.org/10.1080/0740770X.2018.1524623>.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. (1856). *Einleitung in der Philosophie der Mythologie*. En *Sämmtliche Werke*, Libro 10, Parte II, Vol. I (K. F. A. Schelling, Ed.; pp. 1-590). J. G. Cotta'scher Verlag.



CASAL, Paula; SINGER, Peter. (2022). *Los derechos de los simios*. Trotta.

Si tenemos en cuenta cómo ha evolucionado la comunidad internacional en relación con los derechos morales y legales de los simios, podríamos decir que éstos están *mejor* que nunca. Si tenemos en cuenta lo que realmente está ocurriendo a los simios a causa de las pandemias, el cambio climático, el tráfico internacional, el crecimiento de la población humana y la reducción progresiva de los territorios simios, la conclusión es exactamente la contraria. La situación de los grandes simios es *peor* que nunca, y, en muchos casos, las sociedades de simios libres están al borde de la extinción. Paula Casal, profesora en ICREA y la Universidad Pompeu Fabra, y presidenta del Proyecto Gran Simio-España, y Peter Singer, profesor en el Centro de Valores Humanos de la Universidad de Princeton y coeditor con Paola Cavalieri del libro *El Proyecto Gran Simio* en 1993, intentan salvarlos. Su libro comienza por la defensa de los derechos simios y hace un llamamiento a la cooperación internacional para que no sólo las Naciones Unidas hagan una Declaración Internacional de los Derechos Homínidos, sino que su respeto se haga, al fin, una realidad.

La protección contra la muerte, la tortura y el encarcelamiento arbitrario parecen derechos que todos deberíamos tener. Sin embargo, como el libro muestra, los orangutanes, gorilas, bonobos y chimpancés, que forman el grupo de los grandes simios antropoides, son constantemente usados de formas

que les producen la muerte y muchas formas de sufrimiento extremo. Mientras que el libro de 1993 menciona estos derechos básicos y también una serie de capacidades que ya entonces sabíamos que tenían los simios, este nuevo libro no sólo resume todo lo que los científicos han ido descubriendo sobre los simios en estos casi treinta años, sino que explica la relación exacta de cada capacidad científicamente documentada y la posesión de un derecho determinado. Además, responde a un amplio número de críticas y explica, en detalle, que no hay nada especial acerca de los derechos que impida que empecemos a hablar de derechos homínidos.

La idea de los derechos simios llegó a Hispanoamérica desde el mundo anglosajón y durante mucho tiempo los hispanos miramos a los anglosajones como a quienes nos llevaban la delantera en la defensa de los derechos, no sólo homínidos, sino animales en general. Hoy en día, en buena medida, es al revés. Las dos oficinas más activas del Proyecto Gran Simio son las de España y Brasil, y son los investigadores del Harvard Law School y el Nonhuman Rights Project los que estudian la revolución jurídica que estamos llevando a cabo los hispanohablantes. Hoy en día son las cortes de países como Costa Rica, Colombia, Ecuador, Chile y Argentina las que constituyen la vanguardia mundial de la innovación jurídica en defensa de los derechos homínidos. El más conocido ejemplo de esta creatividad jurídica latina es la proliferación

de casos de *habeas corpus* como los de la chimpancé Cecilia y la orangutana Sandra, recogidos en el documental de Álex Cuéllar y Rafa G. Sánchez *Persona [no] humana* (Dacsa Films, 2022). Otros ejemplos son el reciente *habeas corpus* que la mona Estrellita ganó después de muerta, en Ecuador; la reforma de la constitución chilena; o la actual reforma del código civil y penal de España, donde los animales han pasado de ser cosas a ser seres sintientes y miembros de la familia, donde se ha aprobado la Ley de Protección de los Derechos y el Bienestar de los Animales, y donde se espera la primera Ley de Grandes Simios. Los autores afirman que el libro se ha publicado en castellano antes que en inglés para empujar estas reformas y en reconocimiento de que, hoy día, la vanguardia de la defensa legal de los animales está en Hispanoamérica.

Aun así, muchos lectores todavía se preguntarán, como lo están haciendo actualmente tantos jueces en Latinoamérica: ¿deberíamos dar derechos a individuos que no son humanos? La pregunta es ambigua. Podría referirse a los *derechos morales*, que definen los límites de lo que no debemos hacer a estos parientes evolutivos o a los *derechos legales*, que definen las protecciones que ofrece el ordenamiento jurídico de cada país, penalizando ciertas conductas.

Respecto a los derechos morales, Casal y Singer explican que no es necesario asumir ninguna posición específica con respecto a la naturaleza o la función de los derechos para defender que los simios deban tener derechos morales (capítulo 3). Los derechos homínidos, que incluyen los derechos humanos y los derechos de los simios no humanos, pueden defenderlos personas que acepten y que rechacen los derechos naturales, la teoría de los derechos basada en los intereses fundamentales

o en la capacidad de elegir, las justificaciones instrumentalistas o no instrumentalistas, las doctrinas sobre los derechos de Robert Nozick o Ronald Dworkin, o la idea de que todos los derechos no contractuales son negativos. Casal y Singer no niegan que otros animales puedan tener también derechos parecidos, pero explican muy detalladamente qué características de los grandes simios hacen la muerte, la tortura y el encierro especialmente malos para estos seres.

A mi juicio, su defensa del derecho moral a la vida, la libertad y la integridad de los grandes simios es conclusiva. Los grandes simios no sólo son seres sintientes que pueden ser dañados y beneficiados como consecuencia de cosas que les hagamos: son individuos capaces de aprender, de explorar, de inventar, de formar fuertes lazos sociales y de vivir vidas increíblemente ricas y complejas. Cuando son asesinados, no solamente se les priva de todas las cosas buenas que podrían vivir, sino también de lazos familiares, amistades, del uso del lenguaje, o de la imaginación. Además, con ello se frustran todos sus planes de hacer cosas en el futuro. Cuando son encarcelados y torturados, pueden recordar la vida que tenían antes y siguen deseando tener, pueden entender que ese sufrimiento podrá volver a repetirse y pueden recordar durante muchas décadas todo lo que les han hecho. Todo esto hace que el sufrimiento producido por el encierro y la tortura no se disipe cuando acaba, sino que, al igual que los humanos, desarrollen trastornos psicológicos que les hagan sufrir más y durante más tiempo y sentir enorme rabia, frustración y hasta deseo de venganza.

No obstante, muchos de los que reconocen sus derechos morales niegan que puedan tener derechos legales. Una de las razones es que, por

herencia del derecho romano, la mayoría de los sistemas jurídicos de países con idiomas derivados del latín dividen el universo en dos categorías: las cosas que no pueden tener derechos y las personas que no sólo tienen derechos, sino que también poseen cosas, algunas de las cuales son animales. Hoy en día, muchos juristas reconocen que se puede ser “sujeto de derechos” sin ser “persona”, pero otros lo niegan. Casal y Singer argumentan entonces que los simios satisfacen numerosas concepciones de la persona que han destacado a lo largo de la historia de la filosofía, pues son agentes conscientes de que son Sandra o Cecilia, que recuerdan su vida pasada y tienen planes futuros. Además, son seres culturales, con preferencias personales distintas de las de su grupo y con la capacidad de ponerse mentalmente en lugar del otro. Son también capaces de reciprocidad, compasión, reconciliación y consuelo mutuo. Hoy en día, casi todo el mundo considera que el Estado debe proteger a los niños y otros individuos neurodivergentes que, aunque no tengan el desarrollo intelectual típico de un ser humano adulto, pueden verse afectados negativamente por cosas que otras personas les hagan. Casal y Singer argumentan que los estados y otras instituciones políticas y jurídicas deberían extender esta

protección a los simios en virtud de su sintiencia y sus capacidades cognitivas y emocionales.

Los derechos de los simios elabora estos temas de manera detallada y amena. Muestra de forma clara los argumentos morales y políticos que existen en favor de proteger a los grandes simios y explica por qué es urgente hacerlo. Responde, además, a objeciones que se han hecho a sus argumentos, muestra las propuestas políticas realizadas para proteger a estos homínidos e incluye un extenso apéndice explicando cómo son anatómica, emocional, cognitiva y socialmente cada una de las siete especies de gran simio. El libro contiene también fotografías y mapas. En resumen, éste es un libro con el que lectores académicos y no académicos pueden aprender sin esfuerzo algo de geografía y mucha primatología, jurisprudencia, ética, teoría política y filosofía en general. Ofrece, además, una amplia bibliografía que permitirá a toda persona interesada adentrarse en el estudio de estos temas. Esto es importante, pues, tal y como explican Casal y Singer, la necesidad de gente comprometida con esta causa es más urgente que nunca. Éste es, por tanto, un libro muy necesario y que llega como anillo al dedo a los animalistas hispanohablantes en un momento políticamente decisivo y jurídicamente crucial.

Diego Expósito

RHEINBERGER, Hans-Jörg. (2021). *Iteraciones* (Nicolás Silva Sepúlveda y Nicolás Trujillo Osorio, Trads.). Pólvora.

La publicación de *Iteraciones* marca el fin de la larga ausencia del pensamiento de Hans-Jörg Rheinberger en el panorama de las letras en español.¹ Si bien se trata de una breve colección de ensayos y no una de sus obras más densas, especializadas y voluminosas, es un motivo de alegría contar con esta primera introducción y presentación al pensamiento de este reconocido filósofo e historiador de las ciencias. Hay que señalar, además, que los textos reunidos en este volumen, escritos más a la manera de un ensayo para un público general que de un texto técnico para un público especializado, ofrecen un paisaje bastante completo y profundo, al tiempo que amable y sencillo, que seguramente será de gran satisfacción tanto para quienes ya están familiarizados con las ideas de Rheinberger como para quienes se disponen a adentrarse en su mundo intelectual. Quizá por su origen como textos inicialmente leídos ante un público diverso en los llamados “Excursos de Liechtenstein”, además de la traducción magistral y anotada que realizaron Nicolás Silva y Nicolás Trujillo, *Iteraciones* tiene esa rara mezcla de erudición, soltura y sencillez que caracteriza a quien, como los experimentadores de los

que habla Rheinberger, ha entretenido sus ideas por largo tiempo, pasándolas una y otra vez por el tamiz de la lengua y el habla hasta obtener los elementos más estables en la estructura más uniforme del sistema y, no obstante, con una potencia para seguir sorprendiendo y hacer pensar nuevas ideas.

El volumen se compone de seis ensayos cortos, cada uno de los cuales trata un aspecto específico de la propuesta de Rheinberger, la cual se enmarca en el ámbito general de una epistemología histórica,² con una atención particular al concepto de sistema experimental.³ El primer ensayo, “Todo lo que puede conducir a una inscripción en general”, parte de un autor que no resulta para nada evidente en el campo de la historia y la filosofía de las ciencias: Jacques Derrida. La idea de inscripción del filósofo argelino-francés le permite a Rheinberger poner en un mismo aliento nociones como *reiteración*, *recurrencia*, *diferencia*, *escritura*, *historia*, *contingencia* y *materialidad*. En una inscripción se ponen en juego todos estos conceptos como algo que, en virtud de su historicidad, recurre una y otra vez aunque en cada recurrencia algo distinto está ocurriendo. Eso es lo que sucede en un experimento, donde la

1 Aunque ya se había traducido y publicado un ensayo suyo al español (Rheinberger, 2014), éste es el primer libro completo del autor que se publica en nuestra lengua.

2 Sobre el modo peculiar en el que este autor comprende el quehacer y objetivos de una epistemología histórica, véase Rheinberger (2010).

3 Este concepto ocupa una de las obras seminales del autor (Rheinberger, 1997).

confluencia de entidades materiales y cognitivas forja un sistema que, si bien tiende a la estabilización y uniformización, encuentra en cada una de sus iteraciones una expresión distinta y novedosa, una posibilidad de reajustar y reconducir el camino de la investigación. Además, la inscripción escapa a la lógica de un origen cero, de un punto de partida absoluto, y se entrega más bien a la reescritura constante, a la aparición de novedades que nunca pueden predecirse sino tan sólo mostrarse como un resultado buscado una vez que la historia se ha construido de esa forma en retrospectiva. Si hay un concepto que atraviesa esta colección de ensayos y se reitera una y otra vez produciendo siempre algo diferente, ése es precisamente el de *inscripción*.

“Naturaleza, NATURALEZA” es el título del segundo ensayo en el que Rheinberger ofrece su particular aproximación a una de las dicotomías fundamentales del pensamiento moderno: la distinción entre naturaleza y cultura. Su punto de acceso a este problema es la asimetría que la atraviesa: si lo natural es lo distinto del ser humano y, por ende, lo cultural es lo propio del humano, cualquier cosa que digan o piensen los seres humanos acerca de la naturaleza estará siempre del lado de la cultura. Esta asimetría se reproduce, a su vez, al interior de lo cultural, cuando se separa a los seres humanos civilizados y occidentales del resto. En ese sentido, la asimetría está señalando algo “impensado”, algo que elude al pensamiento pero que parece ser la condición de posibilidad de que esa diferencia sea pensada. Ahí es donde aparece la NATURALEZA que ha sido modificada por el ser humano y que es capaz de reaccionar y producir efectos inesperados que se escapan a ese marco determinista de leyes causales que parecía haberse impuesto sobre la naturaleza moderna. Si bien el ensayo no ofrece una

resolución última acerca de la dicotomía y cómo deshacerse de ella —cosa que, bien podría pensarse, no es la intención del autor—, el análisis de esa separación muestra que en lugar de ser una línea divisoria fija y estable, la asimetría que la atraviesa está generando constantemente nuevas relaciones que hay que volver a pensar. Al final, Rheinberger se decanta por una “ecología simétrica” que reconoce que la cultura también es un artefacto de la naturaleza en la misma medida en que esta última es también parte de la cultura.

La incursión en el terreno propiamente experimental ocurre en el tercer ensayo, “Fijar la mirada”. Valiéndose de su experiencia como investigador en el campo de la biología molecular, así como de su extenso conocimiento de muchas de las personas involucradas en él y de los recuentos biográficos que ellas han escrito, Rheinberger indaga acerca de la naturaleza de los sistemas experimentales como ensamblajes capaces de hacer aparecer lo desconocido en medio de lo conocido. Sin embargo, la capacidad creativa de estos sistemas está íntimamente ligada a, y no es algo que ocurra a expensas de, la experticia, el cuidado, la repetición, el mejoramiento constante y la profundización en lo ya conocido. Sin embargo, la importancia de estos aspectos no radica en su capacidad de anticipar y predecir de manera cada vez más certera y precisa, como sí en su inherente recurrencia y repetición. Ajustar un sistema experimental para que produzca cada vez mejores resultados no significa que se obtenga el mismo resultado una y otra vez, sino que puede producir un fenómeno que antes no estaba ahí y sobre el cual las y los investigadores puedan fijar la mirada.

La forma más usual de inscripción, la escritura, es el tema del cuarto ensayo, “Hibridaciones del

saber”, en el cual Rheinberger aborda las distintas formas de escritura científica. Si bien la primera sección del ensayo puede resultar un tanto tediosa para quienes ya reconocen las formas de publicación científica (el artículo de investigación original, la revisión del estado del arte y el libro de texto), la segunda parte ofrece un panorama mucho más interesante al excavar en el terreno propio de las formas no públicas de la escritura científica, como son los cuadernos y libretas de laboratorio. En este punto se establece una relación mucho más estrecha entre la materialidad reiterativa e impredecible del sistema experimental y la escritura de unas notas que tampoco conocen de antemano el resultado del experimento, a diferencia de los artículos publicados donde siempre hay ya una dirección fijada en la exposición del experimento y la interpretación de sus resultados. Aparece así una fisura entre el “estado de crisis del laboratorio” y el “orden de un texto científico”, un campo sumamente fértil para la exploración filosófica e histórica de las ciencias: ya no se trata nada más de la ciencia como un conjunto de enunciados y teorías, sino que se trata de una pluralidad de prácticas científicas con sus peculiaridades e idiosincrasias, con sus formas de resolver problemas y afrontar el terreno desconocido que emerge con el sistema experimental. ¿Cuáles son las estrategias empleadas para ordenar y configurar lo que no estaba previsto? ¿Cómo es que lo conocido sirve para darle sentido a lo desconocido? A este tipo de interrogantes se suma el reconocimiento de las diversas entidades materiales que participan de los sistemas experimentales, con lo cual se presenta un concepto mucho más rico y complejo, más democrático y descentrado, tanto en términos materiales como epistemológicos, de lo que ocurre en los laboratorios.

A diferencia de los ensayos anteriores, que abordan conceptos y temas más generales, los últimos dos se enfocan en dos figuras singulares. El quinto ensayo, “La ciencia de lo concreto”, se centra en el epistemólogo francés Gaston Bachelard, particularmente en su noción de una fenomenotécnica. Con este neologismo, Bachelard designa una suerte de circuito discursivo-material gracias al cual se constituye todo lo que puede encontrarse y usarse en el mundo. Pero ese proceso es siempre ya una repetición, algo que ha absorbido a quienes participan de él, de modo que la fenomenotécnica tiene esas capacidades de la iteración, esa doble naturaleza de ahondar en lo conocido para darle cabida a lo nuevo y desconocido. La deuda de Rheinberger hacia Bachelard es enorme y este ensayo es un reconocimiento pleno de ello, no sólo por proveer una serie de conceptos con los cuales pensar lo que ocurre en la ciencia, sino también por su peculiar manera de aproximarse a la relación entre ciencia y filosofía. Esta última ha de estar siempre dispuesta a correr el riesgo de aventurarse a ir tan lejos como la ciencia misma, en lugar de resguardarse en la seguridad de quien espera a ver los resultados finales de una empresa científica, haciendo a un lado la oportunidad de moverse al vertiginoso ritmo de la producción del conocimiento.

El sexto y último ensayo, “Virtuosismo experimental”, tiene como personaje central a Claude Bernard, el fisiólogo francés. Este ensayo es una adición novedosa que el autor quiso incluir en la versión en español del libro. Asimismo, se trata de un texto que reúne y pone en marcha gran parte de los conceptos desarrollados y trabajados en los anteriores bajo el signo de la reorientación, como decide llamar a ese proceso en el que la rectificación permanente de lo que ocurre en los

sistemas experimentales puede llevar a la generación de algo nuevo que, a su vez, es capaz de modificar la trayectoria de la investigación y llevarla por una senda y por preguntas que antes no se habían planteado ni pensado. En este contexto, el virtuosismo del que habla Rheinberger consiste en tomar conciencia de eso que ocurre y que no se puede predecir en un sistema experimental, al punto de reorientar el curso de la investigación. El caso de Bernard y sus experimentos en torno a la fisiología de los animales, particularmente sobre la descomposición y síntesis de los azúcares, le sirve de hilo conductor de su argumento. Si bien en algunos de los textos anteriores ya se había introducido al *bricoleur* —noción que toma en préstamo de Claude-Lévi Strauss—, aquí se puede ver con toda su fuerza la importancia de esta figura. A diferencia del ingeniero, que trabaja con materiales y aparatos forjados especialmente para la tarea que se tienen entre manos, el *bricoleur* tiene que trabajar con lo que encuentra a su paso, adaptar los materiales que tenía para las nuevas tareas que le demanda el sistema experimental y disponer todo para responder la pregunta que emergió y que antes no era parte del planteamiento experimental. El *bricoleur*, dicho de otro modo, es aquél que habita el estado de crisis del laboratorio, el que escribe en los diarios y libretas de laboratorio una serie de anotaciones que no parecen tener orden ni sentido. Es a partir de este trabajo que emerge el posterior orden representacional y lógico que caracteriza la publicación de los resultados de una investigación

y que ha servido de guía para una buena parte de la reflexión filosófica sobre la ciencia.

Iteraciones ofrece un paisaje en el cual conviven en igualdad de condiciones personajes tan disímiles como Derrida, Bachelard, Bernard, Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michael Polanyi, Ludwik Fleck, François Jacob, entre muchos otros historiadores, filósofos y científicos consumados.⁴ Estos últimos no sólo aparecen como autores de teorías ya inscritas en los anales de la ciencia, sino también como personajes singulares, llenos de anécdotas acerca del trabajo en el laboratorio que bien pueden servir para la indagación filosófica. Aunque la propuesta de Rheinberger da pie a hablar también de una tradición continental en filosofía de las ciencias o de las convergencias entre el quehacer científico y el artístico, quisiera dejar unas consideraciones finales que se embarquen por otra ruta.

Como he tratado de mostrar en esta reseña, y como bien lo puede constatar quien se adentre en la obra de Rheinberger, lo imprevisible, o lo inaudito, como lo llama también en el primer ensayo, constituye uno de los elementos característicos de los sistemas experimentales y, por ende, de las prácticas científicas que crecen con ellos. Sobre este punto vale la pena invitar a Hannah Arendt, quien esboza un paisaje en el que la acción, caracterizada como irreversible e impredecible, parece ser amenazada por la ciencia debido a que ella no parece estar obligada a responder por los posibles efectos inesperados de sus acciones. El caso paradigmático de Arendt es la bomba atómica.⁵ ¿Cómo

4 El plural masculino es intencional, pues la cantidad de mujeres que cita Rheinberger a lo largo de sus textos es sorprendentemente poca.

5 La incursión de Arendt en la historia de las ciencias y sus reflexiones acerca de sus impactos sobre la vida activa se encuentra en el prólogo y en el último capítulo de *La condición humana* (Arendt, 2005).

pensar este tipo de responsabilidad de las prácticas científicas a partir de la imprevisibilidad que las caracteriza? ¿Cómo articular este discurso de los sistemas experimentales con uno centrado en la responsabilidad y la rendición de cuentas? Si bien la creatividad, esa capacidad de hacer que algo desconocido emerja en medio de lo conocido, es un

rasgo importante de las prácticas científicas que hay que seguir cultivando en ellas, también se hace necesario reconocer que la creatividad no es inherentemente buena y preguntarse por los efectos de esas novedades que antes no existían. Creatividad y responsabilidad constituyen preguntas que deberían hacerse de forma simultánea.

Juan Felipe Guevara Aristizábal

Referencias bibliográficas

- ARENDET, Hannah. (2005). *La condición humana* (Ramón Gil Novales, Trad.). Paidós.
- RHEINBERGER, Hans-Jörg. (1997). *Toward a History of Epistemic Things: Synthesizing Proteins in the Test Tube*. Stanford University Press.
- RHEINBERGER, Hans-Jörg. (2010). *On Historicizing Epistemology. An Essay* (David Fernbach, Trad.). Stanford University Press.
- RHEINBERGER, Hans-Jörg. (2014). "Partículas citoplásmicas. Trayectoria de un objeto científico" (Vivette García Deister, Trad.). En Lorraine Daston (Ed.), *Biografías de los objetos científicos* (pp. 382-416). La Cifra.