

ISSNe: 2011-7477

eidos

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

41

ENERO-JUNIO

EDITORIAL

uninorte

eidos está indexada en:

Scopus (<http://www.scopus.com/home.url>)
The Philosopher's Index
Academic Search Complete. EBSCO
Fuente Académica Premier. EBSCO
TOC Premier. EBSCO
Fuente Académica. EBSCO
Index Copernicus
Gale. Cengage Learning
DOAJ
PKP
Dialnet
Latindex
Redalyc
Ulrich's Periodicals Directory
SciELO
Publindex
ERIH PLUS

eidos es una revista electrónica internacional de acceso abierto, evaluada por pares académicos, publicada por el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte. Promueve la publicación de investigaciones originales en todos los campos de la filosofía, comprometidas con los enfoques actuales de las diversas problemáticas de la investigación filosófica, así como debates, artículos de revisión, reseñas y traducciones de estudios filosóficos sobresalientes. *eidos* recibe manuscritos en inglés, español, francés, italiano y portugués, a fin de suscitar un diálogo global entre los enfoques filosóficos pluralistas y las áreas de interés en las humanidades. Además de incluir textos sobre estética, epistemología, metafísica, feminismo, fenomenología, historia de las ciencias e historia de la filosofía, también difunde análisis relacionados con la filosofía crítica. Debido a este alcance, *eidos* tiene como objetivo mantener a su público actualizado sobre el estado de la investigación en filosofía. Entre 2003 y 2005 la revista se publicó una vez al año y desde 2006 aparece semestralmente en línea.

Las contribuciones publicadas en *eidos* son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna instancia institucional de la Universidad del Norte. Se autoriza la reproducción parcial de los artículos citando la fuente y el autor.

<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>
eidos@uninorte.edu.co

<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/issue/view/529>

ISSN 2011-7477



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

eidos

DIRECTOR

Jesús Ferro Bayona

EDITORES GENERALES

Henar Lanza González y Pedro Pablo Serna, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

EDITORES DEL NÚMERO 41

KAI MICHAEL BÜTTNER, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

MERCEDES ORTEGA GONZÁLEZ, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ EDITORIAL

John Henry, UNIVERSITY OF EDINBURGH, REINO UNIDO

Charles T. Wolfe, UNIVERSITY OF SIDNEY, AUSTRALIA

Gonzalo Munévar, LAWRENCE TECHNOLOGICAL UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Alan Thomas, TILBURG UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

Rosa Sierra, J. W. GOETHE- UNIVERSITÄT, ALEMANIA

Leonardo Verano, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Emmanuel Alloa, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, SUIZA

Kai Michael Büttner, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ CIENTÍFICO

Paul Mengal, UNIVERSIDAD PARÍS XII, FRANCIA

Patrice Vermeren, UNIVERSIDAD PARÍS VIII, FRANCIA

William Large, UNIVERSITY COLLEGE PLYMOUTH, ST. MARK AND ST. JOHN, REINO UNIDO

Robert W Glover, JAMES MADISON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

† Etienne Tassin, UNIVERSIDAD PARÍS VII, FRANCIA

Miguel Ángel Giusti, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ

Marta Soniewicka, JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLONIA

Antoni Vicens Lorente, UNIVERSITAT AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA

Ángel Xolocotzi, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Javier Suárez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Amalia Boyer, COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO, COLOMBIA

Carlos Emel Rendón, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Andrés Saldarriaga M., UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Jorge Antonio Mejía, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

José Joaquín Andrade Álvarez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Germán Guerrero P., UNIVERSIDAD DEL VALLE, COLOMBIA

Orlando Araújo, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

eidos@uninorte.edu.co
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>

EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL NORTE

COORDINADORA EDITORIAL
María Margarita Mendoza

ASISTENTE COORDINACIÓN EDITORIAL
Fabián Buelvas

ASISTENTE EDITORIAL
Jenniffer Crawford Chatelain

DISEÑO Y DIAGRAMACION
Munir Kharfan de los Reyes

DISEÑO DE PORTADA
Joaquín Camargo Valle

CORRECCIÓN
Henry Stein
Iván Yunis

Hecho en Colombia
Made in Colombia

7-14 EDITORIAL

ARTÍCULOS

- 15-41 **CUANDO LAS ESTRELLAS MARCAN EL CAMINO DE LOS FILÓSOFOS: ANAXÁGORAS Y EL METEORITO DE EGOSPÓTAMOS**
WHEN THE STARS MARK THE PATH OF THE PHILOSOPHERS: ANAXAGORAS AND THE METEORITE OF AEGOSPOTAMI
Malena Battista

contenido

- 42-68 **ANDANZAS Y EXTRAVÍOS EN LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA Y PLATÓNICA**
WANDERINGS AND DIGRESSIONS IN SOCRATIC AND PLATONIC PHILOSOPHY
Ignacio García Peña
- 69-94 **EMANCIPACIÓN Y AUTENTICIDAD: EL LUGAR DEL SER HUMANO EN LAS FILOSOFÍAS DE HEIDEGGER Y EL JOVEN MARX**
EMANCIPATION AND AUTHENTICITY: THE PLACE OF THE HUMAN BEING IN THE PHILOSOPHIES OF HEIDEGGER AND THE YOUNG KARL MARX
Felipe Daniel Montero
- 95-121 **LA PECULIARIDAD DE LA EXISTENCIA: UN ACERCAMIENTO A HEIDEGGER Y VALLEJO**
THE PECULIARITY OF EXISTENCE: AN APPROACH TO HEIDEGGER AND VALLEJO
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón
Jhon Edward Saldarriaga Flórez
- 123-146 **ATMOTERRORISMO Y TECNOLOGÍAS DEL AIRE: SOBRE UNA PERFORMANCE DEL ESPACIO EN LA FILOSOFÍA DE SLOTERDIJK**
ATMOTERRORISM AND AIR TECHNOLOGIES: ON A PERFORMANCE OF SPACE IN SLOTERDIJK'S PHILOSOPHY
Leopoldo Tillería Aqueveque
- 147-176 **NOTAS PARA UNA ANTROPOTÉCNICA NEGATIVA O DE LA MALA EJERCITACIÓN. UNA PROPUESTA DESDE SLOTERDIJK**
NOTES FOR A NEGATIVE ANTHROPOTECHNICS OR OF BAD PRACTICE. A PROPOSAL FROM SLOTERDIJK
Mauricio Alexander Arango Tobón

177-197 **LAS MUJERES Y SUS EXPERIENCIAS DEL EXILIO. UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA**
WOMEN AND THEIR EXPERIENCES OF EXILE. A PHILOSOPHICAL APPROACH
Mariela Cecilia Ávila

198-229 **PLURALISMO O MONISMO LÓGICO, RELATIVISMO O DETERMINISMO LINGÜÍSTICO:**
¿CÓMO LA LÓGICA Y EL LENGUAJE INFLUENCIAN NUESTRO RAZONAMIENTO?
PLURALISM AND LOGICAL MONISM, RELATIVISM AND LINGUISTIC
DETERMINISM: HOW DO LOGIC AND LANGUAGE INFLUENCE OUR THINKING?
Jorge Alejandro Santos, Alba Massolo y Santiago Durante

230-267 **PRIMITIVE CONCEPTS AND THE ONTOLOGICAL QUESTION**
CONCEPTOS PRIMITIVOS Y LA PREGUNTA ONTOLÓGICA
Bernardo Antonio Pino Rojas

RESEÑA

268-274 **GARDELLA HUESO, M. (2022). *LAS GRIEGAS. POETAS, ORADORAS Y FILÓSOFAS.***
BUENOS AIRES. GALERNA. 230 PÁGINAS
Ana Julia Fernández Palazzo

REVISIÓN

275-280 **REVIEW OF THE BOOK: TOBIAS BAUMANN, *AVOIDING THE WORST* (2022)**
Mat Rozas

281-284 **COLABORADORES**

editorial

Nos complace presentarles el número 41 de *Eidos*, revista de filosofía del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia). Este número contiene nueve artículos de investigación y dos reseñas.

Comenzamos con dos artículos centrados en la filosofía antigua. En su contribución titulada “**Cuando las estrellas marcan el camino de los filósofos: Anaxágoras y el meteorito de Egospótamos**”, Malena Battista de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) se enfoca en Anaxágoras. A diferencia de sus contemporáneos, Anaxágoras prefería ofrecer explicaciones naturales para los fenómenos astronómicos en lugar de explicaciones religiosas. Battista reflexiona sobre las posibles implicaciones que la colisión del meteorito de Egospótamos con la Tierra en el año 467 antes de nuestra era pudo haber tenido en la vida de Anaxágoras. Durante estas reflexiones, la autora aborda los rumores que insinúan que Anaxágoras había predicho la colisión y explora la posible relevancia de este evento en relación con la posterior condena por impiedad que sufrió.

Ignacio García Peña de la Universidad de Salamanca (España) ofrece una reflexión sobre la filosofía de Sócrates y Platón en su artículo “**Andanzas y extravíos en la filosofía socrática y platónica**”. Para comprender la filosofía de Sócrates, argumenta García Peña, es crucial considerar cómo Sócrates practicaba la filosofía. La falta de doctrinas establecidas y la constante reevaluación de ideas en la filosofía de Sócrates deben entenderse unidas a las andanzas callejeras del filósofo.

Según el autor, los escritos de Platón emplean de manera ingeniosa las divagaciones y desvíos socráticos para enriquecer las conversaciones, profundizar los argumentos y llevar al lector por el mismo camino sinuoso de la reflexión filosófica. De esta manera, ambos pensadores, Sócrates y Platón, demuestran que la filosofía no es tanto un cuerpo de conocimiento como una actividad.

Dos artículos de la presente edición de *Eidos* exploran la filosofía de Martin Heidegger. Felipe Daniel Montero, de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), compara la filosofía de Heidegger en su etapa posterior con la del joven Marx. En su contribución titulada “**Emancipación y autenticidad: el lugar del ser humano en las filosofías de Heidegger y el joven Marx**”, Montero se centra en la manera en que ambos pensadores contestan a la pregunta por el ser humano. De acuerdo con Montero, las filosofías de Heidegger y Marx comparten motivaciones lo suficientemente similares como para permitir un diálogo productivo entre ellas. La noción heideggeriana de finitud plantea diversas objeciones a la filosofía de Marx, mientras que, por otro lado, ciertos elementos de la filosofía de Marx permiten una evaluación crítica del rechazo implícito en la filosofía de Heidegger hacia los ideales y valores humanistas.

El artículo “**La peculiaridad de la existencia: un acercamiento a Heidegger y Vallejo**” de Andrés Alfredo Castrillón Castrillón y Jhon Edward Saldarriaga Flórez de la Universidad Católica Luis Amigó (Colombia) plantea un enriquecedor diálogo entre filosofía y literatura, al utilizar el concepto de Heidegger del *Dasein* para analizar la obra de Fernando Vallejo, especialmente la figura del narrador protagonista, su estar en el mundo. El objetivo es establecer una conexión entre la visión de la existencia y de la muerte de la filosofía heideggeriana y la del autor colombiano. Se trabajan temas esenciales para los dos autores como el lenguaje y la temporalidad. Finalmente, se señala la similitud entre el pensamiento del filósofo y el del escritor.

Siguen dos artículos que se centran en el trabajo del filósofo alemán Peter Sloterdijk. En **“Atmoterrorismo y tecnologías del aire: sobre una performance del espacio en la filosofía de Sloterdijk”**, Leopoldo Tillería Aqueveque de la Universidad Bernardo O’Higgins y la Universidad Tecnológica de Chile IN-ACAP (Chile) propone una reinterpretación de la teoría de las esferas de Sloterdijk, su relación con las llamadas tecnologías del aire y, finalmente, con el concepto de toxicidad. Surge la idea de una performance de convertibilidad onto-tecnológica que reemplaza la concepción euclidiana del espacio con la idea del diseño de la espacialidad o *Air design* que desemboca, en su peor versión, en una climatología militar de exterminio. Así, el ser-en-esferas deviene ser-en-el-aire, especialmente dado el enfoque contemporáneo en la climatización y la gestión tecnológica del aire para el confort termotópico. Sloterdijk hace referencia a la mitología al introducir el concepto de atmoterrorismo como una posible venganza titanotécnica, relacionándolo con el robo del fuego epistémico sagrado.

Mauricio Alexander Arango Tobón de la Universidad de Antioquia (Colombia) en **“Notas para una antropotécnica negativa o de la mala ejercitación. Una propuesta desde Sloterdijk”** parte del concepto de antropotécnica del filósofo alemán que explora la idea de los humanos como seres ejercitantes que, en la rutina diaria, dan forma a la existencia, creando y transformando, guiados o direccionados por instituciones sociales. A partir de allí, Arango Tobón ahonda en la noción de antropotécnica negativa como una perspectiva que aborda las prácticas opuestas a los valores tradicionales culturalmente aceptados para modelar la existencia, prácticas que apuntan a formas de vidas consideradas como negativas, abyectas o marginales. Se trata de formas de ejercitación que no se suscriben a modelos culturales hegemónicos de comportamiento, relacionadas con factores como el hartazgo, el

cansancio, la discriminación, la exclusión y la precarización.

A continuación, el artículo **“Las mujeres y sus experiencias del exilio. Una aproximación filosófica”** de Mariela Cecilia Ávila de la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile), busca evidenciar cómo explorar las narrativas exiliarias femeninas aportaría perspectivas novedosas al ámbito filosófico del exilio como castigo político. El texto inicia con un repaso de las raíces clásicas, griegas y romanas, del exilio, señalando que, aunque ha cambiado con el tiempo, ciertos elementos constitutivos como la expulsión, el desarraigo y el sacrificio, entre otros, persisten en las manifestaciones contemporáneas del exilio. Se examina cómo en las narrativas de mujeres exiliadas, especialmente durante las dictaduras del Cono Sur latinoamericano, resurgen estos elementos, aunque con sus particularidades. Integrar las experiencias femeninas, a menudo al margen de las narrativas canónicas, en un contexto analítico predominantemente masculino, abriría nuevas vías de reflexión en los estudios filosóficos sobre el exilio.

En su artículo titulado **“Pluralismo o monismo lógico, relativismo o determinismo lingüístico: ¿cómo la lógica y el lenguaje influyen nuestro razonamiento?”**, Jorge Alejandro Santos (Conicet-Universidad Nacional de Hurlingham, Argentina), Alba Massolo (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) y Santiago Durante (Universidad Nacional de Hurlingham, Argentina) intentan establecer una conexión entre dos debates de áreas distintas: por un lado, el debate en la filosofía de la lógica sobre la posible pluralidad de lógicas y, por otro, el debate en lingüística sobre el grado de influencia del lenguaje en el pensamiento. En el artículo se establece este vínculo a través del análisis de las nociones de razonamiento y pensamiento. Para posicionarse en ambos debates, Santos, Massolo y Durante argumentan que todos los lenguajes comparten una especie de “proto-lógica” que involucra, entre otras cosas, reglas básicas

de la negación. Según lo planteado, la existencia de esta base común respalda ciertas versiones del pluralismo lógico y constituye evidencia a favor de una forma moderada del relativismo lingüístico.

Otra contribución interdisciplinaria en la presente edición proviene de Bernardo Antonio Pino Rojas, de la Universidad de las Américas (Chile). Su artículo, titulado “**Primitive Concepts and the Ontological Question**”, aborda el debate sobre la naturaleza de conceptos en la ciencia cognitiva. Pino Rojas argumenta que este debate no puede resolverse al considerar solo el poder explicativo de las diversas nociones de concepto. Estas nociones también deben cumplir con ciertos requerimientos lógicos y metafísicos, lo que destaca la contribución que la filosofía no experimental puede aportar a esta discusión. En segundo lugar, Pino argumenta que el así llamado “atomismo conceptual” merece una reevaluación. Esta concepción suele ser menos popular que sus rivales, debido su presunta inferioridad al nivel explicativo. Sin embargo, el autor afirma que el atomismo conceptual es superior a sus rivales al nivel metafísico. Al final del presente número tenemos dos reseñas. En la primera, Ana Julia Fernández Palazzo de la Universidad de Universidad Nacional de La Plata (Argentina) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) aborda el libro de Mariana Gardella Hueso *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas* (2022). Fernández Palazzo afirma que la obra de Gardella contribuye para conocer cómo vivieron y pensaron algunas de las mujeres notables de la Antigua Grecia, entre ellas Safo, Cleobulina de Lindos, Aspasia de Mileto, Hiparquia de Maronea, Téano de Crotona y otras filósofas pitagóricas. Comenta que la autora desarrolla su posición acerca del lugar marginal asignado hasta hoy a las mujeres, siendo llamativa la escasa mención que de ellas se hace en la historia de la filosofía, lo que hace evidente la necesidad de reconfigurar los límites del campo filosófico.

Cierra el número la reseña de Mat Rozas, de la Universidad de Santiago de Compostela (España) del libro *Avoiding the Worst* de Tobias Baumann. Rozas anota que Baumann aborda en esta obra cuestiones fundamentales sobre cómo reducir los riesgos de sufrimientos graves a gran escala en el futuro. Partiendo de la premisa de que nuestras acciones pueden aumentar o disminuir la probabilidad de tales sufrimientos, Baumann concluye que enfocarse en la búsqueda y aplicación de medidas preventivas debe ser una prioridad. Mat Rozas detalla los términos técnicos y las distinciones claves que Baumann utiliza, presenta los argumentos principales del autor y plantea algunas posibles objeciones a la posición de Baumann.

Culmina así este número de la revista *Eidos*. Expresamos nuestra gratitud y reconocimiento a las personas que han contribuido con sus textos, así como a los y las evaluadoras y al personal de apoyo. Esperamos que el público lector aprecie el material aquí incluido.

Kai Michael Büttner
Mercedes Ortega González Rubio

CUANDO LAS ESTRELLAS MARCAN EL CAMINO DE LOS FILÓSOFOS: ANAXÁGORAS Y EL METEORITO DE EGOSPÓTAMOS

When the Stars Mark the Path of the Philosophers: Anaxagoras
and the Meteorite of Aegospotami

Malena Battista

ORCID ID: 0000-0003-3822-9575

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

malesbattista@hotmail.com

RESUMEN

Se ofrece una lectura de las posibles repercusiones que la caída de un meteorito era capaz de provocar en los habitantes de la Antigüedad y las interpretaciones que se realizaban en torno a dicho suceso, haciendo especial hincapié en las investigaciones llevadas a cabo sobre el impacto de uno en particular: el meteorito de Egospótamos, el cual, según los registros conocidos hasta el momento, colisionó con la Tierra en el año en el año 467 antes de nuestra era. Al mismo tiempo, se destaca al pensador Anaxágoras que, debido a su curiosidad e interés científico y filosófico, ofreció explicaciones sobre los cuerpos celestes que lo diferenciaron del pensamiento colectivo de su época (motivo por el cual ha sido considerado por sus contemporáneos como aquel que predijo el impacto del meteorito), explicaciones que lo condenaron por impiedad.

Palabras clave: *meteorito, Egospótamos, religión, Anaxágoras, filosofía.*

ABSTRACT

A reading is offered on the possible repercussions that the fall of a meteorite was capable of causing in the inhabitants of Antiquity and the interpretations that were made around this event, with special emphasis on the research carried out on the impact of one in particular: the meteorite of Aegospotami, which, according to the records known so far, collided with the earth in the year 467 before our era. At the same time, the sage Anaxagoras stands out, because of his curiosity and scientific and philosopher interest, offered explanations about the celestial bodies that differentiated him from the collective thought of his time, (the reason why he has been considered by his contemporaries as the one who predicted the meteorite impact), explanations that, sooner or later, ended up condemning him for impiety.

Keywords: *meteorite, Aegospotami, religion, Anaxagoras, philosophy.*

*La filosofía está escrita en este grandísimo libro
que continuamente está abierto delante de nuestros ojos
—me refiero al universo—.
Galileo Galilei, *Il Saggiatore* (1623)*

INTRODUCCIÓN

A lo largo del tiempo el ser humano ha mostrado un gran interés por la naturaleza y el funcionamiento del cosmos. En las civilizaciones antiguas, como las babilónicas y egipcias, estos conocimientos eran fundamentales para el desarrollo de las tareas agrícolas, para la organización social y política, entre otros. Con estos fines, dichas civilizaciones crearon diversos mecanismos y sistemas que les permitían medir el tiempo terrestre y llevar un registro de los distintos fenómenos astronómicos que observaban (Kuhn, 1985, pp. 31-27; Lull, 2016) —un ejemplo de esto es la creación y el uso de calendarios y diarios astronómicos plasmados en tablas cuneiformes babilónicas—. ¹ Según diversos estudios, estos conocimientos fueron heredados por los griegos, quienes desarrollaron conocimientos y teorías filosóficas dentro de las cuales podemos notar algunos vestigios o influencias del pensamiento de la antigua civilización egipcia (Clarke, 1962; Kahn, 1970; Farrington, 1984, pp. 7-9, 20-22, 27-34, 43-44, 185-188; Kákosy, 1993; Castañeda Reyes, 1997; Rochberg, 2010, pp. 3-18; Sánchez Muñoz, 2011; Santibáñez Guerrero, 2016).

Sin ir más lejos, en aquellos tiempos atribuirle explicaciones religiosas al funcionamiento del cosmos y a los acontecimientos astronómicos formaba parte de la cultura y constituía el sentido común. En ocasiones ocurrían eventos extraordinarios y en suma misteriosos para los habitantes de la Antigüedad (por ejemplo, un eclipse o el impacto de un meteorito), siendo muchas veces

¹ Véase en este sentido Steele (2011) y Sachs (1974).

interpretados como señales o advertencias divinas (Kahn, 1970; Boutsikas y Ruggles, 2011; Sapere, 2016; Ross, 2016, pp. 99-120).

En ese sentido, este artículo pretende ofrecer una interpretación de las posibles repercusiones que la caída de un meteorito era capaz de provocar en los habitantes de la Edad Antigua y las interpretaciones que se realizaban en torno a dicho suceso, haciendo especial hincapié en las investigaciones llevadas a cabo sobre el impacto de uno en particular: el meteorito de Egospótamos, el cual, según los registros conocidos hasta el momento, colisionó con la Tierra en el año en el año 467 antes de nuestra era.

Así pues, para la elaboración y desarrollo del presente estudio expondré y analizaré varios de los testimonios encontrados sobre este acontecimiento. Al mismo tiempo, atribuiré un lugar destacado a la figura de Anaxágoras, ² un pensador que buscó dar diversas explicaciones sobre los fenómenos cosmológicos (siendo, muchas de ellas, explicaciones naturales) en oposición al pensamiento predominante en esa época que justificaba estos sucesos sirviéndose de argumentos religiosos. La imagen de Anaxágoras resulta importante para la presente investigación dado que, entre los testimonios hallados, varios de ellos le adjudicaron al filósofo la anticipación de este suceso. Si bien no contamos con muchos escritos provenientes directamente de los filósofos presocráticos, disponemos de varias alusiones a sus teorías, interpretaciones y opiniones, enunciadas en obras posteriores como las de Aristóteles, Simplicio, Diógenes, Séneca, entre otros. Este es el recurso que actualmente hace posible que nos acerquemos a algunas de las ideas y conocimientos desarrollados por los pensadores presocráticos.

² Como es sabido, Anaxágoras fue un pensador presocrático del siglo V a.C., que, como tantos otros, se interesó por el estudio del cosmos. Consulte Curd (2007) para más información sobre la vida y el pensamiento del filósofo.

Para introducirme en el tema, en primer lugar, realizaré un breve desarrollo sobre los conocimientos actuales que se tienen sobre la conformación, estructura y movimientos de los meteoritos; en segundo lugar, haré hincapié en el modo en que generalmente se ha interpretado esta clase de acontecimiento en la Antigüedad para, finalmente, orientar el trabajo hacia un estudio sobre el evento ocurrido en ciudad de Egospótamos en el año 467 a.C.

1. METEORITOS: ALGUNAS EXPLICACIONES ACTUALES

Antes de adentrarme en el estudio sobre las interpretaciones que se realizaban en la Antigüedad acerca de lo que hoy conocemos bajo el nombre de “meteorito”, particularmente aquellas en torno al impacto del meteorito de Egospótamos, redactaré un breve apartado que tiene como fin exponer sucintamente algunas de las explicaciones que en la actualidad se adjudican a dicho fenómeno astronómico, con el fin de contextualizar al lector en la problemática desde una perspectiva contemporánea.

Llorca Piqué (2011) expresa que los meteoritos provienen de objetos interplanetarios —por ejemplo, asteroides o cometas (Borovicka, *et al.*, 2019, p. 37)— que hoy en día pueden ser estudiados en laboratorios mediante la espectroscopía, gracias a la cual se puede obtener información detallada sobre, en palabras del autor, “(...) cuál es la abundancia y distribución de los elementos químicos en el universo, en las estrellas y en la Tierra” (p. 167).

El estudio de los meteoritos ha contribuido a perfeccionar e incrementar nuestros conocimientos sobre el cosmos, por ejemplo, sobre la formación de las primeras moléculas orgánicas, de los primeros sólidos en el sistema solar, entre otros (Llorca Piqué, 2011, p. 167; Popova, *et al.*, 2019, p. 9).

En lo que se refiere particularmente a los meteoritos y a sus movimientos, Vega Granillo (2013) sostiene que mientras el objeto interplanetario permanece en el espacio es identificado estrictamente como “meteoroides”. Dicha nomenclatura se altera en el momento en el cual el objeto ingresa en la atmósfera terrestre y

alcanza la superficie de nuestro planeta, siendo allí caracterizado como “meteorito” (Vega Granillo, 2013, p. 78).

En su mayoría, los meteoros no alcanzan a traspasar la atmósfera terrestre y llegar así a la superficie de nuestro planeta; que eso suceda depende de la velocidad, la estructura y, sobre todo, del tamaño del objeto interplanetario. Mientras mayor sea el tamaño, más posibilidades tiene de alcanzar nuestra atmósfera. De acuerdo con Vega Granillo (2013), “(...) si tienen una estructura débil se fragmentarán y cada fragmento se desprenderá más fácilmente, pero si son muy veloces, la intensidad del desgaste en la atmósfera será mayor y tenderán a consumirse” (p. 79). Según las investigaciones expuestas en Borovicka, *et al.* (2019), los meteoritos caen en cualquier parte del planeta con una distribución homogénea. No obstante, los autores aseguran que algunos lugares de la Tierra son mejores para la conservación y recuperación de meteoritos (como los desiertos secos). Afirman que “algunos lugares en donde se ha encontrado un número desproporcionado de meteoritos son la Antártida, el África sahariana y las zonas áridas del centro y suroeste de Estados Unidos” (Borovicka, *et al.*, 2019, p. 38).

Los cráteres se producen debido al impacto del meteorito con la superficie terrestre, formando así una clase de depresión circular u ovalada que con el tiempo desaparecerá o, al menos, dejará poco rastro. De la gran cantidad de meteoritos encontrados en nuestro planeta y los cráteres producidos, pocos son los hundimientos fácilmente visibles.

La particularidad de sucesos extraordinarios, como los descriptos arriba, generó a lo largo de la historia diferentes reacciones en los habitantes, quienes, en su mayoría, al no encontrar explicaciones evidentes al respecto recurrían a justificaciones divinas (Antoniadi, 1939).

2. METEORITOS EN LA ANTIGÜEDAD

El cosmos ha sido siempre objeto de contemplación, y las explicaciones acerca de los distintos fenómenos que tienen lugar en este

han variado a lo largo del tiempo.³ La cultura, el conocimiento y los desarrollos técnicos, las creencias religiosas, entre otros, condicionaban las descripciones que se realizaban sobre dichos fenómenos. La caída de un meteorito supone un espectáculo celeste sorprendente, dado que en la fricción del cuerpo con la atmósfera este se convierte en una esfera de fuego que recorre el cielo y que llama inmediatamente la atención de los espectadores.

Por otra parte, el material con el cual está conformado un meteorito fue de gran utilidad para las civilizaciones antiguas en tanto estas supieron aprovecharlo para la confección de herramientas y elementos prácticos a los fines cotidianos. Según Llorca (2013, p. 255), los conquistadores españoles se quedaron pasmados al encontrar que los nativos americanos utilizaban hierro para confeccionar, entre otras cosas, las puntas de las flechas. De acuerdo con el autor, la única explicación posible que responde a estas dudas es que los nativos efectivamente trabajaban con extractos de hierro en frío obtenidos de meteoritos que alguna vez habrían impactado en la zona (Llorca Piqué, 2013, p. 255).

En tiempos antiguos y ancestrales la gran mayoría de las civilizaciones consideraba que el origen y la finalidad de los fenómenos celestes se hallaba en la intencionalidad y el accionar divino, de modo que tales acontecimientos eran interpretados mayormente como señales o advertencias. En sus historias y relatos, los individuos hacían permanente hincapié en que la voluntad de deidades o fuerzas mayores originaba, por diversos motivos, sucesos y circunstancias de carácter astronómico o catastrófico (Masseet *et al.*, 2007, pp. 9-31). Del mismo modo, algunas interpretaciones explicaban los fenómenos de este tipo en términos de presagio y/o augurios, muchas veces políticos —como es el caso, según algunos estudios, de la lectura que los antiguos egipcios realizaban de los eclipses (Belmonte Avilés, 2012, pp. 336-339)—.

³ Para obtener información sobre la historia de la astronomía recomiendo las siguientes obras: Kuhn (1985) y Evans (1998).

Con respecto a la presencia de las figuras divinas que podemos hallar en las explicaciones que encontraban y desarrollaban los antiguos respecto de los fenómenos del cielo, Antoniadi (1939) afirma que “creían que los meteoritos caían de Júpiter; no del planeta de ese nombre, por supuesto (...) sino de la gran deidad del paganismo, es decir, del cielo” (p. 178).⁴ A su vez, el autor hace mención del santuario de Afrodita ubicado cerca de la isla de Chipre, en donde se le rinde culto a la diosa sirviéndose de un bloque de meteorito (Antoniadi, 1939, p. 178).

Para enriquecer la idea trabajada en esta sección del apartado, considero interesante citar un fragmento de la obra de Oman (1895), el cual relata los intentos de capturar la ciudad de Bizancio por Filipo de Macedonia, y advierte al mismo tiempo un evento astronómico que fue interpretado como una señal de ayuda y alivio por los bizantinos:

El rey mayor fue repelido desde las murallas de la ciudad tras un largo asedio, que culminó con un intento de escalada nocturna, frustrado por la repentina aparición de una luz en el cielo, que reveló el avance enemigo y fue tomada por los bizantinos como una señal de ayuda divina especial [339 a.C.]. Para conmemorarlo, adoptaron como una de sus insignias cívicas la media luna y la estrella resplandecientes, que han llegado hasta nuestros días y siguen utilizando como emblema los actuales propietarios de la ciudad, los sultanes otomanos. (Oman, 1895, p. 7)

La reciente cita permite confirmar la enorme influencia que hechos de esta naturaleza tenían sobre las vidas de los ciudadanos, ya sea para interpretar, en este caso, el desenlace de una guerra o el devenir de una nueva civilización. En culturas como la meso-

⁴ A los fines del presente trabajo, es preciso aclarar que aquellas citas que son y serán extraídas de obras en idioma extranjero y de las cuales no hallamos una traducción oficial publicada, serán traducidas por mí para, de este modo, simplificar el trabajo de los lectores. La bibliografía consignada al final del trabajo es la utilizada.

potámica, los eventos que se interpretaban como presagio eran entendidos como la señal o advertencia de un acontecimiento (como podía ser, por ejemplo, la muerte de un rey), mas no como su causa (Annus, 2010, p. 3). En este sentido, los individuos podían realizar rituales con el fin de evitar que se cumpla el presagio revelado por el evento astronómico. Dichos “rituales de liberación” (Annus, 2010, p. 3) eran determinados por lo que Annus (2010) describe como un “tribunal de justicia divino” (p. 3).

En lo concerniente a la impresión que las civilizaciones antiguas tenían sobre los meteoritos, González Serrano (2017) sostiene que estos:

(...) fueron considerados sagrados desde la más remota Antigüedad por ser piedras caídas del cielo (*diopetes*)⁵ y, como tales, se las supuso ‘cratofanías’ de la gran diosa madre, engendradora de todo lo creado. (p. 45)

Los meteoritos fueron interpretados de diversas maneras y, al mismo tiempo, utilizados para diversos fines en todas las culturas, sea para columnas en yacimientos, santuarios religiosos, monedas, armamentos, entre otros (D’Orazio, 2007, pp. 215-225).

Por su parte, García Cruz, en su artículo llamado *Ernst Florens Friedrich Chladni (1756-1827) y el origen de los meteoritos*, afirma que el pensador presocrático Diógenes de Apolonia aseguraba la existencia de cuerpos pétreos invisibles, los cuales eran denominados así dado que se encontraban más allá de los cuerpos identificables a simple vista, y que ocasionalmente estos caían sobre la superficie terrestre. Sin embargo, el autor sostiene que esta idea no prevaleció durante mucho tiempo debido, por un lado, a la divulgación y preeminencia de las ideas aristotélicas que no admitían la existencia de meteoros pétreos, y, por otro lado, al pensamiento de gran parte de los individuos de aquellos tiempos que, en palabras

⁵ διοπετής: “que cayó de Zeus” (Greek English Lexicon - Liddell-Scott-Jones).

del autor, “(...) no se encontraba preparado racionalmente para comprender y aceptar un hecho natural como el de la caída de rocas desde el cielo, a pesar de que existían relatos muy precisos sobre este fenómeno” (García Cruz, 2021, p. 133).

Por otra parte, dentro de la corriente filosófica griega atestiguada, de acuerdo con Mikalson (2010, p. 19), Platón fue el primero en afirmar que los cuerpos celestes, el Sol, la Luna, las estrellas y los planetas eran dioses. No solo consideraba al Sol como una deidad, sino también a la Luna, las estrellas y al resto de los errantes (Pl. *Tim.* 123d-125e; Pl. *Ley.* 216b-c). Sin embargo, durante el período clásico griego, los cuerpos celestes no eran adorados de manera tradicional; generalmente no se les rendía culto como a los dioses, a quienes se les ofrecían sacrificios, se les forjaban templos, entre otros (Mikalson, 2010; Hurwit, 2017). Sobre esto, Mikalson (2010) afirma lo siguiente:

Aunque el Sol y la Luna no eran deidades de culto en este periodo en Atenas, no debemos relegarlos a figuras “mitológicas”, es decir, literarias, y divorciarlos del sentimiento religioso ateniense. Helios, en particular, ocupaba un lugar especial en el panteón ateniense. Era un dios obvio y poderoso, pero no era accesible a las formas habituales de culto. (Mikalson, 2010, p. 20)

Pese a no ser venerado como el resto de los dioses, Helios debía ser respetado de igual modo. En la Atenas del siglo V (como en la mayoría de las ciudades griegas), Helios, el dios del Sol, “nunca fue testigo de los ritos de un culto oficial y público que pudiera llamar suyo, es decir, no había fiestas cívicas, templos ni altares dedicados expresamente a él” (Hurwit, 2017, p. 539).

Ahora bien, más allá de las distintas interpretaciones que las civilizaciones antiguas realizaban sobre los cuerpos celestes —es decir, si estos eran o no dioses—, es posible afirmar que en aquellos tiempos era habitual atribuirle una naturaleza divina al acontecer

de diversos fenómenos celestes o relativos a la naturaleza.⁶ Como asegura Larson (2007), todos los dioses griegos, de alguna manera, eran asociados con fenómenos naturales o meteorológicos, así “Zeus era un dios de la lluvia, Poseidón de los terremotos, Artemisa de las fieras” (p. 56). Luego, la autora agrega que “incluso deidades como Atenea, [personaje que] se centraba más en la esfera cultural que en la natural, podían ser invocadas en diversos contextos para influir en los procesos naturales, como detener una plaga o ayudar a garantizar buenas cosechas” (Larson, 2007, p. 56). En este sentido, según los estudios de Dillon (2017), algunos fenómenos meteorológicos o astronómicos adquirirían un sentido adivinatorio de acuerdo con el contexto. El autor afirma que:

En Atenas, por ejemplo, los relámpagos que se observaban desde un lugar determinado durante tres noches consecutivas a lo largo de un período de tres meses eran ominosos, lo que presumiblemente indicaba que los relámpagos se consideraban una posible señal divina, pero que no todos los destellos lo eran: el contexto era importante. (Dillon, 2017, p. 178)

Aquellos eventos celestes y terrestres que los griegos consideraban producto del accionar divino eran los relámpagos, los truenos, los terremotos, los meteoroides y la lluvia (Dillon, 2017, p. 179).⁷ Dicho esto, no es menos cierto que en la historia existieron pensadores que buscaron explicaciones alternativas

⁶ Para más información sobre la interpretación divina de los fenómenos celestes véase Annus (2010).

⁷ Con respecto a la adivinación en la Antigua Grecia, Dillon (2017) sostiene lo siguiente: “Los fenómenos, naturales y humanos, provocados directamente o no, que se creían proféticos formaban un amplio repertorio de orientación adivinatoria: las colecciones de oráculos; el comportamiento de los pájaros en particular, pero también de los peces y los perros y, de hecho, de cualquier animal, así como de los árboles; las declaraciones y sucesos fortuitos; los prodigios de todo tipo; los sueños; los relámpagos, los truenos, los eclipses (lunares y solares), los meteoritos, los cometas; los dados; la superficie del agua y los espejos; las sacudidas del cuerpo y los estornudos; el comportamiento humano; las marcas de nacimiento; abrir al azar los escritos de Homero; y cualquier cosa y todo lo que un individuo experimentaba podía ser po-

basadas en argumentos racionales y de un carácter más próximo al científico y natural. Ejemplo de ello fue Anaxágoras, de quien hablaré a continuación.

3. ¿ANAXÁGORAS ATEO?

Anaxágoras fue un filósofo nacido en Clazómenas alrededor del año 500 antes de nuestra era, considerado el primer pensador presocrático establecido en Atenas (Curd, 2007, p. 129). Según comentarios y testimonios que poseemos, Anaxágoras fue acusado de impiedad por sostener que el Sol era una masa ardiente de metal rojo (Curd, 2007, p. 79), aunque también trasladaba al resto de las estrellas la condición pedregosa que atribuía al Sol.

En el orden de las ideas anteriores, Castañeda Reyes (1997) sostiene:

Los estudios del cosmos estaban prohibidos legalmente como blasfemia y sujetos a castigos rigurosos. El mismo Anaxágoras —nativo de Clazomene, en Jonia— siendo residente en Atenas, fue juzgado por impiedad, al proponer teorías “revolucionarias” (para los atenienses de la época de Pericles) sobre las características del Sol y de otros cuerpos celestes. (Castañeda Reyes, 1997, p. 95)

Sobre la condena de Anaxágoras, el historiador Diógenes Laercio narra lo siguiente:

Acerca de su juicio se cuentan historias diversas. Soción en su *Sucesión de los filósofos* dice que fue llevado a juicio por Cleón por impiedad, porque había dicho que el Sol era una masa incandescente. Hizo la defensa por él Pericles, discípulo suyo, fue multado con cinco talentos y condenado al destierro. Sátiro en sus *Vidas* dice que fue acusado por Tucídides, que era el oponente político de Pericles y no solo por impiedad, sino

tencialmente adivinatorio. Los historiadores y otros escritores registraron todo esto y tanto ellos como sus lectores lo tomaron con calma (Dillon, 2017, p. 398)”.

también por traición al servicio de los persas; y que en ausencia fue sentenciado a muerte. Cuando le comunicaron a él ambas noticias, su condena y la muerte de sus hijos, comentó sobre la condena: «Tanto a ellos como a mí desde hace tiempo nos ha condenado la naturaleza». (Diógenes Laercio, *Vidas*, II. 12-13)

Diversos filósofos han hecho alusión a la condena de Anaxágoras. Es posible hallar un ejemplo de esto en la *Apología de Sócrates*, obra de Platón. Cuando Meleto acusa a Sócrates de ateísmo, este le responde con cierto sarcasmo lo siguiente: “—Oh, sorprendente Meleto, ¿para qué dices esas cosas? ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el Sol y la Luna son dioses?” (Platón, *Apol.* 13c6-14d1). A lo que Meleto responde: “—No, por Zeus, jueces, puesto que afirma que el Sol es una piedra y la Luna, tierra” (Platón, *Apol.* 14d2-3). Frente a esto, Sócrates le pregunta: “—¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto? ¿Y desprecias a estos y consideras que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas?” (Platón, *Apol.* 14d4-7).

Anaxágoras fue un filósofo que se destacó, entre otras cosas, por sus polémicas explicaciones sobre el mundo circundante. Amigo y maestro de Pericles, afirmaba, entre otras cosas, que el universo fue creado desde el caos, siendo sus partes ordenadas por una *mente* que, a su vez, las dispuso en un movimiento giratorio; también es reconocido por las explicaciones científicas que ofreció con respecto a la naturaleza de los eclipses y otros acontecimientos astronómicos (Yeomans, 1991, pp. 3-4).

4. EL CASO DE EGOSPÓTAMOS Y LA FIGURA DE ANAXÁGORAS

En el año 467 antes de nuestra era, la ciudad de Egospótamos, situada en la actual Turquía, sufrió un enorme impacto del meteorito que lleva su nombre. Este suceso fue objeto de numerosas reflexiones y conjeturas. Entre ellas, muchas insistieron en una supuesta predicción que el filósofo presocrático Anaxágoras realizó sobre este episodio (Beech, 1993; Wright, 1995, pp.170-181; Theodossiou *et. al.*, 2002; Graham y Hintz, 2007). Dado que sobre

este acontecimiento se ha hablado en varias ocasiones a lo largo de la historia, de los testimonios encontrados apelaré a aquellos que considero más pertinentes, estos serán expuestos y analizados en función de los intereses de la presente investigación.

Plutarco, en su obra *Vidas paralelas* afirma:

Algunos decían que habían visto brillar con fuerza las estrellas de los Dioscuros a ambos lados de la nave de Lisandro, justo cuando navegaba desde el puerto contra los enemigos; otros que la caída de una piedra había sido la señal de este suceso, pues, como se suele creer, había caído una piedra enorme del cielo en Egospótamos: aún hoy la muestran; de hecho, es objeto de veneración en el Quersoneso. (Plutarco, *Lisandro*, 12, pp. 1-2)

De acuerdo con el autor, la caída de la piedra fue interpretada por varios como una señal que anticipó el fin de la guerra entre los espartanos y los atenienses, siendo estos últimos vencidos por la flota espartana comandada por el general y político Lisandro. Al mismo tiempo, dicha piedra fue honrada y reverenciada por los habitantes de Egospótamos. Considero que este fragmento es en suma importante porque reúne dos de los elementos tratados a lo largo del presente trabajo: la interpretación de un fenómeno astronómico como una señal o signo de un acontecimiento histórico, y la veneración a dicho fenómeno.

A modo de ilustración, considero interesante citar el siguiente fragmento de Bonnechere (2007):

Los fenómenos celestes y naturales, como los eclipses y los cometas (...), figuraban entre los signos más inquietantes, sobre todo si eran inesperados, como la lluvia o los relámpagos procedentes de un cielo despejado (...). Los intelectuales, como los estoicos, prestaban aquí una atención sostenida (...). El rayo y el trueno son los signos supremos de Zeus. Los terremotos y los tsunamis, signos de Poseidón, eran tan aterradores que obligaban a los ejércitos a retirarse (...). (Bonnechere, 2007, p. 150)

Sobre este punto, Plutarco menciona al filósofo Anaxágoras, de quien se cuenta que predijo este acontecimiento:

Se cuenta que Anaxágoras había anunciado que cuando los cuerpos que están sujetos en el cielo sufrieran algún deslizamiento o alguna sacudida, sucedería la ruptura y caída de uno que se hubiera quedado desprendido; además cada una de las estrellas del cielo no está en el lugar en el que tuvo su origen, pues su brillo, dado que su naturaleza es pedregosa y pesada, surge por resistencia y refracción del éter y son arrastradas a la fuerza por la potencia y tensión del movimiento circular que las sujetaba, que en origen hizo que no cayeran en la Tierra, en la época en que los cuerpos fríos y pesados se separaron del conjunto. (Plutarco, *Lisandro*, 12, 2-3)

En este fragmento aparecen varias cuestiones interesantes para analizar detalladamente, pero, conforme a los fines del trabajo, me voy a detener solo en algunas. Al considerar que los cuerpos que yacen dentro del cosmos estaban hechos de piedra, el filósofo advirtió que en algún momento ocurriría una conmoción, “deslizamiento” o movimiento, generando así una “ruptura” que desembocaría en la separación de alguno de los cuerpos, el cual inevitablemente caería hacia la superficie terrestre (Graham, 2013, p. 147). Además, en el fragmento citado se menciona que, de acuerdo con el pensador presocrático, la naturaleza que conforma a las estrellas es de carácter “pedregoso y pesado”; Anaxágoras sostenía que los objetos celestes eran o estaban constituidos por piedras, con lo cual anticipaba la posibilidad de que en algún momento se genere algún movimiento y separación.

[...] Daímaco, en su tratado *Sobre la piedad*, testimonia la idea de Anaxágoras, cuando cuenta que antes de la caída de la piedra y durante setenta y cinco días consecutivos se vio en el cielo un cuerpo incandescente de gran tamaño, semejante a una nube de fuego, no en reposo, sino en giros múltiples y quebrados, hasta que esas sacudidas y movimientos errantes acabaron por romperlo en fragmentos incandescentes que iban

de aquí para allá y brillaban como estrellas que caen. (Plutarco, *Lisandro*, 12, 4-5)

Este fragmento describe lo que, de acuerdo con los estudios y descripciones realizados en la actualidad, sucede cada vez que un meteorito está por impactar contra la superficie terrestre. En principio, el cuerpo que está en caída evoluciona en una bola de fuego debido a la fricción que tiene con la atmósfera. Finalmente, el objeto interplanetario, dependiendo de su estructura, tamaño y velocidad, se parte en varios fragmentos o impacta enteramente en la Tierra. En la cita anterior se afirma que el cuerpo se partió en “fragmentos incandescentes”, a saber, en partes también encendidas. Se desconoce si el cuerpo encendido que fue avistado a lo largo de setenta y cinco días fue el meteorito que efectivamente cayó en Egospótamos; no obstante, me resulta interesante la detallada descripción que, de acuerdo con Plutarco, Daímaco realizó en su tratado.

...Cuando cayó en esa parte de la Tierra, y una vez que los que allí vivían se liberaron del miedo y el estupor que les había producido, acudieron al lugar y no se encontraron con fuego ni siquiera con un resto, sino con una piedra tendida, grande de hecho, pero que no conservaba parte alguna de aquel círculo de fuego, por decirlo de algún modo. Está más que claro que Daímaco necesita un auditorio bienintencionado. (Plutarco, *Lisandro*, 12, 5-6)

Finalmente, Plutarco afirma que los habitantes de la isla, pasado el temor y el asombro, se acercaron al lugar del impacto y no hallaron nada más que una piedra allí reposando, la cual podría ser tan solo una parte de lo que representaba el meteorito en su totalidad mientras permanecía en el cielo. En su expresión final Plutarco deja por escrito su opinión dudosa y desconfiada respecto de las afirmaciones de Daímaco.

Diógenes Laercio expresa sobre Anaxágoras lo siguiente: “(...) Cuentan que él predijo la caída de la piedra (el meteorito) que

aconteció en Egospótamos, que había dicho que caería del Sol. Por eso justamente Eurípides, que fue su discípulo, llamó al Sol ‘masa de oro’ en su *Faetonte*” (Diógenes Laercio, *Vidas*, II, 10).

Aquí se halla otra referencia a la predicción de Anaxágoras y, particularmente, a su teoría sobre el cosmos compuesto por cuerpos pedregosos, entre los cuales también, según el testimonio, se encuentra el Sol. No obstante, es posible rastrear cierta diferencia entre el fragmento recién citado y lo testificado por Plutarco, dado que, según afirma Diógenes, el filósofo presocrático sostuvo que la piedra caería del Sol, mientras que el autor de *Vidas paralelas* en ningún momento hace referencia al Sol en particular (que, considerado como un planeta por los antiguos, era diferenciado de las estrellas visibles), sino a las estrellas, de las cuales gracias a una alteración y rompimiento se desprendería una parte que caería hacia la superficie de la Tierra.

Asimismo, resulta pertinente adjuntar una cita de Plinio el viejo (23 – 79 d. C.), escritor erudito, funcionario y militar romano, considerado por algunos como “el hombre más sabio de su época”,⁸ que en su significativa obra llamada *Historia Natural* también se refiere a la presunta predicción del filósofo presocrático sobre la caída del meteorito. El autor romano expresa:

Conmemoran los griegos que en el segundo año de la septuagésima octava Olimpiada, Anaxágoras de Clazómenas vaticinó, por su conocimiento de los saberes astronómicos, en qué días iba a caer del Sol un meteorito, y que dicho suceso se produjo durante el día, en una zona de Tracia, junto al río Egos. Esta piedra, del tamaño de un carro y de color quemado, se muestra todavía hoy; y además brilló por aquellas noches un cometa. (Plinio, *Historia Natural*, II, 59)

⁸ “¿Es indiferente el hecho de que haya sido considerado como «el hombre más sabio de su época» (*suae aetatis doctissimus*), según dice Aulo Gelio en sus *Noches Áticas* (IX 16)?” (Fontan y Moure Casas, 1995, p. 7).

Nuevamente, se describe al Sol como el lugar del cual provino el meteorito. Aquí hay más información sobre el acontecimiento: se afirma que este ocurrió durante el día y en una zona de Tracia, también se detalla una aproximación de su tamaño y de su color. Cabe destacar que, según lo que detalla el fragmento, en tiempos de Plinio el meteorito aún se encontraba visible. En adición, se describe la aparición de un cometa durante aquellas noches, tal como cuenta Plutarco.

Siguiendo este hilo de razonamiento, respecto al color del meteorito, Theodossiou, *et al.* (2002) sugieren que su color oscuro y su posible estado de oxidación indicaría que se trataba de un meteorito de hierro. Agregan: “Este punto de vista también se ve respaldado por su tamaño, ya que los grandes meteoritos de hierro suelen encontrarse intactos, mientras que los meteoroides pétreos suelen desintegrarse antes del impacto” (Theodossiou, *et al.*, 2002, pp.137-138).

A partir de las citadas observaciones realizadas por los autores de dicho artículo, quienes establecen que, dada la estructura del meteorito hallado en Egospótamos, hay una gran posibilidad de que tal y como fue encontrado haya colisionado con la Tierra sin haber sufrido alguna modificación durante su trayectoria. Resulta oportuno preguntar, entonces: ¿cómo se relaciona este meteorito con el objeto incandescente que se movió por el cielo durante setenta y cinco días, del cual se dijo que se partió en muchos otros pedazos también abarcados por el fuego? ¿El cuerpo que impactó en la ciudad de Egospótamos fue efectivamente una de aquellas fracciones desprendidas, o, más bien, se trata de una coincidencia entre dos fenómenos del cielo igual de extraordinarios, pero que nada tienen que ver el uno con el otro? Si bien considero importante cuestionarse al respecto, también tengo presente el hecho de que no es posible hablar con absoluta certeza cuando se trata de fenómenos ocurridos hace muchos siglos, de los cuales solo contamos con algunos testimonios entre los que se presentan ciertas divergencias.

Adicionalmente, los autores del trabajo previamente citado relatan que mientras llevaban adelante las investigaciones decidieron ir a comprobar el estado actual del lugar geográfico en el cual impactó el meteorito, pero no tuvieron éxito, no encontraron rastros. En su artículo suponen que, probablemente, dicho lugar fue ocultado por sedimentaciones o erosiones terrestres (Theodossiou, *et al.*, 2002, p. 138).

Continuando con Plinio,

Ahora bien, si uno admite esta predicción, es obligado que confiese al mismo tiempo que la inspiración de Anaxágoras fue el milagro mayor, que la comprensión de la naturaleza hace agua y que todo es confuso, si se cree que el propio Sol es una piedra o que alguna vez contuvo una piedra en su interior. Sin embargo, no ha de haber duda de que caen piedras repetidas veces. (Plinio, *Historia Natural*, II, 59)

El historiador se muestra con ciertas reservas y reflexiona sobre lo confusa y misteriosa que puede llegar a ser la naturaleza. No obstante, advierte que este fenómeno no es único en su especie, dado que “caen piedras repetidas veces”, con lo cual parece estar afirmando la frecuencia con la que espectáculos de este tipo o semejantes ocurrían en sus tiempos.

Cabe agregar que Aristóteles, en su obra titulada *Meteorológicos*, dentro del estudio que desarrolla sobre los cometas, hace mención del fenómeno ocurrido en Egospótamos:

Así, pues, cuando aparecen (los cometas) muy seguidos y en mayor número, tal como decimos, los años resultan manifiestamente secos y ventosos; en cambio, cuando son más infrecuentes y más débiles por su tamaño, tampoco se da aquello del mismo modo, aunque la mayoría de las veces se produce un exceso de viento, o en duración o en intensidad, pues cuando cayó del aire una piedra en Egospótamos, cayó de día tras ser levantada por el viento: y entonces coincidió que surgió un astro con cabellera por poniente. (Aristóteles, *Meteorológicos* I, 7, 270b 28-35)

En este fragmento Aristóteles describe el estado climático del año en relación al tamaño de los cometas y la frecuencia de sus apariciones. Si tienen un mayor número de tamaño, los años parecen ser más ventosos y secos; si las dimensiones de los cometas son menores, las condiciones son otras. Aquí Aristóteles hace coincidir la caída del meteorito —o “piedra”, como él la llama— en Egospótamos con el surgimiento de un cometa —o “astro con cabellera”— en el cielo. A diferencia de las teorías sostenidas por Anaxágoras, el discípulo de Platón no nos aclara el lugar de origen de semejante piedra —que, según él, fue impulsada a través del aire a causa del movimiento del viento—. A su vez, en contraste con la idea de Daímaco, quien parecía identificar la bola de fuego observada en el cielo con el origen del meteorito impactado en la Tierra, Aristóteles no encuentra otra relación más que una coincidencia; no atribuye ningún tipo de causalidad entre ambos fenómenos.

Por otra parte, en la obra llamada *Los filósofos presocráticos* (1997) los autores retoman como fuentes a Diógenes Laercio y a Plinio el viejo para referirse a la supuesta predicción de Anaxágoras, predicción que, ante los ojos de los autores de esta obra, no puede tomarse con seriedad:

Diógenes Laercio y Plinio nos han transmitido la anécdota de que Anaxágoras predijo la caída del gran meteorito que cayó en Egospótamos en 467 a. C. (cf. p. 620). No cabe duda de que este acontecimiento causó una gran conmoción y, aunque es absurda la sugerencia de que Anaxágoras lo predijo, es posible que contribuyera a su atribución su teoría de que los cuerpos celestes estaban hechos de piedras. (Kirk et al., 1997, p. 511)

En la misma obra, los autores mencionan a Diógenes de Apolonia con el motivo de exponer su teoría sobre el carácter pedregoso de los cuerpos celestes, algunos de estos *invisibles*:

[...] Los cuerpos celestes (de los cuales es probable que el Sol esté más distante que las estrellas, cf. 607 fin.) son como la piedra pómez y resplandecientes; no cabe duda de que les

asigna una consistencia similar a la de la piedra pómez con el fin de que puedan ser ligeros y estar penetrados totalmente de fuego. Es evidente que (al igual que a Anaxágoras, cf. pág. 533) le impresionó el meteorito caído en Egospótamós el año 467 a. C. y concluyó que debe haber otros muchos cuerpos semejantes girando invisibles en el cielo. (Kirk et al., 1997, pp. 595-596)

Nuevamente se señala el acontecimiento de Egospótamós y el modo en que este impactó en el pensamiento de la época. Finalmente, Curd (2007) menciona la posición de Anaxágoras respecto a la naturaleza de los cuerpos celestes y la vincula al suceso de Egospótamós:

En su libro ofrecía explicaciones sobre los meteoros y cometas; su opinión era que las estrellas y otros cuerpos celestes son piedras al rojo vivo arrebataadas de la Tierra y mantenidas en su lugar por el torbellino cósmico. Plutarco (a12) vincula explícitamente los relatos sobre la predicción con las explicaciones científicas de Anaxágoras, diciendo que, debido al deslizamiento o a las sacudidas, los cuerpos celestes podían efectivamente caer del cielo. Plutarco también señala que Daímaco informó de que hubo un cometa ardiendo en el cielo durante setenta y cinco noches antes de que cayera el meteorito. La opinión de Anaxágoras de que los cuerpos celestes son piedras ardientes y el Sol una masa ardiente de metal al rojo vivo era notoria; según se dice, fue este relato de los cuerpos celestes el que dio lugar a las acusaciones de impiedad (aunque también puede haber habido motivos políticos, al igual que en el juicio posterior de Sócrates por cargos similares). (Curd, 2007, p. 132)

Como puede observarse, esta cita retoma y sintetiza algunos de los conceptos y testimonios trabajados arriba.

CONCLUSIÓN

Es sabido que los griegos, entre otras cosas, tenían un profundo interés por los asuntos del cielo. Llevaban a cabo numerosas teorías sobre el funcionamiento del cosmos, del tiempo, del espacio, movidos por la curiosidad y por el interés de descifrar los

complejos misterios de la naturaleza y del universo circundante. Ante los enigmas que ofrecía el entorno, los filósofos respondían elaborando diversas ideas y teorías que tuviesen como fin la explicación de sus distintos mecanismos y funcionamientos. Claramente resulta imposible desligar e independizar al pensamiento científico y filosófico del contexto histórico, cultural y religioso, dado que la elaboración de un razonamiento o reflexión emerge del clima intelectual y social en el cual dicho razonamiento es construido.

El presente trabajo tiene por intención demostrar, entre otras cosas, la relación existente entre las reflexiones culturales y colectivas, y el pensamiento de una figura particular que se diferencia y se destaca de aquellas, en este caso, Anaxágoras. Al consultar y analizar los diversos testimonios hallados sobre un fenómeno histórico particular, al poner atención en las repercusiones que dicho acontecimiento tuvo sobre los habitantes, y al exponer el pensamiento colectivo que predominaba en aquella época, considero cumplida la intención de presentar en grandes rasgos las interpretaciones generalizadas vinculadas a un evento; así como resaltar a una figura que emerge de dicho contexto, pero que movido por su interés y afán científico y filosófico se distanció de las explicaciones mantenidas por el común de la sociedad.

Por otra parte, sostengo que estudiar e investigar acontecimientos atípicos, como lo es la caída de un meteorito, permite, por un lado, informarnos sobre eventos que definitivamente marcaron el curso de la historia, reforzando o modificando el pensamiento, condicionando el accionar de los individuos, alterando los modos a través de los cuales entendían al mundo, entre otros; y, por otro lado, también nos posibilita —en este caso en particular— tener un mejor conocimiento de lo que fueron los comienzos de la ciencia griega, la cual dio forma a la historia del pensamiento científico occidental, que fue experimentando (y experimenta) cuantiosas transformaciones y perfeccionamientos hasta el día de hoy, mientras fueron avanzando las observaciones y desarrollándose la tecnología.

Investigar sobre acontecimientos de carácter cosmológico, sobre cómo repercutían eventos de esta clase en las distintas civilizaciones y sobre las diversas explicaciones y teorías que se ofrecían al respecto es, según mi parecer, fundamental para los estudios en historia de la ciencia. Incluso, contrastar las reflexiones llevadas a cabo por los antiguos con los conocimientos desarrollados en la actualidad puede resultar muy útil en distintos ámbitos y sentidos.

En la actualidad, el estudio de los meteoritos, de sus composiciones químicas y de sus estructuras, nos garantiza un amplio y detallado conocimiento sobre los procesos del Sistema Solar, de manera que investigaciones como estas tienen un enorme valor científico. No obstante, los hallazgos y observaciones desarrollados hoy en día tienen un sentido y una finalidad muy distinta al que las observaciones realizadas en los tiempos antiguos podían llegar a tener, tiempos en los cuales el desarrollo científico y tecnológico no se encontraba tan evolucionado como el actual, y en donde imperaban ciertas creencias religiosas y supersticiones que hoy en día no son aplicadas en el desarrollo de las teorías científicas.

En síntesis, eventos de esta clase, extraordinarios y no siempre predecibles, generaron a través de la historia diversas interpretaciones y teorías que le permitieron (y permiten) al ser humano responder algunos de los interrogantes del universo.

REFERENCIAS

- Antoniadi, E. (1939). On Ancient Meteorites, and on the Origin of the Crescent and Star Emblem. *The Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, XXXIII(5), 177-184. Recuperado de: <https://adsabs.harvard.edu/full/1939JRASC..33..177A>
- Annus, A. (2010). On the Beginnings and Continuities of Omen sciences in the Ancient World. En A. Annus, *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, (pp. 1-18), Chicago: The University of Chicago.
- Beech, M. (1993). The Makings of Meteor Astronomy: Part II. *WGN, the Journal of the IMO*, 21(1), 36-38. Recuperado de: https://articles.adsabs.harvard.edu/cgi-bin/nph-iarticle_query?db_key=AST&bib

code=1993JIMO...21...36B&letter=0&classic=YES&defaultprint=YES&whole_paper=YES&page=37&epage=37&send=Send+PDF&filetype=.pdf

- Belmonte Avilés, J. (2012). *Pirámides, templos y estrellas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Bonnechere, P. (2007). Divination. En D. Ogden (Ed.), *A Companion to Greek Religion* (pp. 56-70). Landen: Blackwell Publishing.
- Borovicka, J., Macke, R., Campbell-Brown, M., Lvasseur-Regourd, A., Rietmeijer, F., y Kohout, T. (2019). Physical and Chemical Properties of Meteoroids. En G. Ryabova, D. Asher, y M. Campbell-Brown (Eds.), *Meteoroids. Sources of Meteors on Earth and Beyond* (pp. 37-62), Cambridge: Cambridge University Press.
- Boutsikas, E. y Ruggles, C. (2011). Temples, Stars, and Ritual Landscapes: The Potential for Archaeoastronomy in Ancient Greece. *American Journal of Archaeology*, 115(1), 55-68. doi:10.3764/aja.115.1.0055
- Calogne, J. (2010). Platón, *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Candel, M. (1996). Aristóteles, *Meteorológicos*. Madrid: Gredos.
- Cano Cuenca, J., Hernández De La Fuente, D., y Ledesma, A. (2007). Plutarco, *Vidas Paralelas*. Madrid: Gredos.
- Castañeda Reyes, J., C. (1997). En torno a los aportes del Egipto antiguo a la cultura occidental. En L. M. Delmonte (Ed.), *Medio Oriente* (pp. 91-107). México: El Colegio de México.
- Clarke, L. (1962). Greek Astronomy and Its Debt to the Babylonians. *The British Journal for the History of Science*, 1(1), 65-77. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4025075>
- Curd, P. (2007). *Anaxagoras of Clazomenae*. Canadá: University of Toronto Press.
- Dillon, M. (2017). *Omens and Oracles. Divination in Ancient Greece*. Nueva York: Routledge.
- D'Orazio, M. (2007). Meteorite records in the ancient Greek and Latin literature: between history and myth. En L. Piccardi y W. B. Masse (Eds.), *Myth and Geology* (pp. 215-225). Londres: Geological Society.
- Evans, J. (1998). *The History and Practice of Ancient Astronomy*. Oxford: Oxford University Press.

- Farrington, B. (1984). *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*. Barcelona: Ariel.
- Fontan, A., Moure Casas, A., y Otros. (1995). Plinio El Viejo, *Historia Natural*. Madrid: Gredos.
- García-Cruz, C. (2021). Ernst Florens Friedrich Chladni (1756-1827) y el origen de los meteoritos. *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 115, 131-146. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8890983>
- García Gual, C. (2007). Diógenes Laercio, *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. Madrid: Alianza.
- González Serrano, P. (2017). Divinidades y vírgenes de cara negra. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, IX(17), 45-60. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6058723>
- Graham, D., y Hintz, E. (2007). Anaxagoras and the Solar Eclipse of 478 BC. *Apeiron*, 40(4), 319-344. doi: 10.1515/APEIRON.2007.40.4.319
- Graham, D. (2013). Anaxagoras Science and Speculation in the Golden Age. En J. McCoy (Ed.), *Early Greek Philosophy* (pp. 139-156). Washington: Catholic University of America Press. doi: doi.org/10.2307/j.ctt3fgp4k.
- Heisenberg, W. (1972). *Physics and Beyond. Encounters and Conversations*. Estados Unidos: Harper Torchbooks.
- Hurwit, J. (2017). Helios Rising: The Sun, the Moon, and the Sea in the Sculptures of the Parthenon. *American Journal of Archaeology*, 121(4), 527-558. doi: doi.org/10.3764/aja.121.4.0527
- Kahn, C. (1970). On Early Greek Astronomy. *The Journal of Hellenic Studies*, 70, 99-116. doi: doi.org/10.2307/629756
- Kákósy, L. (1993). Plato and Egypt. The Egyptian Tradition. En G. Németh (Ed.), *Gedenkschrift István Hahn* (pp. 25-28). Budapest.
- Kirk, C. S., Raven J. E., y Schofield, M. (1997). *Los Filósofos Presocráticos* (2º Ed.). Madrid: Gredos.
- Kuhn, T. (1985). *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel.
- Larson, J. (2007). A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion. En D. Ogden (Ed.), *A Companion to Greek Religion* (pp. 56-70). Landen: Blackwell Publishing.
- Lisi, F. (1999). Platón, *Leyes X*. Madrid: Gredos.
- Llorca Piqué, J. (2011). Meteoritos: Química e Historia. *An. Quím.*, 107(2), 167-174. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3674556>
- Llorca Piqué, J. (2013). ¿Caídos del cielo? Meteoritos en la historia y en la historia de la ciencia. *Enseñanza de las Ciencias de la Tierra*, 21(3), 254-262. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4642790>
- Lull, J. (2016). Una aproximación a la astronomía del antiguo Egipto desde diversas perspectivas. *Anuario del Observatorio Astronómico de Madrid*, 389-418. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5332528>
- Mikalson, J. (2010). *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Masse, W. B., Wayland Barber, E., Piccardi, L., y Barber, P. T., (2007). Exploring the nature of myth and its role in science. En L. Piccardi Y W. B. Masse (Eds.), *Myth and Geology* (pp. 9-28). Londres: Geological Society.
- Oman, C. (1895). *The Story of the Byzantine Empire*. Londres: T. Fisher Unwin.
- Popova, O., Borovička, J., y Campbell-Brown M. (2019). Modelling the Entry of Meteoroids. En G. Ryabova, D. Asher, y M. Campbell-Brown (Eds.), *Meteoroids. Sources of Meteors on Earth and Beyond* (pp. 9-36), Cambridge: Cambridge University Press.
- Rochberg, F. (2010). *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*. Leiden: Brill.
- Ross, M. (2016). Eclipses and the Precipitation of Conflict: Deciphering the Signal to Attack. En K. Ulanowski (Ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome* (pp. 99-120). Leiden: Brill.
- Sachs, A. (1974). Babylonian observational astronomy. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 276 (1257), 43-50. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/74273>
- Sánchez Muñoz, J. M. (2011). Historias de Matemáticas. Las Escuelas Jónica y Pitagórica. *Pensamiento Matemático*, 1, 1-23. Recuperado de:

https://revista.giepm.com/wp-content/uploads/revista_impresa/numero_1/las_escuelas_jonica_y_pitagorica.pdf

Santibáñez Guerrero, D. G. (2016). Sobre el surgimiento de la ciencia en Grecia: transmisión y asimilación griega del saber técnico del mundo oriental. *Historias Del Orbis Terrarum*, 16, 91-106. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5730612>

Sapere, A. (2016). Eclipses, razón y superstición en las vidas de Nicias y Dión de Plutarco. *Estudios griegos e indoeuropeos*, 26, 179-195. doi: [dx.doi.org/10.5209/rev_CFCG.2016.v26.XXXX](https://doi.org/10.5209/rev_CFCG.2016.v26.XXXX)

Steele, J. M. (2011). Goal-year Periods and their Use in Predicting Planetary Phenomena. En G. Selz y K. Wagensohnner (Eds.), *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies - Die empirische Dimension altorientalischer Forschungen* (pp. 101-110). Berlín: Lit Verlag.

Theodossiou, E., Niarchos, P., y Manimanis, V. (2002). The Fall of a Meteorite at Aegos Potami in 467/6 BC. *Journal of Astronomical History and Heritage*, 5(2), 135-140. Recuperado de: https://researchonline.jcu.edu.au/4968/1/4968_Theodossiou_et_al...2002.pdf

Vallejo Campos, A. (1988). Platón, *Teeteto*. Madrid: Gredos.

Vega Granillo, R. (2013). De meteoros y meteoritos. *Epistemos*, 7 (14), 77-82. Recuperado de: <https://epistemos.unison.mx/index.php/epistemos/issue/view/Revista%20completa%20epistemos%2014/Rev14>

Wright, M. (1995). *Cosmology in Antiquity*. Londres: Routledge.

Yeomans, D. (1991). *Comets. A Chronological History of Observation, Science, Myth, and Folklore*. Nueva Jersey: John Wiley & Sons.

ANDANZAS Y EXTRAVÍOS EN LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA Y PLATÓNICA

Wanderings and Digressions in Socratic and Platonic Philosophy

Ignacio García Peña

ORCID ID: 0000-0001-7227-9758

Universidad de Salamanca (España)

nachogp@usal.es

RESUMEN

La filosofía de Sócrates posee un carácter muy peculiar debido a la ausencia de doctrinas bien establecidas y a la inseparable vinculación entre vida y pensamiento. Por este motivo, el filosofar socrático debe entenderse unido a sus andanzas callejeras y a la revisión constante de cualquier planteamiento. Partiendo de esta hipótesis, el artículo pretende mostrar tanto la originalidad del pensamiento socrático y su concepción de la filosofía como la enorme influencia que ejerce en los textos de Platón, que emplean de manera sutil esos extravíos y divagaciones con el propósito de enriquecer la conversación, de dotar de profundidad a las argumentaciones y de obligar al lector a recorrer ese mismo camino sinuoso que es el de la reflexión filosófica. Con ello, ambos pensadores muestran que la filosofía no es tanto un saber sino una actividad.

Palabras clave: *andanza, aporía, diálogo, digresión, Platón, Sócrates.*

ABSTRACT

Socrates' philosophy has a very peculiar character due to the absence of well-established doctrines and the unbreakable bond between life and thought. For this reason, Socratic philosophy must be understood along with his street wanderings and the constant revision of any intellectual approach. Starting from this hypothesis, this paper aims to show both the originality of Socratic thought and his notion of philosophy, as well as the enormous influence he exerts on Plato, who subtly employs these wanderings and digressions in his texts to enrich the dialogue, providing depth to the arguments, and forcing the reader to travel that same winding road that is philosophical thought. Thus, both thinkers show that philosophy is not so much a kind of knowledge as it is an activity.

Keywords: *wandering, aporia, dialogue, digression, Plato, Socrates.*

ANDANZAS SOCRÁTICAS

En la narración biográfica de Sócrates que encontramos en la *Apología* platónica, el filósofo describe el acicate principal del estilo de vida inquisitivo y dialogante que ha llevado. Así, en 22a, Sócrates afirma lo siguiente:

En efecto, es preciso que os cuente mi vagabundeo (τὴν ἐμὴν πλάνην) en busca del significado del oráculo, que fue como el de quien es condenado a ciertos trabajos.

Como se comprueba, la vocación que encuentra en las siempre enigmáticas palabras del oráculo se describe como una carga, una tarea pesada y forzosa que le obliga a transitar las calles atenienses y a dialogar con todo tipo de personas. Incluso para alguien como Sócrates, quien, a juzgar por los textos de Platón, parece tener un método establecido y una finalidad clara a raíz de las palabras del oráculo, la búsqueda del saber implica un cierto vagabundeo, un andar a tientas sin destino anticipado para encontrar lo que se desea. Es por ello por lo que puede calificarse el filosofar socrático como una andanza, casi al estilo quijotesco, pues su tarea parece incluir una buena dosis de azar y de incertidumbre.

Es bien sabido que la mayoría de los *Diálogos* de juventud de Platón consisten habitualmente en una búsqueda intelectual, por lo general infructuosa, de un objeto de conocimiento: la definición de una virtud moral o de la virtud misma. Las conversaciones concluyen a menudo sin una respuesta clara, por lo que en algunos casos se posponen para otra ocasión y en otros sencillamente se abandonan. Tal como acertadamente indica Lledó (1985, p. 39), no solamente las obras terminan sin una conclusión clara, sino que se inician también de manera fortuita, con un encuentro callejero en el que Platón, sin duda, refleja con cierta dosis de fidelidad los tropiezos de Sócrates con algunos de sus conocidos conciudadanos. Y luego, cuando se ha hablado suficientemente, concluye el diálogo con la marcha de Sócrates o de algún interlocutor, en camino para algún nuevo encuentro.

No se trata, sin embargo, del error del que se encuentra totalmente perdido, de aquel ignorante que, como indica el pasaje del *Menón* (80d-e), ni siquiera sabe dónde ha de buscar.¹ Como en otras muchas ocasiones, se destaca aquí el carácter intermedio de la búsqueda filosófica que, como la reminiscencia platónica que se menciona inmediatamente a continuación en el diálogo, requiere de una cierta precomprensión de lo que se persigue para que pueda producirse el reconocimiento. El deambular socrático es, por lo tanto, como el vagabundeo del que busca en una dirección entre la niebla, sin la claridad de una respuesta bien definida, pero vislumbrando la meta por la confianza de estar avanzando en la dirección adecuada.

Así pues, es posible distinguir dos tipos de vagabundeo, del mismo modo que se puede separar la mera ignorancia del que está desorientado y desconoce su propio desconocimiento de la docta ignorancia socrática, que le permite ponerse en camino hacia la adquisición del conocimiento. El oráculo sirve de orientación al filósofo, que en cierta medida barrunta lo que está buscando, como confirma en numerosas ocasiones en la *Apología* platónica, constatando que su superioridad reside en el reconocimiento de su ignorancia (21b-d) e incluso indicando que la única sabiduría verdadera es la divina y que “el saber humano es poca cosa o nada en absoluto” (23a). Siendo esto así, todo filósofo estaría condenado a vagar indefinidamente, dado que aquello que se busca estaría más allá del alcance humano, con lo cual la sabiduría residiría, precisamente, en el reconocimiento de nuestra impotencia. Algo semejante es lo que encontramos, por ejemplo, en las palabras que cierran el *Hippias Menor* (376c) y que bien podrían entenderse como la conclusión que Sócrates extrae de sus idas y venidas, tal como se refleja en los *Diálogos* habitualmente denominados aporéticos:

¹ Platón, *Menón*, 80d: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es Esa la que buscas, desde el momento que no la conocías?”.

Pero, como decía antes, yo ando vacilante de un lado a otro (ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι) respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante (πλανᾶσθαι) yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis (καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί), esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación (παυσόμεθα τῆς πλάνης).

Es cierto que puede barruntarse un tono irónico en las palabras que Sócrates dirige a Hippias, pues parece evidente que uno de los propósitos del diálogo es mostrar la incapacidad filosófica del sofista, en una obra plagada de falacias y de ambigüedades terminológicas, que culmina en una conclusión que ambos se ven obligados a rechazar, a saber, que es más justo aquel que obra injustamente de manera voluntaria. Por otra parte, Sócrates no sale mucho mejor parado de esta conversación y, si hay algo de realidad en el retrato platónico, su superficial empleo del intelectualismo moral y de la analogía técnica le condenarían necesariamente a vagar sin encontrar respuestas.

No obstante, Sócrates no se muestra siempre tan pesimista con respecto a las posibilidades de avanzar en la dirección adecuada en la búsqueda del conocimiento.² De nuevo en conversación con el sofista, ahora en el *Hippias Mayor*, el filósofo afirma encontrarse en un atolladero. El propio Hippias y muchos otros le recriminan no apreciar los bellos discursos y no ser capaz de ofrecerlos en la Asamblea o en los tribunales. Cuando llega a casa, por el contrario, se le reprocha, al reproducir estas conversaciones, que hable de

² Tal vez, como indica Karl Popper (1991, p. 34), el rechazo de opiniones falsas o contradictorias constituya un paso decisivo en la interminable búsqueda de la verdad, pues nos aparta de los caminos inadecuados y nos orienta en una dirección más adecuada: “El arte mayéutico de Sócrates consistía, esencialmente, en plantear interrogantes destinados a destruir prejuicios, creencias falsas que son a menudo creencias tradicionales o de moda, respuestas falsas enunciadas con un espíritu de suficiencia ignorante. (...) La mayéutica de Sócrates, entonces, no es un arte que pretenda enseñar creencia alguna, sino que tiende a purificar o limpiar”.

discursos bellos sin tener un concepto claro de lo bello (τὸ καλὸν ἀγνοῶν). Por eso afirma lo siguiente (304c):

De mí, según parece, se ha apoderado un extraño destino y voy errando siempre en continua incertidumbre (ὅστις πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεὶ).

Sócrates se limita a decir que es un familiar quien le dirige esos punzantes comentarios al llegar a casa, por lo que tal vez se trate de un recurso para mostrar su propia ignorancia, e indirectamente, criticar la actitud del sofista, a quien el filósofo considera completamente desorientado. En esta ocasión, a pesar de las ironías y las sutilezas, el tono de la conversación con Hipias resulta sorprendentemente hostil, ya que el sofista está convencido de que lo bello es pronunciar discursos y obtener con ellos estimación, mientras Sócrates se dedica a tonterías y vaciedades que le hacen parecer necio ante los demás. Al filósofo, sin embargo, no le importa sufrir este destino errante ni las burlas de unos y otros, sino que se muestra satisfecho con la conversación (304e):

Quizá es necesario soportar todo esto: no hay nada extraño en que esto pueda serme provechoso. Ciertamente, Hipias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: «Lo bello es difícil».

Comentando este fragmento, Pierre Aubenque (2004, pp. 18-19) indica que la filosofía de Sócrates se describiría como “aporética” con mayor precisión que como “dialéctica”, término que ha adquirido muy variadas connotaciones en la posterior tradición occidental. La dialéctica socrática, como se sabe, consiste en el arte de preguntar, no en el de responder,³ en el de plantear problemas cuya respuesta, a menudo, no se encuentra. No obstante, el

³ Véanse: Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 9-10; Platón, *Teeteto*, 150c.

estudioso francés indica que, lejos de constituir un obstáculo, es precisamente la perplejidad el punto de partida de todo filosofar:

Es aquí donde interviene el concepto de aporía. La aporía no es la cuestión, sino la imposibilidad de responderla y el sentimiento de inquietud que se deriva. La aporía es literalmente la ausencia de camino, y también, al mismo tiempo, lo que impide concluir la marcha. El hecho de no tener respuesta a la cuestión nos obliga a replantearla bajo otra forma o a plantear cuestiones adyacentes. La aporía, que es la ausencia de término, es, simultáneamente, el motor de la marcha. Ésta es la situación existencial de Sócrates: «voy errante y estoy en la aporía (πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεὶ)». Pero, a partir de su propio ejemplo comunica la misma situación —y lo interesante de ella— a su interlocutor: «le hace estar en la aporía (ποιεῖ ἀπορεῖν)».

He aquí uno de los rasgos inherentes a la actividad filosófica: la inquietud. Su tarea, como indicaba el pasaje de la *Apología* citado más arriba, implica una tarea constante; un trabajo que le impide descansar; una cierta insatisfacción que no le permite detenerse,⁴ pues eso supondría bien que se ha encontrado respuesta definitiva y se han cancelado todas las aporías o bien que se renuncia a la condición de filósofo. Por otra parte, como bien señala Aubenque, parece claro que este es un rasgo característico tanto del propio Sócrates como de sus conversaciones, puesto que la perplejidad de sus interlocutores es también frecuente después de tratar y conversar con él, como comprobamos en el *Eutidemo* (306d: ἐν

⁴ A pesar de que Platón destaca en numerosas ocasiones que lo sensible, siempre en movimiento, no puede ser objeto de verdadero conocimiento, no siempre ofrece una valoración negativa de esa falta de quietud. En *Fedro*, 245e, se indica que el movimiento es la esencia y noción del alma (ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον), lo cual refuerza con la famosa imagen del carro alado. Por otra parte, en *Sofista*, 248e-249a, frente al estatismo necesario en lo inteligible, el filósofo plantea casi retóricamente la siguiente cuestión: “¿Nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento (κίνησις καὶ ζῶν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησις) no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?”.

ἀπορία εἰμι), en el discurso de Alcibiades en el *Banquete* (216c) o en el famoso pasaje del *Menón* (79e-80b), en el que se compara el efecto producido por la conversación con el filósofo con el pez torpedo, que aturde y deja paralizado:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás (σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν), y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones (ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι). Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca (τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ), y no sé qué responderte.

Es natural, por lo tanto, que Sócrates pase su vida vagando por la ciudad en busca de respuestas, ya que el oráculo solo parece acrecentar su incompreensión y sus interlocutores no ofrecen respuestas dignas de crédito.

DIGRESIONES PLATÓNICAS

Dado que los *Diálogos* platónicos constituyen una imitación o representación del filosofar socrático, en ellos encontramos también un reflejo del carácter errante del maestro. Por otra parte, también es obvio que la filosofía platónica altera y amplía la socrática, haciendo uso de numerosos recursos tanto argumentativos como dramáticos y literarios, entre los cuales se incluye efectivamente esa andanza errante del filósofo callejero. No se trata, sin embargo, de una continuación literal de las andanzas del maestro, sino de una extensión de sus planteamientos en los ámbitos literario y filosófico, en los cuales son constantes los vaivenes, las preguntas que reciben múltiples respuestas o ninguna, así como los abando-

nos provisionales de las discusiones, que se posponen para mejor ocasión.⁵ Por ello, es bastante habitual el empleo platónico de los términos *πλάνη* y *πλανᾶω* y sus derivados, en primera instancia, para aludir al vagar socrático mencionado, entendiendo por tal sus idas y venidas por las calles de Atenas.⁶ Por otra parte, podríamos traducir el verbo empleando el término «divagar», que sin duda posee en castellano connotaciones más intelectuales que físicas y geográficas. Y es que encontramos en los textos del filósofo constantes alusiones a los caminos errantes del pensamiento, de nuevo en el doble sentido que antes mencionábamos: en primer lugar, como un extravío que aleja inoportunamente del camino apropiado y, en segundo, como un desvío, muchas veces imprevisto, al menos en apariencia, que resulta, sin embargo, interesante y provechoso.

Especialmente en los *Diálogos* de madurez, en los cuales se desea hacer hincapié en la necesidad de la existencia de entidades inteligibles, Platón parece emplear el término en el primer sentido, señalando el error de quienes se pierden por no seguir el camino correcto. Así, en *Fedón* (79c) el alma se marea como si sufriera de vértigos y el pensamiento se extravía (*πλανᾶται*) cuando se deja arrastrar por las apariencias sensibles. Solo cuando contempla por sí misma lo puro, inmortal e idéntico a sí mismo, se ve libre del extravío (*πέπαιται τε τοῦ πλάνου*), del movimiento errante propio de lo corpóreo.

⁵ En adelante intentaremos mostrar el modo en que Platón refleja el carácter errante del filosofar socrático, a través de sus aporías, de los elementos dramáticos de los *Diálogos*, con sus digresiones y cambios de opinión. En este aspecto ha incidido notablemente Emilio Lledó, entre otros lugares, en el capítulo “El pensamiento compartido” de *La memoria del logos* (1984, pp. 35-62); así como García Peña (2019), en el aparatado “Examen socrático y diálogo platónico”.

⁶ Como podrá suponerse, se trata de una noción bien conocida por los griegos, pues no otra cosa es lo que hace Odiseo al regresar a Ítaca, por serle imposible seguir el camino recto. En la *Odisea* se emplea con frecuencia el verbo *πλάζω*, apenas utilizado en prosa, pero conjugado ya en la segunda línea del poema para destacar los constantes extravíos del protagonista.

De modo muy similar, en los libros V y VI de la *República* se insiste en que la opinión, basada en lo sensible, está siempre vagando en un terreno intermedio (τῆ μεταξὺ πλανητὸν, 479d). Solo aquellos que pisen suelo firme y alcancen un conocimiento estable podrán encargarse del gobierno de la ciudad, pues (484b): “son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes” (φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἀλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι).

En *Fedro*, 263b, Sócrates y su interlocutor discuten acerca de la conveniencia de iniciar el discurso con una definición que precise el tema sobre el que versa, para evitar divagar sobre un asunto cuya naturaleza no se ha precisado. Es eso precisamente lo que suele suceder en el ámbito político, en el que son frecuentes las divagaciones y los discursos errantes, motivo por el que la retórica resulta allí de suma utilidad. Sobre lo que es el oro o la plata difícilmente discutiremos, pero lo bueno y lo justo son asuntos sobre los que el vulgo necesariamente anda divagando (ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι). Es entonces cuando se señala la necesidad del empleo del método dialéctico que distinga con precisión géneros y especies en un doble proceso de reunión y división.

Así pues, el filósofo pretende superar este vagabundeo al alcanzar la realidad inmutable y el conocimiento infalible. Se parte de una posición dinámica y hasta errática en busca de lo inteligible, que posibilite el verdadero conocimiento, exaltando constantemente lo estable e inmóvil frente a los inconvenientes de lo cambiante. Sin embargo, la segunda parte del *Fedro* parece dar un nuevo giro al rumbo de la filosofía platónica, tras haber indicado precisamente que el movimiento es la esencia y definición del alma, y que ella misma y sus actividades, como se indica más tarde en el *Sofista* (248e-249b), merecen también un lugar en el ámbito de lo plenamente real.

No obstante, la ἀνάβασις y κατάβασις que ha de realizar el prisionero de la caverna no se desarrollan sobre un sendero claro y directo, tal como tendemos a imaginarlo, sino que, como el ascenso y descenso de una montaña, implican recorrer caminos sinuosos, con constantes desvíos, que en ocasiones incluso obligan a dar marcha atrás para poder avanzar. La dificultosa búsqueda del conocimiento exige transitar caminos muy diversos, extraviarse y dar largos rodeos para alcanzar ese objetivo, que se pretende estable, para poder proporcionar un criterio sólido y seguro. Y tampoco es sencilla la posterior aplicación al ámbito práctico, puesto que exige que de nuevo nos movamos en este terreno cambiante e inestable de lo sensible. Como se indica en el *Político*, 294b:

Las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano (τῶν ἀνθρωπίνων) —podría decirse— se está quieto (ἡσυχίαν), impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo.

Por estos motivos, es habitual en los *Diálogos* de vejez toparse con un recurso que, en *Político*, 263c, es denominado ἀποπλάνησις y que suele traducirse como digresión. El término solo aparece en una ocasión en el *corpus* platónico, pues ya sabemos de la plasticidad lingüística del filósofo y de la variabilidad de su vocabulario.⁷ En este mismo diálogo (258c y 267a) aparece en dos ocasiones el término ἐκτροπή, aunque no acompañado por las censuras que hemos visto anteriormente, sino destacando su interés y su utilidad para la captura de la presa que se persigue. Así lo agradece al extranjero el joven Sócrates:

⁷ También resulta interesante, a este respecto, el empleo del término πάρεργα, las cosas secundarias, accesorias, los añadidos o apéndices, a los que Platón alude también a menudo a propósito de las conversaciones y argumentaciones de sus personajes (*Eutidemo*, 273d; *Teeteto*, 177b; *Político*, 302b; *Timeo*, 38e y 51c).

Hermosamente, y como si se tratara de una deuda, me pagas con tu discurso, añadiendo la digresión (τὴν ἐκτροπήν) en calidad de intereses, para liquidar así la cuenta.

Como en las andanzas errantes del Quijote, encontramos en algunos *Diálogos* constantes digresiones, historias dentro de otras historias, mitos y narraciones diversas, generando la sensación de espontaneidad e improvisación en la conversación, cuyo destino permanece incierto, como pretende Sócrates en el inicio de su discurso ante los jueces (*Apología*, 17b-c): “No oiréis, atenienses, bellos discursos, como los suyos, adornados con frases y palabras, sino que escucharéis expresiones dichas al azar (εἰκῆ λέγόμενα) con las palabras que se me ocurran”. Se imita así la naturalidad del discurso vivo y se evaden, aunque sea solo parcialmente, las limitaciones inherentes a esa pintura inanimada que es la escritura, que contrastan con el carácter dinámico del pensamiento.

Es importante destacar el hecho de que muchas de las más importantes páginas platónicas son precisamente digresiones, desvíos respecto al tema central de la conversación que, sin embargo, permiten plantear cuestiones que terminan por ser tan interesantes o incluso más que las que dan lugar al propio diálogo. Robert S. Brumbaugh (1988, pp. 84-86) entiende la digresión como uno de los elementos más característicos del filosofar platónico, una seña de identidad (*fingerprint or trademark*) que no encontramos en ningún otro filósofo clásico, hasta el punto de considerarla como un argumento para defender la autenticidad de la *Carta VII*, en la que encuentra los rasgos propios del estilo literario y filosófico de Platón.

A este respecto, indica Gerald Press (2007, p. 133) que, aunque suela pasarse por alto, los libros centrales de la *República* no dejan de ser una extensísima digresión que pretende presentar la cuestión a gran escala para que Adimanto y Glaucón puedan comprender mejor el problema de la justicia. Además, algunas nociones que los estudiosos consideran genuinamente platónicas, como la doctrina de la reminiscencia, se inserta en el *Menón* en una digresión que

busca reconducir la conversación de modo que el propio Menón pueda continuar dialogando.⁸ Algo muy semejante podría decirse de *Diálogos* como el *Parménides* o el *Teeteto*, los cuales, de acuerdo con ciertas interpretaciones, pueden considerarse obras de carácter aporético. Sus conclusiones contradictorias e insatisfactorias constituirían una digresión, una desviación. Errar, en el sentido de divagar tanto como en el de cometer errores, es condición indispensable para alcanzar el camino correcto, tomando en consideración todas las vías posibles. Así, Platón hace decir a Zenón, en *Parménides*, 136e, que “la mayoría desconoce que sin estos extravíos y sin recorrer todos los caminos no es posible toparse con la verdad ni comprenderla”.⁹

En este sentido, la influencia de Zenón y la semejanza de su estilo con el socrático podría ser mucho mayor de lo que a menudo se piensa, por su carácter polémico y por su capacidad de presentar problemas, mucho más que por resolverlos. Por este motivo, Livio Rossetti (2011) ha descrito al pensador de Elea, en la propia expresión que da título a su texto, como “un filósofo senza filosofía”, incidiendo en lo provocativo de sus reflexiones,

⁸ Los otros lugares en los que aparece son una breve mención, también a modo de digresión, en el *Fedón*, 72e-73a, y en el mito del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*.

⁹ En este caso, la traducción es nuestra: ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. Intentamos conservar el matiz de encuentro accidental que posee el verbo ἐντυγχάνω. Esta idea puede relacionarse, precisamente, con la famosa digresión filosófica de la *Carta VII* (341c-d), en la que, como aquí, se destaca el carácter repentino y accidental del encuentro con la verdad que, sin embargo, es fruto de un esfuerzo bien dirigido y de un trabajo constante, cuyos frutos se desconoce cuándo podrán recogerse: “después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente” (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει). El mismo adverbio ἐξαίφνης se emplea en *Banquete*, 210e, para destacar el carácter súbito del descubrimiento de la Belleza en sí, “tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión” (θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά).

así como en la ausencia de conclusiones positivas, de un conjunto de tesis, que es lo que habitualmente esperamos de cualquier filósofo. Como en el caso de Sócrates, su filosofía es un camino, un método, un modo reflexivo de vivir y de estar en el mundo, que nos obliga a ser conscientes de las limitaciones del conocimiento humano y de la precipitación con que a menudo defendemos la mayoría de nuestras opiniones.¹⁰

Por su parte, Noburu Notomi (1999, p. 30), quien define la digresión como una desviación momentánea del tema principal que se discute, señala además que Platón, especialmente en algunos *Diálogos* de vejez, emplea las digresiones, no a modo de improvisación, sino muy conscientemente, como una herramienta al servicio de la argumentación. Esta postura resulta sumamente razonable, teniendo en cuenta el esmero con que el filósofo cuida la mayoría de sus textos, en los cuales nada parece introducido al azar.

Un caso interesante y muy estudiado por los especialistas es el de la digresión que encontramos en el *Teeteto* (172c-177c). Discutiendo la tesis protagórea que identifica el saber con la percepción, Sócrates introduce, de manera un tanto abrupta, una digresión

¹⁰ El propio Rossetti (2008) ofrece algunas reflexiones sumamente interesantes y vinculadas con el tema de este trabajo, a propósito del carácter aporético tanto de Zenón como de numerosas obras de los sofistas, que resultan fructíferas no tanto por el contenido literal de sus argumentos, sino por lo que es capaz de generar más allá de la literalidad de los textos: “De esta manera llegamos a darnos cuenta de que, cada vez que nos enfrentamos con una u otra historia paradójica, nuestra mente resulta obligada a abrirse a horizontes desconocidos, quizás sin conseguir resultados particulares, pero tomando conciencia de tipos diferentes de complejidad (...) como si el autor estuviese dedicando todas sus mejores energías para conducir a los escuchas y a los lectores a perderse, a ya no entender nada, a perder el hilo de la madeja o, para usar otra imagen, a descarrilarse (...) Por lo tanto, decir que estos textos, por el hecho de llevar a pensar algo complejo que no se podría traducir en enunciados simples, genera (*sic*) una competencia incoativa de tipo metacognitivo, me parece pertinente y ayuda a comprender lo que pasa. En efecto su valor reside, en mi sentido, en su función provocativa, en lo que de creativo se activa en la cabeza de oyentes y lectores, antiguos y modernos, no tanto diversamente de lo que pasa con los diálogos aporéticos de Platón, donde no es importante concluir de algún modo, sino empezar a analizar de manera no superficial una u otra noción” (pp. 35-36).

acerca de la ineptitud de los filósofos en los tribunales, ya que su actividad es teórica, una mera contemplación desinteresada. Puede entenderse que uno de los propósitos del pasaje es precisamente la contraposición de la vida filosófica, que atiende a la justicia y la injusticia en sí mismas y persigue la *ὁμοίωσις θεῶν*, frente al relativismo del sofista. Por otra parte, como indica Notomi (1999, p. 32), la propia digresión se asocia con la esencia misma de la filosofía, pues para poder realizar estos extravíos es necesario disponer del tiempo de ocio que caracteriza al buscador de la verdad frente a los que viven inmersos en las preocupaciones políticas.¹¹ Con ello se resalta esa peculiaridad de la filosofía tan característica del propio Sócrates, esto es, la vinculación con la vida misma, en la medida en que requiere un tiempo que no es posible determinar

¹¹ Tal vez recordando los célebres pasajes sobre la vida contemplativa del libro X de la *Ética a Nicómaco*, podría preguntarse si no existe cierta incompatibilidad entre aquella y la vida filosófica, activa, callejera y práctica, propia de Sócrates. Parece claro que Platón poseía una tendencia especulativa mayor que la de su maestro, en tanto que el saber, como bien resaltarán Aristóteles, es algo que se busca por sí mismo. Ello no quiere decir, sin embargo, que el saber no sea también de utilidad, como se destaca precisamente en esta digresión del *Teeteto*, en la cual se acentúa la ineptitud del filósofo en asuntos cotidianos, así como su completo desinterés en lo particular, a diferencia de la mayoría de los individuos. No obstante, su reflexión le lleva a la búsqueda de lo universal, indispensable para la adecuada comprensión de lo particular: “De preguntas acerca de si es feliz el rey que posee riquezas se pasa a un examen de la realeza y de la felicidad o la desgracia que en general afecta a los hombres. para averiguar qué son ambas y de qué manera le corresponde a la naturaleza del hombre poseer la una y huir de la otra. Cuando alguien de mente estrecha, sagaz y leguleyo, tiene que dar una explicación de todas estas cuestiones, se invierten las tornas. Suspendido en las alturas, sufre de vértigos y mira angustiado desde arriba por la falta de costumbre. Su balbuceo y la perplejidad en la que cae no dan que reír a las tracias, ni a ninguna otra persona carente de educación, pues ellas no perciben la situación en la que se halla, pero sí a todos los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud” (*Teeteto*, 175c-d).

Por otra parte, el propio Aristóteles señala que el sabio es el más independiente, el que más se basta a sí mismo, pero será mejor para él tener amigos (por no mencionar también la naturaleza política de todo ser humano). En cuanto a Sócrates y Platón, la vida reflexiva, especulativa y teórica no parece entenderse como una tarea aislada, sino que la necesidad del diálogo y de la colaboración es algo que se pone de manifiesto tanto en los textos platónicos como en las biografías de ambos.

ni se debe limitar y está sujeta a esa incertidumbre propia de los quehaceres humanos.

Sea como fuere, es destacable de nuevo que Teodoro, cuando retoman el tema de la discusión, se muestra muy satisfecho del desvío de la conversación (*Teeteto*, 177b-c):

Sóc. —Así es que dejemos ya todo esto que se ha dicho como mera digresión (*πάρεργα*). Si no lo hacemos, este interminable torrente sumergirá toda nuestra argumentación inicial. Volvamos, pues, si te parece, a nuestras consideraciones anteriores.

Teod. —A mí, Sócrates, no me resulta desagradable oír una digresión de este tipo, ya que, a la edad que tengo, puedo seguirte más fácilmente. Pero, si te parece, volvamos de nuevo a ello.

El propio Notomi (1999, p. 27), en su lectura del diálogo *Sofista*, señala que la estructura, tanto de esta obra como de la *República*, puede comprenderse con sencillez al compararla con un huevo: posee una parte central, la yema, rodeada por las partes exteriores del diálogo, el inicio y el final: la clara. Pero, a pesar de que habitualmente se entiende que ese núcleo conforma lo esencial de la obra, en ambos casos se trata de una digresión, de un rodeo que nos aparta del tema de discusión propuesto inicialmente.

Al inicio del libro VIII de la *República* (543c), se retoma la discusión en el punto en que se abandonó, después de haber introducido una digresión motivada por la petición de Polemarco y Adimanto.

—Dices bien —respondí—. Pero, ¡jea!, ya que hemos terminado con esto, acordémonos de dónde estábamos cuando nos desviamos (*ἐξετραπόμεθα*) hacia acá para que podamos seguir de nuevo por el mismo camino.

Al comenzar el libro V, Sócrates parece dispuesto a recapitular, habiendo mostrado ya qué clase de ciudad y de hombre considera buenos y cuáles no. Sin embargo, Polemarco y Adimanto parecen cuchichear a propósito de la necesidad de volver atrás para solicitar a Sócrates que profundice en ciertos detalles. Este

desvío (*ἐκτροπή*) es el que obliga al filósofo a cambiar su rumbo, lo cual nos conduce a los que, a buen seguro, son los pasajes más famosos de toda la obra platónica.

Desde esta misma perspectiva, un diálogo extraordinariamente interesante es el ya mencionado *Político*, cuyo objetivo principal no parece ser otro que el de encontrar una definición apropiada. En la lectura del texto, no obstante, nos vamos topando constantemente con desvíos e interrupciones que, en este caso, contribuyen de manera muy eficaz al progreso en la argumentación. A la primera tentativa de definición le sigue un primer desvío, el mito de la reversión del universo; a la segunda, sendas digresiones acerca del arte de tejer y de las medidas absolutas y relativas, después de las cuales el diálogo continúa el curso previsto inicialmente. Una vez más, estos pasajes no se consideran habitualmente desvíos insignificantes, sino importantes puntos de referencia para la interpretación de aspectos clave de la filosofía platónica. Y, en este caso, tal vez de manera más obvia que en ningún otro, el carácter errante del pensamiento y de la conversación muestran la extraordinaria utilidad del errar y el divagar para el progreso intelectual.

Y es que, de acuerdo con Monique Dixsaut, la propia estructura dialógica de los textos platónicos le confiere un carácter eminentemente digresivo, al implicar rupturas y discontinuidades, debidas al intercambio de preguntas y respuestas, y a la presencia de personajes con distintas actitudes y diferentes pensamientos. En este sentido, según nos explica (2013, p. 25):

Platonic digressions are not parentheses: they open and close, but by doing so they open up the logos to a new dimension. What is pointed out as digressive often brings about a change to a different level as if, by ‘evolving around’, thought had gained height. The previous question, being now viewed from higher up, becomes wider and deeper.

Otro ejemplo sugerente que refuerza la tesis de Dixsaut es el que encontramos en el libro III de las *Leyes*, obra en la que el

autor emplea muy a menudo las digresiones, cuya lectura puede generar cierta sensación de extrañeza y de carencia de orden.¹² Sin embargo, como bien señala el ateniense (*Leyes*, 682e-683a), es mucho lo que se ha ganado con la desviación del discurso (τῆ πλάνη τοῦ λόγου):

De donde habíamos partido al comienzo en nuestra conversación acerca de las leyes, tras caer en la música y las borracheras, hemos llegado ahora nuevamente a los mismos asuntos, como si nos guiara un dios (νῦν ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἀφίγμεθα ὡς περ κατὰ θεόν), y nuestra conversación nos ofrece una especie de flanco por donde cogerla.

NOCIÓN Y SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

En conclusión, las filosofías de Sócrates y de Platón parecen buscar sus objetivos de manera indirecta, recorriendo senderos diversos y adentrándose en callejones sin salida. Desde el pensamiento presocrático hasta Aristóteles y la gran mayoría del pensamiento occidental, lo habitual en el ámbito filosófico es encontrarse con una exposición directa de ideas y conclusiones. Sin embargo, en el método socrático y en los textos platónicos y, por lo tanto, en su concepción de la filosofía misma, se trata de recorrer un camino, de transitar incluso múltiples caminos, muchos de los cuales nos obligan a dar la vuelta y regresar al punto de partida o a avanzar por un sendero diferente al inicialmente previsto. Otros, como

¹² En la introducción a su traducción de la obra platónica, Francisco Lisi (1999, p. 7) destaca las dificultades de interpretación que desde antiguo ha presentado este texto, repleto de “numerosas y extensas digresiones que aparentemente no conducen a ninguna parte”. También Jaeger (1996, p. 1015) incide en la escasa atención que por su temática y su compleja estructura se prestó a esta obra hasta la época contemporánea, “considerada por los filósofos como secundaria”.

decimos, incluyen desvíos, largos en muchas ocasiones, que nos permiten avanzar o regresar mejor preparados. Los *Diálogos* platónicos incardinan las propuestas filosóficas en un contexto biográfico y, si bien es evidente que se trata de composiciones literarias cuidadas, planificadas y revisadas, también es cierto que pretenden transmitir una sensación de espontaneidad, de imprevisibilidad, de incertidumbre y de imprecisión, componentes inherentes a la vida humana en general y a la actividad filosófica en particular. Incluso, tomados en conjunto, atendiendo a su diversidad y a sus numerosos vaivenes, podría entenderse que los *Diálogos* de Platón representan fielmente el carácter errante y divagador tan característico del quehacer socrático.

No cabe duda de la continuidad existente entre las filosofías de Sócrates y de Platón, a pesar de sus importantes y muy numerosas diferencias. El discípulo, partiendo de la andanza errante del maestro, convierte en escritura lo que inicialmente era conversación viva y oral, aunque busca conducir a quienes leen los *Diálogos* del mismo modo que en sus conversaciones Sócrates dirigía a sus interlocutores. Por este motivo, los textos platónicos contienen tantas discontinuidades, errores y desvíos, pues el autor quiere que sean recorridos en el proceso de lectura para que comprendan y experimenten las dificultades que conlleva cualquier conquista intelectual. Como ocurre, por ejemplo, en el *Fedro*, el autor no se contenta con ofrecer un solo discurso en el que se establezcan las conclusiones que se han alcanzado, sino que obliga a Sócrates a cometer el pecado del que después ha de redimirse. De ese modo, la lectura obliga a transitar por el discurso inicial de Lisias y el primero de Sócrates hasta llegar a la palinodia, después de que el filósofo intente cruzar el río para regresar a casa.

Así mismo parece obvio el interés de Platón en resaltar la importancia de los errores y los desvíos en los *Diálogos* aporéticos, que en cierta medida constituyen una provocación, puesto que pueden desorientar, e incluso defraudar, ante la ausencia de soluciones y

la multiplicación de los problemas.¹³ Tal carencia de conclusiones, sin embargo, no reduce su valor filosófico, ni tampoco su utilidad en la búsqueda del conocimiento. Desde diferentes perspectivas, este aspecto de la actividad socrática y platónica ha sido resaltado por Szlezák, Frede (1992) o Hershbell (1995), a propósito de la ayuda que necesita el texto escrito para cumplir su función filosófica, que no es tanto la de transmitir una doctrina como la de estimular el pensamiento en el proceso de lectura, obligando así a relacionar y a profundizar en aquellas cuestiones que se plantean en los *Diálogos*. Esta continuidad entre el método vivo de Sócrates y el estilo literario de Platón es también destacada por Charles Kahn (2010), quien subraya la esencial función filosófica que desempeñan la aporía y el desconcierto que experimentan tanto el interlocutor socrático como, muy frecuentemente, el lector o la lectora de Platón:

¹³ A este respecto, Szlezák (1997, pp. 25-26) destaca varias características de los *Diálogos* platónicos que tienden a producir cierta irritación en nuestro contexto contemporáneo, precisamente porque nos aproximamos a ellos con una concepción de la filosofía notablemente distinta de la del autor, de la filosofía notablemente distinta de la del autor y en una sociedad marcada por la urgencia y la falta de tiempo para estos rodeos y desvíos. El término filosofía se ha convertido en sinónimo de “doctrina filosófica” y tan solo se considera aceptable una conclusión bien definida. Se omite, de ese modo, el proceso intelectual, y hasta existencial, que permite alcanzar esas conclusiones, o que, en algunos, casos, muestra nuestra incapacidad para alcanzarlas. Uno de los rasgos del diálogo señalado por Szlezák tiene que ver, precisamente, con las idas y venidas de las discusiones y con el carácter inconcluso de tantas obras: “Si en los Diálogos aporéticos, tras una larga investigación que resulta vana, no aparece tampoco una solución en el último intento, el lector a quien le permanece oculto el sentido de tan extraño extravío recibe fácilmente la impresión de que todo el conjunto no es más que un discurrir vacío, o en todo caso una introducción demasiado larga para un fruto filosófico que todavía no se ve por ningún sitio”. Un ejemplo muy vehemente de esta irritación es el de Wittgenstein (1995, p. 50): “Cuando se leen los diálogos socráticos se tiene el sentimiento: ¡qué espantosa pérdida de tiempo! ¿Para qué estos argumentos que nada prueban y nada aclaran?”. Aunque en el *Tractatus*, 4.112, el filósofo vienés también ofrece una concepción no doctrinal de la filosofía, separándola de las ciencias naturales e identificándola con el proceso de esclarecimiento de las proposiciones y no con las proposiciones mismas, la confusión y los errores, que Sócrates y Platón parecen considerar un acicate para el pensamiento, constituyen para él una evidente molestia.

Estas reflexiones meta-dialógicas sobre la función de la aporía pueden servirnos como guía para adivinar la motivación platónica a la hora de crear el diálogo aporético: es su recurso literario para reinterpretar el *élenchos* socrático como preparación para la filosofía constructiva. El lector tiene que acompañar al interlocutor de Sócrates en el reconocimiento de un problema, pero aquel lector que sea más perceptivo también reconocerá algunos indicios de solución; de ahí la tensión entre la conclusión aporética de superficie y los indicios implícitos de una doctrina positiva. En su forma literaria, estos diálogos plasman la noción de perplejidad creativa, reinterpretación platónica del *élenchos* socrático. (pp. 121-122)

Por lo que respecta a la filosofía socrática, podríamos dar un paso más, como hace Francisco González (2002), y señalar que los caminos errantes y las andanzas socráticas, a veces criticadas por no alcanzar nunca la meta y que con tanta frecuencia generan la exasperación de sus interlocutores, constituyen precisamente el mayor bien¹⁴ y la esencia misma de la filosofía, tal como se señala en *Apología*, 38a, en el famoso pasaje en el que Sócrates afirma que una vida sin examen no es digna de ser vivida (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπου). Creemos, siguiendo a González, que, aunque se pueda albergar cierta esperanza de encontrar la verdad y la virtud, la búsqueda filosófica constituye, efectivamente, un fin y una virtud en sí misma:

The very search for virtue and wisdom is itself virtue and wisdom. The virtuous life is the life spent in quest of virtue. (...) It is easy not to hear what is extraordinary in this assertion: Socrates is claiming, not that elenctic examination in search of virtue promises to produce a great good for us, but rather that it is itself our greatest good. Here we see precisely that collapse

¹⁴ Szaif hace una lectura parcialmente diferente de estos pasajes, señalando que, si el objetivo es alcanzar el conocimiento, su búsqueda es lo segundo mejor (*second best*), puesto que implica ya una orientación virtuosa propia del filósofo, que reconoce tanto su ignorancia como aquello que es realmente digno de ser buscado (2018, pp. 46-47).

of the distinctions between knowledge and product, pursuit and possession, expressed in the aporia of the *Euthydemus*. Philosophy is not simply the search for the virtuous life: it is the virtuous life. Philosophy produces only itself: philosophers can do no more than make others philosophers. (pp. 180-181)

Por ello, el carácter errante de la filosofía socrática no es algo anecdótico que tan solo pueda interesarnos en conexión con su método y su aproximación al concepto de virtud, sino que constituye parte esencial de su noción misma de filosofía. Algo semejante ocurre en el caso de Platón y del género literario en el que no por casualidad decidió expresarse, pues las aporías, extravíos y digresiones no son elementos accesorios de los que podamos prescindir en nuestra apresurada búsqueda de conclusiones y tesis que conformen un sistema filosófico cerrado, sino que se revelan como elementos indispensables del verdadero filosofar, que no es una tarea exclusivamente intelectual, sino biográfica y existencial.

La andanza errante de Sócrates no solo resulta decisiva en el pensamiento de Platón, sino que sería continuada de un modo mucho más literal por numerosos filósofos cínicos, siempre atentos, no solo a las enseñanzas y al método, sino al carácter y a la actividad diaria del maestro. Podría decirse que los caminos errantes de Platón y de Diógenes, filósofos socráticos al fin y al cabo, resultan diferentes, aunque complementarios. El primero realiza un camino más teórico y literario, reflejando en sus textos ese movimiento, tantas veces incierto y oscilante, que es el pensamiento. El cínico, por su parte, decide vagar —no solo por la ciudad, sino por el mundo— para mostrar su ausencia de raíces y su disconformidad con las siempre artificiales identidades políticas,¹⁵ que subyugan la libertad del individuo y lo conducen

¹⁵ Como bien destaca Dudley (2017, p. 44), a pesar de que se cuenta que Platón describió a Diógenes como un “Sócrates enloquecido”, y de que la actitud de Diógenes puede considerarse sabiduría socrática llevada al extremo, la diferencia fundamental entre ambos tiene que ver con el distanciamiento de Diógenes respecto a los vínculos familiares y políticos, que, de un modo menos radical, encontramos

a la infelicidad. Por otro lado, como se ha visto, en ambos casos los caminos errantes son solo parcialmente inciertos, puesto que forman parte de sus presupuestos filosóficos y se aceptan gustosamente como una necesidad. El errar de Diógenes contiene cierta dosis de improvisación,¹⁶ aunque con su lámpara sepa lo que busca o incluso en ocasiones, provocativamente, busque donde sabe bien que no va a encontrar.

De acuerdo con Diógenes Laercio (VI, 38):

Acostumbraba a decir que todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él. Que, en efecto, estaba:

sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo (κλανήτης), tratando de subsistir día a día.

Las maldiciones de la tragedia no son tales para Diógenes, que conscientemente ha renunciado a la ciudad, a la patria y a la

ya en la figura de Antístenes (D.L., VI, 1: “desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes”). Es bien sabido que Diógenes, bien se exilió de su Sinope natal, bien fue desterrado por acuñar monedas falsas. Sea como fuere, cuando se reían de él a causa de esta circunstancia y le decían: “«Los sinopenses te condenaron al destierro», dijo: «Y yo a ellos a la permanencia en su ciudad»” (D.L., VI, 49). Muy al contrario, en palabras de Tovar (1984, p. 73), la ciudad de Atenas “era para Sócrates como el agua para el pez”. Tanto es así, que el propio Fedro se sorprende cuando Sócrates muestra desconocer los alrededores de su propia ciudad, cuyas murallas nunca abandona, puesto que no aprende de las piedras ni los árboles, sino de sus conciudadanos (*Fedro*, 230d).

¹⁶ García Gual (2018, p. 27) incide en la clara orientación de la conducta de Diógenes, que “dista mucho de ser algo espontáneo y natural, sino que, más bien, es “una postura bien ensayada y asumida”, mientras Bracht Branham (2000, pp. 123-124) la entiende vinculada a las cambiantes e imprevisibles circunstancias: “La radical incertidumbre conduce sin duda al tipo de pensamiento pragmático e improvisado que estoy atribuyendo a Diógenes. Pero afirmo que esas cualidades no están implícitas en la práctica. Antes bien, a Diógenes se le representa como plenamente consciente del carácter improvisado y del todo provisional de su «filosofía» (...). Esta idea subyace en el único método observable de Diógenes, el cual consiste en un proceso continuo de «adaptación» o «improvisación» a medida que las circunstancias le enfrentan a una serie de problemas diversos. Según varíen la pregunta, el interlocutor y el contexto específico, varían también las respuestas de Diógenes”.

vida sedentaria y acomodada que, en última instancia, es la causa principal de nuestra infelicidad. Hace del vagabundeo una cuestión filosófica central, intentando mostrar los inconvenientes y la antinaturalidad, no tanto del sedentarismo cuanto del patriotismo dominante y sus convencionales ataduras.¹⁷ Además, Diógenes nos advierte de la soberbia de aquellos que quieren convertir la filosofía en sistema irrefutable y hacer de la vida algo previsible e invulnerable, indicando que es precisamente la renuncia a todas las cosas lo que nos permite estar preparados ante cualquier azar.

La filosofía socrática, en conclusión, implica una toma de conciencia de la fragilidad e incertidumbre inherentes a la búsqueda del conocimiento y a todo asunto humano, por lo que se hace indispensable vagar en busca de respuestas, cometer errores, desviarse e incluso volver al punto de partida. Su postura constituye un antes y un después en el desarrollo del pensamiento occidental, tanto por sí mismo como por su enorme influencia en un autor de la talla de Platón, al mostrar que la filosofía no es tanto un saber sino una actividad y una actitud.

Prestando atención a estos aspectos del quehacer socrático y del platónico, hemos querido resaltar tanto la complejidad de su pensamiento como la noción de filosofía que implican a partir de la vida de Sócrates y de los textos de Platón. Tal como apunta Livio Rossetti, lo habitual en el ámbito filosófico, especialmente a partir de Aristóteles, aunque también con anterioridad, es consignar en un texto escrito las conclusiones de una investigación, de modo

¹⁷ SSR, V, B, 299: “Aconsejado por Apolo, se despojó de todos los condicionantes del entorno, se liberó de las ataduras y recorría libre la tierra, al modo de un ave con uso de razón, sin temor al tirano, sin dejarse constreñir por la ley, ni ocuparse en la política, ni estar agobiado por la crianza de niños, ni encarcelado por el matrimonio, ni sometido por la agricultura, ni incordiado por campañas militares, ni llevado de un lado a otro por el comercio. Sino que se burlaba de todos esos hombres y de sus ocupaciones como nosotros de los niños pequeños, cuando les vemos tan seriamente ocupados en el juego de las tabas, dando y recibiendo golpes, ganándolas y perdiéndolas”.

que el tratado se convirtió en el género literario y científico por excelencia:

Sin embargo, hubo un momento en el que un grupo formidable de intelectuales (entre ellos Platón) se empeñó a fondo en el intento de elaborar un modo profundamente innovador de concebir el ejercicio de la reflexión filosófica y de proponer temas filosóficos al público: en vez de presentar los resultados de una investigación ya conformada, en la que habían llegado a resultados significativos, se esforzaron en representar la investigación en tanto se estaba desarrollando; en vez de ofrecer una enseñanza puesta a punto, intentaron sumergir a sus auditorios y lectores en una situación en la que Sócrates y otros personajes están empeñados en buscar algo sin siquiera tener la certeza de alcanzar el objetivo; se muestra una investigación (una situación zetetica) que está teniendo lugar. (Rossetti, 2009, pp. 142-143)

Por este motivo, no se ha de descuidar el análisis de los elementos biográficos ni de los aspectos formales de los *Diálogos*, que hemos de considerar tan filosóficos como las argumentaciones y las conclusiones, si fuera posible alcanzar alguna. Esto supondría, de acuerdo con su modo de entender la filosofía, el fin de esta actividad, habiendo alcanzado ya algún tipo de sabiduría. Filosofar, sin embargo, es recorrer un camino marcado por la incertidumbre y en compañía: “Juntos, los dos, por el camino, ya pensaremos qué decir” (*Banquete*, 174d). Como apunta, Lledó (1984, p. 58), “la filosofía para Platón es el camino hacia la filosofía”.

REFERENCIAS

- Aubenque, P. (2004). Sócrates y la aporía ontológica. *Azafra*, 6, pp. 17-28. <https://doi.org/10.14201/4729>
- Bracht Branham, R. (2000). Invaldar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la *invención* del cinismo. En Bracht Branham, R., Goulet-Cazé, M.O. (eds.). *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Trad. de V. Villacampa. Barcelona: Seix Barral, pp. 111-141.
- Brumbaugh, R.S. (1988). Digression and Dialogue: The *Seventh Letter* and Plato's Literary Form. En Griswold, C.L. *Platonic Writings, Platonic Readings*. London-New York: Routledge, pp. 84-92.
- García Gual, C. (2018). *La secta del perro*. Madrid: Alianza. [1ª ed 1987].
- Dixsaut, M. (2013). Macrology and Digression. En Boys-Stones, G., El Sarr, D., Gill, C. *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10-26.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. de C. García Gual. Madrid: Alianza.
- Dudley, D. (2017). *Historia del cinismo: desde Diógenes hasta el s. V*. Trad. de J.C. Ruiz. Madrid: Manuscritos. [1ª ed 1937].
- Frede, M. (1992). Plato's Arguments and the Dialogue Form. En Klagge, J.C., Smith, N.D. (eds.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, pp 201-219.
- García Peña, I. (2019). *El Sócrates de Platón. Apología y Critón*. Madrid: Tecnos.
- Gonzalez, F.J. (2002). The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic. En Scott G.A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park: Pennsylvania State University Press, pp. 161-182.
- Guthrie, W.K.C. (1990). *Historia de la Filosofía Griega*, IV. Trad. de Á. Vallejo y A. Medina. Madrid: Gredos. [1ª ed 1962].
- Hershbell, J.P. (1995). Reflections on the Orality and Literacy of Plato's Dialogues. En Gonzalez, F.J. (ed.). *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 25-39.
- Jaeger, W. (1996). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de J. Xirau y W. Roces. México D.F.: F.C.E. [1ª ed 1942].
- Kahn, C.H. (2010). *Platón y el diálogo socrático*. Trad. de A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo.
- Larsen, J. (2019). Measuring Humans against Gods: on the Digression of Plato's Theaetetus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 101, 1, pp. 1-29. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-1001>
- Lledó, E. (1984). *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus.
- Lledó, E. (1985). Introducción. En Platón, *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Maffi, E. (2019). The Theaetetus Digression: An Ethical Interlude in an Epistemological Dialogue? En Bonazzi, M., Ulacco, A., Forcignano, F. (eds.). *Thinking, Knowing, Acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*. Leiden: Brill, pp. 138-160.
- Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón Crátilo*. Trad. de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Oliveri y J.L. Calvo. Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *La República*. J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Alianza.
- Platón (1992). *Diálogos V. Teeteto, Parménides, Sofista, Político*. Trad. de M.I. Santa Cruz, Á. Vallejo y N.L. Cordero Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Trad. de J. Zaragoza y P. Gómez. Madrid: Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos VIII. Las Leyes. Libros I-VI*. Trad. de F. Lisi. Madrid: Gredos.
- Popper, K.R. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Trad. de N. Míguez. Barcelona: Paidós. [1ª ed 1983].
- Press, G. (2007). *Plato: A Guide for the Perplexed*. London-New York: Continuum International Publishers.
- Rossetti, L. (2008). El "drama filosófico", invención del s. V a. C. (Zenón y de los Sofistas). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 46, (117/118, pp. 29-38. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7390/7061>

- Rossetti, L. (2009). Filosofía consignada en los tratados y filosofía consignada en los diálogos: Un dilema de los tiempos de Platón. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40, pp. 141-155. Recuperado de: <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn40a06/pdf>
- Rossetti, L. (2011). Un filosofo senza filosofia. En Barnes, J., et al., *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 171-183.
- Stern, P. (2002). The Philosophic Importance of Political Life: On the "Digression" in Plato's "Theaetetus". *The American Political Science Review*, 96(2), 275-289.
<https://doi.org/10.1017/S0003055402000163>
- Szaif, J. (2018). Socrates and the Benefits of Puzzlement. En Karamanolis, G., Politis, V. (eds.). *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szlezák, T.A. (1997). *Leer a Platón*. Trad. de J.L. García Rúa. Madrid: Alianza.
- Tovar, A. (1984). *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza. [1ª ed 1947].
- Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos. Cultura y valor*. Trad. De E.C. Frost. Madrid: Espasa- Calpe. [1ª ed 1977].

EMANCIPACIÓN Y AUTENTICIDAD: EL LUGAR DEL SER HUMANO EN LAS FILOSOFÍAS DE HEIDEGGER Y EL JOVEN MARX

Emancipation and Authenticity: The Place of the Human Being in the Philosophies of Heidegger and the Young Karl Marx

Felipe Daniel Montero

ORCID ID: 0000-0002-1051-1299

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

felipemontero272@gmail.com

RESUMEN

El propósito de este artículo es examinar en conjunto las filosofías del segundo Heidegger y del joven Marx para mostrar cómo, aunque difieren en algunos aspectos importantes, ambas filosofías están motivadas por preocupaciones similares y no son tan diferentes como para impedir un diálogo productivo entre ellas. En la medida en que puede decirse que ambos pensadores han pensado, tomando la palabra en el sentido heideggeriano, lo "mismo", el modo en que ambas filosofías divergen entre sí puede ser especialmente esclarecedor a la hora de ofrecer una interpretación clara de las mismas (una tarea especialmente importante para lograr una comprensión de la filosofía de Heidegger que a menudo resulta oscura). Veremos cómo la noción de finitud de Heidegger implica una serie de críticas a la filosofía de Marx. Por último, plantearé una pregunta sobre los límites de la crítica de Heidegger a Marx, considerando que esta crítica llega a criticar la idea de que todos los seres humanos son iguales e implica un rechazo de la idea de los derechos humanos.

Palabras clave: *Heidegger, Marx, comunismo, Kant, antropología filosófica, filosofía, Feuerbach.*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the philosophies of the late Heidegger and the young Marx side by side to show how, while differing radically in some important aspects, both philosophies are motivated by similar concerns and are not so different as to preclude a productive dialogue between them. In so far as both thinkers can be said to have thought, taking the word in a Heideggerian sense, the "same", the way both philosophies diverge from each other can be especially illuminating when it comes to offering a clear interpretation of them (a task which is especially important to gain an understanding of Heidegger's philosophy which is often obscure). We'll see how Heidegger's notion of finitude implies a series of criticisms of Marx's philosophy. Finally, I'll pose a question regarding the limits of Heidegger's criticism of Marx, considering that this criticism goes as far as to criticize the idea that all human beings are equal and so implies a rejection of the idea of human rights.

Keywords: *Heidegger, Marx, communism, Kant, philosophical anthropology, philosophy, Feuerbach.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo se enmarca en un proyecto más amplio de proponer una lectura en conjunto de las filosofías de Heidegger y el joven Marx. La intersección entre ambas esferas de ideas alberga algunas de las problemáticas decisivas que impulsaron el pensamiento de estos filósofos, ya sea que se verifiquen sutiles convergencias entre ambos o radicales divergencias. En este trabajo, nos concentraremos en solo uno de los varios hilos conductores que se pueden tomar para adentrarse en esta intersección: el modo en que ambos autores intentan responder aquello que Kant ha considerado la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser humano. Sin embargo, en tanto pensadores poshegelianos, ambos reconocen que esta pregunta tiene un carácter histórico por lo que nos interesará revisar cómo pensaron la *situación* del ser humano en los tiempos que les tocó vivir. Esto nos llevará a preguntarnos por el modo en que ambos conciben la historia. Se abordarán entonces las nociones que utilizaron para caracterizar a sus tiempos: la sociedad capitalista en Marx y la *Gestell* como esencia de la tecnología moderna en Heidegger. Correlativas a estas nociones son aquellas que caracterizan a la existencia humana en esta situación: la alienación para Marx, la inautenticidad para Heidegger.¹ Por otro lado, están las nociones que caracterizan las potencialidades que la existencia humana alberga, pero cuya realización se ve obstaculizada: la vida humana emancipada en Marx, la autenticidad en Heidegger.

Procederé de la siguiente manera. En primer lugar, compararé el modo en que ambos pensadores conciben la historia y las condiciones de posibilidad del obrar humano a lo largo de ella. Esto nos dará las herramientas para reconstruir la manera en que

¹ Heidegger mismo ha trazado un paralelo entre la noción marxista de alienación y las preocupaciones de su filosofía en la “Carta sobre el humanismo” (Heidegger, 1996, p. 339).

Heidegger entendía el valor y naturaleza de la filosofía de Marx, mostrando el lugar que este último ocuparía dentro de la denominada historia del ser. Veremos que las nociones de un fin de la historia, de alienación y de emancipación, tienen un correlato en el pensamiento heideggeriano. Sin embargo, esta similitud nos permitirá apreciar una divergencia importante entre los planteos puesto que, como veremos, Marx y Heidegger tienen concepciones diferentes de la finitud del ser humano.

En la sección dos, me ocuparé de exhibir el pensamiento de estos autores respecto al trabajo industrial. Por un lado, veremos cómo ambos presentan preocupaciones análogas en tanto que consideran que este fenómeno exige que se lo estudie desde una óptica filosófica desde que nuestra actividad vital es algo que no hace justicia a lo que estos filósofos entienden como la esencia humana. Por el otro, y aquí se verá claramente cómo la diferente concepción de la finitud supone distancias importantes en los planteos, mostraré que la perspectiva heideggeriana supone una crítica al antropocentrismo de Marx, asunto que ha sido objeto de debate interno en el marxismo. En la última sección, sugiero que la filosofía de Heidegger puede ser entendida en términos de un humanismo crítico, aunque para matizar esta conclusión revisaremos algunos aspectos problemáticos desde un punto de vista ético y político de la filosofía heideggeriana. Como conclusión del trabajo sugeriremos que, así como Heidegger nos permite repensar algunos aspectos del marxismo, Marx puede ayudarnos a revisar el modo en que la filosofía de Heidegger supone un rechazo de los ideales y valores humanistas.

1. LAS CONCEPCIONES DE LA HISTORIA DE MARX Y HEIDEGGER. EL LUGAR DE MARX EN LA HISTORIA DEL SER

El aspecto que más íntimamente une a los pensadores que nos ocupan es su insistencia en pensar al ser humano desde la praxis.² Veremos cómo es central a la concepción del ser humano del joven Marx la categoría de trabajo, la cual mienta la praxis humana en su conjunto. De forma similar, en *Ser y Tiempo*, Heidegger introduce la categoría de cuidado (*Sorge*). Tanto en Marx y Heidegger, es central la idea de una cierta prioridad de esta praxis sobre la teoría. En *Ser y Tiempo*, Heidegger se propone mostrar que la contemplación es un modo de acercarse a los entes con respecto a la praxis humana cotidiana orientada al obrar y en la que los entes no se nos aparecen como objetos sino como útiles. En Marx, el trabajo como la actividad mediante la cual el ser humano no contempla, sino que transforma la naturaleza y el mundo social, adquiere prioridad por sobre la teoría. Sin embargo, ambos pensadores difieren radicalmente en su manera de entender las condiciones en las cuales el obrar humano se torna posible. En el caso de Marx, la prioridad de la praxis sobre la teoría lo llevó a considerar que el obrar humano está determinado por condiciones fundamentalmente materiales, sobre las cuales se fundarían las expresiones más abstractas del ser humano como la religión o el pensamiento. En cambio, Heidegger entiende que todo obrar (y contemplar) depende de una comprensión del ser (*Seinsverständnis*)

² En ambos pensadores esta prioridad de la praxis los llevó a colocar reflexiones de índole política en el centro de sus preocupaciones filosóficas. Al concentrarnos en el periodo tardío de la obra de Heidegger, estas cuestiones no serán el foco de nuestro interés. Aunque la naturaleza del involucramiento político de Heidegger hace de esta cuestión el área más empantanada de la intersección entre su pensamiento y el de Marx, no ha dejado de ser abordada por los intérpretes. La obra de Vadén (2014), *Heidegger, Žižek and Revolution*, si bien no se ocupa directamente de Marx, nos ofrece un análisis excepcional del momento de mayor preocupación de Heidegger por las cuestiones que fueron centrales para Marx: el Estado, la revolución y la idea de que el filosofar genuino es inescindible de un involucramiento político activo.

que siempre —ya y previamente— determina el modo en que los entes aparecen para nosotros.

La diferencia determinante de los dos periodos del pensamiento heideggeriano está en que el segundo Heidegger concibe esta comprensión del ser de una forma radicalmente histórica. El primer Heidegger tenía esperanzas de dar con una ontología fundamental capaz de una expresión explícita a una forma transhistórica de comprender el ser que permita tanto entender el devenir histórico de la filosofía como proveer un fundamento filosófico a todas las ciencias. El segundo Heidegger entiende que no hay una tal ontología fundamental: el proyecto mismo de dar con un fundamento último es característico de la estructura ontoteológica de la metafísica. Si se comparan los cursos que Heidegger ofreció sobre la filosofía de Kant a lo largo de su vida (contenidos en los tomos 25 y 41 de la *Gesamtausgabe*) se observa cómo hay una transformación en el propósito que tiene plantear la pregunta que sirve de hilo conductor en ambos cursos: “¿Qué es una cosa?”. De lo que se trata ya no es de dar con una respuesta en forma de fundamento último sino de preparar una incipiente transformación del modo en que nos hemos posicionado frente a las cosas hasta ahora (*der beginnende Wandel der bisherigen Stellung zu den Dingen*) (Heidegger, 1984, p. 49).

Desde la perspectiva heideggeriana, Marx forma parte, como lo fue su proyecto en *Ser y Tiempo*, de esta historia del olvido del ser. En efecto, Marx es un pensador que todavía entiende a la historia en términos teleológicos, de un modo muy similar a Hegel. Marx nos dice que las contradicciones que la filosofía intentó superar en el plano del pensamiento (libertad y necesidad, existencia y esencia, etc.) serán superadas en la práctica mediante la instauración del comunismo (Marx, 1982d, p. 389). Para Heidegger, estos problemas son los problemas de la metafísica, por lo que al afirmar esto Marx estaría explicitando la manera en que no pretende abandonar el proyecto metafísico hegeliano sino a com-

pletarlo.³ Por otro lado, para Heidegger, Marx no sería un "gran pensador", aunque decir esto no es una forma de menospreciar su obra puesto que pensadores que Heidegger tenía en gran estima como Kierkegaard tampoco se ajustan a su definición de gran pensador. Los grandes pensadores son aquellos que ofrecen, para la época a la que pertenecen, una metafísica que guía el modo en que la totalidad de los entes son comprendidos. De hecho, una época solo puede ser llamada una época precisamente porque, a raíz de la metafísica del gran pensador, exhibe una comprensión relativamente homogénea de los entes (Thomson, 2005, p. 55). Para Heidegger, Nietzsche sí merece este título. La metafísica nietzscheana se trataría de la expresión más radical del modo tecnológico de concebir la totalidad de los entes, al pensar radicalmente que lo común a cada ente (su ontología) es que, todo lo que es, es voluntad de poder y (teológicamente) determinar esta totalidad como el eterno retorno de lo mismo.⁴ Marx, en cambio, es uno de aquellos pensadores que se adelantaron a la metafísica nietzscheana, la cual es concebida como la inversión de la metafísica (en tanto inversión, ella es de todas maneras una

³ El autor Kostas Axelos ha avanzado una crítica heideggeriana al pensamiento de Marx en esta dirección: "El presupuesto del pensamiento de Marx y la limitada amplitud de su visión son metafísicos e incluso constituyen la desembocadura de la metafísica occidental, y esta da nacimiento a la ciencia y a la técnica que se aprestan a conquistar el planeta entero en nombre del hombre que trabaja para satisfacer sus necesidades" (2009, p. 207).

⁴ Puede resultar excéntrico categorizar el pensamiento de Nietzsche como onto-teológico: después de todo, Nietzsche anunció la muerte de Dios, entidad que ocupó tradicionalmente el lugar de principio último en el pensamiento occidental. Sin embargo, con el aspecto teológico de las ontoteologías, Heidegger se refiere a un rasgo formal de ellas. Iain Thomson explica la estructura ontoteológica en términos de un aseguramiento interno y externo de la determinación del ser postulada por una metafísica. La ontología determina a los entes desde dentro (postulando su esencia, por ejemplo: todo lo que es es agua o, en el caso de Nietzsche, voluntad de poder), mientras la teología lo hace externamente mediante ideas como la del ojo de Dios o el eterno retorno nietzscheano, que piensan la totalidad desde fuera (Thomson, 2005, p. 18).

metafísica) tras su cúspide en Hegel (Heidegger, 1996, p. 336), pero no fueron tan radicales como él.

Así como Nietzsche pensó la totalidad de lo que es como el resultado del choque entre fuerzas ciegas que no buscan más que preservar su voluntad de poder, es decir, autooptimizarse, Darwin habría hecho lo mismo, pero de una forma menos radical: pensó tan solo la esencia de la vida de esta forma en su teoría de la evolución. Marx habría hecho lo mismo para el espíritu (la historia, las instituciones humanas, la filosofía, etc.) que podrían explicarse reductivamente a partir de fuerzas materiales como la lucha de clases.⁵ Al rechazar esta forma materialista de concebir la historia, podemos decir que Heidegger adopta una concepción idealista (aunque sin dudas rechazaría esta etiqueta). En efecto, mientras Marx tiende a concebir la religión y el pensamiento como epifenómenos de la base material de la sociedad, para Heidegger los grandes pensadores y sus metafísicas son determinantes de épocas en la historia de la humanidad. Desde esta perspectiva, Marx pecaría por no atender el modo en que la comprensión del ser es determinante del obrar humano.⁶

Otra diferencia importante en el modo en que ambos conceptualizan la historia es que en el caso de Heidegger se puede hablar de un temor al fin de la historia. Mencionamos cómo Marx concibe a la historia de una forma teleológica en la cual el inminente punto de llegada, el fin de la historia, es algo a celebrar para la humanidad en tanto supone su emancipación y una realización de

⁵ En la sección siguiente mostraremos que, al menos en lo que respecta al período de juventud, no se le puede atribuir a Marx una posición fiscalista reduccionista. Por otro lado, Heidegger es consciente de que el materialismo de Marx no debe concebirse de este modo. Este materialismo se trataría de una metafísica donde todos los entes son "material para el trabajo" (Heidegger, 1996, p. 340), lo cual implica que todavía es una metafísica de la subjetividad, en tanto mantiene una referencia esencial al sujeto en su determinación de los entes.

⁶ La exposición de este párrafo concierne al lugar que cabe asignarle a Marx en la historia del ser sigue lo expuesto por el filósofo Iain Thomson en una clase virtual.

su esencia. En cambio, en Heidegger tenemos un planteo inverso, el cual se torna posible porque la historia del ser se concibe como un proceso completado, de forma similar a lo que ocurre en Hegel y Marx. En efecto, Heidegger parece hacerse eco del joven Marx en los “cuadernos negros” cuando afirma que el comunismo no es meramente una forma de organización política entre otras, sino que se trata de la condición metafísica en la que la humanidad se haya en la consumación de la metafísica moderna (Heidegger, 2017, p. 118). Sin embargo, para Heidegger esto no significa la realización del ser genérico del ser humano sino la máxima amenaza a su esencia. Lo que Heidegger llama “el peligro” (*die Gefahr*) es precisamente la amenaza que la última fase de la historia del ser supone para el pensamiento (Heidegger, 1996, p. 318). La *Gestell* implica la hegemonía total de lo que Heidegger llama el pensamiento calculador, el cual amenaza con eclipsar de forma definitiva el pensar meditativo. Arriesgando una traducción, se puede decir que de lo que se trata es de la hegemonía total de una concepción instrumental de la ciencia sumada al cientificismo que entiende que este tipo de conocimiento es el único legítimo, desestimando las proposiciones de la filosofía como sinsentidos (Heidegger, 1996, p. 341). Dado el mencionado idealismo heideggeriano en lo que respecta a la filosofía de la historia, el fin de la historia se da simultáneamente en la teoría (es decir, la historia de la filosofía) y en la práctica puesto que, como dijimos, para Heidegger las metafísicas de los grandes pensadores determinan —para la época de la historia del ser de la cual son la más cabal expresión— el modo en que la totalidad de los entes son concebidos. A su vez, esta comprensión del ser determina el campo de posibilidades en las que el obrar humano puede desarrollarse. Dado que, además, es característico de la *Gestell* su carácter global, es decir, el hecho de que coloca bajo su área de influencia no solo a Occidente sino progresivamente a la totalidad del planeta; la *Gestell* amenaza con ser el punto de llegada de la historia humana

y la destrucción de infinitas posibilidades de entender el mundo, diferentes a las propias del pensar calculador.

Sin embargo, cabe señalar que Marx (a diferencia de Hegel) habla del fin de la *prehistoria* (Marx, 1971, p. 21). De esta manera, Heidegger no parece estar tan alejado, pues de cierta manera también entiende que la historia y la filosofía son caracterizables como procesos completados frente a los cuales se busca preparar el terreno para un nuevo comienzo. Marx, al hablar del fin de la *prehistoria*, no parece sino referirse de la misma manera a un nuevo comienzo que albergue infinitas posibilidades para la existencia humana. Sin embargo, donde aparecen las grandes divergencias es en el modo en que Marx y Heidegger conciben la libertad que el ser humano puede alcanzar una vez que la “*prehistoria*” sea superada. Marx entiende la emancipación como el momento en que el ser humano deja de ser el objeto de fuerzas ciegas que están más allá de su control para convertirse en un sujeto que colectivamente pasa a tomar control consciente de su destino (Marx, 1982c, p. 162). En cambio, Heidegger entiende que el ser humano es precisamente lo menos libre cuando cree poseer una tal independencia y control absolutos (Heidegger, 2000, p. 148).

Es por esto que Heidegger, a diferencia de Feuerbach y Marx, no entiende a la religión como algo a ser superado y abolido.⁷ En

⁷En efecto, para Marx la religión es la expresión y el consuelo de una sociedad alienada. Ella exhibe una inversión (donde las perfecciones humanas son asignadas a una entidad trascendente) porque surge de una sociedad que exhibe ella misma una inversión: se trata de la separación entre la vida material de los seres humanos en el egoísmo de la sociedad civil y el intento fútil o ilusorio de recomponer el ser social comunitario en la figura del Estado (Marx, 1982b, p. 171). Para Marx, la religión, una vez que la alienación sea superada, será abolida al no tener razón de ser. El hecho de que ella persista en la época de la emancipación política (en oposición a la genuina emancipación humana) precisamente revela la parcialidad de esta emancipación (Marx, 1882b, p. 464). Para Heidegger, en cambio, una cierta religiosidad forma parte de la vida auténtica en tanto ella supone un modo de existir que no elude la finitud constitutiva del ser humano. Por otro lado, personalmente entiendo, aunque no puedo desarrollarlo aquí, que la forma de religiosidad que Heidegger considera esencial es compatible con un ateísmo, es decir, no depende de la postulación de la existencia de un ser trascendente, aunque sí es incompatible con una filosofía que coloque al ser

efecto, el concepto de destino (*Geshick*) es central en Heidegger, quien entiende que los humanos no tienen poder de decisión respecto a la historia del ser, es decir, respecto al modo en que, históricamente, las cosas se nos aparecen. Por ejemplo, el modo en que Dios o los dioses se presentan o ausentan (Heidegger, 1996, p. 330). Peculiar de una cierta fase de esta historia es la ilusión de que tal poder de decisión existe, ilusión que encontraría una expresión cabal en los escritos de Feuerbach y Marx. Para estos autores materialistas la alienación supone colocar en una instancia separada y trascendente algo que es propiamente una perfección humana.

En su lugar, Heidegger sostiene que la alienación ocurre precisamente allí donde se invierte una relación de dominio, siendo principal la relación lenguaje-ser humano; sin embargo, es especialmente importante para los fines de este trabajo la relación tecnología-ser humano. En efecto, considero que Heidegger tiene al marxismo en mente en aquellos pasajes donde se critica la concepción instrumentalista de la técnica, según la cual ella sería un medio para los fines humanos y según la cual la solución de los problemas implicados por esta no sería otra que subordinarla a buenos fines, es decir, que caiga en buenas manos.⁸ Para Heide-

humano en el lugar de Dios. Incluso, de acuerdo con ciertos autores como Emmanuel Falque (Falque, 2019, p. 155), para Heidegger los dogmas religiosos pueden ser un impedimento para la autenticidad, en tanto estas supuestas certezas impiden que el sujeto se angustie frente a su finitud o sea capaz de interrogarse filosóficamente. Así, la religión podría, en ciertos casos, contribuir a la alienación para Heidegger.

⁸No obstante, cabe observar que ciertas lecturas del pensamiento de Marx interpretan que, a diferencia de la lectura del marxismo hegemónico, en sus escritos se puede encontrar un cuestionamiento de la neutralidad política de la ciencia y la tecnología, por lo que Marx representaría un antecedente de Heidegger en este aspecto (Pagura, 2022, p. 165). Lamentablemente, no hemos tenido oportunidad aquí de examinar los trabajos de Herbert Marcuse, quien fue ciertamente el pionero a la hora de pensar la relación entre el marxismo y la filosofía heideggeriana. En efecto, uno de los aspectos principales de su pensamiento es la tesis de que, a diferencia de la concepción marxista usual, la tecnología no puede ser considerada como algo neutral (Farr, 2021). Es notable que, a pesar del distanciamiento que Marcuse mantuvo respecto de Heidegger después de la guerra, él se vio compelido a citar los trabajos

gger, la tecnología no es algo que el ser humano pueda manipular de este modo. Solo cuando reconozcamos el modo en que, durante la última fase de la metafísica, el ser humano es puesto al servicio de la tecnología y no al revés, estaremos en condiciones de pensar otras formas de existir. En la sección siguiente, elucidaremos cómo debe entenderse este dominio del ser humano por la tecnología.

2. LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA DE HEIDEGGER A LA LUZ DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE MARX. EL TRABAJO INDUSTRIAL Y LA ESENCIA HUMANA

El propósito de esta sección será mostrar cómo tanto en Marx y Heidegger podemos encontrar una reflexión acerca de la forma que la actividad productiva humana adquiere en los tiempos que les tocó vivir y cómo, para ambos, esta forma no hace justicia a la dignidad humana y a las posibilidades que ella alberga. Sugeriré que, por un lado, las reflexiones de Heidegger sobre la tecnología y el trabajo pueden pensarse en continuidad con las reflexiones de Marx sobre el trabajo alienado desde que revisarían cómo, en la segunda mitad del siglo veinte, la alienación cobró una forma más radical. Por otro lado, nos interesará cómo la divergente concepción de finitud de Heidegger nos puede permitir usar su marco conceptual para criticar el antropocentrismo de la filosofía del joven Marx.

A) La antropología filosófica de Marx y su concepto de trabajo alienado

Para poder entender el modo en que Marx teoriza el trabajo alienado es necesario reponer algunos aspectos de su pensamiento acerca del ser humano. El rasgo definitorio de la antropología

tardíos de Heidegger sobre la tecnología a la hora de tratar estos problemas (Wolin, 2005, p. xxviii). Para una presentación general del primer proyecto filosófico de Marcuse, en el que la influencia de Heidegger fue especialmente decisiva, remitimos al lector al artículo de Romero Cuevas (2019).

filosófica de Marx es su naturalismo.⁹ Sin embargo, ya desde muy joven como se evidencia en la tesis que escribió sobre la filosofía de Epicuro, Marx se distancia de los materialismos mecanicistas. Su perspectiva es heredera del materialismo antropológico de Feuerbach, el cual, a su vez, es heredero de la filosofía idealista alemana. En Marx y Feuerbach encontramos una forma de materialismo no reduccionista, donde el sujeto no cede el lugar de privilegio que las filosofías racionalistas y posteriormente idealistas le habían asignado.¹⁰ De hecho, la crítica a la economía política clásica realizada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* explícitamente señala que es una ciencia cínica en tanto se despoja de toda consideración ética para considerar al trabajador como una mera "...bestia de trabajo, como un animal reducido a las necesidades físicas más elementales" (Marx, 1982d, p. 334). Vemos cómo, al menos en lo que respecta a este periodo, no se le puede imputar a Marx ni un fisicalismo ni un economicismo vulgar. De esta manera, se puede calificar el pensamiento de Marx

⁹En Heidegger, en cambio, no se puede hablar de naturalismo, aunque por supuesto tampoco recae en una posición que asigne al ser humano una dimensión supranatural en la forma de un alma inmaterial. Considero que la posición heideggeriana es identificable con la de Kant en este aspecto. Si bien Heidegger explícitamente rechaza la etiqueta "trascendental" como inadecuada para describir su filosofía, esto solo se debe a que asocia este término con la metafísica de la subjetividad en la que el sujeto adquiere el lugar de principio último a partir del cual emana toda significatividad del mundo (Thomson, 2005, p. 54). Sin embargo, la filosofía de Heidegger es caracterizable como trascendental en todos sus periodos en tanto su pregunta rectora es acerca de las condiciones de posibilidad de la comprensión humana de los entes (Nelson, 2016). Como en Kant, esto supone colocarse en una instancia previa o *a priori* desde la cual hay que pensar las determinaciones de conceptos como "naturaleza", "humanidad", etc. Por supuesto, ni Heidegger ni Kant pretenden negar que el ser humano es en cierto sentido parte de la naturaleza, pero pensar la naturaleza desde la filosofía trascendental introduce una serie de reservas que los aleja a ambos de cualquier naturalismo o materialismo.

¹⁰No nos ocuparemos aquí de la pregunta acerca de si Marx abandona esta forma de materialismo antropológico en su obra posterior a los escritos de juventud.

como un materialismo no reduccionista, posición metafísica que se le ha atribuido también a Heidegger (Porpora, 1982).¹¹

Así pues, la antropología filosófica de Marx considera al ser humano bajo dos aspectos. Por un lado, ve al ser humano como un ser que pertenece a la naturaleza y depende de ella (y de los procesos naturales que constituyen nuestro ser biológico) para subsistir. En consecuencia, el ser humano es un ser pasivo y en esto no se diferencia de los animales. Por otro lado, el ser humano es un ser activo ya que, mediante el *trabajo* —una actividad libre y consciente que constituye su diferencia específica— transforma y humaniza a la naturaleza. En efecto, para Marx la historia irrumpe con este ser que transforma su entorno y progresivamente pasa a no solo relacionarse con objetos naturales sino crecientemente con objetos ya mediados por su actividad (Markus, 1974, p. 14). Es decir, el mundo del ser humano no es meramente un mundo natural sino cultural, un mundo que se nos aparece ya humanizado, una esfera social poblada de normas. Por otro lado, el animal está restringido a un ámbito pequeño de entes con los que se relaciona, relación que está fijada de antemano por las características de la especie a la que pertenece y que responde a las necesidades implicadas para la preservación de la vida del organismo. En cambio, el ser humano es un ser universal, capaz de entrar en relación con cualquier ente y su trabajo se caracteriza por ser una actividad libre y consciente. Su producción no se relaciona inmediata sino

¹¹No me detendré a considerar la cuestión, que está muy cerca de caer en un desacuerdo puramente verbal, de si Heidegger puede ser considerado o no un materialista (el mismo Porpora reconoce un sentido en que Heidegger puede ser llamado un idealista). Creo que es mejor caracterizarlo como un filósofo trascendental, como mencioné en la nota 6, para quien no es correcto postular ni una metafísica idealista ni una metafísica materialista (al igual de lo que sucede en Kant). De todos modos, Porpora está en lo correcto al observar cómo Marx y Heidegger ofrecen filosofías que se caracterizan por rechazar el dualismo e idealismo metafísicos a la vez que, rechazando un determinismo vulgar, preservan la noción de libertad. De todos modos, ni Marx (Markus, 1974, p. 75) ni Heidegger preservan irreflexivamente la noción de libertad como un libre albedrío que se sustrae del orden causal de la naturaleza, cuestión que Porpora parece ignorar.

indirectamente con su conservación biológica e incluso, como en el arte, puede ser independiente de consideraciones de este tipo (Marx, 1982d, p. 370).¹²

Con esta breve caracterización de los rasgos generales de la antropología filosófica de Marx, ya estamos en condiciones de entender su concepto de trabajo alienado. En efecto, para Marx la principal forma de alienación (además de la alienación propia de la religión y del estado de la sociedad moderna) se da en la vida material de los sujetos. En la sociedad capitalista, el trabajo del obrero se revela como una inversión de lo que hemos caracterizado como la diferencia específica del ser humano. Marx distingue cuatro dimensiones del trabajo alienado.

En primer lugar, la alienación se da respecto al objeto. Marx parece, en este período, conceptualizar toda actividad productiva como suponiendo una objetivación del trabajo, en tanto eso supone un proceso mediante el cual el trabajador produce un objeto (*Gegenstand*) que se independiza de él. Sin embargo, debemos distinguir entre objetivación y extrañamiento. El extrañamiento es la peculiar relación que el trabajador pasa a tener con el producto de su trabajo en el capitalismo. En esta situación, el producto de su trabajo se le aparece como algo extraño o ajeno a él (Marx, 1982d, p. 365).

En segundo lugar, el trabajo alienado supone una alienación del trabajador respecto de su actividad productiva. De acuerdo con Marx, el trabajo alienado supone una cierta animalización del obrero ya que su trabajo se torna para él un mero medio de subsistencia. Se trata de una actividad que no elige sino por la necesidad impuesta por la naturaleza en la forma de su conservación biológica (Marx, 1982d, p. 367). En tercer lugar, estas dos

¹²Es interesante que esta observación, que por otro lado evidencia la influencia de Feuerbach (ver el 53 de los “Principios para la filosofía del futuro”), encuentra una formulación análoga en Heidegger: “Las plantas y los animales están siempre dispuestos en su entorno, pero nunca se sitúan libremente en el claro del ser, y solo él es “mundo”, por eso carecen de lenguaje” (Heidegger, 1996, p. 326).

formas de alienación suponen una alienación del ser humano respecto de su ser genérico. En efecto, la actividad vital del ser humano, el trabajo, se caracteriza por ser una actividad consciente y libre (debido a esto se puede hablar de una “animalización” en el segundo tipo de alienación). En su actividad productiva el ser humano se apropia progresivamente de la totalidad de la naturaleza, la humaniza, y se transforma a sí mismo en el proceso, pues incluso la naturaleza “interna” es transformada. Mientras el animal solo dispone de los órganos con los que nace, el ser humano extiende su capacidad de actuar mediante la producción de herramientas. Además, incluso los sentidos humanos tienen su historia, en tanto exhiben desarrollos y adaptaciones que el humano adquiere a medida que su modo de relacionarse con la naturaleza se transforma (un ejemplo dado por Marx es el oído musical) (Marx, 1982d, p. 394). Estas características suponen el carácter universal del ser humano, es decir, nuestra capacidad de relacionarnos no solo con entes sino con géneros y, especialmente, con el propio género humano. Es precisamente en el trabajo que el ser humano se vuelve consciente de su género puesto que en él experimenta el carácter universal, libre e histórico de su actividad. Dicha consciencia, que en el trabajo alienado como actividad vital que deviene mero medio de preservación inmediata del individuo, se ve obstaculizada (Marx, 1982d, p. 369).

En cuarto lugar, Marx señala que la alienación del ser humano respecto de sí mismo, de su propia naturaleza, significa también su alienación respecto de los otros seres humanos. El ser humano no se realiza propiamente como un ser social cuando su actividad productiva deviene el medio para satisfacer sus necesidades al nivel de su ser como organismo biológico individual en el contexto de la sociedad civil donde los seres humanos se ven unos a otros como meros medios para los fines egoístas (Marx, 1982d, p. 370).

B) El pensamiento de Heidegger sobre el trabajo industrial. Del *Gegenstand* al *Bestand*

Lo más importante para tener en cuenta respecto al pensamiento de Heidegger sobre la tecnología moderna es que esta supone una ontoteología. Es decir, una determinación metafísica de la totalidad de lo que es. Esta metafísica determina a todos los entes como recursos (*Bestand*) que están constantemente disponibles para su ordenamiento o solicitud (*bestellen*). Para Heidegger es importante no perder de vista este aspecto mediante concepciones instrumentalistas de la tecnología, según las cuales esta es una herramienta neutral que puede subordinarse a buenos o malos fines. Desde esta perspectiva, que Heidegger denomina la concepción antropológica de la tecnología, el ser humano sería el amo y maestro de la tecnología. Contra lo anterior, Heidegger propone atender el modo en que una cierta concepción de los entes (la hegemónica o de sentido común hoy en día) es la condición de posibilidad de la tecnología moderna y no solo de esta, puesto que determina también el modo en que nos conceptualizamos a nosotros mismos, nuestras herramientas y a la naturaleza antes de que comencemos a planificar cualquier proyecto o meta consciente. No tenemos espacio aquí para desarrollar en detalle el modo en que Heidegger caracteriza la metafísica supuesta por la esencia de la tecnología moderna. En lo que queda de esta sección, me limitaré a sugerir dos posibles y compatibles vías en las que este pensamiento puede ponerse en diálogo con el planteo marxista sobre el trabajo enajenado.

Por un lado, el planteo heideggeriano puede pensarse como un diagnóstico de la situación actual que viene a completar el pensamiento de Marx sobre la alienación: en la época de la tecnología moderna, la relación del trabajador con su producto ya no puede pensarse en los términos hegelianos de un sujeto que se enfrenta a un objeto puesto que la concepción de los entes, que ante todo posibilita el modo en que se organiza el trabajo, ha cambiado radicalmente. Desde esta perspectiva, podemos pensar el concepto

heideggeriano de *Bestand* como caracterizando una alienación más profunda que la teorizada por Marx; cabe tener en cuenta, además, las formas concretas que la producción adquiere en nuestros tiempos y cómo los trabajos relacionados con la oferta de servicios son difíciles de pensar en el esquema planteado por Marx.

Precisamente, el concepto de *Bestand* es contrastado explícitamente con el de *Gegenstand* (objeto) por Heidegger, enfatizando que esta etapa de la metafísica supone una transformación respecto de la metafísica moderna. Uno de los aspectos más problemáticos de la esencia de la tecnología moderna es la disolución de toda distancia entre el sujeto y el objeto de su trabajo por una metafísica que progresivamente tiende a homogeneizar la totalidad de los entes (Mitchell, 2015, p. 34).¹³ Por otro lado, se puede decir que Heidegger extiende los rasgos de la alienación que Marx entendía que afectaban al ser humano respecto a la totalidad de los entes. Heidegger utiliza el término pieza (*Stück*) para caracterizar el modo en que los entes pasan a verse como entidades aisladas y reemplazables, extraídas del plexo relacional de lo que Heidegger llama “mundo” (Heidegger, 1994a, p. 36).¹⁴ A este respecto, Heidegger nos dice que la pieza, a diferencia de la parte (*Teil*), está separada del todo y de las otras piezas, lo cual recuerda mucho el modo en el que Marx entiende la separación del ser humano respecto del género y de los otros seres humanos en el trabajo alienado. Además, el hecho de que este “carácter de pieza” determina la totalidad de los entes significa que también determina el ser del humano, como Heidegger no tarda en enfatizar, por lo que su planteo es extremadamente similar al de Marx y probablemente esté influenciado directamente por él (Heidegger, 1994a, p. 37).

¹³ Esta idea puede ser pensada en continuidad con lo dicho por Marx acerca del modo en que en el capitalismo el trabajo deviene una mercancía (Marx, 1982d, p. 363). Las similitudes entre la teoría de Heidegger y la teoría de Marx sobre la cosificación presentada en *El Capital* no han sido pasadas por alto (Lotz, 2013).

¹⁴ No disponemos de espacio para caracterizar este modo de acercarse a los entes que se opone diametralmente a la *Gestell*, el cual es desarrollado en detalle en el libro *The Fourfold* de Andrew Mitchell (2015).

Por otro lado, el planteo de Heidegger diverge del de Marx en un aspecto importante que caracterizamos en la sección precedente. El problema del trabajo alienado para Marx es, por un lado, que las fuerzas propiamente humanas son cosificadas y, por el otro, que se produce una alienación del ser humano respecto de su ser genérico (respecto de la actividad que lo caracteriza como un ser libre y respecto de los otros seres humanos, al desintegrarse la comunidad). Desde esta perspectiva, la alienación sería superada cuando el ser humano vuelva a ser el amo de las fuerzas que enajenó. Para Heidegger, en cambio, lo problemático del trabajo industrial es que supone una determinación empobrecida de la totalidad de lo real (vimos cómo Heidegger extiende las características de la alienación humana al resto de los entes).

De lo que se trata es precisamente de una excesiva humanización de todos los entes que culmina cuando el propio ser humano pasa de ser visto como un recurso a ser dispuesto de la forma más eficiente para su explotación¹⁵ (Thomson, 2005, p. 150). Lo que se pierde para Heidegger es un modo de acercarse a los entes que asigna un rol no despreciable a los entes en la producción de significado. Si bien esto puede parecer oscuro, no refiere a otra cosa que, por ejemplo, la muy diferente relación que se tiene con la madera en la carpintería tradicional comparada con aquella que exhibe

¹⁵ Esto no es sino repetir, respecto de la humanidad en los tiempos de la tecnología moderna, lo que Marx dijo acerca del trabajador alienado respecto de su objeto: "... cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo, que crea frente a sí, y tanto más pobre son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es" (Marx, 1982d, p. 365). La diferencia entre los planteos es que Heidegger rechaza la idea de que la superación de este empobrecimiento del ser humano tenga la forma de una restauración de su dominio sobre sí mismo y los objetos. La ilusión de "ser dueños" o de que serlo sería deseable contribuye a este extrañamiento. De todos modos, para Marx la superación del capitalismo solo será una genuina superación cuando se abandone este modo de conceptualizar la relación del ser humano con la naturaleza y otros seres humanos en términos del concepto de propiedad (Marx, 1982d, p. 389), y cuando pasemos a privilegiar otras formas de acercarnos a la naturaleza diferentes de la instrumental (Marx, 1982d, p. 270). Aquí Marx se acerca mucho a las preocupaciones "ontológicas" de Heidegger, como enfatizaremos en la sección siguiente.

la producción de muebles a base de tableros de aglomerado. Esto puede parecer banal, pero el punto es que para Heidegger una tal transformación en el modo de conceptualizar las cosas determina la forma en que la totalidad de la vida pasa a ser comprendida, determinando el modo en que conceptualizamos y explotamos la naturaleza, así como también el modo en que nos pensamos a nosotros mismos, lo cual determina, a su vez, las formas que el trabajo adquiere en nuestros tiempos.

Desde esta perspectiva, la filosofía de Heidegger, en tanto busca imponer un límite a la conceptualización del ser humano como amo de la naturaleza y de sí, puede ser un interlocutor valioso en algunos debates que se dieron internamente en el marxismo respecto al modo en que la filosofía de Marx supone un pensamiento que "... queda prendido en el continuo... del dominio de la naturaleza (interna y externa) en la medida en que sacrifica su meta histórico-universal, el «reino de la libertad», a los medios hipostasiados de hacerlo surgir" (Schmidt, 1975, p. 33).

3. HUMANISMO Y METAFÍSICA

Me gustaría sugerir que la filosofía de Heidegger, contrastada con el humanismo antropocéntrico de Marx, puede denominarse un humanismo crítico en el sentido kantiano puesto que, mediante una crítica a la metafísica en general y atendiendo a la finitud del sujeto, busca imponerle límites a las filosofías antropocéntricas a la vez que conserva como preocupación rectora pensar la esencia y dignidad del ser humano (al cual no deja de otorgarle un lugar de privilegio). Esta afirmación puede parecer a primera vista excéntrica. No tenemos espacio aquí para elucidar el modo en que Heidegger entiende la palabra "humanismo" y las razones por las cuales rechaza esta etiqueta para su filosofía. A modo de resumen, podemos decir que el "humanismo" mienta para Heidegger una característica estructural de toda metafísica y, como vimos, a Heidegger le interesa en particular distinguir su pensamiento de la metafísica moderna donde el "humanismo" se torna fundamento

de diversos pensamientos antropocentristas. Sin embargo, espero haber mostrado que una preocupación central de Heidegger es preservar una dimensión espiritual del ser humano que se ve amenazada en los tiempos contemporáneos.

Adicionalmente, considero que la motivación principal del filosofar heideggeriano, si no la única, es entender la riqueza de modos de conceptualizar los entes a lo largo de la historia y, dada la amenaza de reconducción de todas estas formas a una sola, preservar abierta esta capacidad que es el privilegio exclusivo del ser humano. De hecho, Heidegger no tiene problemas con admitir que la principal razón detrás de rechazar la etiqueta “humanismo” es que ningún humanismo llegó a reconocer la auténtica dignidad y valor del ser humano (Heidegger, 1996, p. 330). Si estoy en lo correcto, rechazar la etiqueta de “humanismo” para caracterizar este pensamiento no hace sino despistarnos en la tarea de comprenderlo. Además, la filosofía de Heidegger no tiene un adversario mayor que aquellas posiciones que buscan abstraer al ser humano de su lugar de privilegio para defender diversas formas de cientificismo.¹⁶ Sin embargo, si bien no considero que haya razones teóricas para evitar llamar la filosofía de Heidegger un humanismo, se puede decir que hay razones éticas para esto. En efecto, Heidegger rechazó los principios del humanismo ético y, como todos saben, se involucró políticamente con el nazismo, llegando a utilizar el marco filosófico desarrollado en *Ser y Tiempo* para justificar prejuicios antisemitas. Es claro que Heidegger, entonces, rechaza lo que usualmente es llamado “humanismo”. En lo que queda de este trabajo, revisaré brevemente esta cuestión

¹⁶ Para mayor claridad respecto de esta cuestión, podemos apelar a una analogía con las posiciones que se esgrimieron en el debate acerca del problema mente-cuerpo que tuvo lugar en la filosofía analítica, en particular en lo que respecta a la irreducibilidad de los *qualia*. Heidegger tiene una posición extremadamente similar a la de Nagel quien, sin postular una metafísica alternativa al fisicalismo, defiende la irreducibilidad de la perspectiva de primera persona respecto de toda concepción reduccionista del sujeto como la esgrimida por Dennett.

para reflexionar sobre los límites de la crítica de Heidegger a la metafísica y las filosofías humanistas como la de Marx.

Una de las frases más famosas y polémicas de Heidegger se puede encontrar en la conferencia “Das Ge-stell”, contenida en el tomo 79 de la *Gesamtausgabe*, donde se nos dice que la agricultura industrial y los campos de concentración son en esencia lo mismo (Heidegger 1994a, p. 27). Esta frase no es un exabrupto aislado. La tendencia de identificar fenómenos tan disímiles es recurrente. Por mencionar un ejemplo relevante para el tema que nos ocupa, Heidegger ha dicho también que el Estado inglés y el Estado soviético son esencialmente lo mismo (Heidegger, 2017, p. 118). Ahora bien, Heidegger es consciente de lo impactante de estas frases y las pronuncia a conciencia. La justificación filosófica para ellas está en la distinción entre lo igual (*das Gleiche*) y lo mismo (*das Selbe*) (Heidegger, 2000, p. 196).

De acuerdo con Heidegger, la mismidad no se trataría de la identificación igualadora de los entes (el modo de proceder por excelencia de la ontología metafísica desde Tales), sino que se trataría de pensar la articulación de los fenómenos dentro de la historia del ser. Sin embargo, cabe preguntarse si Heidegger es fiel a su distinción. Al afirmar la mismidad y no la identidad de dos cosas, la diferencia que se busca sustraer de la nivelación igualadora no parece reparar en las vidas humanas que precisamente hacen que plantear la mismidad entre el campo de concentración y la agricultura industrial sea tan chocante. Una filosofía que “mismifique” fenómenos tan radicalmente diferentes, ¿no peca de ser una metafísica como las que Heidegger crítica? Aunque Heidegger insiste en que solo ateniéndonos cuidadosamente a los fenómenos podemos predicar la “mismidad”, quizás en este punto sea necesario repetir la crítica que Marx avanzó contra la filosofía del derecho de Hegel: en lugar de ver a los fenómenos en sus propios términos, se les impone un concepto abstracto previamente concebido (Marx, 1982a, p. 15).

Ilustrativo de esta tendencia de Heidegger, quien tiende a valorar una dimensión espiritual por encima de cualquier preocupación por las vidas humanas concretas, es el texto “Die Armut”. Reflexionando acerca de la pobreza hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger nos dice:

El peligro (*die Gefahr*) de la hambruna, por ejemplo, y de los años de vacas flacas, visto desde la totalidad y lo auténtico del destino de Occidente, no es en absoluto que mucha gente perezca, sino que los que salgan adelante vivan solo para comer, para poder vivir (1994b, p. 10).

No considero que lo dicho aquí por Heidegger sea censurable. El mismo Marx podría llegar a estar de acuerdo con Heidegger, teniendo en cuenta que, como vimos, uno de los aspectos para él más problemáticos del capitalismo es que el obrero es reducido a una cierta animalidad al tornarse su trabajo un mero medio de subsistencia. Sin embargo, la distinción propuesta en el texto de Heidegger entre pobreza y auténtica pobreza (entendida como una dimensión positiva de la vida espiritual en términos de tener una necesidad por las cosas “innecesarias”) ilustra de manera especialmente explícita cómo la ontología heideggeriana supone desestimar lo concreto y terrenal. Especialmente revelador es el hecho de que Heidegger nombre a la pobreza auténtica (*eigentliche Armut*) con la palabra “*Armseyn*”. Al introducir “*Seyn*” junto a la palabra “pobre (*Arm*)”,¹⁷ Heidegger se eleva por encima de la pobreza de los seres humanos reales, desestima el sufrimiento y la dignidad terrenal, entendiendo que todo esto es insignificante comparado con el plano ontológico, es decir, comparado con lo que respecta a las posibilidades humanas de acercarse a los entes de forma no meramente instrumental.

¹⁷ Algo análogo cabría decir de la distinción entre la historia de la historiografía (*Historie*) y la historia del ser (*Seynsgeschichte*).

Como vimos, lejos de desconocer o despreciar esta dimensión ontológica, Marx enfatiza que, sin una transformación de la base política y material de nuestra sociedad, tal dimensión ontológica no puede realizarse. Marx incluso va tan lejos como afirmar que esto no solo vale para quienes se ven desventajados económicamente, sino que incluso la clase dominante sacrifica su humanidad en la explotación del ser humano y de la naturaleza (Marx y Engels, 1971, p. 50). No obstante, la preocupación moral por la vida y el sufrimiento humano son el horizonte último de todas las reflexiones de Marx.

CONCLUSIÓN

Si bien esta monografía solo pudo rascar la superficie de la intersección entre el pensamiento de Marx y Heidegger en lo que respecta a la manera en que pensaron al ser humano, espero haber logrado exponer de manera clara y precisa algunas de las áreas donde la investigación puede continuar de forma fructífera. Hemos visto que las filosofías de Marx y Heidegger, y su preocupación por el peligro que sus tiempos supusieron (y suponen) para la humanidad, no están tan alejadas como para imposibilitar un diálogo.

Hemos expuesto el modo en que Heidegger critica el antropocentrismo de filosofías como la de Marx. Por otro lado, vimos cómo Marx, sin dejar de atender a lo que Heidegger concibe como el aspecto ontológico del ser humano, enfatiza la dimensión más concreta y arraigada en lo terrenal que Heidegger tiende a subestimar. Desde esta perspectiva, la investigación nos lleva a una encrucijada: si bien la crítica que impone limitaciones al antropocentrismo del pensamiento moderno es de gran actualidad, la crítica heideggeriana olvida al humanismo ético que acompañaba al humanismo metafísico. No hay que perder de vista que una proposición como: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” es una proposición metafísica por excelencia. Esto exige

a la filosofía contemporánea pensar no solo los límites y falencias del humanismo metafísico, sino también los límites que tal crítica debe imponerse a sí misma, si es que no quiere abandonar proposiciones como las que componen la Declaración Universal de los Derechos Humanos.¹⁸ En última instancia, el valor de leer a Marx y a Heidegger en conjunto es que no encontramos ni en uno ni en otro un punto cómodo donde el pensamiento pueda quedarse quieto.

REFERENCIAS

- Axelos, K. (1969). *Marx, pensador de la técnica* (E. Molina, trad.). Fontanella.
- Falque, M. (2019). Blaise Pascal and the Anxiety of Faith. *Louvain Studies*, 42(2), 151-174. DOI: 10.2143/LS.42.2.3286593
- Farr, A. (2021). Herbert Marcuse. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/marcuse/>
- Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Bremer und Freiburger Vorträge*. Vittorio Klostermann.

¹⁸ Es importante señalar que, de todos modos, Marx criticó las declaraciones de derechos humanos en la forma que tenían en su época, crítica que seguramente extendería a la Declaración de 1948. El problema es para Marx que ellas no expresan la emancipación del ser humano sino solamente su emancipación política. Es decir, reflejan la alienación propia de la sociedad moderna capitalista. De esta manera, por mencionar tan solo un ejemplo, se critica cómo la noción de libertad, en el egoísmo de la sociedad civil, se reduce solamente a la capacidad de hacer lo que uno quiera siempre y cuando no se perjudique la libertad de hacer lo mismo que tiene el otro (Marx, 1982c, p. 157). Se ve que Marx no considera problemática la idea de derechos universales y la idea de que todos los seres humanos son en lo esencial iguales (y deben devenir iguales en sus condiciones económico-políticas concretas). El punto es que lo que he llamado el “humanismo crítico” de Heidegger, en cambio, es en principio crítico también de estas ideas. Este es un problema central del pensamiento contemporáneo ya que el marxismo (en las variantes que preservan el universalismo de Marx) entra en polémica con posiciones multiculturalistas que, paradójicamente, son más afines a la posición heideggeriana que al humanismo de Marx.

- Heidegger, M. (1994b). Die Armut. *Heidegger Studies*, 10, 5-11. DOI: 10.5840/heideggerstud1994101
- Heidegger, M. (1996). Brief über den Humanismus. En Heidegger, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2017). *Ponderings XII–XV: Black Notebooks 1939–1941* (R. Rojcewicz, Trad.). Indiana University Press. DOI: 10.2307/j.ctt2005zjn
- Lotz, C. (2013). Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth back to Heidegger and Marx. *Rethinking Marxism* 25 (2): 184-200. DOI: 10.1080/08935696.2013.769353
- Markus, G. (1974). *Marxismo y Antropología* (M. Sacristán, trad.). Grijalbo.
- Marx, K. (1971). *Contribution to the Critique of Political Economy*. (S. W. Ryazanskaya, trad.). Lawrence & Wishart.
- Marx, K y Engels, F. (1971). *La sagrada familia* (C. Liacho, trad.). Editorial Claridad.
- Marx, K. (1982a). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 3-137). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982b). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 170-183). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982c). Zur Judenfrage. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe*. 141-169). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982d). Ökonomisch-philosophische Manuskripte. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 187-438). Dietz Verlag.
- Mitchell, A. (2015). *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*. Northwestern University Press. DOI: 10.2307/j.ctv43vtf4

- Nelson E. S. (2016). Heidegger's Failure to Overcome Transcendental Philosophy. En Kim H., Hoeltzel S. (eds) *Transcendental Inquiry*. Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-319-40715-9
- Pagura, N. G. (2022). La recepción contemporánea del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx: crítica y lineamientos para una reinterpretación. *Tópicos*, (63), 155–192. DOI: 10.21555/top.v63i0.1651
- Porpora, D. V. (1982). Nonreductive Materialism and the Materialisms of Marx and Heidegger. *Human Studies*, 5: 13 -30. DOI: 10.1007/BF02127664
- Romero Cuevas, J. M. (2019). El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 59-78. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.1228
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (J. Carabaña, trad). Taurus.
- Thomson, I. (2005). *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511499210
- Vadén, T. (2014). Heidegger, Žižek and Revolution. Sense Publishers. DOI: 10.1007/978-94-6209-683-7
- Wolin, R. (2005). Introduction: What is Heideggerian Marxism. en Wolin & Abromeit (eds.). *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press.

LA PECULIARIDAD DE LA EXISTENCIA: UN ACERCAMIENTO A HEIDEGGER Y VALLEJO¹

The Peculiarity of Existence: An Approach to Heidegger and Vallejo

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón*

ORCID ID: 0000-0002-5136-9997
Universidad Católica Luis Amigó
andres.castrillonca@amigo.edu.co

Jhon Edward Saldarriaga Flórez**

ORCID ID: 0000-0001-9271-7604
Universidad Católica Luis Amigó
jhon.saldarriagafo@amigo.edu.co

RESUMEN

El presente artículo resalta los aspectos constitutivos del *Dasein* expuestos por Heidegger en *Ser y tiempo*, con el propósito de referirlos a un personaje literario como ejemplo de una posible aplicación de la analítica existencial al ámbito literario. Con ello se pretende relacionar la concepción de existencia y muerte del pensamiento filosófico de Heidegger con la representación literaria de Vallejo. Para este objetivo se analizan los términos peculiares de los ámbitos y autores elegidos, y se contrastan en busca de afinidad. Finalmente, el texto cierra con la coincidencia entre el pensar del filósofo y el literato.

Palabras clave: *filosofía, literatura, muerte, existencia, Heidegger, Vallejo.*

¹ Este artículo se deriva de una investigación financiada por la Universidad Católica Luis Amigó.

* Magíster en Literatura de la Universidad de Antioquia. Docente-editor Universidad Católica Luis Amigó. Pertenece al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Investigación financiada por la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín-Colombia. <http://orcid.org/0000-0002-5136-9997>. Contacto: andres.castrillonca@amigo.edu.co. Investigador principal.

** Magíster en Lingüística de la Universidad de Antioquia. Docente del programa de Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Pertenece al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Investigación financiada por la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín-Colombia. <https://orcid.org/0000-0001-9271-7604> Contacto: jhon.saldarriagafo@amigo.edu.co Coinvestigador.

ABSTRACT

This article brings into prominence the constitutive aspects of Dasein exposed by Heidegger in *Being and Time*, which will be referred to a literary character as an example of one possible application from the existential analytics to the literary field. What it pretends to relate the conception of existence and death from Heidegger's philosophical thought with Vallejo's literary representation. To this target are analyzed the peculiar terms from fields and authors chosen and are contrasted in search for affinity. Finally, the text concludes with a coincidence between the thinking of the philosopher and litterateur.

Keywords: *philosophy, literature, death, existence, Heidegger, Vallejo.*

INTRODUCCIÓN

La obra narrativa de Fernando Vallejo (1942) ha estado estructurada por un narrador en primera persona, unos espacios definidos (Medellín, Colombia, Ciudad de México y otros lugares que se tornan distópicos) y un tiempo anacrónico que vehicula la historia sin una línea de continuidad en apariencia cronológica. Todas sus novelas y *La conjura contra Porky* (2023), incluyendo *El don de la vida* (2010) y *¡Llegaron!* (2015), cuyas estructuras narrativas ofrecen evidentes variaciones al tratarse de diálogos directos, tienen como centro al yo-narrador que por defecto asociamos al autor histórico. Esta asociación tiene su razón de ser en que el nombre del protagonista, si bien es poco referido en la obra, coincide con el del personaje histórico y, además, las acciones e historias están vinculadas con personas y acontecimientos de la vida del escritor.² Como lo indica Villena (2009), “la deformación expresiva, al borde de lo grotesco, busca los límites de la verosimilitud realista y, con frecuencia, los transgrede” (p. 30), y agrega que “tras esta propuesta narrativa yace la voluntad del autor, profundamente ácrata, que ha creado un mundo literario con la intención primaria

² El nombre del personaje, Fernando, aparece por ejemplo en *El fuego secreto* (1987), en *La virgen de los sicarios* (1994), de igual modo en *El desbarrancadero* (2001) y en *Escombros* (2021).

de provocar y deconstruir un modelo social residual desde la subjetividad del narrador protagonista” (p. 30). Este ‘yo’ ha ocupado un referente de interés en los estudios críticos de la novelística de Vallejo posteriores al 2004, aproximadamente. Es notorio el cambio en la recepción de la obra de este escritor luego de ganar el Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos, pues lo que antecede al 2003 se agota, en su mayoría, en la discusión sobre *La virgen de los sicarios* (1994) y en la adaptación cinematográfica. Uno de los efectos de este reconocimiento es el interés que cobró la saga *El río del tiempo* (1999), puesto que los diferentes libros, artículos y trabajos académicos indagaron en diferentes temas y problemas literarios, estéticos y narrativos, antes desapercibidos.

En este sentido, una de las nociones bajo las que se estudia su obra es la autoficción o ficciones del yo, teoría atribuida a Serge Doubrovsky y Philippe Lejune. Por ejemplo, el trabajo de Alberto Fonseca Fonseca (2004) *Against The World, Against Life: The Use and Abuse of the Autobiographical Genre in the Works of Fernando Vallejo*; de igual modo el trabajo *La escritura y el discurso de Fernando Vallejo como proyección de espacios heterotópicos y medio visibilizador de los sin parte en el “reparto de lo sensible”* de Daniela Elizabeth Silva Valeria (2017), y la tesis *Fernando Vallejo: infancia, juventud y madurez (1942-1995)* de Miguel Eduardo Ardila Simpson (2020).

Sin embargo, en el libro *Las máscaras de muerto: autoficción y topografías narrativas en la obra de Fernando Vallejo*, Villena (2009) considera insuficiente la noción de autoficción tomada de Lejune, porque: “A pesar de la apariencia lineal del narrador, la aparición de otros dos narradores en *La rambla paralela* muestra la ruptura del pacto que señala Lejune y la consecución de varios registros autobiográficos” (p. 32). Y más adelante afirma: “La ruptura con el pacto autobiográfico tradicional que realiza Vallejo hace imprescindible la inclusión de otro concepto para analizar su obra autorrepresentativa” (Villena, 2009, p. 32), porque este podría pensarse vinculado a la construcción de historias y relatos autorreferenciales y metaficcionales que fundamentan la polémica y

la identificación de la narración con la vida de Fernando Vallejo, pues “Al autor le gusta jugar con sus referencias metaficcionales y su “yo” real o histórico por lo que, en algunas ocasiones es difícil diferenciarlo del “yo” narrado” (Villena, 2009, p. 45). Diaconu (2013) realiza un exhaustivo análisis de la noción de autoficción y de nuevos referentes que no se han tenido en cuenta en la crítica colombiana sobre la producción de Vallejo. Por ejemplo, destaca dos elementos básicos de la autoficción, la ‘autenticidad’ y la ‘ficción’ en los que no se ha reparado de manera adecuada y que han desatado lecturas alejadas de la intención estética del escritor. Además, vincula a Vallejo en la posición del neoquinismo y de la una línea filosófica crítica e irónica contra el canon que ostentó la verdad en Occidente desde Platón hasta los contemporáneos, lectura que abre otras posibilidades de estudio de su obra. Por lo demás, la crítica ha fluctuado entre la reprobación de la actitud provocadora y hostil de su producción narrativa y ensayística y la aceptación de un tipo de escritura y estética renovadora.

Además de los anteriores, Arce (2019), Villacreses (2021) y Vanegas (2022) también indagan y analizan la autoficción. De igual modo, Falconí (2017) estudia *El desbarrancadero* desde la autoficción, pero a partir de la desintegración del cuerpo seropositivo, acontecimiento central de la historia. Arce (2017) analiza esa misma novela, y la obra de Vallejo, desde la enunciación *queer*, según esta interpretación la práctica discursiva de la narración se resiste a los discursos legítimos o dominantes. Por su parte, Silva (2018) vincula la obra en el mismo sentido del discurso narrativo transgresor y fustigador de lo normativo que alberga su estética de característica violenta. Para Giraldo (2018), la obra desempeña un papel de transmisión y de conservación de la memoria en periodos violentos de Colombia a mediados del siglo XX y principios del siglo XXI.

Recientemente, Padilla (2021) hace un análisis con base en teorías posestructuralistas destacando los términos basura y escombros como referentes creativos de una obra literaria como ruina.

Pero, aunque estos elementos de la obra de Vallejo se trabajan con recurrencia y son tema central de su producción, este artículo tiene otro interés interpretativo y se centrará en la relación entre la temporalidad de la obra de Vallejo y Heidegger en un propósito de rastrear las coincidencias entre el literato y el filósofo.

NARRADOR-PROTAGONISTA, TIEMPO-ESPACIO

En las cinco novelas de la saga *El río del tiempo* de Vallejo (1999): *Los días azules*, *El fuego secreto*, *Los caminos a Roma*, *Años de indulgencia* y *Entre fantasmas*, y en las novelas posteriores, el narrador se caracteriza por estar en primera persona y ser el protagonista (intradiegético deficiente). En la mayoría de ellas, el diálogo con los demás personajes es indirecto, lo que se evidencia con el uso de comillas que abren y cierran su participación. En *Mi hermano el alcalde* (2004), *La Rambla paralela* (2002), *El don de la vida* (2010) y en *¡Llegaron!* (2015), el narrador tiene las mismas características de las obras anteriores, pero el relato se consolida con la participación creciente de otros personajes: en *Mi hermano el alcalde* con el personaje Gloria y en *La Rambla paralela* con el personaje desdoblado del escritor. En *El don de la vida* y en *¡Llegaron!*, la narración se construye con diálogos directos entre el protagonista y otros personajes, que se indica con el uso de rayas. Por lo demás, posterior a *El río del tiempo*, las novelas presentan una estructura más definida y con menos relatos abiertos y anacrónicos. El mismo autor lo afirma en una entrevista que concedió a Diana Diaconu (2013):

Y escribí estas cinco novelas de *El río del tiempo*, que ya no volvería a escribir así ahora. Porque son novelas con una apertura total, que no tienen argumento alguno, que se entrelazaban y que vuelven a continuar después de que suspendieron muchas páginas. Las novelas de *El río del tiempo* no son cerradas en sí mismas —como *La virgen de los sicarios*, *El desbarrancadero*, *Mi hermano el alcalde*—, no tienen una historia clara, ni un final claro, tienen muchas historias, pero no una historia. (p. 352)

El ordenamiento de la historia, así como el espacio y el tiempo, está propuesto como un devenir aleatorio en el que no se aprecia una sistematización de acciones por causa y efecto. Sin orden aparente, o mejor, con la evidente intención de no tenerlo, se hilta la narración de los momentos elegidos por el escritor a través del protagonista-narrador. La interrupción en la estructura de los hechos se presenta desde la primera novela, *Los días azules*, que trata sobre la niñez del protagonista. El siguiente fragmento —en el que se introduce el presente de la escritura que contrasta con el presente del relato que traía el protagonista— es un ejemplo de lo mencionado. El narrador, en su ejercicio de remembranza de su infancia, recuerda una vez enfermo:

“Este niño se va a morir —dijo el médico—. Dénle dos aspirinas con agua de panela caliente, por no dejar”. Era un médico de pueblo, ignorantón, que no sabía un carajo de infectología: la alta fiebre, que mata la espiroqueta pálida, mata también los gusanos de la duda. A la mañana siguiente yo estaba bien, y amaneció el día de azul.

Tengo ahora a mi lado mientras recuerdo, mientras escribo, a una señora de abrigo negro, maravillosa. (Vallejo, 1999, pp. 42-43)

Es evidente la abrupta interrupción del relato como estilo narrativo que Vallejo traza en su obra, pues en primera instancia se relata la enfermedad que padece el protagonista en su niñez, con lo que se indica que en ese momento la historia se centra en un hecho pasado, pero inmediatamente la narración pasa al presente de la escritura, recayendo la atención en el narrador quien deviene así en escritor, personificación que se asocia junto a la de niño, protagonista, etc. En ese segmento, como en otros, lo que mantiene la unidad es el ‘yo’, pues no hay una sucesión cronológica de los momentos vividos, sino que estos —que cortan verticalmente el orden cronológico y que se pueden enunciar como sincrónicos porque marcan un momento específico— se organizan según el

orden que les dé el escritor, un orden temporal anacrónico en virtud del cual se intercalan los sucesos. Es por esta característica de anacronía que el narrador pasa de la narración del recuerdo de su enfermedad cuando era niño al presente de la escritura en el que rememora los eventos del pasado.

Incluso, avanzada la novela, el escritor y el niño (ambos personajes) coinciden mediante un “viaje de circunvalación” (Vallejo, 1999, p. 123). El niño, el narrador, el protagonista y el escritor que son el mismo personaje, aunque en diferentes momentos, confluyen en el mismo espacio de la creación verbal, en la multiplicidad del yo: un yo protagonista, un yo narrador, un yo escritor que, además, implica una diversidad de voces... la del niño, la del viejo y otras que se amplían y bifurcan según los cambios estilísticos que ensaya en cada una de sus novelas. Así, en la misma novela, *Los días azules*, dice lo siguiente:

Ante la casa campesina de amplio corredor con barandal que ilumina un foco, tomadas mis manos de los barrotes de su ventana van mis ojos al interior buscando el pesebre. Más (sic) no hay pesebre: veo un señor muy viejo acompañado por una perra negra, escribiendo en un escritorio negro. “¿Ves, Bruja —le dice señalándome a mí—, quién está parado en la ventana? ¿Lo dejamos entrar?”

He entrado al cuarto y ahora estoy de pie, a sus espaldas. Intrigado, leo lo que escribe. Escribe que de niño ha salido una noche de diciembre con sus hermanos por la carretera de Santa Anita a ver pesebres: los nacimientos que ocupan un cuarto entero en las casitas campesinas. Se ha detenido ante una de ellas, de amplio corredor con barandal que ilumina un foco, y mira por la ventana buscando un pesebre. Mas no hay pesebre: un viejo escribe en un escritorio negro, acompañado por una perra negra. (Vallejo, 1999, pp. 123-124)

Aquí, el protagonista se desdobra nuevamente en niño y viejo. El niño está parado frente a una casa campesina y mira a través de la ventana de un cuarto a un escritor, que es el narrador ya viejo.

El niño entra y lee lo que aquel escribe: la historia de su infancia pasada que se narra desde un presente. En esta perífrasis temporal, el narrador introduce al lector en un tiempo que se desdobra en pasado y futuro, y que es el presente de la escritura-lectura. Con esto resalta que se trata de un giro sobre un mismo eje articulado por el relato del recuerdo. Así, el relato se estructura con el uso de los tiempos verbales que remiten a un tiempo específico y que el escritor incorpora en imágenes. Una historia en otra con diferentes personajes que confluyen en la misma, esto es, la historia del protagonista-narrador que relata sus recuerdos, el escritor que interrumpe la linealidad espacio-temporal de la narrativa y el autor a partir del cual se recrean todos los anteriores.

Este yo conecta los espacios y tiempos de la historia y a la vez desarticula su unidad crono-tópica. De él tenemos la primera representación en el inicio de *Los días azules*. Allí se dice: “¡Bum! ¡Bum! ¡Bum! La cabeza del niño, mi cabeza, rebotaba contra el embaldosado duro y frío del patio [...] ¿Tenía tres años? ¿Cuatro? No logro precisarlo” (Vallejo, 1999, p. 25). Quien actúa es el niño, quien narra el viejo y quien des-articula todo, el escritor. En este fragmento, por lo demás, se prefigura el tema de interés del artículo, la conexión del yo con la muerte y con la existencia: “Lo que perdura en cambio, vívido, en mí recuerdo, es que el niño era yo, mi vago yo, fugaz fantasma que cruza de mi niñez a mi juventud, a mi vejez, camino de la muerte” (Vallejo, 1999, p. 25).

El espacio distópico se representa en las novelas por medio de la descentración del yo (Villena, 2009). No hay un único lugar desde el que se narre, ni siquiera el atópico del narrador omnisciente, pues tanto el narrador como el escritor siempre ubican los sucesos y el lugar de enunciación. En los fragmentos en que la narración refiere las situaciones del pasado es factible pensar en un no lugar de la narración, pero esta característica no se mantiene en las novelas. Asimismo, en *La virgen de los sicarios* (1994) el narrador-escritor se ubica en Medellín y luego se pierde el espacio de la narración.

Esta característica de distopía está en el mismo personaje, propio de la representación de la *errancia* y de la crítica a una centralidad a partir de la cual se estructure todo. La crítica y desappropriación de la tradición literaria, que inicia con el sarcasmo a los narradores en tercera persona omniscientes y que culmina con el orden contrario a la unidad temática y espacial del relato normalizado, se amplía a una crítica a la consolidación social cuyo referente es el centro y el poder establecido en la convención social conservadora, la colombiana en específico, y la cristiana en general. Así pues, las novelas se escriben en México, la narración se refiere a lo acontecido en Colombia o a algunos otros lugares: Italia, Francia, Estados Unidos y España, indicándose con ello el desarraigo local y nacional que se expande hasta el desarraigo de la humanidad, aunque en ello pueda verse una ironía que reivindicaría un mínimo de orden social. Por ello, la crítica al estamento varía entre el quebrantamiento de las normas morales y la indignación por el desvarío del orden de las instituciones estatales.

EL TIEMPO ANACRÓNICO

En la obra narrativa de Vallejo se representa lo temporal semejante a lo espacial, con rupturas y discontinuidades. De su producción, *La Virgen de los sicarios* (1994) y *Casablanca la bella* (2013) son de las pocas novelas que tienen una unidad de historia y tiempo próxima a la narración tradicional. En las demás, la necesidad de un tiempo sucesivo en el ordenamiento de las historias se violenta porque estas no tienen un decurso cronológico; la historia, el espacio y el tiempo están rotos y a veces vinculan otros acontecimientos sin ofrecer al lector una relación clara y precisa entre ellos. El tiempo de la lectura no logra reconstruir una linealidad en el relato ni en las acciones de los personajes, pese a la articulación de la novela en el ‘yo’. La cantidad de analepsis (retrocesos) y prolepsis (adelantos) irrumpe en la linealidad del relato y cuando se retoma el presente de la narración abandonado con anterioridad, las acciones que se relatan han cambiado. Además de producir un extrañamiento

en la lectura, este tiempo anacrónico genera un efecto estético de descentramiento que violenta la tranquilidad del lector por lo abrumador de un relato que, aparentemente, no tiene dirección ni secuencialidad.

A continuación, el artículo se enfocará en el tema de la peculiaridad de la existencia (el ‘yo’), la muerte y apropiación de la misma existencia del *Dasein*. Y pese a que Heidegger no comprende la expresión *Dasein* exclusivamente bajo el sustantivo común “hombre”, y menos bajo lo que se entiende generalmente por tal en las interpretaciones antropológicas o existenciales (Johnson, 2018; Xolocotzi, 2021), ni tampoco en términos de un ‘yo’ literario, se propone una relación entre Heidegger y Vallejo mediada por la peculiaridad del *Dasein* y la apropiación de la existencia del protagonista.

EL *DASEIN*: EL HOMBRE EN EL MUNDO

Martin Heidegger publicó el libro *Ser y tiempo*³ en 1927 con el propósito de formular la pregunta que interroga por el sentido del término “Ser”.⁴ Su objetivo era replantear el cuestionamiento que había caído en el olvido (Michelow, 2022; Johnson, 2018). El propósito era formular la pregunta: ¿cuál es el sentido del término Ser? Sin embargo, esta pregunta no se responde de forma explícita en *Ser y tiempo*,⁵ porque previamente indaga por aquel “ente”

³ En el presente artículo se hace referencia a dos traducciones de *Ser y tiempo*, la primera la que realizó José Gaos, que se reimprimió en 1995 y la de Jorge Eduardo Rivera (2006). En algunas ocasiones se vale de una u otra según sea más clara y precisa la traducción, para lo cual se cita el año de la edición y la página.

⁴ La palabra Ser, así con mayúscula, se emplea en filosofía como sinónimo de entidad o ente e indica aquello que posee existencia y autonomía. También se ha asociado a la idea de razón universal. Se escribe con mayúscula para diferenciarlo del verbo infinitivo ser, aunque en español lo apropiado sería el uso del término Ente.

⁵ Por lo demás, el mismo Heidegger (2000) en *Carta sobre el humanismo* expresa que el proyecto de *Ser y tiempo* no pudo llevarse a cabo, en parte debido a las imprecisas interpretaciones antropológicas e existencialistas. Esto también lo resalta, entre otros, Xolocotzi en sus trabajos (2019, 2021).

que la enuncia, dado el privilegio de un “ente” específico por el preguntar. Heidegger (1995) llama a este “ente” *Dasein*, “que en cada caso somos nosotros mismos”⁶ (p. 53), en tanto se diferencia de los demás “entes”, pues tiene la posibilidad de preguntarse por su estar en el mundo, por su co-estar con los otros entes y por su existencia, motivo por el cual es el “ente” posibilitado para preguntar por el Ser en cuanto tal. Así, “el *Dasein* no es tan solo un ente entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser”⁷ (Heidegger, 2006, p. 35). De este modo, al *Dasein* le es inherente su propia existencia como lo más peculiar y propio, y si logra apropiársela puede comprenderse y decidir en cada caso sobre sí mismo, decisión relacionada con el cuidado (*Sorge*) que no se ampliará en este trabajo. E indica un concepto que “en cuanto que ámbito *de-velador* del ente, de su misma “realidad”, el *despliegue mismo* del Ahí en el que, a su vez, habita” (Johnson, 2018, p. 96).

Cuando el *Dasein* se comprende en el mundo y lo interpreta, que es una de las tesis centrales de *Ser y tiempo* según Xolocotzi (2021), desde su existencia, “desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo”⁸ (Heidegger, 2006, p. 35) aparece la opción de elegir alguna de las posibilidades que se abren, puesto que él o ha “crecido en ellas desde siempre” o ha “ido a parar en ellas”⁹ o las ha elegido “por sí mismo” (2006, p. 35), esto es, puede decidir ser él mismo o no serlo. Por esto, dice: “La existencia es

⁶ Esta cita en alemán en la edición de 1993 de Max Niemeyer Verlag es la siguiente: Das seiende [...] sind wir je selbst (Heidegger, 1993, p. 41).

⁷ Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seiendem in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht (Heidegger, 1993, p. 12).

⁸ [...] einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein (Heidegger, 1993, 12).

⁹ Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewält, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen (Heidegger, 1993, p. 12).

decidida en cada caso tan solo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse”¹⁰ (p. 35).

Heidegger presenta una concepción del *Dasein* que se refiere directa y explícitamente al estar en el mundo, a la temporalidad y a la existencia, por lo que la expresión no se reduce al *estar-ahí* que se advierte en el término *Da-sein* en su referente temporal y el espacial, “ser”/“estar” (*sein*) y “ahí” (*da*).¹¹ En esta medida, el nombre *Dasein* es lo distintivo del ente que no se limita a ser un ente más entre otros en el mundo, sino que le es inherente su existencia en su des-velamiento (Johnson, 2018), y el preocuparse por sí mismo (Sorge). Al respecto, dice el filósofo en el § 9: “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*”¹² (Heidegger, 2006, p. 67). Con estas palabras señala, primero, la peculiaridad del ente en cuestión y, segundo: 1) que la esencia del *Dasein* es la existencia y 2) que el ser del *Dasein* es cada vez *mío*. De la primera idea dice: “La “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son [...] “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él y solo eso”¹³ (p. 67). Esto es, maneras de comportarse y comprenderse en el mundo, de dirigirse y actuar que tiene el *Dasein* y, en esta medida, formas de ser de este ente en el mundo. Del segundo carácter del *Dasein* dice lo siguiente:

¹⁰ Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden (Heidegger, 1993, p. 12).

¹¹ La traducción o interpretación de este término siempre genera dificultades y solo permite una aproximación a lo que Heidegger significa con *Dasein*, tal como lo refiere Escudero (2011).

¹² En cursiva en el original, como en otros textos posteriores. El texto en alemán es el siguiente: Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines* (Heidegger, 1993, p. 41).

¹³ *Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden heraus-tellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vorhandene Seienden, sondern je ihm mögliche Weissen zu sein und nur das* (Heidegger, 1993, p. 42).

El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el *mío*. [...] La referencia al *Dasein* —en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-*mío* [...] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: “yo soy”, “tú eres”.¹⁴ (Heidegger, 2006, p. 68)

En este sentido, el *Dasein* siempre hará referencia a alguien en su particular existencia, pero esta peculiaridad que se señala solo adquiere importancia si se apropia de su vida mediante la decisión de asumir su temporalidad como finitud, arrojado en un mundo preexistente.

Para Heidegger el *Dasein* es un ente que está arrojado en un mundo previamente constituido tanto en lo cultural, como en lo científico, lo político y lo cotidiano. El “estar en” el mundo es un coexistir y no solo ocupar un espacio en este, pues: “‘Ser’, como infinitivo de ‘yo soy’, e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con...”¹⁵ (Heidegger, 2006, p. 80). La referencia a la existencia y al Ser contrasta con la noción de mundo como ente que se había tenido a lo largo del pensamiento filosófico y científico occidental. Este filósofo no concibe al mundo como un objeto susceptible de ser conocido exclusivamente por la ciencia, y en esta medida, calculable y medible, sino también como aquello que posibilita el existir del *Dasein* en el sentido de formar parte de algo y, a la vez, ser ese algo. De esto se desprende la relevante connotación que le atribuye Heidegger al verbo *sein*, equivale en español a los verbos “ser” y “estar”, por lo que afirma que el verbo conjugado “yo soy” indica: *yo habito en, estoy en*. Así, el *Dasein* está en el mundo porque puede habitarlo, comprenderlo y comprenderse en él.

¹⁴ Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. [...] Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*pronomen mitsagen: »ich bin«, »du bist« (Heidegger, 1993, p. 42).

¹⁵ Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... (Heidegger, 1993, p. 54).

El hombre llega a un mundo pre-existente y debe adaptarse a él paulatinamente sin cambiarlo. Mas en virtud de la apropiación que hace de su vida —temporalidad y existencia—, podría construir su propia forma de vida y sus propias vivencias, aunque sin modificar inmediata ni completamente su entorno, su mundo.

EL PROTAGONISTA: LA PALABRA Y SU MUNDO

Heidegger concibe el lenguaje como una posibilidad para transformar la vivencia del *Dasein*, que se concreta en el habla y la escritura, y en especial, en la transformación de la vivencia del hombre en una experiencia poética. En lo que se refiere a la elucidación del lenguaje, considera que el “fenómeno” del lenguaje “tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad¹⁶ del *Dasein*. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso*”¹⁷ (Heidegger, 2006, p. 184). El discurso o habla (*die Rede*) es lo que posibilita al *Dasein* advertirse en el mundo, comprenderse en él y expresarse. El habla, como fundamento del lenguaje, es posibilidad de relación del *Dasein* consigo mismo, así como con el mundo y con los otros.

El discurso se manifiesta como expresión de lo que el *Dasein* comprende de su mundo junto con su estado de ánimo, que esencialmente se exterioriza en el “lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado en el

¹⁶ Heidegger (2006) concibe por aperturidad “un comprender afectivamente dispuesto” (p. 280), es decir, el modo como comprendemos, entendemos, apreciamos o nos representamos el mundo y, al mismo tiempo, la forma como nos comprendemos o nos representamos a nosotros mismos en él. Y más adelante dice al respecto: “La aperturidad plena del Ahí, constituida por el comprender, la disposición afectiva y la caída, recibe su articulación por medio del discurso” (p. 365). Esto es, la aperturidad se articula con base en estas tres características existenciales, que a su vez se corresponden con el futuro, el haber sido y el presente y que tienen como punto de confluencia el discurso.

¹⁷ [...] dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat. *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede* (Heidegger, 1993, p. 160).

‘mundo’”¹⁸ (Heidegger, 2006, p. 184). De este modo, el discurso lo es de la comprensión del *Dasein* y del estado anímico, pese a que, a menudo, este suele caer en las habladurías, que no son un modo exclusivamente peyorativo, porque constituyen un modo en que el *Dasein* vive su cotidianidad en el mundo. Y así como habladuría, curiosidad y ambigüedad no expresan algo peyorativo, “caída” y “arrojado” tampoco lo hacen. En ellos se manifiesta, según Heidegger (2006), que:

El *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio o no-propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Sin embargo, im-propio o no-propio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en este modo de ser del *Dasein* perdiera pura y simplemente su ser.¹⁹ (p. 198)

El “uno”, lo “arrojado”, la “habladuría” y lo “alienante” constituyen algunas características del *Dasein*, su modo de ser, de comprender y de interactuar en su cotidianidad. El “uno”, que se concibe como el impersonal, es todos y a la vez ninguno, es una generalidad que abarca al hombre de una forma indiferente y que

¹⁸ Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des gewonrfenen, auf die »Welt« angewiesenen In-der-Welt-seins hat (Heidegger, 1993, p. 161).

¹⁹ [...] das Dasein ist zunächst und zumeist bei der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen. Die Verfallenhiet an die »Welt« meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Nuegier und Zweideutigkeit geführt wird. Un- und nichteigentlich beduetet aber keineswegs »eigentlich nicht«, als ginge das Dasein mit diesem Seinsmodus überhaupt seines Seins verlustig (Heidegger, 1993 pp. 175-176).

se asocia al juicio y valoración cotidiana atribuidos a las cosas y la existencia; es un modo impropio en el que vive el *Dasein*. En gran medida, el “uno” indica ese estado en el que se da un público asimilarse unos a otros en detrimento de la peculiaridad. Pues, hay un punto en el que la voz propia, si es que se ha obtenido, se pierde y se refleja en la de los demás, en la aceptación de un consenso establecido, en cuyo caso se da la manifestación del estado más natural para el hombre mientras no se percate de su propiedad más peculiar. Con “arrojado” se refiere Heidegger al hecho de que el hombre comparte un espacio y un tiempo con otros hombres y otras cosas en su día a día, pues el *Dasein* llega a un mundo que asimila en la medida en que lo comprende a través de los otros; arrojado en medio de su nacimiento y muerte sin percatarse de su peculiaridad más importante, que es su propia muerte.

Las características mencionadas, que parecen negativas, abren el horizonte de comprensión e interpretación del hombre, su mundo y su vida. Así como el vínculo de lo dicho del pensamiento de Heidegger con el personaje literario de la obra de Vallejo, en especial *El río del tiempo*. El inicio de esta saga presenta el tema recurrente de lo espacio-temporal y del permanente cambio del hombre que se enfrenta al devenir histórico y al mundo.

LA FINITUD Y LA MUERTE

La mortalidad del hombre se asume, en ocasiones, como algo ajeno que alguna vez le sucederá a cada uno, pero mientras no pasa, se presume que un día lejano, tras haber transitado mucho, llegará. No obstante, según Heidegger (20006), “el ‘fin’ del estar-en-el-mundo es la muerte”²⁰ (p. 254), y dice además que: “La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía”²¹ (p. 261). Heidegger se refiere a la muerte como una posibilidad

²⁰ Das »Ende« des In-der-Welt-seins ist der Tod (Heidegger, 1993, p. 234).

²¹ Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine (Heidegger, 1993, p. 240).

que tiene el *Dasein* en tanto existe, puesto que *puede* morir, y una vez acontece esa posibilidad impide todas las demás. Ahora bien, Vallejo (1999) concibe la muerte de un modo cercano a la noción del filósofo, pues “para mí no hay otra [la felicidad] como no hay más muerte que la propia” (p. 711), dice el protagonista de *Entre fantasmas*. Ya antes había dicho: “Qué importa que el mundo siga o no siga, no hay más muerte que la propia, no hay más final que el de uno” (Vallejo, 1999, p. 704). Esta peculiaridad de la vida y la muerte tiene una connotación asociada a los referentes de amor y odio, deseo e indolencia y otros modos de estar y ser del protagonista como la curiosidad, enajenación y el recordar, como en la afirmación de *El fuego secreto*: “de nuevo en la evocación de la vida se me atraviesa la muerte” (Vallejo, 1999, p. 184).

En cierto sentido, el *Dasein* siempre está muriendo dada su finitud y el carácter inminente de la muerte (Heidegger, 2006). Esta característica se la propicia la *temporalidad* que a su vez es el fundamento de la existencia, porque tras el nacimiento ya es proclive a la muerte. Así esta se constituye como “la posibilidad más propia [o peculiar], irrespectiva [o irreferente], cierta y como tal indeterminada e insuperable [o irrebasable] del *Dasein*”²² (Heidegger, 2006, p. 278).

Es la posibilidad más propia porque es algo que atañe de manera individual; irrespectiva o irreferente porque no está referida a otro ni se experimenta por la muerte de otro; es cierta e indeterminada a causa de su permanencia y es insuperable, puesto que una vez muere el *Dasein*, como ser existente y temporal en el mundo, no puede rebasar la posibilidad que lo aniquila. Y afirma Heidegger (1995) que “la muerte es en cuanto fin del “ser ahí” en el ser de este ente *relativamente* a su fin”²³ (p. 282), o “la muerte,

²² Der Tod als Ende des Dasein ist die eigenste, unbezügliche, gewisse, und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins (Heidegger, 1993, pp. 258-259).

²³ Traducción de Gaos.

como fin del *Dasein*, es en el estar vuelto de este *hacia* su fin”²⁴ (Heidegger, 2006, p. 278), así, a la vez que el hombre vive, muere, pues siempre está en camino a la muerte. Vallejo (1999), por su parte, hace decir a su personaje: “Lo que cambia irá camino de la muerte, pero lo que no cambia ya está muerto” (p. 707). Esta idea del estar camino de la muerte, que reitera lo propio y lo común de cada hombre y centra su esencia en la finitud, también está presente en *El desbarrancadero* y en *La rambla paralela*. Por ejemplo, en la primera de estas novelas, el narrador dice que la esencia del hombre es morir: “¡Si morir no es tan grave, niña! Lo grave es seguir aquí. Qué manía tan mezquina esta de los mortales de aferrarse como garrapatas a la vida, a contracorriente de nuestra profunda esencia” (Vallejo, 2001, p. 110). Y en *La rambla paralela* dice el narrador: “Vivo de verdad no está nadie, esas son ilusiones de los tontos. Día con día nos estamos muriendo todos de a poquito. Vivir es morir. Y morir, en mi modesta opinión, no es más que acabarse de morir” (Vallejo, 2002, p. 5).

Heidegger comprende la muerte como la propiedad más peculiar del *Dasein*, en contraste con la comprensión impropia y cotidiana que asume la muerte como el fin que llegará algún día por causas ajenas y que aleja al *Dasein* de la comprensión del morir como algo permanente y como un modo de ser de su existencia del que ha de apropiarse en virtud de la *resolución*. Mediante esta se confronta con el modo de vivir cotidiano del ‘uno’²⁵ y podría superar el estar habitual que, al igual que la irresolución, permanece como posibilidad de ser o no ser del *Dasein*. Heidegger (2006) dice de la cotidianidad que:

Se refiere al modo como el *Dasein* “vive simplemente su día”, ya sea en todos sus comportamientos, ya solo en algunos, bosquejados por el convivir. A este cómo le pertenece, además,

²⁴ Traducción de Rivera. El texto en alemán es: *Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein diese Seiende zu seinem Ende* (Heidegger, 1993, p. 259).

²⁵ El impersonal e inauténtico nombrarse y comprenderse del *Dasein*.

el hallarse a gusto en lo acostumbrado, aunque obligue a cargar con lo penoso y “desagradable”. El mañana del que la ocupación cotidiana está a la espera es el “eterno ayer”. La monotonía de la cotidianidad toma como mudanza lo que cada día trae consigo. La cotidianidad determina al *Dasein* incluso cuando este no haya hecho del uno su “héroe”.²⁶ (p. 386)

Por su parte, Vallejo (1999) en *El fuego secreto* dice:

En aras de la claridad precisa consignar aquí, para rellenar el bache de las confusiones, que cuando bajé por primera vez a Junín [...] yo había sido un niño dócil, un muchachillo estudioso, comparsa en la ajena fiesta de la realidad. Quienes cantaban eran mis padres, eran mis tíos y mis abuelos, y el señor alcalde y el señor obispo y el señor gobernador y el excelentísimo señor presidente don... [...] Pero como nada está quieto y todo cambia, todo cambió. Rompió a soplar una débil brisa que refrescaba la cara, que aligeraba el verano [...] Y la suave brisa se fue volviendo viento y el viento huracán y se lo fue llevando todo, los sombreros de los transeúntes, los paraguas de las señoras, las mitras de los obispos, el solideo del cardenal, y las torres de las iglesias y los techos de las casas y —ratas, perros, cerdos, hijos de la gran puta— el protagonista de mi propia vida empecé a ser yo. (p. 181)

En estas citas se destaca la coincidencia en el pensamiento de ambos autores acerca de la cotidianidad y cómo se comprende el hombre en esta, en tanto vive en el ‘uno’ en medio de lo que debe ser sin atender a su propia existencia. Así, en lo que respecta al protagonista, este no hace al ‘uno’ su héroe, por el contrario,

²⁶ Die Alltäglichkeit meint das Wie, demgemäß das *Dasein* »in den Tag hineinlebt«, sei es in allen seinen Verhaltungen, sei es nur in gewissen, durch das Miteinander vorgezeichneten. Zu diesem Wie gehört ferner das Behagen in der Gewohnheit, mag sie auch an das Lästige und »Widerwärtige« zwingen. Das Morgige, dessen das alltägliche Besorgen gewärtig bleibt, ist das »ewig Gestrige«. Das Einerlei der Alltäglichkeit nimmt als Abwechslung, was je gerade der Tag bringt. Die Alltäglichkeit bestimmt das *Dasein* auch dann, wenn es sich nicht des Man als »Helden« gewählt hat (Heidegger, 1993, p. 370).

se declara a sí mismo como héroe de su propia vida, con lo que resalta la intención de apropiarse de su existencia y de su tiempo. Por supuesto, en la narrativa de Vallejo, quien toma la resolución por su propia existencia y su camino es el personaje literario, en quien se representan las diferentes vicisitudes, sentidos y contrasentidos de la vida del escritor.

La cotidianidad, el día a día, lo uno, el ser arrojado, así como la habladuría, hacen parte del tiempo finito del 'yo'. En el protagonista se resalta este hecho con la reiteración del presente que acaba en costumbre y en un pasado inacabado que se actualiza y se supera mediante la narración. En este punto hay una coincidencia con el pensamiento de Heidegger, porque el filósofo indica que la cotidianidad no es necesariamente algo negativo de lo que hay que huir para refugiarse en un más allá libre de lo diario. Ambos señalan la necesidad de vincular la comprensión de la vida de cada hombre con lo que le es más cercano y reiterativo, para decidir hasta qué punto esa situación es la que él desea hacer propia o transformarla.

MODOS DEL TIEMPO

El tiempo denominado cronológico tiene su procedencia etimológica de Cronos el dios griego, quien devoraba a sus hijos para no perder su reino, hasta que fue destronado por su hijo Zeus. Este tiempo indica, como lo señala Jaques (1984) en *La forma del tiempo*, un discurrir secuencial, sucesivo y medible que corresponde más al orden físico o fenoménico que a un orden de las decisiones y los deseos del hombre. Este tiempo se comprende en consecuencia como “una sucesión discontinua de puntos medidos con cronómetro y registrados sobre una línea, instantáneos y carentes de propósito, no intencionales” (p. 126). Este tipo de concepción temporal es representada en la saga de Vallejo con imágenes del paso inexorable del tiempo como la que se relata en la novela *Los caminos a Roma* en la que dice el narrador: “Alta, gigantesca viene sobre mí a cubrirme la marejada del Tiempo, pero a Roma

la eterna también se la traga” (Vallejo, 1999, p. 385). Hay otra característica del tiempo que reseña Jaques, referida concretamente a la acción, al instante oportuno de las decisiones humanas, “el tiempo humano y vivo de las intenciones y fines: kairós” (Jaques, 1984, p. 38).²⁷ El instante poético también hace parte de la estructura de la temporalidad, pues, tal como lo concibe Bachelard (1998), “se pueden encontrar los elementos de un tiempo detenido, de un tiempo que no sigue la medida, de un tiempo que nosotros llamamos vertical para distinguirlo de un tiempo común que huye horizontalmente con el agua del río” (pp. 226-227). Estos aspectos del tiempo amplían el panorama en consonancia con la temporalidad de Heidegger y con la noción literaria. Para Heidegger, el tiempo referido únicamente al hombre y no en su concepción más abstracta y general es algo que no se restringe a un mero transcurrir de momentos secuenciales en los que vive el *Dasein* de manera impropia, sino que interpreta el sentido original de esta noción como éxtasis que une las tres vertientes del tiempo y que está por fuera del discurrir secuencial cotidiano. Al respecto dice: “La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis”²⁸ (Heidegger, 2006, p. 346). En esta medida, al *Dasein* le corresponde forjarse una temporalidad y existencia que le posibilite conducirse con cierta propiedad y no caer constantemente en la impropiedad de la cotidianidad. Es decir, si bien el hombre no puede permanecer en el éxtasis temporal, sí puede comprender que el tiempo tiene una característica exclusiva: la finitud, lo originario del tiempo que le pertenece al *Dasein*.

²⁷ Tiempo kairológico atribuible al tiempo humano con el que coincide Martín Simesen en su artículo sobre Heidegger “De la aporía del tiempo y el alma a la temporalidad del *Dasein*” (2017, p. 166).

²⁸ Sie [die Zeitlichkeit] ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen (Heidegger, 1993, p. 329).

La pauta para la referencia al Tiempo aniquilador nos la dan diversos pasajes de las novelas. Aquí solo señalamos uno de ellos tomado de *El fuego secreto* en el que el narrador confronta el tiempo cronológico mediante la memoria al recordar lo que ha vivido y ha dejado tras de sí, cuando dice:

En un tiempo ajeno de un país distante me despierto sobresaltado porque me llaman. Desde las encrucijadas del recuerdo me llaman. Son los mismos susurros gangosos de siempre, un parloteo confuso de irrecuperables fantasmas. Torno a dormirme arrullado por ellos, zumbido de abejas o rumores del mar [...] La frágil barquilla rompe entonces el cordel y asciende, asciende sobre la cruda realidad y emprendo el vuelo: Pozo de la Soledad, Mar de las Tinieblas, Pantano de la Corrupción, Ciénaga del Odio... Todo, todo se queda atrás, la siniestra vejez y la plenitud irrisoria. Luego la barquilla se funde con el viento, y sobre la verdad, sobre la mentira, en la escoba de una bruja se van mis sueños a la fiesta de los duendes por colinas onduladas. (Vallejo, 1999, p. 178)

La narración del recuerdo en virtud de la memoria es el único medio para oponerle al paso aniquilador del Tiempo, que remarca el carácter temporal del hombre. Mas este paso sucesivo del tiempo se ve superado por el instante poético que con su fijación vertical lo detiene. En este sentido, el protagonista se enfrenta con el Tiempo o, puesto que sabe con anterioridad que esa lucha está perdida, busca apropiarse de su existencia y de su temporalidad finita por medio de la escritura a la que, innegablemente, está vinculado el espacio, representado en la obra como un espacio de “recorrido odiseico” (Gómez, 1994, p. 232). Es decir, que el personaje recorre múltiples espacios hasta que retorna al “lugar del que partió, siendo otro bien distinto, porque ni el tiempo ni las experiencias sufridas han ocurrido en balde” (p. 232). El regreso del protagonista al punto inicial está marcado por el cambio tanto físico como emocional y espiritual. Mas, a pesar de todos los cambios sufridos, el estar en el mundo y su relacionarse con los

demás se cifra en el recuerdo que le permite conservar lo vivido en los diferentes lugares y momentos narrados.

CONCLUSIÓN

Martin Heidegger y Fernando Vallejo consideran la temporalidad como finitud que es inherente al hombre; ambos autores presentan una concepción de temporalidad que se opone a la tradicional. Comúnmente, el tiempo se comprende como el continuo suceder de los momentos o *ahoras* sin término, como si el tiempo se comprendiera solo como un presente infinito. Contraria a esta comprensión, se resalta la finitud del presente, que es salvado de la fugacidad de su finitud gracias a la narración del recuerdo y a la plasmación en la escritura. Vallejo parece atender a lo expresado por Heidegger y realizar, por medio de su protagonista, una experiencia en la que se apropia de su estar en el mundo y de su existencia. Esta apropiación contrasta con la impropiedad del transcurrir cotidiano de los otros personajes representados en sus novelas y que extiende a la sociedad en general, tanto en lo literario ficcional como en la no ficción.

En cuanto a la estructura del relato se refiere, Vallejo recrea su propia lógica narrativa y con ello produce su propia dimensión y orden de la historia. De esta forma el narrador en primera persona es el mismo protagonista que articula toda la historia desde la infancia hasta la vejez, estructurada de manera tal que las irrupciones abruptas son comunes. En este escritor el pasado, que es el punto de partida, es el punto de referencia constante, el recuerdo idealizado. Pero, si bien sus novelas tienen un lugar inicial espacial y temporalmente idílico, la ciudad de Medellín de su infancia y la finca de sus abuelos Santa Anita, no tienen un fin tópico a modo de desenlace, sino que en ellas se presenta el protagonista como errante. Por ejemplo, las novelas que componen la saga parecen terminar en algún punto indistinto de la narración o en cualquier evento que marque el presente inmediato del “yo” narrador. En este sentido, cobra peso el epígrafe de Heráclito que encabeza

la saga, el cual indica el devenir temporal e histórico que será el móvil de esta. Las novelas tienen un fin que parece contingente o abrupto, como contingente y fragmentario parece presentarse el curso de la narración. Sin embargo, principio y fin convergen en la última novela de esa saga, *Entre fantasmas*, que inicia como termina. A diferencia de las demás novelas, esta tiene una unidad que cierra la historia de un modo menos caótico.

Así pues, el escritor recrea una imagen de su realidad vital y temporal que transmite al lector con base en las ficciones del 'yo', con ello busca evitar que su obra literaria se agote en lugares comunes o en referencia a otras obras literarias. Asimismo, se comprende la relación con Heidegger puesto que este filósofo habla de la temporalidad y existencia del *Dasein*, que se refleja en la impropiedad en la que este vive y que, no obstante, posibilita la apropiación de sí mismo. En consecuencia, Vallejo representa a través del protagonista la manera como este se apropia de su existencia, temporalidad y muerte, y traza un camino que está cimentado sobre la decisión.

REFERENCIAS

- Arce Osés, S. (2017). La "madre" de todas las desgracias: perspectivas sobre la maternidad, la reproducción y la vida en *El desbarrancadero* y *La rambla paralela*, de Fernando Vallejo. *Revista Estudios*, (34), 188-206. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/29496/29413>
- Arce Osés, S. (2019). La autoficción en *El desbarrancadero* y *La rambla paralela*, de Fernando Vallejo: una puesta en escena de un yo rabioso, memorioso, vertiginoso, conmovedor, provocador, innovador, ecléctico, irónico, lúdico, concesivo, disuasivo e hijueputa... entre otros términos. En: Ruth Cubillo P., Ronald Campos L., (editores). *Estudios actuales de literatura comparada: Teorías de la literatura y diálogos interdisciplinarios. Volumen I.* (pp. 191-210) Universidad de Costa Rica. Recuperado de https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/39144/Cubillo&Campos_Literatura%20Comparada_Vol%20I.pdf?sequence=1

- Ardila Simpson, M. E. (2020). *Fernando Vallejo: infancia, juventud y madurez (1942-1995)* (tesis de doctorado). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México. Recuperado de <https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/13993>
- Bachellard, G. (1998). *La Poética de la Ensoñación*. Ida Vitali (trad). México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Diaconu, D. (2013). *Fernando Vallejo y la autoficción. Coordinadas de un nuevo género narrativo*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Escudero, J, A. (2011). Traducir a Heidegger. *Investigaciones Fenomenológicas*, 8, 89-95. doi: 10.5944/rif.8.2011.612
- Falconí Trávez, D. (2017). El Desbarrancadero de Fernando Vallejo. Des/integración y cuidado en el cuerpo/corpus seropositivo latinoamericano. *Altre Modernità*, 17, 1-18. doi: 10.13130/2035-7680/8439
- Giraldo, L. M. (2018). La literatura como memoria: la violencia tantas veces contada. *Taller de letras*, 63, 147-165. Recuperado de <http://tallerdeletras.letras.uc.cl/index.php/TL/article/view/3888/3666>
- Gómez Redondo, F. (1994). *El lenguaje literario. Teoría y práctica*. Madrid, España: EDAF.
- Fonseca Fonseca, A. (2004). *Against The World, Against Life: The Use and Abuse of the Autobiographical Genre in the Works of Fernando Vallejo* (trabajo de grado). Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, Virginia, EE. UU. Recuperado de <https://vtechworks.lib.vt.edu/handle/10919/10054>
- Jaques, E. (1984). *La forma del tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Heidegger, M. (1995). *Ser y tiempo*. José. Gaos (trad.). Santafé de Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. E. Rivera (trad.) Madrid, España: Trotta.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen, Deutschland: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Vol. 9. H. Cortés y A. Leyte, (trads.). Madrid, España: Alianza.

- Michelow Briones, D. (2022). La temporalidad del pueblo en Martin Heidegger. Una comunidad vuelta hacia el comienzo. *Studia Heideggeriana*, 11, 129-141. doi: 10.46605/sh.vol11.2022.172
- Johnson Muñoz, F. A. (2018). Dasein y auto-apropiación: el tiempo como constitutivo de nuestra realidad. *Co-herencia*, 15(29), 93-120. doi: 10.17230/co-herencia.15.29.4
- Padilla Villada, E. M. (2021). Basura, escombros y ruinas: las líneas exocéntricas del discurso destrucción/reparación en El desbarrancadero, de Fernando Vallejo (1942). *Lingüística y Literatura*, 42(79), 401-417. doi: 10.17533/udea.lyl.n79a22
- Silva, D. (2018). Espacios heterotópicos: proyección de espacios como mecanismo de resistencia frente a la muerte totalizadora en la escritura de Fernando Vallejo. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 28(1), 90-104. Recuperado de <https://revistas.userena.cl/index.php/logos/article/view/962>
- Silva Valeria, D. E. (2017). *La escritura y el discurso de Fernando Vallejo como proyección de espacios heterotópicos y medio visibilizador de los sin parte en el "reparto de lo sensible"* (tesis de maestría). Universidad de Concepción, Chile.
- Simesen de Bielke, M. (2017). De la aporía del tiempo y el alma a la temporalidad del Dasein. *Revista de filosofía Diánoia*, 62(79), 165-193. doi: 10.22201/iifs.18704913e.2017.79.1513
- Vallejo, F. (1994). *La virgen de los sicarios*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (1999). *El río del tiempo*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2001). *El desbarrancadero*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2002). *La Rambla paralela*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2004). *Mi hermano el alcalde*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2005). *Logoi. Una gramática del lenguaje literario*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Vallejo, F. (2010). *El don de la vida*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2015). *¡Llegaron!* Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2013). *Casablanca la bella*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2021). *Escombros*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vallejo, F. (2023). *La conjura contra Porky*. Bogotá, Colombia: Alfaguara.
- Vanegas, O. K. (2022). La intromisión del "yo escritor" en la narrativa colombiana y su obsesión por el pasado político. *Visitas al Patio*, 16(1), 86-111. Recuperado de <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/visitasalpatio/article/view/3791/3111>
- Villacreses Benavides, X. (2021). Verdad y performatividad: la personificación ambigua en Fernando Vallejo. *Estudios de Literatura Colombiana*, 48, 153-169. doi: 10.17533/udea.elc.n48a10
- Villena Garrido, F. (2009). *Las máscaras de muerto: autoficción y topografías narrativas en la obra de Fernando Vallejo*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2021). Logos, lógica y lenguaje: el camino de Heidegger. Hacia La conmoción (Erschütterung) de La Lógica. *Eidos*, 35, 270-292. Recuperado de <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/12379>
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2019). La sombra conceptual. Conceptos operativos e indicadores formales en la fenomenología. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 24(3), 73-90. doi: 10.24310/Contrastescontrastes.v24i3.7553

ATMOTERRORISMO Y TECNOLOGÍAS DEL AIRE: SOBRE UNA PERFORMANCE DEL ESPACIO EN LA FILOSOFÍA DE SLOTERDIJK

Atmoterrorism and Air Technologies: On a Performance of Space in Sloterdijk's Philosophy

Leopoldo Tillería Aqueveque

ORCID ID: 0000-0001-5630-7552

Universidad Bernardo O'Higgins (UBO)

leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

RESUMEN

Se postula la posibilidad de una cierta *performance* del espacio en la teoría de las esferas de Sloterdijk. Dicha *performance* sería un acto de convertibilidad onto-tecnológica, que reemplaza la noción ortodoxa de un espacio de naturaleza euclidiana por la de una espacialidad gobernada por la promesa de la disciplina del diseño o *Air design*. De este modo, el ser-en-esferas de Sloterdijk se comprendería mejor como ser-en-el-aire, sobre todo si se considera que la ascesis del *Homo sapiens* actual sugiere una climatización centrada en el confort del termotopo y en una gestión tecnológica del aire. Por lo mismo, y recurriendo a uno de los argumentos mitológicos del filósofo germano, el concepto de atmoterrorismo (o guerra enfocada en la toxicidad del ambiente) podría entenderse perfectamente como una suerte de venganza titanotécnica fruto del robo del fuego epistémico sagrado.

Palabras clave: *atmoterrorismo, climatización, espacio, ser-en-el-aire, Sloterdijk.*

ABSTRACT

The possibility of a certain performance of space in Sloterdijk's theory of spheres is postulated. Such a performance would be an act of onto-technological convertibility, which replaces the orthodox notion of a space of Euclidean nature with that of a spatiality governed by the promise of the discipline of design or *Air design*. In this way, Sloterdijk's being-in-spheres would be better understood as being-in-air, especially if one considers that the asceticism of today's *Homo sapiens* suggests an air conditioning centered on the comfort of the thermotope and technological management of air. For the same reason, and resorting to one of the mythological arguments of the Germanic philosopher, the concept of atmoterrorism (or war focused on the toxicity of the environment) could be perfectly understood as a sort of titanotechnical revenge fruit of the theft of the sacred epistemic fire.

Keywords: *Atmoterrorism, air conditioning, space, being-in-the-air, Sloterdijk.*

INTRODUCCIÓN

Probablemente, la polifónica teoría de Peter Sloterdijk se inscriba dentro de los pensamientos no solo más provocadores de la Modernidad sino también dentro de los más prolíficos. Si lo que tenemos frente a nosotros (en esa colección de obras mayores, ensayos, coloquios académicos y entrevistas en los distintos medios que forman el *corpus* del filósofo alemán) es metafísica pura, paleohistoria, antropología filosófica o crítica estético-literaria, o bien, una mezcla de todas ellas, es un asunto que no se pretende, ni mucho menos, dejar zanjado en este trabajo.

Desde una perspectiva más ontológica, su trabajo ha sido descrito como una filosofía del espacio, descripción con la que, en principio, tenemos una mayor concordancia dada la confrontación habitual de Sloterdijk, en términos, por así decir, de ulterioridad ontológica, con la analítica del *Dasein* del primer Heidegger y con la filosofía de la técnica del segundo. Quisiéramos, pues, centrarnos en el Sloterdijk de la «teoría de las esferas», es decir, en el centro de aquella investigación filosófica, como ontología fundamental, que replantea la idea de *ser-en-el-mundo* de Heidegger al modo de un *ser-con-otros*, anclada en la concepción del espacio como extensión de la seguridad e inmediatez del útero (Sutherland, 2017). En todo caso, la complejidad de la meditación de Sloterdijk no nos impide ver que es el *Homo sapiens*, y su respectiva deriva ontogénica, la preocupación central del germano, en particular la propia definición de ser humano, el cual, confirmando una vez más su confrontación con Heidegger, es presentado al mismo tiempo como ser-en-esferas (Sloterdijk, 2003a, p. 51).

El problema que abordaremos es el referido al tipo de espacio que debe respirar el *Homo sapiens* contemporáneo, si bien la respiración es una más entre otras múltiples acciones técnicas que implica la existencia de este ser-en-esferas, inmerso en conformaciones morfo-inmunológicas determinadas: “Sólo en estructuras de inmunidad, generadoras de espacio interior, pueden los seres

humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones [...]; siempre han pasado su existencia exclusivamente en el espacio exhalado, repartido, desgarrado, recompuesto” (Sloterdijk, 2003a, pp. 51-52). Inmunología quiere decir acá acucioso despliegue de técnicas y ejercicios de autocuidado, que el *Homo sapiens* debe necesariamente incorporar para hacer frente a una naturaleza cardinalmente distinta y, la mayoría de las veces, hostil.

Como sostiene Tomaz (2020), la pregunta por la técnica que hace Sloterdijk supone que, a la postre, ya no tenemos solo la geosfera y la biosfera en sus estados originales tal y como las legó la evolución: “A tecnosfera e a noosfera —intervencões humanas através da ciência e da tecnologia— foram introduzidas no mundo, e ainda não se sabe até que ponto elas podem transformar a geosfera e a biosfera”/[La tecnosfera y la noosfera —intervenciones humanas a través de la ciencia y la tecnología— se han introducido en el mundo, y está por verse hasta qué punto pueden transformar la geosfera y la biosfera] (p. 5).

Si todo desempeño del *Homo sapiens* para sobrevivir en un entorno desconocido y amenazante puede ser caracterizado “[...] con la atrevida expresión de «antropotécnicas»” (Sloterdijk, 2012, p. 16), desde entrado el siglo XX vemos una preocupación todavía más crucial para el hombre moderno, justamente cuando la técnica moderna se embarcó en la tarea de diseñar dimensiones exentas de concreción objetiva. Observa nuestro filósofo:

Merced a ella [la técnica moderna], contenidos hasta ahora latentes como la cualidad física del aire, los aditivos artificiales de la atmósfera o los factores determinantes del clima bajo cualquier circunstancia y en espacios residenciales humanos empezaron a ser circunstancias analizadas bajo el apremio explicativo. En razón de esta búsqueda progresiva de explicación, el humanismo y el terrorismo quedan entre sí hermanados. (Sloterdijk, 2003b, p. 55)

De manera que la coyuntura ontológica y tecnológica a la que nos enfrentamos parece estar radicada en lo que pudiéramos llamar “control del aire”, siempre y cuando asumamos que estas condiciones atmosféricas no se refieren, en primer lugar, a los efectos del clima, sino esencialmente al dominio de las variables asociadas a la inmunología del aire y a la toxicidad del espacio, en cualquiera de las variantes de contaminación que admitiría en la meditación de Sloterdijk una reflexión ontotopológica.

En lo que sigue, nos proponemos, primero, establecer la concomitancia ontológica que pudiera hallarse entre las nociones de esfera, espacio y ser-en-esferas en la teoría de Sloterdijk, asunto que también servirá como marco conceptual del trabajo. En segundo lugar, nos referiremos a lo que hemos llamado tecnologías del aire, esa suerte de *leitmotiv* epistémico del hombre contemporáneo, que en la obra del alemán juega un papel decisivo como técnicas de control del entorno. Sobre el final, nos detendremos en las especificaciones contemporáneas del concepto de toxicidad en el espacio sloterdijkiano.

1. ESPACIO, ESFERAS Y SER-EN-ESFERAS

La embestida de Sloterdijk contra un *Dasein* radicalizado en la posibilidad (cuando no en la imposibilidad) de un proyecto propio, “[...] que ya en *Ser y Tiempo* comienza a resumirse en el simple «da»” (Hidalgo, 2006, p. 14), y, lo que es peor, no transmisible, aparenta un movimiento obligado de un intérprete disconforme con el modo heideggeriano de entender el espacio circundante. Dicho movimiento consiste en el giro que conecta espacialmente las nociones de convivencia e intimidad. Conforme a esto, Sloterdijk se hace cargo del arcaico problema metafísico (concediendo la condición fáctica de una cierta unidad del ser del ente) de cómo vincular interioridad y exterioridad. Emprende, pues, la tarea titánica de explicar el lugar del hombre en el mundo. Y este lugar, dice él, si ha de pensarse, de verdad, originariamente, no puede caer en la esfera del oscurantismo metafísico o del extremismo

filosófico, tal y como parece haber caído la meditación heideggeriana. En efecto, advierte Sloterdijk (2011), Heidegger radicalizó el tópico platónico-aristotélico de que el origen de la filosofía y de la ciencia está en el asombro [*thaumazein*], convirtiéndolo en espanto, y de esa forma asentó toda la filosofía sobre un afecto lógico todavía más sombrío (p. 108).

En otras palabras, el de Heidegger sería justamente un movimiento mental (en realidad, metafísico) de asunción prerracional del lugar del ser humano en un mundo abismal y probablemente catastrófico. Sloterdijk hace ver la patencia de una ontología (como la de Heidegger) que da un aviso radical respecto de lo monstruoso de una existencia, por así decir, fatalmente predestinada, aviso que, quiérase o no, detonó en la estantería intelectual del siglo XX una exacerbación en la discusión por el uso de los medios, si estos, a la postre, le permitían al *Homo sapiens* una especie de existencia menos dominada por la idea de finitud. Todo giro posterior, toda enmienda ontológico-técnica o estética con la que Heidegger hubiese querido maquillar su radical analítica de un *Dasein* “arrojado” en la inmensidad del espacio, no da, pues, los resultados esperados. El remezón metafísico (aunque negado por el propio Heidegger) ha sido demasiado potente: desde ahora en adelante, parece querer decir Sloterdijk, la preocupación del ser humano solo podría ser la determinación de los medios destinados a no hacerlo sucumbir a esta pantomima de tragedia existencial.

Tratándose del hombre contemporáneo, del *Homo sapiens* posterior a la hecatombe de Hiroshima y Nagasaki, este no será nada menos que una criatura monstruosa, seguramente porque ya ha caído desde ella el velo de la tecnología:

Lo extremo aparece [...] en la cotidianización de lo monstruoso, que converge con la tendencia a la defensa intelectual de las situaciones medias. Lo extremo tiene hoy, como siempre, su presencia natural molecular en las vidas de los individuos que no escapan a sus catástrofes íntimas, pero también está presente en las tendencias del curso del mundo, que alcanzará alturas de

caída fatales si las grandes redes se desgarran. (Sloterdijk, 2011, p. 113)

En efecto, tal ultrapreocupación por el problema tecnológico o, dicho en los términos de Sloterdijk, por el problema de los medios, alcanzará en el presente un nuevo estado con la tecnología biológica del núcleo celular, “[...] en la medida en que esta produce una situación que, si se descontrola, podría rematar en una toma de rehenes de las sociedades por sus tecnologías más avanzadas” (Sloterdijk, 2011, p. 113). Sin embargo, ni Heidegger ni ninguno de los filósofos posteriores a él pensará el problema de la técnica esencialmente como un dispositivo inherente a la propia existencia humana.

De forma que este mundo, lleno de caídas exteriores y catástrofes íntimas, requerirá de una explicación, como quien dice, no solo ontológica sino primordialmente epistémica, que pueda absorber, además, la totalidad de la explicación metafísica del globo. La pregunta que Sloterdijk intenta resolver mediante esta fenomenología, mitad paleohistoria mitad *poiética* del espacio, es aquella que interroga acerca de la relación fundamental entre religiosidad y ontología del espacio. Planteada de otra forma:

Como um τόπος ou um sistema consegue manter a consistência de um interior quando ele se tornou pura exterioridade? Como habitar de maneira próxima um Deus ou um ‘aí’ que precisa manter a vivacidade de seu centro ao mesmo tempo em que deve ressoar, de maneira igual, por todos os pontos, infinitamente?

[¿Cómo es que un τόπος o un sistema consigue mantener la consistencia de un interior cuando se ha convertido en pura exterioridad? ¿Cómo puede habitarse de cerca un Dios o un “ahí” que debe mantener la vivacidad de su centro mientras que debe resonar, por igual, a través de todos los puntos infinitamente?]. (Pitta, 2017, p. 149)

Curiosamente más cerca de la versión monadológica de Leibniz, las configuraciones esféricas de mundo, cree Sloterdijk,

muestran una especie de deuda material y emocional producto de la Caída. Dios y el “ahí” del ser parecen continuar el proyecto cosmológico en un espacio infinito: “Como sistema de receptáculos comunicantes híbridos, el espacio interior humano se compone de cuerpos huecos, paradójicos o autógenos, que son a la vez impermeables y permeables, [...] que poseen al mismo tiempo propiedades de pared interior y de pared exterior” (Sloterdijk, 2003a, p. 88).

La idea de infinito o de bóveda cosmológica, esencial respecto del concepto de inmunización en la teoría atmosférica del filósofo de Karlsruhe, puede reconocerse, superando en alcance a casi todas las metafísicas del ser contemporáneas, en la figura de la esfera intrauterina:

[...] es bastante significativo el análisis microsferológico de ginecología negativa que realiza en torno al ser que aún no es arrojado al mundo y cuyo medio de existencia es intrauterino, acústico y acuoso-sanguíneo; es decir, que sería un ser-todavía-no-en-el-mundo pero que ya se constituye ontológicamente como ser-en, específicamente como ser-en un espacio intrauterino. (Huerta, 2016, p. 18)

En cierto modo, la más profunda de las interioridades concebibles en una reflexión geoespacial de las esferas (la cavidad intrauterina) forma parte de la complejidad de uno de los principales problemas práctico-morales de la agenda antropológica, política, biomédica y de género contemporánea: el de los derechos del que está por nacer o, si se quiere ver de otro modo, el de los derechos reproductivos de la mujer o, como también se ha presentado, el de los derechos absolutos sobre el control y uso de su cuerpo.

Cosmológicamente, la esfera constituye la formación práctico-ontológica de la concepción de mundo. De esta manera, la teoría de las esferas de Sloterdijk parece equivaler a la teoría trinitaria de los fundamentos íntimos, políticos y mitológicos del viejo *Homo sapiens*. Si esto es así, la esfera funcionaría como una suerte de corredor espacial entre el mundo interior y el mundo exterior

del ser humano. Interior y exterior serían, entonces, esferas co-dependientes de la propia complejidad ontotopológica del ser-en-esferas. Siguiendo este argumento, la *performance* espacial de la esfera podría entenderse mejor como la transmisión co-productiva de partes de la misma esfera al mundo exterior:

[...] the sphere is to a certain degree being insulated from the outside world by creating shared norms and values of how to jointly deal with irritations and intrusions from the outside world. This usually takes place by means of a combination of internalisation, externalisation, objectivation, and routinisation (Boos, 2013, p. 73), and is described by Sloterdijk as the “air conditioning” of the sphere.

[[...] la esfera es hasta cierto punto estar aislado del mundo exterior mediante la creación de normas y valores compartidos sobre cómo tratar conjuntamente irritaciones e intrusiones del mundo exterior. Esto por lo general tiene lugar mediante una combinación de internalización, externalización, objetivación y rutinización (Boos, 2013, p. 73), y es descrita por Sloterdijk como el “aire acondicionado” de la esfera]. (Ernste, 2018, p. 275)

Ciertamente, es necesario aclarar que por más que tengamos la tentación de ver en la esfera sloterdijkiana la actualización del globo perfecto de Parménides —o siquiera una reconsideración de esta ontología fundamental—, la esfera pensada por el filósofo teutón, en cuanto íntima y consubjetiva, “[...] no puede poseer en absoluto una estructura encíclica o parmenídea: el globo psíquico primitivo no tiene, como el filosófico bien redondo, un único centro que irradie y recoja todo, sino dos epicentros que se interpelan mutuamente por resonancia” (Sloterdijk, 2003a, p. 99). Tales epicentros, queda dicho, son un determinado espacio interior y otro exterior. Una esfera geométrica o geodésicamente perfecta estaría, pues, en las antípodas de la comprensión que Sloterdijk tiene del espacio.

En suma, las esferas mientan una suerte de envolturas físicas, anímicas y atmosféricas de flotabilidad, controladas precisamente

a través de aplicaciones de climatización e inmunización que el alemán de Karlsruhe llamará antropotécnicas. En tal sentido: “Der Begriff ‘Atmosphären’ ist dabei als Brückenkonzept zwischen Mensch und Ort sowie Dingen zu verstehen —es ist der Modus indem sie miteinander verschränkt sind”/[El término “atmósferas” se utiliza como concepto puente entre las personas, el lugar y las cosas —es el modo en que estos están entrelazados] (Boos y Runkel, 2018, p. 265).

Como veremos más adelante, esta dimensión de inmunización —una especie de clave de bóveda de la idea de esfera— resulta paradójicamente análoga al concepto de ultra-protección del combatiente que puede desprenderse de la estructura del dron como arma moderna. Al respecto, el detallado análisis que presenta Grégoire Chamayou sobre el dron, precisamente en su ensayo *Teoría del dron* (2016), revelará el problema del control del aire como esencialmente tecnológico.

2. ASCESIS, FUEGO SAGRADO Y CLIMATIZACIÓN

La sección anterior concluía con las palabras de Boos y Runkel (2018), definiendo la atmósfera como el componente decisivo en la espacialidad del ser-en-esferas. Insistamos en que la atmósfera en Sloterdijk deja de ser un concepto exclusivamente físico y pasa a convertirse en un espacio religioso y político, si la religión y la política, como suele constatarlo la historia de la humanidad, se yerguen como los mayores sistemas de gobernanza y distribución de dictámenes sobre el hacer, el tener y el usar, o, si queremos ser fieles a la nomenclatura del filósofo de origen neerlandés, sobre la distribución de las técnicas de aseguramiento del confort de las esferas.

En el caso de la religión, y probablemente también en el de la magia, el espacio térmico es deudor de una poderosa historia de luchas por el control y el acceso al fuego creador y salvador. Prometeo —piensa Sloterdijk— es el titán con el síntoma de auxiliador. En efecto, quien entrega el fuego “pantécnico” se convierte

en patrón de las cocinas, promotor de la alquimia, posibilitador de la cerámica y de la metalurgia, y deparador de confort para las culturas (Sloterdijk, 2006, p. 307). Mas, esta alusión al fuego primordial también obliga a conjeturar, siguiendo el argumento mitológico de Sloterdijk, que la deriva de inmunización del *Homo sapiens* parece ser en realidad el destino inefable del hombre propiciado por la propia titanotécnica de Prometeo: primero, engañando a Zeus en la ceremonia de la presentación de la carne, y, segundo, desobedeciendo el imperativo divino por medio de la restitución del fuego sagrado al género humano (Hermosa, 2011, p. 22).

Ahora, como esfera de confort primaria y recién a partir de los romanos, el termotopo, es decir, la esfera humana acondicionada, se unió al culto íntimo de los hogares en la forma de culto a la fortuna de la *civitas*. Así, teniendo como eje religioso el templo de Vesta, el símbolo primario con el que se presentaba el Imperio Romano era el termotopo doméstico con visos de formato universal en el que hogar y universo, isla y continente, se convertían en una y la misma cosa (Sloterdijk, 2006, p. 307). Distinto en sus reverberaciones políticas, pero similar en sus implicancias religiosas y espirituales es el culto al fuego térmico en el pensamiento brahmánico, al que Sloterdijk recurre en algo así como un contrapunto Occidente-Oriente, bastante habitual en su crítica teológico-política. No es, pues, casualidad que el filósofo alemán vea en la figura del asceta de la antigua India la prefiguración del hombre ante el fuego sacrificial: “Su última concreción [el asceta] la alcanza en la figura del renunciante, el *sannyasin*, que ya no hace sacrificios ante fuegos externos, sino que consume toda su existencia en un fuego mental: la llama de Veda” (Sloterdijk, 2006, p. 309).

La ascesis, entonces, viene a ser el modo propio de las antropotécnicas, esto es, del conjunto de procedimientos de ejercitación corporal y mental con el que los hombres de las diversas culturas han tratado de optimizar su condición inmunológica frente a los

vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte (No-guera-Ramírez, 2017, p. 28). El ejercicio ascético, prefigurado en la construcción del domo inmunizador, supone, como ejecución de la técnica del cuidado, la búsqueda y maximización de determinadas ventajas termotópicas. Esto significa que en el termotopo absoluto no solo hay una distribución de las ventajas vitales en la intimidad del hogar, sino que, además, se establece una competición ritual por la ventaja de todas las ventajas: hacerse uno con el hogar del ser (Sloterdijk, 2006, p. 309). Como sea, esta forma de unificación del ser-en-esferas en la interioridad de su mismo hogar, térmicamente adaptado y acorazado por la tecnología del domo, no debiera en absoluto entenderse como algo parecido a un ensimismamiento metafísico o psicológico de corte lacaniano o heideggeriano (por no decir schopenhaueriano o sartreano). La ascesis íntima es, efectivamente, la antropotécnica fundamental dentro del propósito superior de supervivencia de nuestro linaje.

Empero, no se trata de un ejercicio de un *Homo sapiens*, por así decir, mudo y aislado, bajo un proyecto ontológico exclusivamente individual. El ser-en-esferas que describe Sloterdijk continúa siendo, en primer lugar, un individuo de la horda, razón por la cual los rendimientos ascéticos y acrobáticos de sus prácticas inmunológicas adquieren la estructura de una *performance* finalmente pública. Un buen ejemplo de ello, de una práctica inmunológica que impacta dramáticamente en lo público, resulta la evaluación de la ontología del dron como arma privilegiada de una guerra sin pérdida ni derrota (Chamayou, 2016, p. 75). Más allá de la desestimación de la noción de horda como linaje responsable del diseño y del uso de esta tecnología bélica no humana, lo que viene a colación, en esta relación fuego sagrado-climatización, es justamente la génesis conceptual del dron, que lo abre paso dentro de una economía ético-técnica de la vida y de la muerte, y cuyo poder tecnológico reemplaza una forma de sacrificio inexigible (Chamayou, 2016, p. 85). Esto, si concordamos con el filósofo francés en que el dron representa, por antonomasia, la figura de la

técnica, insertada en la guerra, como vehículo del estratega y no como un mero objeto balístico: “El dron no es un proyectil, es un artefacto que lleva proyectiles” (Chamayou, 2016, p. 33). Dicho en corto: el dron no sería sino el ideal de una guerra de combatientes transformada en una práctica política de caza estratosférica.

Aunque el imperativo de mejoramiento apunta primeramente al espacio interior del *Homo sapiens* (¡Has de cambiar tu vida!), o sea, a una condición de presunta exclusividad ontológica y determinación ética, Sloterdijk fundamentará su crítica climatológico-intersubjetiva del hombre actual sobre la base de una cosmología global, aunque diferenciada mediante la conformación exponencial de las espumas como islas humanas. En consecuencia, la ascesis individual, vale decir, la elevación química, biotécnica y quirúrgica de los perfiles performativos individuales (Conso-li, 2015, p. 139), se transformará en un ejercicio traspasable y transmisible a través de la cultura, en el entendido que “[...] una filosofía de la cultura como producción de atmósferas [...] supone constantes antropológicas y líneas de continuidad a pesar de las transformaciones culturales y políticas que se suceden en el tiempo” (Sordo y Guzmán, 2013, p. 148). Al respecto, sostiene Sloterdijk (2012):

Vista bajo esa luz, la vida misma aparece como una dinámica de integración equipada con competencias autoterapéuticas o «endoclínicas» y referida a un espacio sorpresivo específico para cada especie. A ella le corresponde una competencia, tanto congénita como —en el caso de organismos superiores— adquirida por vía de adaptación, para hacer frente a vulneraciones e invasiones que le salen al paso en el entorno fijo que le ha sido adjuntado o en el mundo circundante conquistado. (p. 22)

Esta gran nave espacial, que representarían las islas atmosférico-humanas en su travesía por el globo, evidencia la proyección optimista de Sloterdijk frente a los riesgos contaminantes de un entorno de multimorbilidad en expansión. En buena medida, la proliferación de una atmósfera cargada de patologías neoci-

vilizatorias pone al alemán en una disyuntiva no menor desde el punto de vista de una cierta filosofía de la cultura. O el *Homo sapiens*, por medio de una serie de antropotécnicas (emocionales, biotecnológicas, simbólicas, psico-políticas, etc.) desarrolla una política ascética austera (los brahmanes de la India, por ejemplo) de cara a una suerte de fitness de lo singular, o bien, tales acrobacias de climatización las exporta (con una buena dosis de riesgo y, por qué no decirlo, de altanería epistémico-tecnológica) a un escenario evolutivo distinguible tanto por las potencialidades como por las incertidumbres de un imprevisible desarrollo de la noosfera inteligente.

Si bien es cierto que podemos ver en la de Sloterdijk algo parecido a una filosofía de lo global, no es menos cierto que la misma ascesis terapéutica está condicionada por un resorte individual insoslayable desde la perspectiva de una ontología de lo atmosférico. Esta nueva espacialidad quedaría corroborada —contra Heidegger— como una reinterpretación del “ahí” del ser.

Tal perspectiva de lo global, como veíamos más arriba, y dicho desde la médula de la técnica, se corrobora en la idea de arquetipo de la ultrainmunización que representa la imagen del dron de Chamayou. Más exactamente, el dron militar no sería sino el espejo de un *Homo sapiens* frágil, plagado de fallas y de contradicciones profundas; es decir, la idea de un arma llevada, producto de un sofisticado diseño, hasta el umbral de la eficiencia y de la seguridad (para el ejecutor, desde luego). En esta medida, el dron, como el reflejo *non plus ultra* del aparataje técnico-acrobático del ser humano, sortearía en primer lugar, y fundamentalmente, la valla del heroísmo a toda costa (si costa significa aquí la probable caída en combate de quien percute un arma, cualquiera que esta sea). Dice Chamayou (2016): “De ahora en adelante, se puede estar próximo y distante a la vez, según dimensiones desiguales y combinadas de copresencia pragmática. La distancia física no supone necesariamente la distancia perceptiva” (p. 111). Fácil: desde mi cabina de operador de drones puedo, a una distancia de

miles de kilómetros, cómodamente distinguir, seleccionar, digitar, impactar y evaluar el resultado de mi ejecución “blanco-presa”, a sabiendas de que mi seguridad y la de mi comando están completamente garantizadas.

En todo caso, y sobre todo a partir de una serie de objeciones que la propia nanotecnología ha hecho sobre la presunta precisión “a toda prueba” del dron (por ejemplo, respecto de su capacidad para diferenciar bien entre combatientes y no-combatientes en escenarios complejos), el desarrollo de una más contundente filosofía de la Globalización parece ser una de las tareas pendientes de Sloterdijk, por más que en su teoría de las esferas no encontremos argumentos que indiquen que se haya propuesto hacer tal cosa. Y aunque estamos de acuerdo en esto último —lo que no deja de ser una mera constatación—, ello no impide que creamos tener el derecho a esperararlo. Sería entonces una “deuda” contraída con el pensamiento global o ecoconstructivista:

Tout se passe comme si la mise en problème du changement climatique par un cadrage géo-constructiviste ne lui permettait pas de statuer fermement sur une solution écoconstructiviste. Il fallait, au final, rabattre les futurs possibles sur une pensée de la terre comme une machine à immanence gérée par des experts, fussent-ils ingénieurs, climatologues ou écologues.

[Es como si el encuadre del cambio climático como un problema geoconstructivista no le permitiera tomar una decisión firme sobre una solución ecoconstructivista. Al final, fue necesario reducir los futuros posibles a un pensamiento de la Tierra como una máquina de inmanencia gestionada por expertos, ya sean ingenieros, climatólogos o ecologistas]. (García, 2016)

Más allá de que se trate de una solución geoconstructivista y no ecoconstructivista, el peso del concepto de espacio no impide a Sloterdijk vaticinar un mundo caracterizado por la tendencia a considerar las relaciones esférico-espumosas como estados meteorológicos de planificación intersubjetiva (Lee y Wakefield-Rann,

2018, p. 167). Esta planificación, por así decir, de una nueva órbita, de un nuevo espacio urbano es justamente lo que Sloterdijk llamará tecnología-base de la *posthistoire*.

Esto significa que se levantan, sobre altos sistemas de pilares, los nuevos nodos espaciales (íntegramente artificiales) en los que el futuro ser humano vivirá la coexistencia con sus congéneres y el resto de las cosas del entorno. Lo que hay, pues, es la *performance* de una edificación de la automatización, donde los nuevos artesanos, arquitectos, albañiles e ingenieros, es decir, la evolución tecnológica del *Homo sapiens*, invertirán grandes energías proyectivas precisamente en la idea icónica de torre (Sloterdijk, 2006, p. 499). La Tierra, reflexiona Sloterdijk, ha de ser urbanizada una segunda vez, y ocupada mediante construcción superpuesta, esta vez en el aire, con lo que la construcción sobre pilares tenderá a transformarse en una verdadera tecnología aeroespacial.

Desde luego, así como ocurre con el fuego de Prometeo, esta ultra urbanización será una asignación selectiva, o, dicho en jerga posmoderna, accesible solo mediante determinados algoritmos, algo similar a lo relatado por Turner (2007) en su novela futurista *Las torres del olvido*:

Las otras reservas históricas, sumergidas en parte, eran agrupaciones de las gigantescas torres edificadas [...] en las zonas más bajas de la desparramada ciudad. Había diez Enclaves, cada uno de ellos formado por un grupo de torres casi idénticas cuyo diseño había variado muy poco en cuanto a la imprudente ligereza de su construcción. El Enclave al cual se aproximaba en aquellos momentos la lancha motora era uno de los mayores, un bosque de veinticuatro gigantes regularmente espaciados en un área de unos cuatro kilómetros cuadrados situada frente a lo que en aquellos lejanos tiempos fuera la desembocadura del Yarra. (p. 16)

3. TECNOLOGÍAS DEL AIRE, TOXICIDAD Y ATMOTERRORISMO

El desafío, si entendemos bien a Sloterdijk, consiste en desarrollar una capacidad de juicio climático. Este sería el imperativo a la luz de una cierta heurística de la automatización que envuelve la deriva industrial, técnico-química, militar, locomotora y turística del ciudadano contemporáneo (Sloterdijk, 2003b, p. 120). Se trata de la idea de climatización como adecuación de un espacio de confort a la capa de aire a gran escala. Sin embargo, el diseño de la atmósfera puede verse también como entrenamiento en la gestión de una política del clima, gestión que sería “[...] la respuesta técnica a la intuición fenomenológica de que el ser-en-el-mundo humano se presenta siempre y sin excepciones como una modificación del ser-en-el-aire” (Sloterdijk, 2003b, p. 124). Clima, aire y espacio del ser-en-esferas terminan siendo, pues, una y la misma cosa.

Como se ha pergeñado, la crítica de Sloterdijk es ante todo una crítica al *Homo sapiens* del ensimismamiento, es decir, a un *Dasein* impropio que termina no resolviendo su proyecto ontológico y que, por tanto, acaba presa de un nihilismo que bien podría ser interpretado como el auténtico olvido del ser. De hecho, la crítica de Sloterdijk a Heidegger, en cuanto a que este habría ignorado por completo una sugestiva cualidad de la crítica nietzscheana de la hipérbole, expresada en la comprensión de la voluntad de poder como voluntad de exageración, no revela sino la esencia inmunológica de un ser-en-esferas orientado a una cierta «razón de mejoramiento»: “Lo en apariencia fundamental, cimentador, es en verdad, y desde el principio, un lanzar hacia arriba. En las hipérbolés se despliegan tendencias del simple gusto y oportunidades subjetivas” (Sloterdijk, 2011, p. 203).

Lo que propone la teoría esferológica no es sino una estructura apheropolítica explícita para una nueva era: “La aireación [*Luftung*] en lugar del claro [*Lichtung*]” (Sloterdijk, 2003b, p. 124). De modo que en algo parecido a un salto por sobre tecnologías atmosféricas más rudimentarias, la isla humana, vale decir, la esfera espumosa

de la contingencia posmoderna, termina convirtiéndose en una estación espacial que nos envuelve como nuestro primer “mundo de la vida” (Sloterdijk, 2006, p. 279).

Es probable que la crisis del covid-19 dé la razón a la prioridad térmico-atmosférica que adquiere en Sloterdijk la crítica de la espacialidad. En este escenario, el control del aire parece ser el factor crítico en la epigénesis del virus por sobre las apuestas más esperables sobre la primacía del espacio digital (el avance de la nano-toxicología o de la misma medicina de precisión, por ejemplo). En otras palabras, aunque la noción de climatización supone una comprensión de la hibridez entre el impacto de la naturaleza y el impacto tecnológico, o, lo que es lo mismo, de aquel lugar donde el vocabulario técnico y biológico describe sistemas inmunológicos, es decir, dispositivos de aislamiento y tecnologías de aire acondicionado que demuestran la interdependencia de la cultura (Boos y Runkel, 2018, p. 264), la agenda política de Sloterdijk mantiene como prioridad la discusión global sobre la cuestión del control y la administración del aire.

Más aún, la importancia superlativa que tienen el aire y las tecnologías de acondicionamiento en la automatización y la regulación del confort atmosférico no habla sino de eso que Iwona Janicka denomina el «no-antropocentrismo» de Sloterdijk. En efecto, las observaciones del filósofo teutón sobre las maniobras de mejoramiento de la climatización sugieren el fomento de una tecnología cada vez más sofisticada en cuanto al intercambio gaseoso con el ambiente. Este *Air design* evidenciaría, en nuestra opinión, una consideración ontológica de las entidades artificiales no advertida suficientemente por los comentaristas de Sloterdijk, sobre todo si pensamos en aquello que Janicka (2017) denomina solidaridad inter-entidades:

This is the case even when she evokes the precariousness of the environment in order to blur the line between organics and inorganics entities. [...] It puts forward the idea of a human, not as a lonely and separate being, but rather as one that is right

from the start and inextricably connected to the world around her: to the air she breathes, to the spaces she inhabits, to the technologies that immunize her. It is solidarity with entities that one does not recognize but without which one is not able to exist.

[Así ocurre incluso cuando evoca la precariedad del entorno para desdibujar la línea entre entidades orgánicas e inorgánicas. [...] Plantea la idea de un ser humano, no como un ser solitario y separado, sino como uno que está desde el principio e inextricablemente conectado al mundo que le rodea: al aire que respira, a los espacios que habita, a las tecnologías que lo inmunizan. Es la solidaridad con entidades que no se reconocen, pero sin las cuales no se puede existir]. (p. 84)

El anverso de este aferramiento artificial sería esa especie de advenimiento del *Ge-stell* heideggeriano al que Sloterdijk no duda en llamar atmoterrorismo. Paradójicamente, este atmoterrorismo es visto por el filósofo de Karlsruhe no en el plano de las estrategias paramilitares o de corte anarquista, o incluso de ira religiosa, a las que nos ha tenido tan acostumbrados el último siglo. A decir verdad, el término hace referencia a la tecnología de alta letalidad que utiliza precisamente el espectro atmosférico como parte de sus estrategias de exterminio. Es decir, tecnologías del aire transformadas en climatología militar: “En los nuevos modos de actuación, orientados a la supresión de las condiciones vitales del enemigo a través de un ataque a su medio ambiente, se perfilan los contornos de un concepto de horror poshegeliano, idiosincrásicamente moderno” (Sloterdijk, 2003b, p. 45).

Aunque Sloterdijk (2006) sitúa en la operación Ielper la primera incursión programada de un ataque atmoterrorista (ejecutada en 1915 por las tropas nazis en el frente occidental con innegable éxito estratégico, al menos respecto de la moral de unas tropas aliadas visiblemente sorprendidas por la introducción de armas químicas en las trincheras), y lejos de considerar esta forma de gestión de la toxicidad del aire como anacrónica, lo palmario es que:

[...] se recordará el siglo XX como la época cuya idea decisiva consistió en apuntar no ya al cuerpo de un enemigo sino a su medio ambiente. Esta es la idea fundamental del terror en un sentido más explícito y más acomodado a los tiempos. (p. 79)

Mediante este ataque indirecto, pero exponencialmente más mortífero, el atacante se hallará con el poder de hacerle imposible la existencia al enemigo, sumergiéndolo durante el tiempo suficiente en un medio sin condiciones de vida. Casi exactamente lo que postula Chamayou (2016) como crítica de proporcionalidad, de precisión y de justificación ética en el uso del dron. Notemos la fuerza no solo ética sino sobre todo epistémica de la pregunta del filósofo francés: “[...] Un robot comete un crimen de guerra. ¿Quién es el responsable? ¿El general que lo empleó? ¿El Estado, que es su propietario? ¿El industrial que lo fabricó? ¿Los informáticos que lo programaron?” (p. 195).

De ahí que Sloterdijk conecte humanismo y atmoterrorismo en una reflexión que reconoce el control geoestratégico centrado en el medioambiente, y no en la eliminación selectiva de hostiles o aleatoria de inocentes (lo que podríamos llamar la condición letal exógena del dron). La conexión es la siguiente:

Lo decisivo fue que la técnica, por medio del terrorismo de gas, apareció en el horizonte de un diseño de lo inobjetivo, y por ello temas latentes como calidad física del aire, aditivos artificiales de la atmósfera y demás factores conformadores de clima en espacios de residencia humanos cayeron bajo presión explicativa. Por la explicación progresiva el humanismo y el terrorismo se encadenan uno a otro. (Sloterdijk, 2006, p. 86)

Con seguridad, y a propósito del concepto de control geoestratégico sobre las tecnologías del aire, el accidente de Chernóbil de 1986 es la muestra flagrante de la irresponsabilidad en la gestión política y tecnológica de una energía potencialmente mortal.

En Chernóbil fallaron no solo las directivas de seguridad del reactor, sino sobre todo las convenciones internacionales sobre

políticas de control energético, tecnológico y militar de una potencia mundial —especialmente aeroespacial— como la ex Unión Soviética. De manera que las previsibles y catastróficas secuelas de la administración fallida de una planta nuclear no deberían, solo por definición, quedar fuera del marco de lo que hemos venido llamando atmoterrorismo. No es necesario ahondar en las consecuencias de esta “negligencia” operacional: la transformación por completo del diseño atmosférico original de la totalidad de Europa, de parte de Asia y de Noráfrica producto del avance imperceptible de la gigantesca nube de cesio. De ahí la diatriba de Sloterdijk a guisa de los alcances de un accidente como el de Chernóbil:

[...] even major accidents [will probably] not cause any fundamental doubts about the course and the pace of the civilizational process. [...] In the end, consciousness is tougher than facts, and he who didn't want to heed advice when that was still possible, will also refuse to learn from experience.

[...] incluso los accidentes mayores [probablemente] no generarán ninguna duda fundamental sobre el curso y el ritmo del proceso civilizatorio. [...] Al final, la conciencia es más dura que los hechos, y quien no quiso hacer caso a los consejos cuando aún era posible, también se negará a aprender de la experiencia]. (cit. en Grandazzi, 2006)

La siguiente transcripción de un pasaje de *Voces de Chernóbil*, de Svetlana Alexiévich (2015), es lo suficientemente elocuente como para aplastar todo atisbo de inverosimilitud:

No sabíamos que la muerte podía ser tan bella. Y yo no diría que no oliera. No era un olor de primavera, ni de otoño, sino de algo completamente diferente, tampoco olor a tierra. No. Picaba la garganta, y los ojos lloraban solos [...]. Por la mañana, cuando amaneció, miré a mi alrededor —no es algo que me inventé ahora o que lo pensara después— y fue entonces cuando supe que algo no iba bien, que la situación había cambiado. Para

siempre. A las ocho de la mañana, por las calles ya circulaban militares con máscaras antigás. (p. 268)

Ahora bien, desde la perspectiva del control político sobre el terrorismo étnico-religioso, el incidente de la toma de rehenes del teatro Dubrovka de Moscú, ocurrido en 2002 a manos de una decena de comandos chechenos, parece dar la razón a Sloterdijk en cuanto a que el diseño técnico de la respuesta al ataque bien puede centrarse no en las capacidades armamentísticas o de combate de quienes lo repelen, sino en la pura gestión tecnológica de la toxicidad del medio. La crisis —que involucró a casi mil rehenes y a 42 resistentes chechenos— finalizó, como se sabe, con la “administración táctica” por parte de los rusos de un agente químico secreto en los ductos de ventilación del teatro, dejando como resultado a todos los asaltantes chechenos y a 129 rehenes muertos, versus una sola baja en las fuerzas especiales rusas.

Sin llegar a tomar partido por una posición u otra, convengamos que la tesis del atmoterrorismo reconvierte la noción ortodoxa de terrorismo (operaciones de “infantería” del terrorista centradas en blancos humanos) en otra con clave en la administración del terror por medio de la intoxicación del ambiente de los involucrados, sean estos “enemigos” directos o, como en la toma del teatro Dubrovka, víctimas civiles de las tácticas de respuesta. O, peor aún, ecosistemas completos como en la explosión de Chernóbil. Visto de este modo, las palabras de Sloterdijk (2006) adquieren aún mayor sentido:

[...] la teoría del aire y la técnica del clima no son meros sedimentos del saber de la guerra y la posguerra, ni, *eo ipso*, objetos primeros de una ciencia de la paz, que solo pudo surgir a la sombra del estrés de guerra, sino, ante todo, son formas de saber primarias postterroristas. (pp. 86-87)

CONCLUSIONES

1. Más allá de si se trata de una ontología histórica o de una filosofía de la espacialidad o, incluso, de una radicalización biopolítica de la fenomenología heideggeriana del *Dasein*, lo que salta inmediatamente a la vista en la teoría de Sloterdijk es, por un lado, la ruptura con la idea ortodoxa de un espacio concebido geodésicamente y, por otro, su remplazo por una concepción heterodoxa de la espacialidad, centrada en la atmósfera y no ya en la proximidad del ser humano respecto del resto de los objetos del mundo. Sería, entonces, más acertado dejar de hablar de ser-en-el-mundo (arriesgando una superación de la analítica heideggeriana) y atreverse a invocar la irresistible tesis de un *ser-en-la-atmósfera*, si es verdad que el movimiento político clave de la modernidad, convertido en salto ontológico, es el del control y administración del aire.
2. Dicha *performance* del espacio implica dotar a la esfera de una complejidad y emergencia ontológicas que rompe con todos los límites del espacio euclidiano. En el espacio sloterdijkiano, interior y exterior se ensamblan mediante impulsos de conexión emocionales, físicos y cosmológicos, gobernados por la promesa de la disciplina del diseño (Lee y Wakefield-Rann, 2018, p. 161). Esto significa que la espacialidad del *Homo sapiens*, para usar una metáfora conveniente, sería una suerte de éter susceptible de ser transformado radicalmente o, si se quiere, travestido tecnológicamente. Tal es el alcance aerotécnico del concepto de diseño atmosférico: la posibilidad de incrementar los niveles de inmunización por medio de una ascesis individual que defina un clima interior adecuado para la vida humana.
3. El fuego, como primera tecnología, impulsará la idea de una climatización enfocada tanto en el confort del termotopo como en una eficiente gestión tecnológica del aire. De ahí a la

administración tecnológica de la toxicidad del medio —según hemos visto— hay solo un paso. Este paso es precisamente aquello que Sloterdijk llama atmoterrorismo, y que, siguiendo uno de sus propios argumentos mitológicos, se entendería mejor como una venganza titanotécnica fruto del robo del fuego epistémico sagrado. Desde una perspectiva antropológica, científico-tecnológica o bioética, esto no tendría nada de extraño, puesto que la gestión de la toxicidad del aire (el uso de armas químicas en espacios abiertos o cerrados, o el exterminio de lo viviente por vía de la radiación nuclear) no corrobora sino, contra todo anacronismo, la capacidad exponencial de *Air design* de que dispone el Prometeo moderno para equipar, amenazar o destruir su tan preciada fortaleza inmunológica: su propio *ser-en-el-aire*.

4. La idea de atmoterrorismo (como modo de gestión tecnológica de la toxicidad del aire) tendría, por antonomasia, su prototipo en la figura del dron militar, minuciosamente analizado por el filósofo Chamayou en su teoría del dron. En efecto, la administración táctica del don de matar sin ser muerto —el núcleo ontológico-técnico del dron— resume en el corazón de la artificialidad una práctica atmoterrorista similar (pero en sentido inverso) al de la regulación del confort atmosférico teorizada por Sloterdijk. De hecho, la utilización en poblaciones civiles del dron militar (es decir, con poder selectivo de fuego y de aniquilamiento) no representa sino la visión paradigmática del «no-antropocentrismo» sloterdijkiano advertido por Janicka (2017). ¿Qué más «no-antropocéntrico» que la idea de poder dar muerte a un enemigo a través de un prototipo sin piloto u operador-combatiente?
5. La teoría del «espacio-en-diseño» de Sloterdijk, parece catapultar al olvido la fría y angustiante relación del *Dasein* con los objetos del mundo, y, por lo mismo, transformar la posibilidad de climatización del aire en una verdadera alquimia de la respi-

ración, cuando no (prueba de ello es el uso de drones por parte de Hamas y las Fuerzas de Defensa de Israel en la escalada bélica iniciada con el ataque de los propalestinos el 7 de diciembre pasado) en una impasible estrategia de exterminación.

REFERENCIAS

- Alexiévich, S. (2015). *Voces de Chernóbil*. Barcelona: Penguin Random House Grupo.
- Boos, T. & Runkel, S. (2018). Einführung: Die ungeheuerliche Raumphilosophie von Peter Sloterdijk. En *Geographica Helvetica*, 73(4), 261-272. <https://doi.org/10.5194/gh-73-261-2018>
- Chamayou, G. (2016). *Teoría del dron*. Trad. L. Eiff. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Consoli, D. (2015). Antropotécnicas del ejercicio y análisis de la subjetividad contemporánea en Peter Sloterdijk. En *Soft Power*, 2(1), 135-142. Recuperado de <https://editorial.ucatolica.edu.co/index.php/SoftP/article/view/1774>
- Ernste, H. (2018). The Geography of Spheres: An Introduction and Critical Assessment of Peter Sloterdijk's Concept of Spheres. En *Geographica Helvetica*, 73(4), 273-284. <https://doi.org/10.5194/gh-73-273-2018>
- García, P. O. (2016). Peter Sloterdijk, l'onto-géographie et le problème du dehors. En *Géographie et cultures* (100), 29-45. <https://doi.org/10.4000/gc.4651>
- Grandazzi, G. (21 de abril de 2006). Commemorating the Chernobyl Disaster: Remembering the Future. *Eurozine*. Recuperado de <https://www.eurozine.com/commemorating-the-chernobyl-disaster-remembering-the-future/>
- Hermosa, A. (2011). El mal y el problema de la justicia en el mito de Prometeo de Hesíodo. *Co-herencia*, 8(14), 13-42. Recuperado de <https://publicaciones.eaft.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/275>
- Hidalgo, A. (2006). Criticar al 'pensar' de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico. *Eikasia* (3), 1-34. <https://doi.org/10.57027/eikasia.03.655>

- Huerta, R. (2016). *Esferología, política y guerra en Peter Sloterdijk: para una apherología de la guerra de cuarta generación*. Tesis de Maestría. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Janicka, I. (2017). *Theorizing Contemporary Anarchism: Solidarity, Mimesis and Radical Social Change*. Bloomsbury Academic.
- Lee, T. & Wakefield-Rann, R. (2018): Design Philosophy and Poetic Thinking: Peter Sloterdijk's Metaphorical Explorations of the Interior. *Human Ecology Review*, 24(2), 153-170. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/26785910>
- Noguera-Ramírez, C. (2017). La formación como 'antropotécnica'. Aproximación al concepto de Peter Sloterdijk. *Pedagogía y Saberes* (47), 23-30. <https://doi.org/10.17227/01212494.47pys23.30>
- Pitta, M. (2017). Do problema da espacialidade em Heidegger à esfera de Sloterdijk. *Synesis*, 9(1), 141-164. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6356717>
- Sloterdijk, P. (2003a). *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003b). *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2012): *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-textos.
- Sordo, J. y Guzmán, R. (2013). Cultura y política en el proyecto filosófico de Peter Sloterdijk. Limitaciones y potencialidades de su *esferología*. *Desacatos* (41), 139-154. <https://doi.org/10.29340/41.92>
- Sutherland, T. (2017). Ontological Co-belonging in Peter Sloterdijk's Spherological Philosophy of Mediation. *Paragraph*, 40(2), 133-152. <https://doi.org/10.3366/para.2017.0222>
- Tomaz, T. (2020). Crítica da tecnologia como metafísica: reflexão sobre a narrativa pós-natureza do antropoceno. *Veritas*, 65(1), 1-11. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.1.36679>
- Turner, G. (2007). *Las torres del olvido*. Barcelona: Ediciones B.

NOTAS PARA UNA ANTROPOTÉCNICA NEGATIVA O DE LA MALA EJERCITACIÓN. UNA PROPUESTA DESDE SLOTERDIJK

Notes for A Negative Anthropotechnics or of Bad Practice. A Proposal from Sloterdijk

Mauricio Alexander Arango Tobón

ORCID ID: 0000-0002-3304-8516

Universidad de Antioquia (Colombia)

malexander.arango@udea.edu.co

RESUMEN

La presente reflexión tiene como punto de partida la noción de antropotécnica desarrollada por el filósofo Peter Sloterdijk. El autor asume que los humanos somos seres ejercitantes en tanto día a día ejecutamos una serie de rutinas diarias que nos permiten modelar nuestra existencia. En dicho proceso nos encontramos con instituciones sociales que orientan tales ejercicios antropotécnicos. A partir de una caracterización exhaustiva del planteamiento de Sloterdijk, proponemos la noción de antropotécnica negativa, como envés de la antropotécnica, para referirnos a una comprensión alternativa de las ejercitaciones contraindicadas que se realizan en oposición a valores legitimados e idealizados cutralmente sobre cómo modelar la existencia. Concluimos que la antropotécnica negativa puede ser un recurso analítico para aproximarnos a la mala ejercitación como fenómeno histórico y a la potencia existencial de algunas vidas que se expresan privilegiadamente como negatividad, abyección o marginalidad.

Palabras clave: *antropotécnica, Sloterdijk, cultura, existencia, negatividad.*

ABSTRACT

This analysis uses the notion of anthropotechnics developed by the philosopher Peter Sloterdijk as its starting point. The author assumes that humans are exercising beings in that day by day we carry out a series of diary routines that allow us to shape our existence. Within this process, we encounter social institutions that guide those anthropotechnics exercises. From an exhaustive characterization of Sloterdijk's approach, we propose the notion of negative anthropotechnics (as the inverse of anthropotechnics) to refer to an alternative understanding of the counterindicated exercises that are performed in opposition to legitimized and idealized values of how to shape existence. We conclude that negative anthropotechnics can be an analytical resource to approach malpractice as a historical phenomenon and to the existential potency of some lives that are expressed as privileged negativity, abjection, or marginality.

Keywords: *anthropotechnics, Sloterdijk, culture, existence, negativity.*

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente escrito es desarrollar una aproximación a la noción de antropotécnica del filósofo Peter Sloterdijk, con ello pretendemos mostrar que dicha categoría puede fundamentar distintos análisis sobre la manera cómo se constituyen y estructuran múltiples prácticas que estructuran los mundos vitales o formas de vida en el mundo. La cercanía de la noción antropotécnica con conceptos como el de “tecnología de gobierno” o “tecnologías del yo” de Foucault (Castro-Gómez, 2012), nos sugiere la viabilidad de proponer análisis que partan de las especificidades del concepto para tejer una analítica que problematice los valores que otorgamos a algunas formas de vida. A partir de esto, proponemos la tesis de que la noción de antropotécnica puede dar pie a la comprensión alternativa de formas de vida que no se inscriben en la positividad y que tradicionalmente son señaladas como marginales y problemáticas, lo que denominaremos, tentativamente, *antropotécnica negativa*.

Para desarrollar esta propuesta acudiremos a Le Breton (2016), quien propone el término *blancura* para referirse a un umbral indeterminado en el que el individuo renuncia parcial o totalmente a sí mismo, una suerte de suspensión de sí. Es en esta experiencia en la que encontramos, no lo contrario de la antropotécnica, sino su envés. El punto en el que la ejercitación que implica toda vida llega al hartazgo. A partir de esto, examinaremos algunas de las condiciones que posibilitan la aparición de lo que denominamos *antropotécnica negativa*. Es decir, circunstancias en las que la vida deviene no una oportunidad sino un pesado fardo, no posibilidad de creación sino zozobra. Con esta reflexión pretendemos contribuir a una comprensión sobre las múltiples formas de vida que se despliegan en oposición a principios como la tradición, la cultura, los valores, etc. Es solamente desde ese lugar desde el cual podemos vislumbrar los borrosos contornos de una multiplicidad de formas de vida que pueden constituir los principios de una *antropotécnica negativa*.

La manera como habitamos el mundo está constituida por una serie acciones, prácticas, gestos, etc., que soportan la expresión de múltiples modos de vivir. Dichos modos de vivir se inscriben en el marco de culturas y procesos históricos concretos que son el zócalo de toda existencia. De allí que la pretensión de aproximarnos a la comprensión de distintas formas de vida pueda resultar desalentador e inabarcable. En todo caso, consideramos que parte del trabajo elaborado por las ciencias sociales, desde su emergencia en el siglo XIX, ha consistido precisamente en eso: en arrancar de la oscuridad y del silencio múltiples y variados modos de vida. Dicho privilegio inicialmente lo tuvo la antropología con sus acercamientos al “salvaje”; lo otro de la modernidad. Sin embargo, los modos de existencia no estaban solamente al exterior del mundo “civilizado”. Si bien aquellos eran los más llamativos por estar inscritos en racionalidades distintas, rápidamente las ciencias sociales observaron cómo la modernidad, con sus inequidades económicas, se transformó en una fábrica de alteridades, marginales la mayoría de las veces (Bauman, 2005; Castel, 2013), que dibujaron al interior del mundo civilizado una ampliada cartografía de formas de vida desviadas de los ideales del mundo moderno.

Sin embargo, la modernidad sería solamente uno de esos procesos históricos en los que hay un despliegue de modos de vida particular. De allí que pareciera que necesitaríamos categorías analíticas globales que nos permitan aprehender las formas en que la existencia se modela día a día. En el marco de esa necesidad identificamos la pertinencia de la noción de antropotécnica de Sloterdijk como la matriz desde la que emergen múltiples prácticas que posibilitan una relación consigo mismo y con el mundo. El autor alemán en distintas obras ha abordado de manera directa o indirecta esta cuestión, por ejemplo, en su trilogía *Esferas* (2003, 2004, 2006) quiso mostrar las íntimas relaciones entre el espacio y el ser; en su texto *En el mismo barco* (1994) mostraba cómo la política configuró modos particulares de existencia compartida; en

el polémico *Normas para el parque humano* (2000) arremetía contra un humanismo inexpressivo e incapaz de superar su penosa decadencia. Sin embargo, es en el texto *Has de cambiar de tu vida* (2012) donde Sloterdijk ha desarrollado de manera minuciosa el término de antropotécnica otorgándole toda su densidad conceptual.

Señalamos un aspecto inicial de la propuesta de Sloterdijk y es que el autor no tiene un término unívoco para aludir al producto de la antropotécnica, habla indistintamente de vida, forma de vida, existencia, de ejercitación de la vida, incluso, de *modus vivendi* (2012, p. 22). Lo central de la antropotécnica es que muestra que nos ejercitamos sobre nosotros mismos y esto cimenta y solidifica hábitos que determinan lo que somos. Asimismo, la propuesta de Sloterdijk permite, entre otras cosas, abolir la idea muy arraigada de que las prácticas de sí o los ejercicios de sí son una práctica exclusiva de las altas culturas. La ascesis pensada en ese nivel posibilita dimensionar cómo todos los sujetos eligen y llevan a cabo ejercicios sobre sí mismos de manera continuada.

Así, entonces, destacamos que la antropotécnica puede configurar un fructífero campo para la comprensión de la vida cotidiana como espacio de creación y transformación. De esta propuesta se infiere que todos debemos ser considerados seres ejercitantes que realizamos acciones específicas para constituirnos de una cierta manera. Nos gustaría abordar de manera concreta tres componentes que consideramos centrales de la propuesta de Sloterdijk. El primero, una caracterización la antropotécnica como práctica inmunológica y como ejercitación que serían el fundamento de la misma. El segundo, la idea de ascesis desespiritualizada que parte de los planteamientos de Nietzsche y de su crítica a la religión y a los principios de ejercitación o valores que esta imponía. A partir de esto, la antropotécnica se *desverticaliza* y el hombre se transfigura en el creador de su propia forma. Por último, Sloterdijk entiende que las antropotécnicas están condicionadas por las instituciones propias de cada cultura. De allí emerge lo que el autor denomina *dejarse operar*, es decir, formas de ejercitación

direccionadas e intencionadas por terceros. En la parte final del texto desarrollaremos la noción de *antropotécnica negativa* como elemento conceptual que posibilita ampliar y desplegar nuevas formas de comprensión sobre la ejercitación existencial.

LA ANTROPOTÉCNICA EN SLOTERDIJK

Antropotécnica como práctica inmunológica y de ejercitación

Bajo estas consideraciones iniciales podríamos definir la antropotécnica como un conjunto de prácticas “de ejercitación, físicas y mentales” (Sloterdijk, 2012, p. 24) que posibilitan a los hombres, en diversas culturas, adaptarse y modelarse respecto a las condiciones de un medio determinado. Sloterdijk afirma:

Tras varios cientos de años de experimentos con nuevas formas de vida ha quedado dilucidado que los hombres, indiferentemente de las circunstancias étnicas, económicas y políticas en que vivan, desarrollan su existencia no solo en determinadas «condiciones materiales», sino también inmersos en sistemas inmunológicos simbólicos y bajo velos rituales. (2012, p. 16)

Ahora bien, la pregunta que surge es: ¿respecto a qué inmuniza la antropotécnica? El filósofo alemán afirma sobre este punto que la antropotécnica pretende “optimizar (...) [el] estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (2012, p. 25). Aquí ya podría plantearse una inquietud respecto a la comprensión de lo inmunológico que propone Sloterdijk dado que el término etimológicamente hace referencia a las ciencias biomédicas y, por tanto, esta suerte de *inmunología simbólica* que plantea el autor parece requerir una explicación adicional. En todo caso recordemos que otros autores (Agamben, 1998, 2004; Esposito, 2005) ya han señalado en sus análisis una cierta indistinción, o complementariedad, entre lo biológico y lo político. La idea de lo inmunitario como paradigma político no resulta nada extraña a Occidente. Yuk Hui en un reciente ensayo

sobre la situación coyuntural de la pandemia alude explícitamente a una “inmunología política” (2020, p. 92) como mecanismo de protección territorial privilegiado con medidas como cierres de fronteras, confinamientos, etc.

Empero, Sloterdijk parece darse cuenta de que el uso de lo inmunitario puede resultar problemático y afirma, entonces, que “tenemos razones para no contar en el hombre con un único sistema inmunitario, el biológico” (2012, p. 23). Este movimiento le permite clasificar lo inmunitario en tres niveles: el sistema biológico, un sistema de prácticas socioinmunitarias y, por último, un sistema de prácticas simbólicas. Respecto al primer sistema, el biológico, refiere que es relativamente autónomo, puesto que actúa vinculado a un funcionamiento a nivel de especie enmarcado en un proceso de adquisiciones filogenéticas y evolutivas. Por su parte, el sistema de prácticas socioinmunitarias se fundamenta en formas de estructuración social, en las que la solidaridad y la jurisdicción son centrales para lograr la permanencia del grupo y repeler invasores, enemigos, etc. Finalmente, tenemos el sistema de prácticas simbólicas:

O bien, psico-inmunológicas, con cuya ayuda los hombres logran desde tiempos inmemoriales, sobrellevar más o menos bien su vulnerabilidad ante el destino, incluida la mortalidad, a base de antelaciones imaginarias y del uso de una serie de armas mentales. (Sloterdijk, 2012, pp. 23-24)

Sloterdijk afirma que son estas prácticas de tercer nivel desde donde emergen las antropotécnicas.¹ Así, si la intuición del filósofo alemán es correcta, la antropotécnica constituiría una matriz de comprensión de la manera como los humanos, a nivel de especie,

¹ En su trilogía *Esféras* (2003, 2004, 2006), Sloterdijk ya había recurrido al término de inmunología para intentar vincularlo a la manera como construimos espacios, en distintas escalas y modalidades, que configuraban sistemas de protección y aislamiento. La relación con el espacio, desde dicha perspectiva, sería ineludiblemente inmunológica.

hemos desarrollado formas de habitar el mundo. Si bien es cierto que el autor, en su texto *Has de cambiar tu vida* se preocupa exclusivamente por las antropotécnicas modernas, surgidas a partir del siglo XIX, habría una prehistoria de la antropotécnica que podríamos encontrar de manera dispersa en la paleontología, la arqueología, la antropología, la historia, entre otras. Esta intuición se articula a la desconfianza que al autor ha mostrado en repetidas ocasiones con relación a las periodizaciones históricas de Occidente. Un ejemplo de lo anterior aparece en la crítica de Sloterdijk a la idea de política, y propone el término de paleopolítica que solamente es posible “si uno empieza por atacar la imagen del mundo y de la historia que adoctrina a los miembros de nuestro hemisferio cultural con una falsa conciencia del calendario” (1994, p. 23). Para zanjar la cuestión afirma “la paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por el hombre” (1994, p. 25). Aquí se puede evidenciar que la noción de antropotécnica puede constituir un ejercicio inmemorial de producción de formas de vida que apenas logramos entrever.

Ahora bien, la antropotécnica como práctica simbólica se fundamenta en un gesto que es central para Sloterdijk, a saber, la repetición como mecanismo privilegiado de modelado de formas de existencia. De esto se desprende que el autor prefiera la noción de ejercicio o ejercitación a la de trabajo. Esta última se encuentra más cercana a un modo de hacer ligado a la producción que a una relación con uno mismo. Es decir, parecería que el trabajo es más un tipo de relación con la exterioridad que con la interioridad. Tal postura resulta problemática ya que distintos autores han sugerido la manera como el trabajo es central respecto a las formas de constitución subjetiva o identitaria. De allí que muchos de los diagnósticos sobre el presente partan precisamente de la precarización laboral o del trabajo como un factor que precariza la existencia de manera general (Berardi, 2016; Nachtwey, 2017; Sennett, 2000; Standing, 2013, 2014; Willis, 2017).

De esta manera, Sloterdijk desplaza al *homo faber* y a las homilías que encumbran el trabajo como la realización del ser para

sugerir que es en el ejercicio donde realmente se configuran modos de existencia. Incluso, parecería pretender subsumir el trabajo como una forma de ejercitación particular, aludiendo a que “todo lo que haya sido dicho sobre el hombre como un ser trabajador, (...) [debe ser traducido] en el lenguaje de la ejercitación de la vida” (Sloterdijk, 2012, p. 17). El ejercicio es el punto a partir del cual se despliega la forma.

Asimismo, si partimos del ejercicio como matriz de comprensión de la noción de antropotécnica debemos situar la repetición como su complemento. La repetición es la que perfecciona el ejercicio que, a su vez, produce la pericia y, en algunos casos, la excelencia. En esta vía, Sloterdijk afirma “ya es tiempo de desenmascarar al hombre como a un ser vivo surgido por la repetición” (2012, p. 17). De esta afirmación retenemos dos elementos centrales. El primero, que toda vida es el resultado inacabado de una serie de repeticiones más o menos declaradas a través de las cuales los individuos modelan su existencia. Solamente en la perseverancia de la repetición se dibuja el contorno de una existencia que se entiende a sí misma como tarea. Segundo, que la vida está plagada de gestos repetitivos, inocuos e insignificantes que son la base misma de la existencia. En este sentido, la vida cotidiana sería el escenario del *performace* antropotécnico que llevamos a cabo día tras día. En este punto es necesario afirmar que la repetición posibilita una mejora en el *performance*. Es decir, si aceptamos los principios de ejercitación y repetición como base de las antropotécnicas, entonces, todos somos expertos en el modelado de nuestra propia vida.

Nietzsche, la ascesis desespiritualizada y la ejercitación en las alturas

El segundo punto que queremos abordar respecto a la conceptualización que hace Sloterdijk de la antropotécnica es el lugar que le otorga a Nietzsche como promotor de las ascesis modernas. Según Sloterdijk:

Nietzsche se coloca, fatalmente (en el buen sentido de la palabra) en el comienzo de las *ascetologías* modernas, no espiritualistas, junto con sus anexos de fisiotécnicas y psicotécnicas, dietologías y métodos de entrenamiento, y, con ello, de todas formas, autorreferenciales, de ejercitar y trabajar en el propio modo de vivir. (2012, p. 53)

A partir de Nietzsche podemos entender que la antropotécnica en Occidente estuvo capturada por la religión como sistema de valores morales que cooptaron durante siglos las formas de ejercitación. Es en siglo XIX, según Sloterdijk, a partir de la interrogación a la religión como forma de ejercicio de sí privilegiada en Occidente, que van a emerger otras formas de ascesis o de trabajo sobre sí, no mediadas por un componente marcadamente espiritual. Será mérito de Nietzsche postular estas ascesis desespiritualizadas.

Sloterdijk utiliza dos referencias nietzscheanas para soportar su argumento: *La genealogía de la moral* (2011) y *Así Hablaba Zaratustra* (1999). Nos parece central la referencia a este último texto, pues consideramos que la buena nueva con la que Zaratustra volvió al mundo de los hombres de su regreso espiritual debería considerarse la escena fundacional² de las antropotécnicas modernas. Muerto Dios, es el hombre quien debe hacer el mejor esfuerzo sobre sí. Situamos este postulado en un entramado histórico que posibilita entender uno de los ejes principales de la modernidad: la relación que los sujetos establecen consigo mismos. A partir de aquí se abre un camino expedito para la aparición de nuevas formas de ejercitación. Sloterdijk sobre este punto sugiere que “en tal contexto, no importa nada que Dios esté muerto o no. Con Dios o sin Él cada uno solo llegará tan lejos como lo lleve su forma” (2012, p. 59).

² El primer encuentro de Zaratustra en su descenso de la montaña es con el santo, después de una breve charla aquel afirma: “ «¿Será posible? ¡Ese viejo santo en su bosque no se ha enterado aún de que Dios ha muerto!»” (Nietzsche, 1999, p. 25).

Dicha consideración, según el autor, permite “una óptica modificada en relación con un grupo de fenómenos para los cuales la tradición solía ofrecer expresiones como «espiritualidad», «devoción», «moral», «ética» y «ascesis»” (Sloterdijk, 2012, p. 17). Lo que se inscribiría directamente en una crítica a la religión que en Occidente se constituyó como el discurso mediador del sujeto consigo mismo. Planteamiento que coincide con algunos postulados de Foucault (2019, 2020). Es decir, para Sloterdijk las religiones configuraron antropotécnicas de rancio abolengo en Occidente. Sin embargo, a partir Nietzsche se despliega la posibilidad de una nueva ascetología que Sloterdijk describe como una:

Teoría general del ejercicio, doctrina del hábito y disciplina nuclear de la antropotécnica, no se queda en los fenómenos de la alta cultura y en los resultados espectaculares de las ascensiones verticales de orden espiritual o somático (que desembocan en las expresiones más diversas de virtuosismo), sino que incluirían todo el continuum vital, cualquier serie de costumbres y los avatares de la vida. (2012, p. 57)

La definición de ascetología introduce uno de los elementos centrales que pretendemos abordar en relación a las antropotécnicas y es la idea de las ascensiones verticales. Sloterdijk usa a menudo dicha expresión para mostrar la dirección que toman privilegiadamente las antropotécnicas. La relación de las religiones con las ascensiones verticales puede resultar clara. Las religiones, al fundamentarse en una idea de lo supraterráneo o divino, muestran rápidamente que la ejercitación que se hace en este mundo es en aras de alcanzar otro. Así, la forma de vida y ejercitación que alcanzamos en el día a día, en el marco de las religiones, son aval de las recompensas que nos llegarán. La moral cristiana se fundamenta en una ejercitación de este tipo. El decálogo de los mandamientos es el programa inicial de la ejercitación cristiana; ahora, más allá del programa, todos debemos descubrir nuestra rutina, el ejercicio que pueda tomar la forma de tales principios. Así, la verticalidad configura una imagen precisa de las antro-

técnicas. Las buenas rutinas son las que nos permiten superarnos. Ese es el punto de quiebre que introduce Nietzsche, la erosión de la religión como sistema de antropotécnica por excelencia. Lo relevante del aporte de Nietzsche es, entonces, que la religión ya no orienta la antropotécnica y en esa medida surge la ascetología desespiritualizada a la que alude Sloterdijk.

A pesar de esto, la antropotécnica va a seguir manteniendo, sino de manera intacta, sí al menos operativa la idea de tensión vertical. Las ascetologías que se constituyen a partir de la modernidad, si bien interrogan cualquier principio supraterráneo, se fundamentan aún en una idealización de valores intangibles que son productos del esfuerzo, la perseverancia, el trabajo, etc. Es decir, salvo casos excepcionales, que son los que nos van a interesar para desarrollar nuestra propuesta de *antropotécnica negativa*, la idea de verticalidad configura un eje explicativo de las antropotécnicas. En este sentido, es esencial el papel que juega la cultura en el establecimiento de valores que soportan la ejercitación existencial. Es sobre las “diferencias-guía” (Sloterdijk, 2012, p. 28) que propone la cultura que el sujeto puede y debe desplegar un *training* idóneo. Sloterdijk refiere que:

Las «culturas» *ascéticas* [en el sentido primitivo de la palabra] conocen la diferencia directriz o diferencia-guía de lo perfecto *versus* lo imperfecto las «culturas» *religiosas* la de lo sagrado *versus* lo profano) las aristocráticas la de noble *versus* villano, las militares la de valiente *versus* cobarde, las políticas la de poderoso *versus* el privado de poder, las administrativas la de superior *versus* subordinado, las atléticas la de excelencia *versus* medianía) las económicas la de abundancia *versus* carestía, las cognitivas la de saber *versus* ignorancia, las sapienciales la de iluminación *versus* ceguera. (2012, p. 28)

Entendemos que las polaridades que señala Sloterdijk son solamente indicativas y no son para nada rigurosas. Habría que cartografiar en un ejercicio analítico adicional la riqueza, multiplicidad y heterogeneidad de valores polarizados que proponen

las culturas. Seguramente ese ejercicio permitiría mostrar la complejidad cultural que implica la producción de valores que muchas veces pueden ser contradictorios, estratificados, superpuestos y cambiantes. Las diferencias-guía que propone Sloterdijk permiten señalar el mecanismo básico de funcionamiento de la antropotécnica, a saber, un extremo, punto idealizado de llegada (atractor), producto de la ejercitación, y su opuesto, una zona muerta en la que la ascesis se expresa como negatividad, abyección o fracaso. Este juego permanente entre lo vertical, con sus deseados ascensos y sus problemáticos descensos, es lo que lleva a Sloterdijk a afirmar que “quien busque hombres encontrará acróbatas” (2012, p. 29). Es decir, la antropotécnica es un ejercicio que se desarrollaba privilegiadamente en y para las alturas.

Cultura y antropotécnica

La tercera característica que pretendemos abordar sobre la antropotécnica es la manera como la modernidad constituyó instituciones para modelar el comportamiento. Las dos instancias privilegiadas para esto van a ser el Estado y la escuela. Sobre estos recaerá la responsabilidad de orientar a los individuos en el seno de la sociedad. Este punto nos permite entender dos elementos fundamentales para la comprensión de la antropotécnica. El primero, ya mencionado anteriormente, la producción permanente de diferencias-guía creadas por la cultura para lograr una cierta unidad, homogeneidad y continuidad en los comportamientos. Así, para Sloterdijk, la cultura:

Designa, en su definición menos confusa, sistemas de adiestramiento cuyo fin es transmitir a las generaciones siguientes contenidos cognitivos y morales importantes para la vida de la región. Dado que esta transmisión es, en todas partes, la fuente de un trabajo serio de la inteligencia, todas las culturas realmente exitosas y suficientemente capaces de reproducirse desarrollan una especie de órgano ontológico central, donde se dicta la sentencia de la importancia o la no importancia vital de las «cosas». (2012, p. 347)

Esta amplia definición muestra que la cultura propone criterios de reproducción social sobre los que se funda la vida individual y colectiva. De allí que las pautas de comportamiento e interacción que otorgan las culturas sean producto de una historicidad particular y unos medios de expresión concretos. El segundo componente importante al que queremos aludir es que, a partir de la modernidad, y la ya señalada desespiritualización de las ascesis, van a surgir figuras encargadas de formar a otros. El ejemplo más claro de esto es la figura del profesor en el ámbito pedagógico o escolar, pero en otros campos también van a surgir expertos que orientan a los demás. Denominamos, con Sloterdijk, a estas figuras *entrenadores*. Esta noción tiene una resonancia moderna en la medida en que señala una forma de ascesis particular de los últimos dos siglos, a saber, el deporte y el culto del cuerpo.

En este punto, Sloterdijk abre una cisura en la antropotécnica al definir dos formas particulares a través de las cuales esta se expresa. Por un lado, las prácticas de *operarse a sí mismo* y, por otro, prácticas de *dejarse operar*. Si bien no se excluyen mutuamente, Sloterdijk señala que la modernidad ha robustecido las prácticas de *dejarse operar*. Castro-Gómez propone una lectura de las técnicas de *dejarse operar* “como el intento metodológico de ampliar, sobre bases antropológicas, el proyecto foucaultiano que distingue las técnicas de gobierno sobre las poblaciones (biopolítica) y las técnicas de gobierno sobre uno mismo (estética de la existencia)” (2012, p. 68). De esta manera, el *dejarse operar* configura un componente del arsenal biopolítico a través del cual el hombre es producido. Suscribimos la lectura de Castro-Gómez que consideramos nos posibilita señalar nuevamente la idea de que el hombre es el efecto visible de un modelado. En este caso, de un modelado político y social que va a pretender el establecimiento de valores propicios para la vida en sociedad. Identificamos allí nuevamente la positividad que habita en la idea de antropotécnica. Sea porque hay un *operarse a sí mismo* o un *dejarse operar* se mantiene una dirección deseada en ese proceso de configuración existencial: valores que

el sujeto se impone a sí mismo como metas o estadios deseables de reproducción social sobre los que se soporta la cultura.

No vamos a profundizar aquí en la crítica implícita que hay al humanismo en la idea de *dejarse operar*, simplemente remitimos al lector a algunos textos en los que Sloterdijk elabora esa reflexión (1994, 2000). En todo caso, dichas técnicas, si bien el autor las ubica en la modernidad, creemos se pueden ubicar en el legado político de Occidente y de un humanismo extendido que partía de la idea de producción del hombre por el hombre, cuyo punto más alto será alcanzado por la pedagogía en el siglo XVII, que producirá “el acondicionamiento de conductas deseadas a través de ejercicios (Übungen) diseñados por pedagogos que se repiten metódica y mecánicamente (lo que Foucault llamó las disciplinas): tal es la concreción del proyecto antropotécnico de la modernidad” (Castro-Gómez, 2012, p. 70).

El *dejarse operar* constituye una especie de renuncia asistida en la que el sujeto se deja esculpir por expertos. La noción de experto configura por derecho propio una figura de análisis dentro de las formas de gubernamentalidad en Occidente que no pasó desapercibida para Foucault, quien señaló de manera repetida y contundente las ineludibles relaciones entre el par poder-saber (2000, 2005). La limitación que puede tener la perspectiva de Foucault es que, al menos en una parte de su obra, dicha relación poder-saber se expresaba privilegiadamente a través de mecanismos disciplinares (1976). Allí, el *dejarse operar*, más que constituir una decisión del sujeto de ponerse en manos de un experto o maestro, era una coacción propia de tecnologías disciplinares de normalización. Dicha perspectiva es reevaluada por Foucault, principalmente en el curso *Seguridad, territorio y población* (2006), en el que a partir de la idea del *dispositivo de seguridad* puede introducir la libertad como un eje fundamental de toda gubernamentalidad. Es en esa transición en la que en la obra de Foucault podría identificarse el *operarse a sí mismo* que propone Sloterdijk que, como sabemos, ocupa gran parte de la última parte de la obra del autor francés

bajo la idea de cuidado de sí (2002, 2014). Establecemos dicha similitud, pero nos cuidamos de hacer una equivalencia entre el cuidado de sí en Foucault y el *operarse a sí mismo* de Sloterdijk, si bien el autor alemán alude a esta posibilidad (“Foucault (...) descubre el ejercicio de autoconfiguración como el movimiento surgido de la posibilidad más genuina de la existencia” (2012, p. 199), consideramos que la complejidad de los conceptos requiere un análisis más profundo que aún está por hacerse.

La renuncia asistida del *dejarse operar* tiene en el presente una particular robustez que no debe pasar desapercibida. En la actualidad podemos identificar una ristra, indecente y excesiva de expertos que continuamente están dispuestos a “orientar”, previo pago por supuesto, a otros en una multiplicidad de ámbitos y áreas de la vida, desde psicólogos, consejeros, asesores financieros, entrenadores personales, *community managers*, etc. La exuberancia propia de las técnicas de *dejarse operar* de los modernos configura un vasto campo de la antropotécnica sobre el cual habrá que delinear de manera precisa sus consecuencias antropológicas y subjetivas. Consideramos que de esta condición particular del mundo contemporáneo apenas percibimos la punta del *iceberg*. Intuimos que uno de los efectos de esta asistencia prolongada pudo dar al traste con los ideales de emancipación que la modernidad prometía. En ese sentido, no habría nada tan moderno como *operarse a sí mismo* y, a su vez, no habría nada tan moderno como *dejarse operar*, paradoja más que evidente.

Para concluir con esta tercera característica de la antropotécnica, queremos señalar que, a pesar del énfasis que hace Sloterdijk en la modernidad, debemos aclarar que toda cultura tiene mecanismos de modelado que impone a los individuos. Dichos mecanismos son variables y tienen un arraigo histórico relacionado con tradiciones, relatos compartidos, valores, etc. De allí que la antropotécnica deba siempre mirar por el rabllo del ojo a la cultura como su condición de posibilidad. Lo que debe ser objeto de análisis es el modo en que los sujetos se constituyen

teniendo como matriz de ejercitación la cultura, pero, sobre todo, cómo se desvían de ella. Eso es lo que está en la base de la idea de *antropotécnica negativa* que intentaremos desarrollar.

FUNDAMENTOS PARA UNA ANTROPOTÉCNICA NEGATIVA O LA EJERCITACIÓN DE IR A LA DERIVA³

Quisiéramos proponer, a partir de Sloterdijk, la noción de *antropotécnica negativa*. El autor señala esta posibilidad, pero consideramos no extrae de ella todas sus consecuencias. En *Has de cambiar tu vida* (2012) alude a “ascesis peores” (p. 53), “hábitos mejores o peores” (p. 181), y de manera extensa afirma:

Así el hombre se convierte en el animal que está condenado a dirigir, a ejercitarse, a pensar. En círculos de antropólogos filosóficos se acostumbra decir, con un tono de importancia, desde comienzos del siglo XX, que el hombre no podría dejarse ir, sin más ni más, en la vida, sino que tiene que «conducir» él mismo su vida. Esto no es falso y expresa un punto de vista importante, pero este sería aún más valioso si se pudiera explicar también por qué no puede ser de otra manera y cómo puede pasar que, con todo, un sinnúmero de personas, especialmente en las zonas de mayor adicción de Occidente, causen más bien la impresión de que ni son *conducidas* ni *conducen* su vida. (p. 255)

No nos es posible saber por qué Sloterdijk omite una analítica fuerte respecto a la mala ejercitación, pero sí consideramos que otorga elementos para realizarla. En distintos momentos de *Has de cambiar tu vida*, el autor alemán señala directamente tal posibilidad, por ejemplo, alude a una “ascesis descabezada” (2012, p. 100) en un análisis que realiza sobre Kafka y sobre el relato de este *Un artista del hambre* (2000) o cuando, hablando de Cioran, se

³ Tomamos este término de una frase de Sloterdijk en la que afirma que “las experiencias con la «historia» y su diosa, la «sociedad», son ciertamente tan poco estimulantes que se puede encontrar comprensible la reacción antiteleológica —incluyendo su exacerbación hasta el vértigo de un *ir a la deriva* sin meta alguna—” (2002, p. 334).

refiere a “ejercicios de negación como también anti-ejercicios” (pp. 110-111), una particular vertiente de la *antropotécnica negativa* con un marcado tinte filosófico, envenenada con altos grados de oprobio y amargura. Reafirmamos que nuestra idea de *antropotécnica negativa* está latente en todo momento en el trabajo de Sloterdijk.

Definimos la *antropotécnica negativa*, entonces, como *formas de ejercitación individuales deficitarias que se expresan como una desviación de valores idealizados por la cultura*. Es central para esta lectura entender que, por un lado, la idea de verticalidad pierde su eficacia y que, por otra parte, ahora pueden existir formas de ejercitación que se expresan como descenso, declive o caída. Respecto a la pérdida de eficacia de la verticalidad diríamos que, no todos los sujetos se suscriben a los valores guía establecidos por la cultura y, entonces, emergen formas alternativas de ejercitación individual que no coinciden con estos. Es decir, la pluralidad de formas de vida erosiona la idea misma de verticalidad, ya que no todos los ideales se inscriben en esa relación. El segundo elemento es, en parte, consecuencia del primero. Si aceptamos la emergencia de formas de ejercitación que no se suscriben a modelos culturales hegemónicos de comportamiento, obligatoriamente, nos vemos forzados a abrir la puerta a una serie de formas de ejercitación que pueden tener un carácter incompatible con valores arraigados culturalmente en el marco de las formas de reproducción social.

Consideramos necesario acudir a Le Breton para sustentar nuestra idea de *antropotécnica negativa*. En su libro *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea* (2016), el autor explora, a través de la literatura, en la figura de Bartleby de Melville o en los heterónimos de Pessoa; o en la vida real, con fenómenos como el cansancio, el sueño, la inmersión excesiva en una actividad, la virtualidad, el vagabundeo, la anorexia, la búsqueda del coma intencionado en los adolescentes, etc., acciones mediante las cuales los individuos despliegan ejercitaciones cuya finalidad es una suerte de renuncia de sí intencionada. Esta breve taxonomía que nos aporta Le Breton debería ser repensada como la base de lo que nosotros

denominamos *antropotécnica negativa*. Le Breton haciendo gala de su agudeza analítica es capaz de mostrar los mecanismos básicos a partir de los cuales en el mundo contemporáneo se constituyen una pluralidad de formas de renuncia o de suspensión de sí. De esto se desprende que dichas malas ejercitaciones son producto de dinámicas sociales que generan un agotamiento subjetivo y se expresan privilegiadamente como negatividad. Le Breton denomina dicho fenómeno como blancura y lo define como:

Un estado de ausencia de sí más o menos pronunciado, a un cierto despedirse del propio yo, provocado por la dificultad de ser uno mismo. En todos estos casos, lo que se quiere es reducir la presión. La existencia no es siempre evidente; al contrario, a menudo es una fatiga, una contradicción. La blancura responde al sentimiento de saturación, de hartura, que experimenta el individuo. Búsqueda de una relación amortiguada con los otros, resistencia al imperativo de construirse una identidad en el contexto del individualismo democrático de nuestras sociedades. (2016, p. 15)

Es central la alusión que hace el autor francés al “individualismo democrático”, esto nos ubica en un marco de lectura particular en el que se asume que en el mundo contemporáneo hay una presión que recae sobre el sujeto, enmascarada bajo ideales de normalización y aceptabilidad, que lo integran a una máquina de reproducción social y cultural. Bajo la aparente bandera de libertad que ondea dicho individualismo se esconden profundas estructuras sociales que orientan-coaccionan al sujeto. Las perspectivas más pesimistas aludirán, en este sentido, a una crisis de la libertad (Han, 2014). Ahora bien, la idea de Le Breton sugiere más bien que tales formas de *ejercitación negativa* son el efecto colateral de los imperativos que imponen las sociedades contemporáneas. Según Le Breton:

En una sociedad en la que se imponen la flexibilidad, la urgencia, la velocidad, la competitividad, la eficacia, etcétera, el ser uno mismo no se produce de forma natural, en la medida en que hace falta en todo momento estar en el mundo, adaptarse a las circunstancias, asumir su autonomía, estar a la altura. Ya no es suficiente con nacer o crecer, ahora es necesario estar constantemente en construcción, permanecer movilizado, dar un sentido a la vida, fundamentar las acciones sobre unos valores. La tarea de ser un individuo es ardua, sobre todo cuando precisamente se trata de convertirse en uno mismo. (2016, p. 12)

Desde esta perspectiva podemos ser mediadores de una interlocución entre Sloterdijk y Le Breton. Ambos identifican que la constitución individual es la tarea por excelencia del sujeto, tarea maximizada desde la modernidad por mecanismos institucionales y culturales que empujan al individuo a una constitución identitaria o subjetiva. Le Breton logra evidenciar el agotamiento que puede significar la ejercitación. El cansancio que puede significar intentar ser. Si a esto le sumamos el imperativo al rendimiento y a la producción, nos encontramos con el diagnóstico del cansancio ya delineado por Han (2012). Desde esta mirada surgen tres posibles analíticas de la *antropotécnica negativa*.

En la primera podríamos vislumbrar que la *antropotécnica negativa* no es sino el rostro cansado de las antropotécnicas modernas. De esta manera, el *fitness* existencial de cada individuo puede devenir por sí mismo una carga. Ante esa situación el sujeto renuncia parcial o completamente al *training* idóneo ampliamente aceptado social y culturalmente, y lo muda por rutinas de ejercitación contraindicadas, perjudiciales e, incluso, peligrosas. Esas configuraciones subjetivas conforman, más allá de los prejuicios a los que puedan dar pie, formas de vida que caen por debajo de los umbrales hegemónicos establecidos por la cultura y producen una oscura zona de las antropotécnicas, que aquí denominamos negativas. Le Breton afirma que “la impersonalización, (...) consiste en no prestarse más a la comedia de estar disponible para los

otros, ocupando así un ángulo muerto en el ámbito de lo social” (2016, p. 32).

Así pues, el hartazgo sería la expresión maximizada de unas subjetividades extenuadas que renuncian a sus competencias habituales y eligen las zonas borrosas de la mala ejercitación. Se podría pensar así la siguiente relación: antropotécnicas = modernidad, antropotécnica negativa = posmodernidad, pero ni de lejos creemos que ese esquema responda a la complejidad de lo que queremos nombrar como *antropotécnica negativa*. Si bien asumimos que el cansancio, agotamiento de los ideales o de los metarrelatos de la modernidad (Lyotard, 1991) son un factor que producen, en parte, nuestra zozobra con el presente (Astor, 2018), eso implicaría circunscribir la *antropotécnica negativa* a un efecto adverso de la modernidad, lo que supondría, por ende, limitar el alcance histórico de dicha figura conceptual.

La segunda analítica tendría que ver con el hecho de que las ejercitaciones negativas están profundamente vinculadas a estructuras sociales de inequidad, desigualdad, exclusión y discriminación, etc. Desde esta perspectiva lo que denominamos *antropotécnica negativa* sugeriría más bien una insuficiencia del medio para otorgar unas condiciones de existencia apropiadas para el despliegue digno de la existencia. Esta lectura es la que podríamos hacer de manera clara cuando nos acercamos a las reflexiones contemporáneas que se agrupan bajo la idea de lo precario o de precarización (Butler, 2006, 2010, 2017; Le Blanc, 2007, Lorey, 2016; Standing, 2013; 2014; Nachtwey, 2017). En estas, se nos indica de manera atinada que toda vida depende de unas condiciones exteriores o de interdependencia (Butler, 2010).

Tales reflexiones nos ubican en una perspectiva en la que, para entender la emergencia de las malas ejercitaciones, debemos tener en cuenta factores estructurales (políticos, sociales, económicos, educativos, laborales) que impiden la emergencia de ejercitaciones armónicas que se adhieran a ciertos ideales sociales. Bajo esas condiciones emergen lo que Butler (2010) duramente nombra

como las vidas que no merecen ser lloradas. Vidas que habitan una negatividad inherente a su propia forma.

En esa perspectiva, la *antropotécnica negativa* sería la expresión de una convergencia de múltiples factores estructurales que dificultan una buena ejercitación. Si bien consideramos que, efectivamente, la idea de *antropotécnica negativa* en articulación con los análisis de la precariedad puede resultar una poderosa matriz comprensiva y explicativa del mundo contemporáneo, creemos necesario aclarar que la relación es mucho más compleja y enrevesada, ya que *no siempre* la *antropotécnica negativa* es una materialización de inequidades sociales, puesto que si asumimos esta idea, la *antropotécnica negativa* quedaría recortada en su densidad histórica, pues intuimos que siempre hubieron formas de mala ejercitación y que no necesariamente eran producto de formas de precarización. Es decir, no creemos que la precarización puede ser una variable que explique la *antropotécnica negativa* en todo momento; pero sí, quizá, la que la explica de mejor manera en nuestro convulso presente.

Finalmente, puede emerger una analítica que articula la *antropotécnica negativa* a la idea de resistencia, vinculación que aparece de manera explícita en Le Breton (2016). La blancura parecería fungir como el eje de múltiples formas de resistencia al mundo contemporáneo y a sus exigencias. Respecto a este aspecto somos un tanto escépticos, pues creemos que puede ser excesivo leer en toda mala ejercitación una práctica de resistencia. Ahora bien, reconocemos que las fuerzas de normalización del presente tienen tal nivel de ubicuidad y eficacia, que casi cualquier desviación de las mismas nos lleva a suponer una práctica de resistencia. Sin embargo, consideramos que el análisis puesto en el eje de la resistencia produciría una lectura distinta, pues recordemos que la analítica que propone Le Breton es sobre lo contemporáneo exclusivamente. De allí que tendríamos que concebir que nuestra idea de *antropotécnica negativa* se expresa como un efecto propio de ciertas condiciones del presente. Creemos, en cambio, que

la mala ejercitación es un fenómeno más general que debe ser buscado en distintos contextos históricos. Percibimos, entonces, que la *antropotécnica negativa* tiene una historia más larga que no se suscribe a formas de resistencia contemporáneas enmarcadas en una interpelación a los valores de racionalidad neoliberal o al discurso del consumo, la productividad y la ilimitación, más allá de que esta puede ser una expresión particular de aquella.

Al postular la idea de *antropotécnica negativa* la figura del acróbata que propone Sloterdijk para explicar las tensiones verticales puede resultar inoperante, pues implícitamente estamos reconociendo que la rutina y la excelencia del acróbata encuentra un equivalente en quien parece desarrollar la extraña pericia de caer. Esa zona indiferenciada entre el ejercicio realizado en las alturas y el que es realizado a ras de suelo puede resultar paradójica, ya que nos muestra que las antropotécnicas expresan realmente una cuestión de grado-orientación y no de naturaleza. Es decir, la materialidad de la que se constituyen las *antropotécnicas negativas* siguen siendo, como en la antropotécnica hegemónica, una serie de ejercitaciones que el sujeto despliega para constituirse a sí mismo. En todo caso, Sloterdijk comprende la ambigüedad que supone la figura del acróbata:

El mero existir sería ya (...) una prestación acrobática, y nadie puede decir con seguridad qué instrucción proporciona los presupuestos para salir airoso en esa disciplina. De ahí que el acróbata ya no sepa qué tipo de ejercicios (...) le librarán de la caída. (2012, p. 90)

Lo que señalamos aquí es que habrá en quienes la caída se vuelva su experticia. Quienes hagan de la mala ejercitación el recetario de su vida. Este postulado implica repensar una profusa zona de configuraciones antropotécnicas que difícilmente puede ser catalogada en su extensión y complejidad. Supone, a su vez, reconocer, un exceso de ejercitaciones que escapan a los valores guía idealizados por la sociedad que se expresan en el mundo

contemporáneo y en las que difícilmente reconocemos el rostro de la tradición, de la costumbre, de la cultura, etc. La *antropotécnica negativa* puede configurar una herramienta conceptual para otorgar densidad existencial a una serie de vidas que parecen condenadas al oprobio, la abyección y la incompreensión. Normalmente las analíticas sociales asumen explicaciones, como las ya mencionadas de la precarización, que relacionan la mala ejercitación con variables estructurales de nuestra sociedad. Así las cosas, las sociedades tendrán en sus manos producir más o menos *antropotécnicas negativas*. Sin embargo, creemos importante señalar la necesidad de entender la mala ejercitación como una expresión de la existencia. Esto supone ser capaces de encontrar herramientas interpretativas y comprensivas que nos permitan afrontar preguntas respecto a: ¿cómo se instala, se mantiene y se desarrolla una mala ejercitación? ¿Cómo un sujeto teje su vida en torno a una praxis de la negatividad continua?

No se trata de reconstruir de otra manera y con otro nombre una analítica sobre el individualismo contemporáneo, en su vertiente más enfermiza y perniciosa: la responsabilización, que sitúa al sujeto como agente autónomo y soberano que debe asumir su posición marginal en el mundo con un gesto combativo, perseverante y competente. Valores enarbolados por la racionalidad neoliberal. Reconocemos que estas analíticas son insostenibles en tanto dividen de manera taxativa y radical al sujeto y a la estructura que lo sostiene. Al recaer el análisis siempre del lado del sujeto tenemos una perspectiva alienante que responsabiliza al individuo de sus condiciones existenciales.

Lo que pretendemos mostrar con el concepto *antropotécnica negativa* es que toda vida, aunque sea en su expresión más marginal y precaria, es un ejercicio denodado de modelación de la propia existencia. La mala ejercitación, el *fitness* inapropiado, no deben ser un imperativo para expropiar la condición de *vida* a esas vidas. Una tentación perpetua por normalizar lo incómodo, lo molesto, lo diferente, etc., que se ha convertido ella misma en

una productora de marginalidad e incompreensión. La idea sería empujar ciertas formas de vida fuera de los márgenes impuestos por lecturas y comprensiones reduccionistas que las asimilan como errores o desviaciones de un sistema social determinado. Se trata de entender que esas vidas *también* son vidas y no mera expresión residual de un sistema jerárquico que expelle lo distinto produciendo exclusión y marginalidad. Si se quiere, la *antropotécnica negativa* estaría más del lado de un proyecto global que podría nombrarse como ontologías prohibidas, esto es, una pretensión analítica de acercarse a la mala ejercitación y ver estas formas de modelamiento existencial que implican una rutina, pues, tal como afirma Sloterdijk:

En el pleno de los seres que se ven retados por la verticalidad constituimos la mayoría absoluta. La fórmula es válida desde que los seres humanos nos ejercitamos en aprender a vivir y uno no puede no ejercitarse y no puede no aprender a vivir. Hasta a ser un mal alumno se ha de aprender. (2012, pp. 84-85)

CONSIDERACIONES FINALES

La noción de antropotécnica nos propone al hombre como un ejercitante asiduo que modela su existencia de manera permanente. Este proceso se fundamenta en una repetición que algunas veces tiene una meta explícita, pero, otras veces, es la misma materialidad de la existencia la que nos exige una ejercitación o rutina particular. En este contexto, las antropotécnicas, según Sloterdijk, movilizan mecanismos institucionales, primordialmente los elaborados desde la modernidad, para optimizar y orientar el modelamiento existencial. Es decir, todas las sociedades y culturales producen, explícita e implícitamente, unas formas de vida legitimadas mediante criterios de aceptabilidad social que otorgan inteligibilidad a una vida. En este sentido, habitamos la ejercitación como una de verticalidad permanente en el que nuestro *fitness* existencial nos posibilita una superación continua.

Ahora bien, de cuando en cuando dicha ejercitación es desviada con relación a los valores hegemónicos de un grupo específico, por lo que se constituye en un borroso envés de la antropotécnica, a esa experiencia, la nombramos, a partir de Sloterdijk, *antropotécnica negativa*.

La *antropotécnica negativa* pretende mostrar, entonces, que hay una serie de formas de ejercitación que interpelan los umbrales a partir de los cuales se han estabilizado los valores culturales que modelan las formas de constitución individual. Con la idea de *antropotécnica negativa* desaparece de un plumazo la idea de *training* idóneo. No hay ejercitación por más problemática que sea que no constituya una forma singular de antropotécnica. Cuando aludimos al carácter negativo de estas configuraciones antropotécnicas lo que pretendemos señalar es que tales ejercitaciones se despliegan en zonas de lo social en las que fácilmente aparece el juicio moral como vara de medida y, por tal razón, dichas formas de vida han quedado en la periferia de la experiencia social condenadas con vehemencia, marginadas con rigor y, en ocasiones, toleradas a regañadientes. El variado mundo de esta negatividad social es prolífico en adjetivos: lo *queer*, lo abyecto, lo precario, lo despreciable, lo ignominioso, lo indigno, lo ruinoso, lo adictivo, lo vergonzoso, etc., parecería que sobre esas formas de vida nos sobran palabras, pero nos falta comprensión. La *antropotécnica negativa* pretende ser un concepto de agudización del imaginario sobre formas de vida que, en ocasiones, parece bastante estrecho.

Asimismo, reconocemos que las ejercitaciones negativas, al no inscribirse en el relato compartido y legitimado de formas de vida colectivas, desdibujan las tensiones verticales a las que aludía Sloterdijk, en tanto en las antropotécnicas tradicionales la superación y la perseverancia configuraban una vulgata constante que mantenía al individuo en una tensión con valores externos a él mismo. En la *antropotécnica negativa* queda totalmente interpelada la verticalidad como metáfora espacial de la autorrealización. Daría la impresión de que la figura de la verticalidad es inoperan-

te en relación a la mala ejercitación, pues estas, por definición, expresan una desidia y una indiferencia por los valores sociales que se han establecido como principios de domesticación normalizada y colectiva.

Además, la *antropotécnica negativa* se soporta en la idea de que toda vida es producto de una ejercitación, lo que supone entender *todas las vidas en su calidad de vida*, es decir, en su posibilidad de modelamiento existencial, en su densidad ontológica. La intuición de la que partimos es que las malas ejercitaciones son mucho más que desviaciones una estructura social determinada. Las malas ejercitaciones son una profunda zona configuración subjetiva que han sido marginadas como vidas, tanto en la práctica, como en la comprensión. Creemos con modestia que la noción de *antropotécnica negativa*, que inferimos de la lectura de Sloterdijk, es una oportunidad para entender que las “ascesis peores” (2012, p. 53) configuran, siempre, formas de vida.

Finalmente, y en relación con esta última cuestión, queremos hacer explícito que la propuesta que hemos hecho respecto de la *antropotécnica negativa* no tiene como finalidad *corregir* a Sloterdijk. Simplemente señalamos posibles caminos analíticos a seguir respecto a la idea de antropotécnica. Entendemos que, en esa apertura conceptual, surgen preguntas e ineludibles paradojas.

Particularmente creemos que hay dos cuestiones primordiales que abre la *antropotécnica negativa*. La primera tiene que ver con una reflexión sobre nuevas vías para abordar la cuestión inmutológica de la existencia, pues como se puede evidenciar, incluso antes de plantear el recurso conceptual de *antropotécnica negativa*, no todos los individuos suscriben formas de ejercitación a favor de la existencia o a su mejoramiento, sino que, al contrario, parecen moverse en un amplio espectro que puede ir desde dejadez y la pereza, en los casos más laxos, hasta la autodestrucción y la muerte, en los casos más graves. Allí se debe reflexionar sobre el incierto lugar que ocupa lo inmunitario.

La segunda cuestión tiene que ver con el hecho de que la negatividad propia de estas ascesis peores introduce ineludiblemente una reflexión, no solamente ética, sino también política. Es una cuestión ética en la medida en que implica que el sujeto renuncia a las ascesis prescritas como esperables y deseables lo que, a su vez, interpela, explícita o implícitamente, un sistema de valores compartido y hegemónico. Esto supondría atender precisamente al progresivo desgaste de dichos valores que, para algunos o en algunos casos, ya no resultan principios orientadores de la existencia. En esta misma vía, y aquí nos resulta difícil hacer una separación taxativa entre ética y política, la *antropotécnica negativa* pretende transitar un camino político en tanto asume que la interacción ente buenas y malas ejercitaciones configuran el sustrato de la vida social colectiva. Es decir, si bien las malas ascesis configuran desviaciones claras o aparentes del sistema de valores compartido, no por ello dejan de estar *dentro* de la sociedad. Es decir, la periferia a la que condenamos las malas ejercitaciones nos recuerda que la topología de la marginalidad es una parte inherente de nuestras sociedades. Es una cuestión fundamental, entonces, porque siempre tenemos que hacernos cargo de cómo decidimos vivir con los practicantes del *fitness* negativo. Ese reto se nos presenta, creemos, como ineludible en términos éticos y políticos.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, I. A. Gimeno (Trad.) Valencia: PRE-TEXTOS.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. A. Gimeno (Trad.) Valencia: PRE-TEXTOS.
- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. J. Bayod (Trad.) Barcelona: Acantilado.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. P. Hermida (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Berardi, F. (2016). *Almas al trabajo. Alienación, extrañamiento, autonomía*. G. Maio (Trad.) Madrid: Enclave de libros.

- Butler, J (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. Espacios del saber*. F. Rodríguez (Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. B. Moreno (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Butler, J (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. M. Viejo (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 63-73. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06>
- Castel, R. (2013). *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?* V. Ackerman (Trad.) Buenos Aires: Manantial.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. L. Padilla (Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. A. Garzón (Trad.) México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. H. Pons (Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2019). *Historia de La sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. H. Pons (Trad.) Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. A. Saratxaga (Trad.) Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. A. Bergés (Trad.) Barcelona: Herder.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre la tecnodiversidad*. T. Lima (Trad.) Buenos Aires: Caja negra.
- Kafka, F. (2000). *Cuentos completos*. J. Hernández (Trad.) Madrid: Valdemar.
- Le Blanc, G. (2007). *Vidas ordinarias, vidas precarias. Sobre la exclusión social*. H. Cardoso (Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2016). *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. H. Castignani (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Lorey, I. (2016). *Estado de Inseguridad. Gobernar la precariedad*. R. Sánchez (Trad.) Madrid: Traficante de Sueños.
- Lyotard, J. (1991). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. M. Rato (Trad.) Ediciones Cátedra S.A.
- Nachtwey, O. (2017). *La sociedad del descenso. Precariedad y desigualdad en la era posdemocrática*. B. Moreno (Trad.) Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A.
- Nietzsche, F. (1999). *Así hablaba Zaratustra*. C. Palazón (Trad.) Barcelona: Edicomunicación, S.A.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez (Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. D. Najmías (Trad.) Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. M. Galmarini (Trad.) Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sloterdijk, P. (1994). *En el mismo barco*. M. Fontán (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. T. Rocha (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. I. Reguera (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. I. Reguera (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. I. Reguera (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.

- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. P. Madrigal (Trad.) Valencia: PRE-TEXTOS.
- Standing, G. (2013). *El precariado. Una nueva clase social*. J. Madariaga (Trad.) Barcelona: Ediciones de pasado y presente, SL.
- Standing, G. (2014). *Precariado: una carta de derechos*. A. De Francisco (Trad.) Madrid: Capitán Swing.
- Willis, P. (2017). R. Feito (Tard.) *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Ediciones Akal.

LAS MUJERES Y SUS EXPERIENCIAS DEL EXILIO. UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA¹

Women and Their Experiences of Exile. A Philosophical Approach

Mariela Cecilia Ávila

ORCID ID: 0000-0002-9347-2191

Universidad Católica Silva Henríquez (Chile)

mavila@ucsh.cl

RESUMEN

El presente trabajo busca demostrar cómo el reconocimiento y estudio de las narrativas exiliarias de mujeres podrían otorgar nuevos registros analíticos y reflexivos al campo de trabajo filosófico sobre castigo político. Para ello, en principio, se lleva a cabo un recorrido por sus orígenes clásicos, griego y romano, destacando que, si bien el exilio ha variado a lo largo de los siglos, hay ciertos elementos constitutivos que se mantienen en sus aplicaciones contemporáneas. Esto lleva a observar el modo en que estos elementos constitutivos del exilio se hacen presentes de una manera particular en la escritura narrativa exilar de mujeres—especialmente en las de las últimas dictaduras cívico-militares del Cono Sur latinoamericano—. Reconocer e incluir estas narrativas experienciales de mujeres en un corpus textual y analítico altamente masculinizado permitiría nuevos acercamientos y proyecciones reflexivas al campo de estudios filosóficos sobre el exilio.

Palabras clave: *exilio, filosofía, narrativa, experiencia, mujeres.*

ABSTRACT

This paper seeks to demonstrate how the recognition and study of women's exile narratives could bring new analytical and reflexive registers to the field of philosophical work on political punishment. In order to do this, first of all, a review of its classical, Greek and Roman origins is made, pointing out that, although the exile has varied over the centuries, there are certain constituent elements that are maintained in its contemporary applications. This leads us to observe the way that these constitutive elements of exile are present in a particular way in women's exile narrative writing - especially those of the last civil-military dictatorships of the Latin American Southern Cone. To recognise and include these women's experiential narratives in a highly masculinised textual and analytical corpus allows for new approaches and reflexive projections to the field of philosophical studies on exile.

Keywords: *exile, philosophy, narrative, experience, women.*

¹ Este trabajo fue apoyado por la ANID bajo el fondo de investigación FONDECYT Regular N1221175 “Filosofía y exilio. Reflexiones en torno a narraciones de pensadoras exiliadas a uno y otro lado del Atlántico”.

INTRODUCCIÓN

El exilio es un problema complejo que ha afectado a miles de existencias a lo largo de la historia y en diversas latitudes. En este trabajo, en principio, nos interesa mostrar el vínculo entre las tradiciones griega y romana con el exilio, pues es allí donde encontramos sus primeras manifestaciones en un cuerpo legal, que ponen de manifiesto la relación entre la exclusión y el poder vigente. A partir de este análisis del exilio en el mundo clásico, se podrá establecer un lazo comunicante con el contexto actual latinoamericano que mostraría cómo ciertas categorías como expulsión, comunidad, protección, desarraigo y sacrificio parecen continuar operando en las aplicaciones contemporáneas de este castigo. Los mecanismos desarrollados en el primer caso nos entregarán las categorías interpretativas para analizar estos últimos procesos. Claro está, que estas categorías no han permanecido incólumes y sin cambios a lo largo del tiempo, con todo, consideramos que se encuentran presentes en los exilios actuales y sus devenires. Y quizá por ello, resulte interesante observar el modo en que este castigo político sigue afectando a hombres y mujeres tanto a nivel subjetivo como colectivo, lo que se ve reflejado en las acciones políticas y narrativas de un país o comunidad.

Por ello, si bien el punto de partida de este análisis será la dimensión jurídico-política, el ámbito experiencial es el que ofrece los matices sobre la aplicación de este castigo. Así, sin intención de equiparar estas dos dimensiones, consideramos que es posible observar un vínculo constitutivo entre la formulación legal de este instituto y su aplicación en procesos histórico-políticos concretos y las experiencias narrativas que de ellos emergen.

Entonces, si bien el vínculo entre el exilio clásico y el contemporáneo se puede establecer en más de una manera, este trabajo, junto con mostrar las relaciones cruzadas de tal castigo —que se perpetúan a lo largo de los años—, se propone un punto de disrupción con un componente diferenciador: analizar el fenómeno

desde la voz de las exiliadas, esto es, desde sus narrativas. En efecto, así como el exilio se encuentra presente en las organizaciones políticas en Occidente desde sus orígenes, lo mismo ocurre en las naciones latinoamericanas desde sus inicios republicanos (Roniger, 2014), lo que ha afectado tanto a hombres como mujeres, recayendo su penalidad con mayor intensidad, creemos, en estas últimas. Esto tiene que ver con la doble exclusión que las mujeres han sufrido, por ser exiliadas o acompañantes en estos procesos, por un lado, y por quedar sus experiencias al margen de las narrativas exiliares canónicas, por otro (Ávila, 2022). Si bien esto ha acontecido en diversos ámbitos y a lo largo de la historia, aquí repararemos en un suceso particular: los exilios de las últimas dictaduras cívico-militares en el Cono Sur.

Las experiencias de estas exiliadas han quedado plasmadas en relatos, narrativas, trabajos académicos, novelas, análisis, poesías, que dan cuenta desde diversas perspectivas de los efectos y afectos que la pena de la expulsión les ha generado en un nivel subjetivo y en un nivel social más amplio. Nuestro interés por valorar y reconocer la producción narrativa experiencial de las mujeres se relaciona directamente con los posibles rendimientos y nuevas perspectivas analíticas que estas escrituras podrían otorgar al campo filosófico de trabajos exiliares. Dado que la producción exiliar de mujeres parece casi no tener un lugar propio, al menos en los textos que se consideran parte del *canon* —que denotan una clara tendencia masculina—, en este trabajo interesa develar y evidenciar el valor que tendrían sus narrativas experienciales. Esto permitiría vislumbrar e incluir otros registros y nuevos modos de abordar y de vivir el exilio, aun cuando aquello que lo constituye desde sus albores clásicos parece estar aún presente.

EL EXILIO CLÁSICO: SU VARIANTE GRIEGA Y ROMANA

Como se indicó en el apartado anterior, aquí realizaremos una breve aproximación a la categoría misma de exilio, a fin de vislumbrar su larga tradición, que se remonta a los inicios de las llamadas

civilizaciones occidentales. Al retrotraernos a sus orígenes no buscamos develar un fenómeno que se ha mantenido idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo; por el contrario, es este retroceso el que permite observar con mayor claridad sus cambios y formas de aplicación, que responden en gran medida a su contexto, lo que se verá particularmente en el posterior análisis sobre este acontecimiento en el Cono Sur. Sin embargo, hay que notar que el exilio, más allá de estas circunstancias contextuales históricas, parece nunca haberse desprendido de ciertas características que lo constituyen, como ser un castigo de corte político que implica la expulsión de hombres y mujeres de su comunidad, generando diversos quiebres subjetivos y comunitarios, arrojándolos a un ámbito de desprotección sin ningún tipo de garantía jurídica.

Concordamos con el filósofo mexicano Arturo Aguirre (2014) cuando indica la imposibilidad de pensar el castigo del exilio deslindado de su condición de posibilidad: la comunidad. Al considerar el exilio como un dispositivo, se hacen evidentes sus vínculos con la ley, con la expulsión de la comunidad y con los efectos subjetivos y políticos que dicha expulsión conlleva. En este sentido, dice Aguirre (2014):

Para los individuos de la comunidad el dispositivo del exilio es un paradigma de relación que da forma y regula comportamientos; para el exiliado es un aparato de quebrantos, destrucción absoluta de aquella posición; pero el dispositivo tiene mayor alcance: lo que busca es dejar en la indisposición total al exiliado frente a futuros posicionamientos. (p. 50)

La aplicación de este castigo es previa a la era cristiana, pues su instauración se puede rastrear en los cuerpos legales de las antiguas Grecia y Roma, aunque con algunas diferencias que marcan distancias prácticas y teóricas. En principio, y al asentarnos en el mundo griego, se deben notar las diferencias entre el exilio y el ostracismo, conceptos que tienden a tomarse como sinónimos en este contexto. El primero de ellos, según los trabajos de Manuel Torres Aguilar (1993), cuenta con un doble cariz, pues en caso de

delito u homicidio involuntario, el culpable podía abandonar la ciudad antes de que se conociera la sentencia, esta huida permitía que sus bienes fueran confiscados y se declarara la interdicción de retornar a Atenas. Si el culpable, el exiliado, retornaba a su ciudad, no tenía ningún tipo de protección ni respaldo por parte de la comunidad y se podía aplicar sobre él la muerte, sin que mediara ninguna pena o castigo sobre el asesino. Empero, Torres Aguilar (1993) indica que esta autoexclusión no es una autocondena:

Así, pues, aparecerían dos vertientes, de un lado sería una pena homicida para él en cuanto que habría una norma positiva que sanciona su acción y restablece el orden social turbado, y es al mismo tiempo un derecho de ir al exilio, por cuanto se permite su huida sin sufrir otra pena y obteniendo la garantía de que nadie atentará contra su vida, salvo en el supuesto de su retorno. (p. 708)

Ciertamente, esta huida “permitida” en ningún caso tenía la función de exculpar al delincuente, así como tampoco habilitaba su reinserción en el seno de la comunidad, incluso cuando hubiera transcurrido el tiempo. “Es de este modo una especie de amnistía que otorga al procesado la oportunidad de seguir viviendo y, al mismo tiempo, un derecho con el que evitar el *summum supplicium*, que es la condena a muerte” (Martin, 2004, p. 247).

En este marco de análisis no podemos dejar de notar, con relación a esta expulsión y la falta de garantía que entraña, la presencia de la figura del *Homo Sacer*² de la que habla Sexto Pompeyo Festo que, aunque proveniente de la tradición romana, cobra capital interés en la reflexión. En efecto, aunque la tradición griega y la romana tengan aparatos jurídicos distintos, hay ciertos matices o elementos comunes que permiten pensarlas como parte de un proceso histórico. Es la figura

² Para profundizar sobre la figura del *Homo sacer* se puede revisar el completo estudio de Claudia Barrios de la Fuente. Cfr. Barrios de la Fuente C. (1993). “Sacer esto y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas.” En: *Estudios humanísticos. Filología*, 15, 43-56.

del *Homo sacer* la que puede oficiarse como un hilo que permite el análisis de ambas tradiciones, anticipando la incidencia romana en el problema del exilio. Al respecto, Sexto Pompeyo Festo en la obra *Sobre la significación de las palabras* es el primero en relacionar la vida con la sacralidad, y al referirse a esta oscura figura del derecho romano antiguo, el *Homo Sacer*, citado por el filósofo italiano Giorgio Agamben (2006), explica lo siguiente:

Hombre sagrado es, empero, aquel que el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que <si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida> (...). (p. 30)

Si bien Festo no hace referencia directa a la pena del exilio en estas palabras, creemos que sería posible ver que aquel que ha quedado al margen de la comunidad por cometer algún delito —en el caso griego también a partir de la autoexclusión— ha perdido toda protección jurídica y legal, lo que lo coloca en el lugar del sacrificio, convirtiéndolo en un hombre sagrado. El asesinato de este hombre sagrado no constituye crimen ni delito, pues su asesino no será considerado un criminal, y por lo tanto no será juzgado ni castigado. Lo mismo ha ocurrido con aquel que se ha exiliado por voluntad, aunque sin la característica de la sacralidad, ya que, entre las consecuencias irreversibles de la decisión, se encuentra la imposibilidad del retorno a la propia comunidad y ciudad. Es el impedimento del regreso a lo propio lo que habilita la desprotección de la existencia, porque si por algún motivo el exiliado decidiera volver, su vida, al igual que su muerte, no tendrían un peso propio, y un atentado contra su existencia, no sería considerado un crimen que debe ser pagado para restituir el orden. No obstante, y según el mismo Torres Aguilar, lo que aquí se observa es un avance en el ámbito del derecho mismo, pues el exilio en la Grecia Antigua representa un progreso respecto al mero castigo, ya que la finalidad de la huida busca, finalmente,

preservar la existencia del culpable, aunque sea fuera de los límites de la ciudad.

Siguiendo la línea planteada, a diferencia del exilio, el ostracismo tenía como fin casi exclusivo evitar la participación del acusado en el ámbito político y, además, protegerlo de la violencia de los opositores, por lo que “era un apartamiento temporal de la colectividad, que no era ni pena, ni ignominia sino aminoración del estatuto político” (Torres Aguilar, 1994, p. 710). Es interesante notar el papel que juega la noción de temporalidad presente en la figura del ostracismo, ya que, gracias a ella, se permitiría el eventual retorno del expulsado, cosa que, en la figura del exiliado, en este mismo contexto —la Grecia Antigua—, no era posible. En efecto, el alejamiento del reo de la comunidad y de la *Polis* revestía un carácter permanente, so pena de muerte, que era consecuencia de la falta de protección jurídica. Quizá el caso paradigmático de este castigo, como indica Scaramella (1990), sea el ofrecimiento que le hicieran sus amigos a Sócrates para dejar subrepticamente la *Polis* y salvar su existencia, cosa que él rechaza, pues implicaba la imposibilidad del retorno a su amada ciudad y, además, contradecía las enseñanzas y el sentido de su vida.

Ahora bien, al centrar el análisis en el caso romano, notamos que cuando los órganos jurídicos que regían se instauraron como organizaciones gentilicias, el exilio ya estaba presente, y representaba una pena que significaba relación directa con la imposibilidad de supervivencia en otros grupos humanos. Ante el peligro de muerte por desprotección, el exilio en tanto expulsión de la comunidad revestía un castigo vital. En principio, la pena del exilio en sí misma y sus consecuencias no diferían del castigo que se aplicaba bajo esta figura en otras comunidades políticas, sin embargo, con la conformación jurídico-política de otras estructuras en Roma, esta pena adquiriría características particulares, que la alejarían del ámbito meramente penal. En el derecho romano había dos formas de pena sacral, una que nos recuerda al *Homo Sacer* del que habla Festo —cuando la vida y las pertenencias del culpable de delito eran abandonadas a merced del dios que

había sido ultrajado—, y otra que dice relación con el sacrificio expiatorio directo (Torres Aguilar, 1994, p. 713). Es en la primera, según Torres Aguilar, y mediante la figura del abandono, en la que se encuentran los orígenes de la pena del exilio tal como la conocemos hasta nuestros días.

Al igual que en la Grecia Clásica, en principio, la pena de exilio en Roma tendría un carácter de derecho que reconoce la autoexclusión ante la pena de muerte y, que incluso, comportaría también la pérdida de la nacionalidad con la expulsión. Esta figura que, en principio, no tenía un carácter necesariamente negativo, pues guardaba relación con los derechos de los ciudadanos, comenzará a cobrar otro cariz con el paso del tiempo. Será en el siglo I a. C. cuando el exilio pierda este matiz que lo recubre como un derecho de la ciudadanía y comience a equipararse con una pena, y no con cualquier pena, sino con la capital.

El exilium a partir del siglo I a. C. comenzará a ser pena verdadera y propia en el sentido definido más atrás, es decir, perpetuo, con pérdida de la ciudadanía, prohibición de retorno y confiscación de los bienes y como tal tiene la consideración de pena capital. (Torres Aguilar, 1994, p. 728)

En tal sentido, esta pena capital, igualada a la muerte en vida, es la que rompe todo posible vínculo del exiliado con la comunidad, pues su nexa se da solo a partir de su expulsión. En efecto, el único vínculo que mantiene el exiliado con la comunidad es el de ya no pertenecer, ya que, su expulsión, en tanto elemento disruptivo, configura la comunidad, manteniendo fuera a quien no merece o no debe ya formar parte de ella. Esta breve genealogía ha permitido introducir el castigo exiliar, el cual se encuentra presente desde los orígenes de las ciudades y organizaciones políticas occidentales, contribuyendo a la configuración de la comunidad. En este sentido, consideramos interesante marcar las diferencias entre la Grecia Clásica y la Roma antigua, para dar cuenta de las similitudes y puntos de alejamiento que este castigo ha tenido en

el cuerpo legal de estas civilizaciones, pues en la actualidad es posible encontrar elementos de ambas en las metamorfosis que ha sufrido y alcanzado hasta nuestros días la pena exiliar.

A partir de lo aquí abordado resulta casi evidente que la pena del exilio que recogen nuestras naciones latinoamericanas es heredera del derecho romano y, sin embargo, hay elementos que evidencian su relación con la configuración de la *Polis* griega, que se pueden rastrear en las prácticas punitivas actuales. En este sentido, es interesante notar que en el siglo I a. C. esta institución había adquirido ya ciertas características que aún comparte con diversos exilios, precisamente, con aquellos que queremos analizar, los de las últimas dictaduras del Cono Sur latinoamericano. Ciertamente, lo aquí expuesto pone de manifiesto cómo ciertas configuraciones conceptuales del exilio presentes en los albores de la tradición, continúan operando en las formas contemporáneas de este castigo.

Así pues, serán estas configuraciones conceptuales las que permitirán mostrar los lazos entre el exilio clásico y el exilio contemporáneo —latinoamericano—, y, a su vez, tender un vínculo particular con las experiencias de mujeres expulsadas, cuyas narrativas han quedado en las sombras y que creemos otorgarían nuevos flancos reflexivos al campo de estudios sobre este castigo político en el ámbito de la filosofía.

DE CONTINUIDADES Y RUPTURAS: LA IMPORTANCIA DE LAS EXPERIENCIAS FEMENINAS

Como se indicó en la introducción, el castigo exiliar es un fenómeno presente desde los orígenes republicanos en las naciones latinoamericanas, por ello Danny Monsálvez Araneda (2013) lo caracteriza como una política de Estado. En este sentido, Luis Roniger (2016) dice: “El exilio político ha sido uno de los mecanismos centrales de dominación y exclusión diseñados por las élites políticas latinoamericanas para sostenerse en el poder” (p. 73), e indica también que su fórmula ha sido la de “encierro,

destierro, entierro” (p. 110). Durante el siglo XIX y parte del siglo XX, la penalidad del exilio tenía un componente de clase muy fuerte expresado en la fórmula anterior, pues solamente podían “acceder” a este castigo los políticos que gozaban de cierto estatus, o que mantenían vínculos en el extranjero. El resto de los castigados, de clases sociales populares, estaban destinados al encierro y al entierro, es decir, a la cárcel o a una sepultura sin reconocimiento ni nombre. En este punto es posible observar el vínculo con el exilio clásico, tanto en el caso de los políticos de clase alta —quienes tenían “la posibilidad de exiliarse”, tal como en la pena griega en sus orígenes— y de los políticos de clases populares, a quienes correspondía la pena capital romana cuya configuración corresponde al siglo I a. C., y que se refiere al castigo sin mediación y a la expulsión de la comunidad e incluso del ámbito de la vida.

Estamos de acuerdo con Melgar Bao (2009) cuando indica que los exilios de las últimas décadas del siglo XX en América Latina parecen haber centrado la totalidad del análisis sobre este tópico en el territorio. Sin embargo, creemos que tal fenómeno tiene que ver con el creciente número de exiliadas y exiliados con relación a otros procesos políticos. En efecto, durante las últimas dictaduras cívico-militares en el Cono Sur se produce una suerte de masificación del exilio, en las que otros actores sociales comienzan a sufrir con mayor asiduidad esta pena. Esta masificación tiene que ver con el creciente número de exiliadas y exiliados a nivel regional debido a los procesos de reorganización nacional. Por ejemplo, en el caso de Chile, los organismos gubernamentales y no gubernamentales, como la Liga de Derechos del Hombre o la Vicaría de la Solidaridad, cifran en 240 000 los exiliados durante este periodo (Rebolledo, 2006). Recurrir a los números resulta iluminador para evidenciar la magnitud de un fenómeno que alcanza una mayor transversalidad en las clases sociales, lo

que da cuenta de un registro mucho más amplio de expulsadas y expulsados por este recurso punitivo estatal.³

Durante estos últimos procesos no se exiliaba ya solo a los cuadros principales de los partidos, o a los políticos de mayor renombre, mostrando un castigo que debía observarse como un gesto ejemplificador. Por el contrario, en estos periodos el exilio atravesó la totalidad del cuerpo social, y cualquier militante, estudiante, sindicalista o simpatizante podría sufrir esta pena. Además, este castigo no se circunscribía solo al individuo en cuestión, sino también a la familia, lo que aumentaba considerablemente el número de expulsadas y expulsados. No solo hombres adultos eran arrojados fuera de su comunidad, sino que también mujeres y niños eran desarraigados, quedando desprovistos de respaldo y garantías jurídico-políticas.

Respecto a la situación de las mujeres en este contexto es importante indicar que, si bien en el siglo XIX hubo mujeres exiliadas, como la argentina Juana Manuela Gorriti, la peruana Clorinda Matto de Turner o Flora Tristán también en Perú, es en el último cuarto del siglo XX cuando esta pena cobra una mayor masificación. En efecto, durante estos procesos las mujeres de la región comienzan a ser exiliadas “en nombre propio” y no solo bajo la figura de acompañantes de hombres expulsados (Ávila, 2022a). Es la voz de estas expulsadas —en cualquiera de sus modalidades— la que nos interesa rescatar, pues estimamos que, a partir de la manifestación de sus procesos de subjetivación, emanados de este castigo político, es posible vislumbrar otros registros que han quedado fuera de los análisis e interpretaciones de este problema. Ahora bien, al hablar de experiencias exiliares de mujeres aludimos a una multiplicidad, pues tanto las vivencias como los exilios son plurales, y esto se ve claramente en las narrativas y

³ Hemos revisado ya los aspectos jurídico-políticos de este castigo político en el caso de Chile y Argentina en Ávila, M. (2018). La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y Argentina. *Torres de Lucca*, 7, 12, 69-102.

testimonios. Ciertamente, como dice Loreto Rebolledo (2006), las experiencias del exilio dependen de muchos factores como, por ejemplo, los motivos de la expulsión, el país de acogida, la clase social, la posibilidad de retorno, el sexo, entre otras, lo que imposibilita hablar de *la* mujer o de *la* experiencia. Por el contrario, todos estos elementos urden la trama de las vivencias que dan por resultado una experiencia única y personal, lo que no quita, como indica Ana Vásquez (1993), que se puedan encontrar elementos y procesos comunes en las existencias y experiencias exiliadas.

Ahora bien, en este punto es lícito preguntarse: ¿qué es aquello que podría encontrarse de modo particular en las narrativas de las mujeres?, ¿por qué suponer que hay en estas escrituras diferencias respecto a las masculinas?, ¿qué categorías y experiencias del exilio en sus variantes clásicas persisten en estas expulsiones punitivas contemporáneas?, ¿qué ocurre con esto último en el caso de las mujeres?, ¿qué valor otorgarían esas persistencias y diferencias, si las hubiera, al campo de trabajo filosófico sobre el exilio? A continuación, y para dejar trazada una senda analítica, trataremos de aclarar estos interrogantes, aún a sabiendas de su complejidad y de la imposibilidad de dar respuestas concisas y cerradas, cosa que de todos modos no buscamos hacer, pues creemos que tal práctica anquilosa los fenómenos reflexivos en general, y aquellos anclados en la experiencia en particular.

En esta línea nos parece interesante la postura de Ana Corbalán (2016), quien, citando a Jim Sharpe, refiriéndose a las narrativas femeninas, dice: “(...) estas historias desde abajo son valiosas porque ayudan a establecer otras identidades, se salen de los márgenes y critican, redefinen y refuerzan la tradición histórica establecida” (p. 28). Si vislumbramos esto desde un análisis exiliario, es posible ver que las narrativas de los hombres han, en cierto modo, cooptado los espacios reflexivos y analíticos, y esto no se desprende del hecho de que no exista una escritura desarrollada por mujeres al respecto, sino a una suerte de masculinización del acontecimiento. En efecto, esa hegemonía narrativa masculina

se centra en una mirada más global, relativa a la militancia y a los procesos de adaptación, resistencia y práctica política en los países de acogida. A esto parece referirse Marina Franco (2009) cuando analiza las diferencias entre testimonios de mujeres y hombres argentinos exiliados en Francia:

Así, por ejemplo, la mención del miedo, mecanismo central del terrorismo de Estado argentino, como impulsor brutal de la salida es mucho más frecuente en las mujeres que en los hombres. El ejemplo ilustra un dato frecuente: la dimensión íntima, emocional y cotidiana de la situación de emigración es en general relatada por las mujeres, mientras que los varones se concentran en el relato colectivo, político y “objetivo” de aquello que es “Historia”. Estos últimos suelen contar la experiencia de exilio con tendencia a hablar en nombre de valores universalizados y objetivados, mientras que las mujeres ofrecen una versión más individual, desde un yo más atravesado por otras variables personales que estructuran el relato como, por ejemplo, el ciclo vital. (p. 3)

En este sentido, las narrativas de las mujeres, que se abren también a la militancia y a las distintas formas de resistencias políticas, dejan entrever nuevas vertientes de los procesos, pues ellas, más allá de estos aspectos políticos, tenían que lidiar con sus tareas “femeninas”, que se desarrollaban en un ámbito privado y doméstico, y que también, sin duda, pertenecían al ámbito de lo político. Al ser expulsadas de la comunidad y de la familia como red de protección, las mujeres latinoamericanas debieron llevar a cabo solas tareas cotidianas para las que se suele contar con el apoyo del entorno. El cuidado y la educación de los hijos, las labores del hogar —desde encontrar un lugar donde vivir hasta la compra de alimentos—, aprender el idioma y los trámites burocráticos del asentamiento, por ejemplo, recaían principalmente sobre ellas. A todo esto, hay que sumar el plano laboral fuera de la casa, ya que, en muchos casos, las mujeres se constituyeron en el sostén económico de las familias en el exilio, realizando tareas de cuidado de otras personas, de limpieza y de atención de hogares.

En esta línea, la antropóloga exiliada Loreto Rebolledo (2004) habla de una suerte de “pragmatismo” de las mujeres en este contexto, actitud que retrotrae incluso a momentos previos al exilio, porque en la mayoría de los casos ellas debieron rastrear a sus parejas por cárceles y centros clandestinos de represión y tortura, e incluso hacerse cargo económica y emocionalmente de sus hogares ante la forzada ausencia masculina. A este pragmatismo parece referirse en sus memorias la periodista chilena Amanda Puz (2006), cuando dice sobre su exilio:

No fui la única que adoptó esa actitud. Muchas mujeres exiliadas hicieron gala de este sentido práctico, de esta necesidad de anclarse en la vida, algo así como: <esto nos tocó, que le vamos a hacer>. No nos quedaba otra que apechugar, que desplegar nuestras estrategias de vida. (p. 77)

En relación a las tareas asumidas por las mujeres en el exilio, y teniendo en cuenta estas estrategias de vida, concordamos con Rebolledo cuando destaca la necesidad imperiosa que existía de aprender el idioma de los países de acogida, pues debían hacerse cargo de la escolarización de los hijos, de llevar adelante el hogar y salir a trabajar, “(...) esto generó que, en muchos casos, las mujeres salieran antes de la depresión y que gracias al sentido práctico se adaptaran antes a las nuevas circunstancias” (2006, p. 78). Hay que remarcar que casi todas las tareas de crianza de los niños estaban relegadas a las mujeres, y esto en gran medida por la idiosincrasia cultural de la época, pero también porque se consideraba que estas eran tareas netamente femeninas, puesto que en el contexto exiliar la militancia y la resistencia política quedaron destinadas mayoritariamente a los hombres, y esa parecía ser su tarea principal. Ahora bien, esto no significó que las mujeres no tuviesen militancia ni rol político en el exilio, pero sí que debían atender a un universo de necesidades cotidianas y vitales que era necesario resolver.

Conviene añadir que es interesante pensar lo anterior con respecto a la reflexión de la exiliada chilena Ana Vásquez (1993) sobre el mito de Ulises y su vínculo con el exilio. A partir del trabajo de campo que desarrolla junto a la uruguaya y psicóloga exiliada Ana María Araujo, Vásquez despliega una crítica a la figura de Ulises como encarnación del mito de los exiliados. Volviendo al exilio en sus inicios clásicos, la escritora contrasta el periplo de Ulises y su caracterización con las vivencias de los exiliados y, sobre todo, de las exiliadas de Latinoamérica que arribaron a Francia durante las últimas dictaduras cívico-militares. En principio, Vásquez señala que en el mito de Ulises los roles son claramente sexuados, pues, en principio, él es un hombre que es expulsado y que vive un periplo lleno de engaños e intrigas, que gracias a su astucia puede sortear. Ulises encarna la figura de un aventurero, de un héroe que luego de afrontar y sobrepasar todos los peligros, logra su cometido y retorna a su tierra, Ítaca, victorioso. Por otro lado, y como contraparte, se encuentra Penélope: la mujer que aguarda, la mujer inmóvil a la que solo le queda esperar el retorno de Ulises. Tal como indica Vásquez, su única, rutinaria e inútil tarea es la tejer durante el día y destejer durante la noche. Esta actividad la sitúa en el ámbito del hogar, de lo ya conocido, y cierra sobre ella la posibilidad de desplazamiento, de habitar el espacio público y, por tanto, de adquirir nuevos conocimientos.

Ante estos paradigmas del exilio con relación a lo masculino y lo femenino, Vásquez pone sus reparos, pues a través del trabajo de campo ha observado que ni los hombres son héroes, ni las mujeres piezas estáticas dentro del hogar. Por el contrario, durante los últimos periodos cívico-dictatoriales, y como ya indicamos, hay un número creciente de mujeres que se fueron expulsadas de sus países a nombre propio, quedando vedada para ellas toda posibilidad de retorno, pues el vínculo que mantenían con su comunidad, tal como indica el derecho romano, era solo el de la expulsión. En este contexto existe la posibilidad de que las mujeres se identifiquen más con el mismo Ulises que con Penélope, pues

en sus procesos exiliares debieron afrontar diversas complejidades que pusieron en entredicho los roles de género asignados culturalmente. En este sentido, dice Vásquez (1993):

En efecto, a través de nuestro trabajo, hemos podido apreciar cómo esas mujeres exiliadas, no solo pudieron instalar nuevas prácticas y una gestión de lo cotidiano bastante subversiva en relación de las normas en las cuales habían sido criadas, sino también, muchas de ellas llegaron a replantearse valores culturales que hasta allí habían guiado su comportamiento y modelados sus ideas. (p. 44)

De lo anterior se sigue que replantearse valores culturales y roles asignados fue parte de un proceso que vivieron casi todas las exiliadas y los exiliados. Ciertamente, al provenir de países con una marcada división de roles y tareas, las mujeres pudieron apreciar diferentes modos de relaciones vitales y de comportamiento, lo que les hizo cuestionar ciertas formas de conducirse que habían naturalizado. Esta apreciación se encuentra presente en múltiples narrativas, y no es casual, por ejemplo, que la recopilación de testimonios de mujeres exiliadas, editada por Gabriela Saidón (2019), lleve por título *Yo me hice feminista en el exilio*. Y no solo hablamos aquí de ideas feministas, sino de apertura de horizontes, pues las nuevas tareas asumidas y la posibilidad de observar los comportamientos y relaciones entre los sexos en otras culturas otorgaron nuevas posibilidades, con una mayor independencia y autonomía para las mujeres. Esto es algo que remarca la filósofa chilena exiliada Cristina Hurtado (1993) cuando reflexiona respecto al retorno y a la pérdida que esto implicó para muchas mujeres:

Para la mayoría de ellas, el exilio significó una liberación, una sensibilización más grande frente a sus derechos como mujer, una apertura de horizontes y un acceso a niveles de educación y trabajo profesional que, quizás antes, no hubiesen podido tener. El regreso al país representa un retroceso enorme. La discriminación sexual es muy marcada. (p. 60)

Si bien en este escrito no abordaremos de modo particular el tema del retorno, si nos interesa mostrar otro registro analítico de este castigo: las “ganancias”, como las llama la filósofa exiliada croata Rada Ivekovic (2015). Estas “ganancias” aparecen en las narrativas testimoniales de muchas mujeres, pues su vida en otros territorios implicó una instancia de conocimiento y reconocimiento, tanto en el ámbito privado como público. Como se ha visto, el exilio desde sus orígenes clásicos quiebra el ámbito de la comunidad y del espacio compartido al negar la pluralidad y la diferencia, y este quiebre en lo colectivo y en lo personal fue también parte de las experiencias de estas mujeres desarraigadas. Y, sin embargo, y a partir de las narrativas exiliares de muchas mujeres, se podría pensar que la expulsión punitiva abrió indirectamente una oportunidad de integración en la diferencia. No obstante, la adaptación a los lugares de acogida no implicó necesariamente una reinserción al mundo común, porque lo propio era, precisamente, aquello que quedó irremediabilmente rasgado por el exilio.

CONCLUSIÓN

A partir de un análisis del exilio en sus orígenes clásicos, hemos podido observar cómo ciertos rasgos de la institución exiliar antigua se mantiene hoy en vigencia, operando incluso en los últimos exilios de la región. En efecto, al analizar el modo en que en las naciones latinoamericanas se aplicó el exilio desde sus procesos de independencia, se evidencian trazas de las expulsiones antiguas, con sus modos de aniquilación de los lazos de la comunidad con el exiliado, generando un ámbito de desprotección incluso legal, tal como lo indicara Hannah Arendt (2005). Razón por la que nos pareció relevante mostrar ciertas modificaciones que, en el siglo XX, tuvieron las penas exiliares respecto a periodos políticos previos, entre ellas, una mayor transversalización en la masa de exiliados con relación a la clase y al género. Aun así, más allá de haber aumentado el número de mujeres exiladas en estos proce-

sos, sus experiencias no se encuentran claramente en los cuerpos narrativos sobre este castigo en la región.

En este punto, y atendiendo a las interrogantes planteadas sobre la puesta en valor y la necesidad de incluir estas vivencias y sus consecuencias en una reflexión sobre el exilio en el ámbito de la filosofía, creemos haber respondido, aunque de manera parcial, mostrando que su ausencia en los relatos sobre el exilio deja el cuadro incompleto. Son precisamente estos elementos que provienen de experiencias de mujeres, plasmadas en sus narrativas, los que abren la problemática del exilio a otras aristas filosóficas, que dicen relación con las vivencias de las mujeres en tanto mujeres, sobre todo a partir de los roles que les ha tocado asumir en este particular contexto político. En este sentido, a pesar de las desigualdades de género existentes y operantes, los testimonios de estas mujeres dan cuenta del modo en que los roles sexuados socialmente asignados entran en conflicto y comienzan a ir borrando sus fronteras. Es decir, estas narrativas muestran que las identificaciones y los roles desdibujan sus límites, y que ni los Ulises son completamente Ulises, ni las Penélopes completamente Penélopes.

En síntesis, además del quiebre con la comunidad que impone el exilio, ya presente en sus orígenes clásicos, en el caso de las mujeres hay otra clase de expulsión: la de sus experiencias de las discursividades exílicas reconocidas. Al incorporar sus vivencias se abre una cantera reflexiva y analítica categorial que se sostiene con los afectos, lo cotidiano, el desarraigo y la expulsión de la comunidad, así como un sinfín de matices y registros presentes en sus narrativas. En este sentido, la valía y novedad de este trabajo creemos que reside en atender a las experiencias y narrativas de aquellas mujeres exiliadas de la región, pues reconocer sus reflexiones permite abrir el terreno para pensar desde otras configuraciones, diversas y singulares, la problemática del exilio en la filosofía. En consecuencia, la escritura y reflexión de las mujeres sobre el (su) exilio inciden en los relatos, reflexiones y

en las miradas que mantenemos hoy sobre este castigo político. Así, y desde aquí, esperamos poder contribuir al trabajo en este ámbito, que consideramos aún como un área de vacancia, así como posicionar y valorar las experiencias y reflexiones de las mujeres sobre un acontecimiento político tan complejo como el exilio y sus consecuencias.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-textos.
- Aguirre, A. (2014). Crítica del exilio: signatura de la violencia. En Sánchez Cuervo, A. et al (Eds.). *Tres estudios sobre el exilio* (pp. 26-106). Puebla, México: Edaf.
- Arendt, H. (2005). *Essays in Understanding 1930-1954*. New York, Estados Unidos: Schocken Books.
- Ávila, M. (2018). La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y Argentina. *Torres de Lucca*, 7(12), 69-102. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76953/4564456557977>
- Ávila, M. (2021). Entre Ulises y Penélope: el lugar de las exiliadas del Cono Sur latinoamericano. *Revista Rumbos TS*, 16(25), 9-26, doi: 10.51188/rtrs.num25.485
- Ávila, M. (2022a). El doble exilio de las mujeres: itinerarios de la expulsión. *Estudios De Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 24, 1-11. Recuperado de <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/560/490>
- Ávila, M. (2022b). Narrativas y memorias de mujeres exiliadas: contribuyendo a un área de vacancia. En: Gutiérrez, C. y Ulloa J. (Eds.). *La Filosofía eclipsada. Exigencias de la justicia, la memoria y las instituciones* (pp. 169-208). Valencia, España: Tirant Lo Blanche.
- Barrios de la Fuente C. (1993). Sacer esto y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas. *Estudios humanísticos. Filología*, (15), 43-56. Recuperado de <https://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/EEH/Filologia/article/view/4243/3159>

- Benjamin, W. (2016). *El narrador*. Oyarzún, P. (Trad. y notas). Santiago, Chile: Metales pesados.
- Bórquez Adriazola, A. (2015). *Un exilio*. Valparaíso, Chile: Inubicalistas.
- Corvalán Vélez, A. (2016). *Memorias fragmentadas. Una mirada transatlántica a la resistencia femenina contra las dictaduras*. Madrid, España: Iberoamericana-Vervuert.
- Dosky, B. (2019). La luchadora por la libertad en las montañas. El comienzo de la escritura. En: Gutiérrez Cerdeira, I. (Ed.). *Exilio, mujeres, escritura* (pp. 171-182). Madrid, España: Xoroi Ediciones.
- Franco, M. (2009). El exilio como espacio de transformaciones de género. En Andújar, Andrea (Ed.) *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (pp. 127-147). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburg.
- Hurtado, C. (1993). El segundo exilio. El retorno al país. En Vermeren, P. (Ed.) *Filosofías del exilio* (pp. 49-64). Valparaíso, Chile: Edeval.
- Ivekovic, R. (2015). La nouvelle universalité de l'exil. Recuperado de <http://exil-ciph.com/2015/09/22/la-nouvelle-universalite-de-lexil/>
- Martín, F. (2004). El exilio en Roma: los grados del castigo. En Marco Simón, F.; Pina Polo, F., y Remesal Rodríguez, J. (Eds.). *Vivir en tierra extraña. Emigración e integración cultural en el mundo antiguo* (pp. 247-254). Barcelona, España: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona-IFC.
- Melgar Bao, R. (2009). Los ciclos del exilio y del retorno en América Latina: una aproximación. *Estudios Latinoamericanos, nueva época*, (23), 49-71. Recuperado de <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/issue/view/3921>
- Monsálvez Araneda, D. (2013). La dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet y el exilio como dispositivo de control social. Concepción, 1973 – 1976. *Revista Historia y Justicia*, (1), 1-29, doi <https://doi.org/10.4000/rhj.6512>
- Saidón, G. (Ed.) (2019). *Yo me hice feminista en el exilio*. Buenos Aires, Argentina: Indie libros.
- Puz, A. (2006) *Última vez que me exilio. Mis memorias*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Rebolledo, L. (2001). Exilio y Memoria: De Culpas y Vergüenzas. En: Actas IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile. Recuperado de <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/87.pdf>
- Rebolledo, L. (2006). *Memorias del desarraigo. Testimonio de exilio y retorno de hombres y mujeres en Chile*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Ricœur, P. (2004). *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Roniger, L. (2014). *Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Scaramella, D. (1990). Sócrates: el rechazo del exilio como sentido de vida. *Revista de Estudios Clásicos*, (21), 147-155. Recuperado de https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/18753/00-21-142-150-ocred.pdf
- Torres Aguilar, M. (1993). La pena de exilio: sus orígenes en el Derecho romano. *Anuario de historia del derecho español*, (63-64), 701- 786. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=134618>
- Vásquez, A. (1993). La maldición de Ulises. En Vermeren, P. (Ed.) *Filosofías del exilio* (pp. 33-48). Valparaíso, Chile: Edeval.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Vermeren, P. (1993). *Filosofías del Exilio*. Valparaíso, Chile: EDEVAL.
- Zambrano, M. (2014). *El exilio como patria*. Barcelona, España: Anthropos.

PLURALISMO O MONISMO LÓGICO, RELATIVISMO O DETERMINISMO LINGÜÍSTICO: ¿CÓMO LA LÓGICA Y EL LENGUAJE INFLUENCIAN NUESTRO RAZONAMIENTO?

Pluralism and Logical Monism, Relativism and Linguistic Determinism: How do Logic and Language Influence our thinking?

Jorge Alejandro Santos

ORCID ID: 0000-0002-9081-5881

Conicet-Universidad Nacional de Hurlingham (Argentina)

jorgesantosuba@gmail.com

Alba Massolo

ORCID ID: 0000-0001-7690-8574

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

alba.massolo@unc.edu.ar

Santiago Durante

ORCID ID: 0000-0003-0919-8183

Universidad Nacional de Hurlingham

santiago.durante@unahur.edu.ar

RESUMEN

Este trabajo pretende relacionar dos debates emparentados sobre cómo la lógica y el lenguaje influyen sobre el pensamiento. Existe un eje de discusión en relación a si hay una pluralidad de lógicas o un único sistema lógico como criterio de evaluación para cualquier contexto de razonamiento. En lingüística, el debate surgido a partir de las interpretaciones fuertes y débiles de la hipótesis Sapir-Whorf ha centralizado la discusión en torno al grado de influencia o determinación del lenguaje sobre el pensamiento. Desde perspectivas y marcos teórico-conceptuales diferentes, lógica y lingüística delimitan y problematizan un campo de indagación y reflexión. El artículo, desde una mirada transdisciplinar, pretende dar cuenta y postular vasos comunicantes entre estos debates atendiendo a los matices de cada enfoque, así como proponer una hipótesis propia sobre la problemática planteada.

Palabras clave: *lógica, pluralismo, monismo, lingüística, relativismo, determinismo.*

ABSTRACT

This paper aims to relate two debates about how logic and language influence thought. There is an axis of discussion about whether there exists a plurality of logic or a single logical system as an evaluation criterion for any reasoning context. In linguistics, the debate arising from the strong and weak interpretations of the Sapir-Whorf hypothesis has centralized the discussion around the degree of influence or determination of language on thought. From different perspectives and theoretical-conceptual frameworks, logic, and linguistics delimit and problematize a field of inquiry and reflection. The article, from a transdisciplinary perspective, intends to account for and postulate communicating vessels between these debates, considering the nuances of each approach. It also seeks to propose its own hypothesis on the problem raised.

Keywords: *logic, pluralism, monism, linguistics, relativism, determinism.*

INTRODUCCIÓN

En este artículo proponemos indagar la relación entre dos debates sobre el pensamiento humano que llegan a conclusiones similares desde enfoques teóricos y disciplinares distintos. El primero de ellos es el lógico-filosófico, en particular, el debate sobre el pluralismo y el monismo lógico que enfrenta posturas que sostienen, por un lado, la existencia de una pluralidad de lógicas, dependientes o no del contexto de razonamiento, y, por otro lado, una ferviente defensa de una unicidad lógica, es decir, la defensa de la existencia de un único sistema lógico válido como criterio de evaluación para cualquier contexto de razonamiento.

En segundo lugar, en el campo de la lingüística, existe un debate emparentado cuya formulación más representativa es la hipótesis de Sapir-Whorf. Se identifican canónicamente dos interpretaciones para esta hipótesis: el determinismo lingüístico, o hipótesis fuerte, y el relativismo lingüístico o hipótesis débil. Según la primera, las categorías lingüísticas limitan y determinan a las categorías del pensamiento mientras que, según la segunda, solo influyen parcialmente unas sobre otras. Recientemente, este debate iniciado a mitad del siglo pasado ha adquirido un nuevo impulso con una serie de estudios empíricos que comparan y registran la influencia de las diversas lenguas habladas sobre la manera de

pensar (recordar, ordenar o diferenciar eventos) de los hablantes de las lenguas estudiadas (Thibodeau, Hendricks y Boroditsky, 2017; Boroditsky y Prinz, 2012; Fausey, Long, Inamon y Boroditsky, 2010; Winawer, *Witthoft, Frank, Wu, Wade, y Boroditsky*, 2007).

Existe entonces una discusión en el campo filosófico sobre la existencia de lógicas diversas en nuestras formas de razonamiento y en el campo lingüístico un debate en torno a la determinación del pensamiento por las diferentes lenguas habladas. Encontramos sugerente que no exista una vinculación explícita entre estos debates dada la estrecha relación entre lógica y lenguaje. Este artículo se propone abrir un campo de reflexión que permita acercar ambas discusiones y trabajar en ese área de vacancia. Es cierto que, en el campo disciplinar de la lógica, se define de manera estricta el concepto de razonamiento que no coincide completamente con lo que en lingüística se entiende, ampliamente, como pensamiento. Si bien abordaremos esta diferencia, no es difícil postular una vinculación productiva entre ambos conceptos. Particularmente, existe una serie de preguntas interesantes y legítimas que surgen de la vinculación entre estas posturas: si diferentes lenguas determinan maneras diferentes de pensar se debe a que tienen bases lógicas distintas, o a que poseen una base lógica común y las diferencias gramaticales determinan diferentes formas de pensar, o incluso podría postularse que esas diferencias no tienen origen en la lógica o la gramática sino que se deben a que el vocabulario de cada lenguaje recoge conceptos, experiencias y categorías histórico-culturales diferentes. Por otra parte, si se identifican bases lógicas diferentes en distintas lenguas, esto daría sustento a las posiciones de pluralismo lógico, por el contrario, postular una lógica común a todas las lenguas sería compatible con la posición monista.

En el mismo sentido, estos debates enfrentan algunas aporías similares: si no existe una base lógica común entre las postuladas lógicas plurales, ¿cómo podemos comprender a alguien que no utilice nuestra lógica? Del mismo modo el determinismo lingüístico fuerte nos lleva al interrogante de cómo comprenderemos a alguien

que piensa en una lengua diferente. Existe en ambas instancias un problema de conmensurabilidad, si existe pluralismo lógico o lingüístico en sentido fuerte, comparar lógicas o lenguas parece una tarea imposible; ahora, si postulamos una inconmensurabilidad parcial, sería necesario deslindar aspectos comunes y diferentes, pero esta tarea... ¿supone ya una base lógica/ lingüística común?

Como vemos, el cruce de perspectivas y el trabajo interdisciplinario se muestra promisorio y nos permite plantear preguntas interesantes. En este artículo, exploramos posibles respuestas. A tal fin, primeramente, expondremos los debates señalados sobre pluralismo lógico y relativismo lingüístico, prestando especial atención a las diferencias entre la noción más estricta de razonamiento y la más amplia de pensamiento. Finalmente, propondremos una hipótesis compatible con una versión del pluralismo lógico y con el relativismo lingüístico. Esta hipótesis permite explicar las diferencias entre razonamientos o pensamientos expresados en diferentes lenguas y a la vez sustentar la capacidad de comprensión e incluso de traducción entre variantes lógico/ lingüísticas. En este sentido, la conjetura propone una reducida base lógica común, específicamente una proto-lógica común, junto a diferencias o pluralidades a nivel lógico, gramatical, de vocabulario y contextuales-culturales que determinarían estilos de razonamiento que pueden llegar a divergir de manera notable sin llegar a ser incomprensibles o intraducibles entre sí. Cada punto será ilustrado, en la medida de lo posible, con ejemplos concretos.

Es menester señalar, sin embargo, que nuestra discusión va a estar limitada a un análisis a nivel proposicional y de operadores lógicos, sin incluir un tratamiento de cuantificadores, pronombres, expresiones de generalidad u operadores intensionales. La razón de esta restricción se fundamenta en la complejidad y extensión que implicaría su inclusión, tanto en lo relativo a los argumentos sobre monismo y pluralismo lógico como en lo concerniente a los argumentos lingüísticos y su evidencia empírica. De esta manera, la hipótesis de trabajo se limita tanto lógica como lingüísticamente

a este fragmento del lenguaje. No descartamos la posibilidad de abordar una discusión sobre estas expresiones lógico-lingüísticas en futuros trabajos.

1. PENSAMIENTO Y RAZONAMIENTO

La primera distinción relevante por establecer es lo que entendemos por pensamiento o razonamiento, ya sea que lo miremos desde la perspectiva lógica o lingüística. Pensamiento, en sentido amplio, tal como se entiende en las hipótesis lingüísticas que analizaremos, puede entenderse como contenido mental consciente (Boroditsky, Prinz, 2012). Cuando decimos, por ejemplo, “no puedo apartar esa idea (o ese problema) de mi pensamiento”, estamos utilizándolo en este sentido amplio y no en el sentido restringido que daremos a razonamiento. Sin embargo, “pensamiento” también ha sido definido de una manera más precisa y restringida. Frege define la lógica en términos de las leyes del pensamiento “[Las leyes de la lógica] tienen un título especial que responde al nombre de ‘leyes del pensamiento’ solo si queremos afirmar que son las leyes más generales, que prescriben universalmente el modo en que uno debe pensar”¹ (Frege, 1893, xv).

Hay que establecer dos precisiones respecto de esta idea fregeana. En primer lugar, mientras “pensamiento” puede y suele hacer referencia a procesos psicológicos, la definición de las leyes de la lógica en tanto leyes del pensamiento no pretende referir a procesos psicológicos en absoluto. De hecho, un aspecto reconocido en la filosofía de la lógica fregeana es su ferviente antipsicologismo. Podría decirse que Frege entendía a las leyes de la lógica como leyes sobre entidades abstractas que no describen procesos psicológicos, pero que, sin embargo, deben guiar el pensamiento (Mezzadri, 2015). En segundo lugar, esta idea fregeana de pensamiento es compatible con un concepto más acotado asimilable al de razonamiento en sentido estricto que hace referencia a procesos mentales

¹ Traducción de los autores.

o cognitivos que involucran inferencias, es decir, derivaciones de creencias o información (conclusiones) a partir de un conjunto de creencias o información previa (premisas).

Si entendemos pensamiento en sentido amplio, como cualquier proceso mental que se produce en la psiquis de las personas, evidentemente no todo pensamiento es un objeto de estudio para la lógica. Todo razonamiento es pensamiento, pero no todo pensamiento es razonamiento. A partir de este sentido amplio, es más fácil argumentar que las diferentes lenguas influyen en la manera en que pensamos, pues es un hecho conocido que existen palabras y conceptos exclusivos de una lengua, que no tienen equivalente en otras y que son de difícil traducción, y de ardua comprensión para los no hablantes de la lengua. El pensamiento, en sentido amplio, sobre estos conceptos sería posible solo para quien fuera capaz de concebirlos en su mente y comprenderlos acabadamente, es decir, generalmente, para los hablantes de la lengua. Estudios recientes han mostrado experimentalmente que tener una palabra exclusiva para un color en una lengua y no tenerlo en otra lengua determina la rapidez y capacidad con la que podemos percibirlo y diferenciarlo de otros (Winawer *et al.*, 2007). Este hecho afecta nuestro pensamiento en el sentido del contenido de nuestra conciencia, pero esta diferencia no implica todavía que haya una diferencia en la “lógica” o estructura de los razonamientos que realizamos.

Asimismo, hay evidencia experimental de que las diferencias gramaticales entre lenguas, y no solo las diferencias conceptuales o de léxico, afectan nuestro pensamiento entendido en sentido amplio. Por ejemplo, el inglés a diferencia del español estructura sus oraciones poniendo acento en el agente de la acción, incluso en sucesos accidentales. Esto hace que los hablantes de inglés recuerden mejor y más a quien fue el responsable de lo que pasó que a los detalles del hecho en sí, a la inversa de los hablantes de español que recuerdan mejor el hecho ocurrido que al agente (Fausey *et al.*, 2010). Pero esto tampoco es todavía una diferencia

lógica, porque recordar algo de una manera u otra no implica todavía razonar sobre ese algo. Razonar tiene que ver con realizar ciertos procedimientos inferenciales con la información expresada en el lenguaje, procedimientos que pueden, al menos teóricamente, diferenciarse del contenido de esa información. Por lo tanto, que la diferencia lingüística afecte nuestro pensamiento en sentido amplio, no significa todavía que exista una diferencia lógica, es decir, en relación con los procedimientos o mecanismos lógicos con los que procesamos la información.

La lógica no está interesada en el proceso psicológico de razonamiento, sino en ciertas relaciones que se dan entre el contenido proposicional inherente a esos procesos inferenciales. El interés central de la lógica es determinar frente a un argumento, entendido como el producto final de un proceso de razonamiento, si la relación que se establece entre las premisas y la conclusión es una relación adecuada. Específicamente, si existen fundamentos para garantizar la verdad de la conclusión a partir de la verdad de las premisas (Beall y Restall, 2005). Como vemos, la lógica se interesa más por el proceso psicológico que por el resultado de ese proceso expresado en el lenguaje, y por los procedimientos o estructuras que subyacen en él y que permiten justificarlo. La pregunta entonces sería: ¿subyacen en las diferentes lenguas procedimientos u operaciones lógicas diferentes? La pregunta así formulada sintetiza el objetivo de este artículo en el sentido de que enlaza la discusión sobre monismo/pluralismo lógico con la discusión sobre relativismo/determinismo lingüístico.

Hemos sugerido en los párrafos anteriores tres niveles de análisis en los que el lenguaje puede afectar o influir en el pensamiento. Un primer nivel más superficial: el de vocabulario, es decir, los tipos de conceptos que tiene una lengua y que en ocasiones no encuentran equivalentes en otra. Un segundo nivel más profundo relacionado con las diferentes gramáticas de las lenguas, y uno tercero, más profundo aún, que es el corazón lógico que subyace en los diferentes lenguajes.

A continuación, presentaremos de manera breve los debates entre monismo/ pluralismo lógico y entre relativismo/determinismo lingüístico. Luego propondremos puntos de contacto entre los debates y una hipótesis propia en torno a la problemática abordada.

2. PLURALISMO Y MONISMO LÓGICO

En el punto anterior diferenciamos pensamiento de razonamiento, pero en el campo específico de la lógica se ha formulado el siguiente interrogante cuya respuesta afirmativa no debemos dar por supuesta: ¿está la lógica relacionada con el razonamiento humano? La respuesta provocó un intenso debate que mostró la necesidad de clarificar los conceptos centrales involucrados en la discusión. Por un lado, la lógica estudia entidades abstractas, específicamente, portadores de verdad (proposiciones, oraciones o enunciados) que son independientes de que alguien los afirme o crea en ellos. Así entendida, la lógica establece leyes que garantizan que algunas relaciones que se dan entre estos portadores de verdad sean apropiadas. Es decir, que la relación de consecuencia lógica, que se da entre ciertas oraciones, preserva necesariamente la verdad. Por otro lado, el razonamiento humano es un proceso cognitivo interno de cada razonador individual que está involucrado en la formación y revisión de creencias. En tanto proceso psicológico está sujeto a las limitaciones de atención, memoria y tiempo propios de los seres humanos. A partir de esta distinción se ha planteado que no existe conexión alguna entre lógica y los procesos de razonamiento humano, puesto que la lógica trata con entidades abstractas, con hechos lógicos que no dicen nada sobre cómo formar o revisar creencias (Harman, 1986).

La tesis que propone la absoluta desconexión entre la lógica y el razonamiento humano ha sido respondida al menos a partir de dos líneas teóricas. En primer lugar, la construcción de principios puente para volver a vincular estos dos ámbitos (MacFarlane, 2004). Así, la lógica, a pesar de tratar con entidades abstractas,

posee un rol normativo sobre el razonamiento en tanto establece restricciones o da permisos sobre las creencias que pueden aceptarse o no. En general, estos principios puente son oraciones condicionales cuyo antecedente son hechos lógicos y cuyo consecuente son obligaciones normativas impuestas al razonamiento que se derivan de esos hechos lógicos (Evershed, 2021). En segundo lugar, desde una perspectiva externista, se sostiene que el razonamiento es un proceso social mediado por interacciones lingüísticas (Mackenzie, 1989). La lógica está involucrada en el razonamiento en tanto prescribe cómo comportarse en estas interacciones lingüísticas. Específicamente, la lógica establece reglas de interacción que definen conexiones apropiadas entre las oraciones (u otros portadores de verdad) a partir de las cuales se realizan esas interacciones. De esta manera, la lógica es un conjunto de reglas que gobiernan las interacciones racionales sociales (Dutilh-Novaes, 2021).

Estas vías de respuesta permiten restablecer el rol normativo de la lógica en el razonamiento humano frente a los desafíos escépticos planteados. En este artículo, adoptaremos una línea afín a la perspectiva externista sobre lógica, razonamiento y normatividad. Aclarada esta conexión, abordaremos el debate pluralismo/monismo lógico.

En la actualidad existe una diversidad de sistemas lógicos que caracterizan la relación de consecuencia lógica, es decir, esta relación apropiada que se da entre oraciones que forman parte de las interacciones lingüísticas sociales. Esta diversidad de sistemas ha generado un debate filosófico sobre cuál debe considerarse correcto, adecuado o verdadero. La discusión respecto de monismo y pluralismo se enfoca en determinar si hay un único o varios enfoques correctos sobre la relación de consecuencia lógica. El monismo lógico plantea que hay un único sistema lógico adecuado, pues solo un enfoque de la relación de consecuencia lógica puede ser correcto (Priest, 2006; Read, 2006). Sin embargo, no hay coincidencia acerca de cuál de los sistemas lógicos que existen en

la actualidad es correcto. El pluralismo, por su parte, sostiene que existe más de un sistema lógico correcto (Beall y Restall, 2006). A partir de la caracterización externista de la lógica como un sistema de reglas que gobiernan las interacciones lingüísticas entre agentes, vamos a considerar, a continuación, diversas maneras de entender y darle sentido a la idea de pluralismo lógico.

Una primera distinción relevante se establece entre el pluralismo lógico lingüístico y el no lingüístico (Arazim, 2020; Eklund, 2013). El primero se basa en la idea de que diferentes lenguajes formales permiten definir diferentes reglas y así obtener diferentes sistemas lógicos. Puede sostenerse que estos lenguajes formales ofrecen diferentes codificaciones de la relación de consecuencia lógica del lenguaje natural. De esta manera, es posible obtener dos lenguajes formales diferentes, L_1 y L_2 , que definen dos relaciones de consecuencia distintas \models_1 y \models_2 (Cook, 2010). Un ejemplo paradigmático de este tipo de pluralismo fue defendido por Rudolf Carnap (1959), quien en su principio de tolerancia estableció que todas las personas son libres de crear su propia lógica. La única exigencia es que se ofrezcan reglas sintácticas en lugar de argumentos puramente filosóficos. Así, para Carnap, la cuestión acerca de qué lógica es adecuada se reduce a cuestiones internas al marco o sistema lingüístico que se haya adoptado. En este sentido, no es posible plantear la pregunta de manera externa a un sistema, acerca de qué lógica es la correcta, puesto que una vez que se ha adoptado un lenguaje todas las preguntas acerca de la lógica que lo gobierna son internas a ese marco lingüístico. En síntesis, el pluralismo lógico lingüístico sostiene que existen tantas lógicas correctas como lenguajes formales se hayan creado.

Por otro lado, el pluralismo lógico no lingüístico sostiene que es posible definir dentro un mismo lenguaje formal diferentes relaciones de consecuencia lógica. Así, para un mismo lenguaje L es posible plantear dos relaciones de consecuencia distintas \models_1 y \models_2 (Cook, 2010). El ejemplo paradigmático de este tipo de pluralismo es la propuesta de Beall y Restall (2006). Para estos autores, hay

diferentes casos en que puede caracterizarse de manera adecuada una relación de consecuencia lógica que sea necesaria, formal y normativa. Los casos hacen referencia a diferentes interpretaciones semánticas que se pueden dar a las oraciones (o portadores de verdad) del lenguaje, ya sea, modelos, mundos posibles o situaciones. Un punto central para esta posición se basa en aceptar que como algunos aspectos de la relación de consecuencia lógica del lenguaje natural no están completamente cerrados o definidos, cuando esta noción se intenta codificar formalmente puede adquirir diferentes caracterizaciones. De este modo, un mismo lenguaje formal puede dar lugar a diferentes sistemas lógicos a partir de las diferentes caracterizaciones semánticas que se ofrecen de la noción de consecuencia lógica.

Otra distinción relevante respecto al pluralismo lógico refiere a los contextos o dominios específicos de aplicación. La concepción lógica tradicional indica que esta disciplina es neutral con respecto al tema, puesto que como no trata sobre ningún tema o contenido en particular, puede aplicarse en cualquier dominio de razonamiento. Sin embargo, también se ha argumentado que para determinar si una lógica es correcta o adecuada debe tenerse en cuenta el dominio específico donde ese sistema formal va a aplicarse. Esto da lugar al llamado pluralismo lógico contextual (Caret, 2021; Kouri- Kissel, 2021; Shapiro, 2014). Esta variante sostiene que cada dominio de intercambio argumentativo tiene sus propios objetivos y por esto algunos sistemas lógicos resultan mejores que otros para regular los intercambios lingüísticos de ese contexto. Es por esto que la pluralidad de lógicas existentes responde a la pluralidad de contextos de razonamiento. Esta variante de pluralismo tiene afinidad con la propuesta de Carnap anteriormente señalada. Puede entenderse como una manera de darle sentido al pluralismo lingüístico, en tanto los diferentes marcos lingüísticos surgirán como consecuencia de los diversos contextos de razonamiento.

Finalmente, otra manera de entender el pluralismo se da en el marco del expresivismo lógico (Brandson, 2000). En este marco, el objetivo principal de la lógica es hacer explícitas las reglas de inferencia que están implícitas en nuestras interacciones lingüísticas. Estas reglas están constituidas a partir de las actitudes normativas de la comunidad lingüística involucrada en esas prácticas de interacción social. Así, las actitudes normativas de los hablantes crean expresiones significativas que permanecen en cierta medida abiertas (Arazim, 2020). En este sentido, no es posible determinar de manera unívoca el significado de las reglas de inferencia, puesto que el conjunto de actitudes normativas no es único ni completo y, además, puede modificarse con el transcurso del tiempo. Si bien puede pensarse en un concepto de negación o de disyunción general que está presente en diferentes lenguas, hay algo abierto e indeterminado con respecto al significado de la negación o la disyunción. Y esto es independiente de las particularidades que en cada lengua específica tengan estas expresiones. Así, una manera de explicitar el significado de la negación y de la disyunción es a partir de la regla del silogismo disyuntivo. Sin embargo, también sería posible hacer explícito el significado de estos dos términos sin caracterizar esa regla lógica. Por tal disposición, el pluralismo lógico emerge como consecuencia de las diferentes maneras en que se pueden hacer explícitas las reglas de inferencia. El lenguaje natural no restringe a un único sistema de reglas esta caracterización formal.

3. DETERMINISMO Y RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

La discusión en torno a la relación entre lenguaje y pensamiento tiene una larga tradición que acerca perspectivas filosóficas y lingüísticas. En el siglo XX, este debate toma notoriedad con las hipótesis de Edward Sapir y Benjamin Whorf a partir de sus estudios etnográficos con pueblos originarios de Norteamérica, que presentaremos sumariamente a continuación: “Vemos, oímos y experimentamos como lo hacemos porque los hábitos lingüísticos

de nuestra comunidad nos predisponen hacia ciertas elecciones interpretativas” (Sapir, 1949, p. 69). “El mundo se presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que se deben organizar en nuestras mentes. Esto significa, principalmente, por los sistemas lingüísticos en nuestras mentes” (Whorf, 1956, p. 212).

Estas afirmaciones se basan en algo difícilmente cuestionable: lengua y pensamiento interactúan en modos diversos. Pero no es tan evidente cómo cada lengua particular influencia el pensamiento y acción de sus participantes. La polémica suscitada por lo que se dio en llamar “Hipótesis Sapir-Whorf” reside justamente en el alcance del supuesto. En su formulación débil o de relativismo lingüístico, las lenguas particulares afectan parcialmente nuestro pensamiento y percepción del mundo. En su versión fuerte o determinismo lingüístico, las lenguas que hablamos moldean (o determinan) completamente nuestros razonamientos y acciones.

La primera interpretación encuentra ejemplos que la fortalecen. En el tupí-guaraní, la palabra *hövy* refiere al color (o colores) que en español se nombran azul y verde. La ausencia de esta distinción evidencia una diferente categorización del espectro cromático para los hablantes de la lengua. Filogenéticamente, la lengua codifica un modo de ver el mundo que, ontogenéticamente, promueve una cierta categorización del entorno para los sujetos socializados mediante esta. Las prácticas comunicativas dentro de una sociedad expresan una visión de mundo que se codifica en el sistema de la lengua y, a su vez, los individuos particulares de estas sociedades aprenden a interpretar su entorno mediante el tamiz de esos sistemas lingüísticos. Por lo tanto, los hablantes de diferentes lenguas pueden estar sesgados para atender y codificar diferentes aspectos de su experiencia al hablar.

Asimismo, hay ejemplos que van más allá del dominio léxico como la marcación verbal. El español, como muchas lenguas europeas, codifica el tiempo con un morfema verbal. Para expresar una acción o evento es necesario ubicarlos en un espectro temporal. Es decir, no puedo expresar ambigüedad sobre si corrió

ayer, hoy o lo hará mañana. Pero puedo ser ambiguo sobre si efectivamente me consta que el hecho ocurrió porque lo vi o porque me lo contaron. Por otra parte, muchas lenguas amerindias no codifican información temporal en el verbo, pero marcan la fuente de la información. Cuando un hablante de mbyá guaraní utiliza la partícula *ra’e* en una cláusula que da cuenta de cierto evento o situación, puede haber adquirido este conocimiento por distintos medios, excepto evidencia visual directa. En el ejemplo (3a), el estímulo es auditivo, mientras que en (3b) es olfativo. En el ejemplo (3c), la evidencia es visual, pero el hablante no ha presenciado directamente el evento, sino que observa, en el presente, una consecuencia de lo sucedido, con lo cual *ra’e* opera como inferencial (Dolzani, 2016).

(1)	a.	O-ke ra’e
		3sg.sa-dormir ra’e
		‘Está/estaba durmiendo’ [desde afuera de su casa, se escuchaban ronquidos].
	b.	O-japo ra’e chipa
		3sg.sa-hacer ra’e chipa
		‘Hacen/hicieron chipá’ [se siente el aroma desde afuera de la casa].
	c.	Kuñia o-u ra’e
		Mujer 3sg. sa-venir ra’e
		‘Vino la mujer’ [el hablante ve sobre la mesa una caja que ella había prometido traer].

El mbyá, entonces, puede expresar un enunciado con ambigüedad acerca de la ubicación temporal de la acción, pero no pueden evitar la explicitud de la fuente de información. Esta diferente codificación del material lingüístico influye en los modos de pensamiento de sus hablantes. Como señala Boroditsky (2001), las lenguas nos orientan a atender ciertos aspectos de nuestra experiencia haciéndolos gramaticalmente obligatorios que pueden sesgar modos de atención y codificación de la experiencia al pensar y hablar.

La formulación determinista es de más difícil sustento. En los ejemplos anteriores, si bien las lenguas codifican la información de manera diferente, eso no impacta en la posibilidad de comprensión de sus hablantes sobre la indexación temporal o la fuente de información. Es que, justamente, si el lenguaje determinara totalmente el pensamiento, la traducción y comprensión mutua sería una tarea prácticamente imposible. Aunque una lengua carezca de un término para determinado concepto, un hablante de esta puede comprenderlo si se lo explica con la cantidad de palabras adecuada. Justamente una de las consecuencias cuestionables a las que puede llevarnos el determinismo lingüístico es: considerar que hay lenguas superiores a otras, pues pueden expresar mayor cantidad de conceptos o conceptos de supuesta mayor complejidad.

Sin negar la importancia del debate, Joshua Fishman (1982) argumenta que la discusión entre las versiones fuertes y débiles de la hipótesis Sapir-Whorf opaca una tercera lectura que defiende la diversidad etnolingüística en beneficio de la creatividad panhumana, la resolución de problemas y la mutua aceptación transcultural. Joel Sherzer (1987), por su parte, considera que el discurso es la expresión concreta de la relación entre lenguaje y pensamiento. Es en el discurso donde se crea, recrea, focaliza, modifica y transmite tanto la lengua y la cultura como su intersección. El discurso, entonces, se constituye como el *locus* de interrelación entre lenguaje y pensamiento. Más recientemente, la propuesta neo-whorfiana puso en marcha un poderoso programa de inves-

tigación sobre este problema y parece rechazar la idea de que todo desarrollo cognitivo dependa del lingüístico. Sin embargo, observa que la codificación lingüística influye en la codificación, de modo que las diferencias lingüísticas dan lugar a diferencias cognitivas (Gomila, 2020).

Con diversos alcances y considerandos, estos debates ponen de manifiesto que la diversa configuración de las lenguas naturales influye en nuestra forma de percibir y conceptualizar mundo y pensamiento. El procesamiento lingüístico es persistente en los dominios más fundamentales del pensamiento. Lo que llamamos ‘pensamiento’ es en esta perspectiva un complejo conjunto de colaboraciones entre representaciones y procesos lingüísticos y no lingüísticos (Boroditsky, 2006). Sin embargo, también llama la atención la posibilidad de traducción inteligible entre las lenguas a pesar de sus diferencias formales y léxicas. Cabe plantearse, entonces, la existencia de un conjunto de operaciones comunes a todas las lenguas naturales que sustenten esta posibilidad de traducción no solo de léxico, sino de pensamientos y/o razonamientos que será indagada en los apartados siguientes.

4. RELATIVISMO Y MONISMO, DETERMINISMO Y PLURALISMO

¿Cómo vincular el debate sobre pluralismo y monismo lógico con el que se da sobre relativismo y determinismo lingüístico? Podría pensarse, producto de la diferente terminología utilizada en los campos que, pluralismo se vincula con relativismo y determinismo con monismo, sin embargo, esta vinculación no es necesaria siempre.

Relativismo y determinismo lingüístico son dos posiciones que proponen distintos grados de influencia del lenguaje sobre el pensamiento. En el primero, la influencia es relativa en el sentido de que una lengua determina un camino más fácil para un determinado sesgo o estilo de pensamiento. En el citado caso del mbyá guaraní, la gramática facilita la ambigüedad respecto al tiempo, pero hace difícil la ambigüedad respecto a la fuente

de información, a la inversa de lo que sucede en el español. Esta tendencia de facilitar determinadas opciones para conceptualizar y expresar hechos influye en la forma en que pensamos la realidad y las categorías que escogemos (o de las que disponemos) para ordenarla.

Empero, es posible, aunque más costoso, ser ambiguo respecto a la fuente de información en mbyá guaraní o al tiempo en español, pero requiere más rodeos, más esfuerzo y usualmente mayor cantidad de palabras; no es lo que podríamos llamar la opción “por default” de la lengua. Las diferentes lenguas parecen facilitar un camino, una serie de opciones respecto de otras. Esto deja a salvo la posibilidad de traducir; por el contrario, si la determinación del pensamiento por el lenguaje fuera total y necesaria, la traducción sería imposible entre diferentes lenguas: caeríamos en un solipsismo lingüístico. Es decir, la posición relativista supone algún territorio o componente común entre las distintas lenguas que posibilita el proceso de traducción y entendimiento mutuo de la lengua en general y de los pensamientos y razonamientos de los hablantes en particular. Esta idea de un territorio común parece ser compatible con la perspectiva pluralista defendida desde el expresivismo lógico, en tanto puede pensarse que existen conceptos básicos, como los de negación o disyunción, presentes en casi todas las lenguas y, sin embargo, estos conceptos pueden caracterizarse formalmente a partir de diferentes reglas de inferencia dando lugar así a diferentes sistemas lógicos.

Por su parte, el determinismo sostiene que el lenguaje moldea fuerte o totalmente el pensamiento, esto haría la traducción entre lenguas no emparentadas una tarea prácticamente imposible y en el límite implicaría una suerte de solipsismo lingüístico en que solo los hablantes de una lengua podrían comprender y razonar en el “mundo” que esa lengua moldea, que se convertiría en un universo intraducible para los no hablantes. Desde esta posición podría postularse que las diferentes lenguas poseen una lógica distinta (habría una pluralidad lógica, aunque inaccesible para

los no-hablantes) como uno de los motivos de intraducibilidad. Asimismo, el determinismo es compatible con una posición monista si se propone una particular jerarquía entre lenguas, de tal manera que algunas “superiores” serían capaces de traducir, comprender y conceptualizar otras de nivel más bajo, pero no a la inversa. Dicha hipótesis podría sostener la existencia de un único sistema lógico correcto en que las lenguas de menor nivel poseerían de manera incompleta o degradada, a diferencia de las que están en los niveles más altos de la jerarquía. Una hipótesis de jerarquía entre lenguas, sin embargo, carece por completo de consenso en la comunidad científica por obvias razones éticas, y por la imposibilidad teórico-científica de justificar semejante jerarquía. La posición monista respecto de los sistemas lógicos defiende el carácter correcto de un único sistema lógico por sobre los restantes. En este sentido, podría pensarse que ese sistema lógico sería superior en tanto es el único que puede considerarse bueno, correcto o adecuado.

5. CRITERIOS PARA UNA BASE LÓGICA COMÚN

Como expusimos anteriormente, pretendemos analizar si existe un pluralismo lógico vinculado al pluralismo lingüístico (en el que distintas lenguas podrían dar lugar a la caracterización de diversas lógicas), o si existe una lógica única que subyace a las distintas lenguas. Esta última situación sería compatible con la postura monista sobre la lógica. En esta sección presentaremos los criterios que consideramos necesarios para establecer una base lógica común que permita la comparación. Comenzaremos nuestro análisis con el pluralismo lógico lingüístico y el principio de tolerancia. Esta versión del pluralismo se basa en la idea de que diferentes lenguajes formales permiten definir diferentes reglas de corrección e incorrección y así se obtienen diferentes sistemas lógicos. Puede pensarse que estos sistemas ofrecen diferentes codificaciones de la relación de consecuencia lógica presentes y expresables en el lenguaje natural, pero la discusión no está

centrada en la relación entre lógica y lenguaje natural sino en los sistemas formales. Recordemos que Carnap, en su principio de tolerancia, enfatizaba la necesidad de definir estos sistemas a partir de reglas sintácticas. Así, la cuestión acerca de qué lógica es adecuada se reduce a cuestiones internas de la sintaxis del lenguaje formal que se haya adoptado. Por lo tanto, no es legítimo plantear la pregunta sobre la corrección lógica de manera externa a un sistema.

Conviene mencionar en esta parte que este artículo tiene por objeto preguntarse sobre la lógica subyacente en los lenguajes naturales más que por la explícita en los formales, por lo que consideramos legítimo plantear la pregunta de manera externa, pues la respuesta nos llevará hasta nuestro objeto de interés: la lógica subyacente en las lenguas naturales. El requisito para proponer un sistema lógico es que se ofrezcan reglas sintácticas para distinguir entre lo correcto o incorrecto dentro del sistema propuesto. Ahora, la pregunta que surge de inmediato es: ¿desde qué lenguaje se podrán elaborar las reglas sintácticas requeridas?, evidentemente no desde el lenguaje que estoy construyendo, sino desde un metalenguaje en el que, supongo, existe una lógica subyacente que me permite construir estas reglas, si quiero explicitar las reglas de este metalenguaje tendré que hacerlo, a su vez, desde otro nivel metalingüístico. Podría dar la impresión de que caímos en un regreso al infinito: siempre tengo que subir un nivel para expresar mi lógica. Pero creemos que, tarde o temprano, tendremos que aceptar que no hay un nivel superior al del lenguaje que estamos utilizando.

Por ejemplo, en este artículo desarrollamos una serie de argumentos sobre lógica y lenguaje, y suponemos que funcionarán porque subyace en nuestro uso del lenguaje una estructura que, en caso de ser necesario, nos permitirá dar un criterio (formular una lógica) para mostrar por qué creemos que nuestros argumentos son válidos. Con esto queremos ilustrar que la posibilidad de elaborar criterios sintácticos supone ya una base lógica que permita

formular sintaxis. Si logramos vislumbrar los elementos básicos que permiten construir esa estructura de justificación, que suponemos serán muy simples, encontraremos eso que llamamos base lógica mínima o protológica. Este planteo puede entenderse como una reelaboración en términos de lenguaje natural de la crítica de Quine (1936) a Carnap en la que sostiene que la lógica no puede verse como constituida a partir de ciertos procedimientos, porque esos procedimientos ya incorporan o suponen la lógica.

Pero dónde entra en este argumento la hipótesis Sapir-Worf en su versión relativista. Si queremos conservar la posibilidad de traducción de razonamientos entre diferentes lenguas, tenemos que suponer que la base lógica además de mínima es común a las lenguas que son traducibles entre sí. Debe haber algún elemento común, aunque sea mínimo, que habilite la traducción. Es decir, esos elementos mínimos que permiten construir reglas sintácticas a fin de proponer diferentes lógicas deben ser comunes a las lenguas que sean traducibles entre sí.²

Dadas estas premisas, suponemos que los elementos mínimos y comunes deben ser muy simples y para seleccionarlos recurrimos a dos criterios: uno lógico-teórico y otro lingüístico-empírico que enunciemos a continuación.

6. NEGACIÓN Y CONCATENACIÓN

En primer lugar, damos por sentado la capacidad de toda lengua natural de formular portadores de verdad, enunciados o proposiciones que hablen sobre el mundo, las lenguas pueden predicar, decir cosas sobre los objetos que componen el mundo.

En segundo lugar, es bastante evidente para un lingüista el hecho de que las lenguas tienen palabras y/o mecanismos gra-

² Esta idea surge de investigaciones anteriores especialmente de un artículo (Santos, Bernardi y Nascimento, 2020) en el que se conceptualiza el sistema de parentesco de la etnia Kaingang, que muestra claramente un orden lógico, capaz de traducirse adecuadamente al español, pero también al lenguaje formal por la lógica de predicados e incluso expresarse en un lenguaje de programación.

maticales para expresar la conjunción, disyunción, negaciones y otras funciones que los lógicos llaman operadores o conectivas lógicas en un sentido mucho más técnico.

Sin embargo, la existencia de estos operadores en todas las lenguas es un hecho que puede sorprender al lógico, ya que la identificación y formalización técnica y precisa de estas conectivas es relativamente reciente en la historia de la ciencia, la matemática y la filosofía, y producto de un esfuerzo intelectual formidable. Suena un tanto sorprendente, entonces, que todas las lenguas, incluso de culturas ágrafas en las que un proceso de formalización sería prácticamente inconcebible por ausencia de grafismos, posean formas de estos operadores conceptualmente tan sofisticados.

Sin embargo, es un hecho que los lenguajes lógicos formalizan operaciones presentes ya en las lenguas naturales. La finalidad de las lenguas formales es evitar la ambigüedad y la vaguedad propia de las naturales en las que una palabra puede tener más de un significado o un sentido impreciso, cuestión que puede resultar muy problemática cuando necesitamos ser precisos y no ambiguos como en el cálculo matemático, el cálculo lógico, una argumentación estricta, un texto científico, etc. Pero entre todos los significados posibles de la palabra que denota la función de conjunción, por ejemplo, se encuentra el significado (o función) dado por el lógico. El sentido estricto de la conjunción (es decir, la función lógica estrictamente definida) es uno de los sentidos posibles de la palabra “y” en español, por ejemplo. Si asistimos o dictamos alguna vez un curso de lógica o matemática es evidente que se utiliza en la oralidad el lenguaje natural; el lenguaje formal sirve para la notación de las fórmulas, pero el profesor dicta su clase y traduce “en simultáneo” estos signos a la oralidad del lenguaje natural del alumnado.

Desde la teoría lógica es claro que los operadores pueden definirse unos a partir de otros y que hay algunos que pueden tomarse como primitivos, en el sentido de que, a partir de algunos (incluso con un solo operador), pueden definirse los demás.

Los sistemas formales suelen elegir la disyunción y la negación como operaciones primitivas, pero podría elegirse de igual modo conjunción y negación, por ejemplo.³ Es verosímil sostener que todas las lenguas tienen como mínimo alguno de estos pares de funciones u operadores lógicos. Resulta difícil concebir una lengua sin la función de negación, una lengua en la que sea imposible decir “no” en alguna forma, especialmente si permite expresar un criterio de corrección o in-corrección que ya supone, como es evidente, el procedimiento de la negación. Algo similar sucede con la conjunción o la disyunción. Actualmente no existe ningún debate lingüístico o etnolingüístico relevante sobre esta temática. Creemos que las afirmaciones en torno a la universalidad de la conjunción y la negación, por ejemplo, podrían aceptarse pacíficamente. Existe sí, un debate emparentado que puede apoyar indirectamente nuestro argumento, versa sobre la idea de recursividad referida a la capacidad de subordinar una oración dentro de otra y repetir esto de manera teóricamente infinita. La recursividad es postulada por la gramática generativa de Chomsky como uno de los aspectos fundamentales del lenguaje humano (Chomsky, 1995). Sin embargo, esta afirmación ha despertado una intensa polémica. La lengua piraha (lengua amazónica hablada en Brasil) parece desafiar esta afirmación al no presentar recursión en este sentido de “matrioshka” arriba mencionado, lo que excluye la forma condicional típica (si... entonces...) que requiere la capacidad de subordinar una oración (antecedente) a otra (consecuente).

El misionero y lingüista de campo Daniel Everett (2008) afirma que en la lengua citada no se observa ningún tipo de cláusula incluida en otra cláusula. Más aún, la oración posee una posibilidad expresiva máxima que no puede superarse. Cláusulas anidadas perfectamente posibles en el español requieren en piraha varias

³ Russell y Whitehead en *Principia Matemática* eligen la disyunción y la negación como operaciones primitivas, pero Sheffer ha demostrado que basta con un solo operador para definir los demás representado por “/” o barra de Sheffer (Russell, 1956).

oraciones independientes concatenadas. Lo interesante para los fines de este artículo es que la composicionalidad, es decir, la posibilidad de concatenar oraciones, necesita al menos de la conjunción o disyunción, y esta posibilidad no es puesta en duda ni siquiera en una lengua tan particular como el piraha.

Queda claro, a partir de este debate, cuál es el fino, pero sustancial matiz entre recursividad y composicionalidad. En la interpretación composicional la noción de recursividad lingüística es un desprendimiento conceptual del principio de infinitud discreta que postuló Noam Chomsky (1995). La infinitud discreta es definida como la propiedad del lenguaje de generar infinitas oraciones a partir de un número limitado de elementos. Con el conjunto de sonidos que distinguen significados (fonemas) del español pueden formarse infinitas palabras que, combinadas, darán lugar a infinitas oraciones. En esta interpretación, la recursividad es considerada el requisito mínimo que debe cumplir una teoría sobre el lenguaje humano. Si bien la infinitud discreta se cumple en el caso piraha, salta a la vista que no se adecúa a la definición de recursividad lingüística ya que no hay integración, por ejemplo, de cláusulas en cláusulas, sino la composición de unidades superiores mediante la combinación o concatenación e iteración de elementos.

Si interpretamos las conclusiones de este debate a *contrario sensu*, el requisito mínimo para el lenguaje humano sería, más que la recursividad, la posibilidad de concatenar oraciones, por lo que la necesidad de conjunción o disyunción aparece como más fundamental aún que la recursividad.⁴ En este sentido, poseer

⁴ Esta idea es afín a lo propuesto por Petroski en su defensa del conjuntivismo para la semántica de los lenguajes naturales: “cada expresión compleja del lenguaje natural es la concatenación de dos expresiones más simples; estos dos constituyentes, junto con el significado de la concatenación, determinan el significado del complejo expresión; los constituyentes se entienden como predicados monádicos y concatenación significa conjunción” (traducción de los autores) (Pietroski, 2005, p. 1). Sin embargo, nos interesa diferenciarnos de esta propuesta, nuestra perspectiva no se refiere a la semántica de los lenguajes naturales, sino que versa sobre estructuras

conjunción o disyunción es un requisito bastante mínimo y es verosímil sostener que todas las lenguas lo poseen en tanto cuentan con la capacidad de concatenar enunciados.

Tales componentes, u operadores lógicos mínimos, de las lenguas naturales poseen una proto-lógica, que luego se puede hacer explícita y definir de manera precisa en un sistema lógico propiamente dicho (Peregrin y Svaboda, 2017). Sin embargo, un requisito previo para la construcción de un sistema lógico es la existencia de un lenguaje con una proto-lógica, es decir, una lógica que no es explícita, pero que está incrustada en las prácticas lingüísticas de los hablantes. Esta proto-lógica es en sí misma vaga e indeterminada y permanece abierta en las lenguas naturales. Como sostiene el pluralismo basado en el expresivismo lógico, estos componentes mínimos pueden posteriormente explicitarse a partir de un conjunto de reglas formales específicas. Pero el carácter no completamente determinado de estos componentes mínimos hace que esta explicitación pueda dar lugar a la construcción de diferentes reglas, obteniéndose así una pluralidad de sistemas lógicos.

Los teóricos aludidos, que combinan teorías filosóficas sobre la lógica y teorías lingüísticas, nos permiten sostener con verosimilitud una base lógica, o proto-lógica, mínima común a todas las lenguas que tendría al menos negación y un conector que podría ser un disyuntor, una conjunción o ambos, y a partir de ellos podríamos definir o, por combinación, construir los demás. Ahora veamos si los datos empíricos permiten sostener esta posición.

lógicas, por lo que la sola conjunción es insuficiente y es ineludible postular la negación como operador primitivo, del mismo modo conjunción y disyunción pueden ser intercambiables e interdefinibles desde el punto de vista lógico, por lo que ninguna sería más fundamental que la otra.

7. NEGACIÓN, CONJUNCIÓN Y DISYUNCIÓN EN LAS LENGUAS NATURALES

Cabe preguntarse, ante el planteo propuesto, sobre la evidencia empírica en cuanto a la presencia de los operadores lógicos más básicos en las lenguas naturales. La búsqueda de “universales” ha sido parte de la agenda de la lingüística desde diferentes perspectivas. La gramática generativa de Noam Chomsky (1965) formula universales deductivos, sustento de la gramática universal que su aparato teórico caracteriza. Desde una perspectiva funcionalista, la tipología lingüística se ha dedicado a postular universales implicacionales planteando generalizaciones sobre la base de la observación de lenguas particulares (Greenberg, 1966). Para nuestro propósito, este último acercamiento resulta el más pertinente.

El primero de los operadores lógicos que analizaremos será la negación. El *World Atlas of Language Structures* (Dryer y Haspelmath, 2013) es una monumental obra que sistematiza información gramatical de más de dos mil lenguas del mundo. En su apartado sobre morfemas de negación (Dryer, 2013) se muestran las posibilidades expresivas del operador en las lenguas observadas, como puede verse en la Tabla 1.

Tabla 1
Tipología de morfemas negativos en las lenguas del mundo (Dryer, 2013)

Valor	Cantidad de lenguas
Afijo de negación	395
Partícula negativa	502
Verbo auxiliar negativo	47
Palabra negativa, no es claro si verbo o partícula	73
Variación entre palabra negativa y afijo	21
Doble negación	119

Sobre una muestra de más de mil lenguas de diferentes regiones del planeta, no se encuentra caso alguno que carezca de un modo de expresión abierta de la negación. La negación constituye, según esta inmensa muestra, un universal lingüístico implicacional: de acuerdo con el registro trans-lingüístico actual el operador puede expresarse en todas las lenguas conocidas. En esta línea, Van Valin (2006) concluye en su modelización de la estructura de cláusula que los operadores que se encuentran en todas las lenguas naturales son la negación y la fuerza ilocutiva. En el presente trabajo, nos acotamos a los enunciados declarativos y no abordamos este último tipo de operadores (no lógicos) en pos de facilitar el diálogo transdisciplinar.

No debe entenderse, sin embargo, que autores como Van Valin niegan la universalidad de otros elementos como es el caso de los coordinantes, sino que modelizan la estructura de la cláusula simple y en ese sentido destacan los operadores más pertinentes. En la combinación de cláusulas, estos operadores lógicos toman protagonismo para el análisis. De hecho, el caso de la conjunción y la disyunción es relativamente similar. Ambos tipos de conectores están englobados dentro del espectro de la coordinación. Todas las lenguas poseen construcciones coordinadas de algún tipo, lo que no significa que todas las lenguas del mundo posean una palabra o partícula independiente con significado copulativo o disyuntivo. En maricopa, por ejemplo, el significado de disyunción se transmite mediante un sufijo verbal que implica incerteza (Aloni, Berto, Incurvati, 2018). Las lenguas, como se observa en el anterior ejemplo, pueden o bien mostrar un marcador explícito con el significado funcional del operador o bien emplear alguna estrategia no específica que permita transmitir el significado en cuestión.

Por último, el caso del condicional es quizá la más patente muestra de cómo las lenguas pueden echar mano de otros elementos para comunicar un cierto tipo de pensamiento. Es un hecho largamente descrito en la lingüística diacrónica que han

existido lenguas que no manifiestan relaciones de inclusión entre cláusulas. Estas lenguas que utilizan la yuxtaposición clausal han sido caracterizadas como lenguas paratácticas frente a la hipotaxis que caracteriza a las lenguas subordinantes. Si bien se considera a las lenguas paratácticas en general como un estadio evolutivo anterior al de las hipotácticas, podemos encontrar hoy en día lenguas sin subordinación como el caso del piraha largamente estudiado por Everett (2008).

Siendo las construcciones condicionales parte de la inclusión clausal de segundo tipo, es imposible encontrar este tipo específico de oraciones en lenguas paratácticas. Sin embargo, el significado de condición puede ser expresado mediante la coordinación, esto es, mediante conjunción o disyunción. De hecho, eso ocurre en muchas lenguas, entre estas el español. Una oración como “Hace calor y pido helado” es interpretada por los oyentes como dos cláusulas unidas por una relación condicional.

Una somera observación de las lenguas del mundo permite afirmar que mediante morfología abierta y específica o haciendo uso de recursos más generales y utilizando ciertos mecanismos inferenciales, todas las lenguas encuentran el modo de expresar los operadores lógicos más comunes en sus gramáticas. Así, estos componentes mínimos, u operadores, presentes en las lenguas analizadas forman parte de los procesos inferenciales de los hablantes. Además, como hemos observado, existen diferentes maneras de definir formalmente las reglas que caracterizan el comportamiento de esas expresiones. Esto es lo que daría lugar a un pluralismo lógico; pluralismo lógico no es necesariamente cultural o está determinado por las lenguas naturales, pero sí podría estar vinculado con los diversos contextos de razonamiento involucrados que incluyen, claro, cultura y lengua. La proto-lógica inherente a los procesos inferenciales que se realizan a partir de estos operadores podría explicitarse de diferentes maneras.

CONCLUSIONES

La conclusión a la que arribamos puede parecer un tanto trivial. Proponemos que existe una base proto-lógica mínima común que se basa en hechos ampliamente conocidos y sobre los que no existe polémica o debate, las lenguas pueden predicar y a partir de un predicado formar una clase o conjunto, pueden además negar y pueden concatenar oraciones con conjunción o disyunción. A lo que llamamos una base lógica mínima y permite explicitar diferentes lógicas dependientes o no del contexto que, a su vez, permiten distinguir corrección de incorrección. Esta base lógica sostiene la posibilidad de un pluralismo de acuerdo con el expresivismo lógico de Peregrin y Svaboda (2017) y Arazim (2020), pero con otras versiones de este, y un relativismo lingüístico que deja a salvo la posibilidad de traducción de razonamientos (y más pensamientos) de una lengua a otra.

¿Por qué nuestra hipótesis puede parecer trivial? Porque se basa en hechos que, aparentemente, no representan novedad alguna. Sin embargo, creemos que, al unir estos hechos con conclusiones de debates separados, pero ampliamente trabajados en cada área disciplinar, contribuimos a la comprensión de las relaciones entre lógica, lenguaje, pensamiento y razonamiento, y esto constituye un aporte novedoso. La novedad reside en la propuesta de una base lógica común o proto-lógica, simple y verificable que hace posible el pluralismo lógico y es compatible tanto con la diversidad lingüística como con la posibilidad de traducción y comprensión interlingüística:

Lo que hace que un objeto sea difícilmente comprensible no es —cuando es significativo, importante— que exija cualquier instrucción especial sobre cosas abstrusas para su comprensión, sino la oposición entre comprensión del objeto y aquello que quiere ver la mayoría de los hombres. Precisamente por ello

puede ser lo más cercano lo más difícilmente comprensible.⁵ (Wittgenstein, 1993, p. 161)

Ciertamente no es necesario recurrir a la cita un tanto oracular de Wittgenstein para justificar nuestro punto, lo cierto es que la base mínima señalada permite construir lógicas plurales (como la lógica intuicionista o la lógica clásica en el debate específico de la lógica matemática) dentro del rango de sintaxis posibles que se puedan construir a partir de esos elementos mínimos. Esa base, a su vez, supone la posibilidad de traducir los razonamientos de un lenguaje a otro, por lo menos en lo relativo a su lógica. En este primer trabajo abordamos apenas la relación entre la lógica subyacente en las lenguas y los razonamientos realizados con estas. El razonamiento es un aspecto del pensamiento que involucra la forma en que describimos y organizamos datos, que dependen a veces de la gramática como en los ejemplos señalados (hay lenguas que requieren para ser gramaticalmente correctas especificar la fuente de información, otras el tiempo verbal otras el género y número, etc.), o del vocabulario, es decir, de la variedad léxica, de conceptos o predicados de una lengua.

Así pues, si bien todos los lenguajes pueden crear conjuntos a partir de predicados —a partir de la definición del concepto “casa” agrupar bajo el predicado “casa” todos los objetos que cumplan con la definición—, los diferentes predicados y conjuntos que se registran en la investigación trans-lingüística evidencian un abanico de posibilidades y de creatividad asombrosa. Ciertamente, el artículo apenas alcanza los mínimos objetivos propuestos en la introducción de vincular dos debates y algunos hechos conocidos, y elaborar una hipótesis a partir de una línea que creemos fértil y que nos permitirá, en futuros trabajos, abordar la serie de incógnitas que quedan pendientes y que muestran que la perspectiva enunciada ha sido productiva.

⁵ Traducción de los autores.

REFERENCIAS

- Arazim, P. (2020). Beyond Logical Pluralism and Logical Monism. *Logica Universalis*, 14(2), 151–174. doi: 10.1007/s11787-020-00253-2
- Aloni, M., Berto, F., Incurvati, L. (2018). Introduction: Semantics and Philosophy. *Topoi*, 37(3), 355–356. doi: 10.1007/s11245-017-9505-5
- Beall, J. C. y Restall, G. (2005). *Logical Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.
- Boroditsky, L. (2001). Does Language Shape Thought? Mandarin and English’s Speakers Notion of Time. *Cognitive Psychology*, 43(1), 1–22. doi: 10.1006/cogp.2001.0748.
- Boroditsky, L. (2006). Linguistic Relativity. En *Encyclopedia of Cognitive Science*. L. Nadel (Ed.) New York: John Wiley & Sons. (pp. 917-921). doi: 10.1002/0470018860.s00567
- Boroditsky, L. y Prinz, J. (2012). What Thoughts Are Made Of. In G. R. Semin y E. R. Smith (Eds.) *Embodied Grounding, Social, Cognitive, Affective, and Neuroscientific Approaches* (pp 98-115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandt, R. (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Harvard: Harvard University Press.
- Caret, C. (2021). Why Logical Pluralism? *Synthese* 198 (20), 4947-4968. doi: 10.1007/s11229-019-02132-w.
- Carnap, R. (1959). *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*. Harvard: Harvard University Press.
- Chomsky, N. (1995). *The Minimalist Program*. Cambridge: MIT Press.
- Cook, R. (2010). Let a Thousand Flowers Bloom: A Tour of Logical Pluralism. *Philosophy Compass*, 5 (6), 492-504. doi: 10.1111/j.1747-9991.2010.00286.x
- Dolzani, M. (2016). La partícula ra'e en guaraní mbyá. Evidencialidad y temporalidad. *LIAMES*, 16(2) 241-260. doi: 20396/liames.v16i2.8646226
- Dryer, M. (2013). Negative Morphemes. En M. S. Dryer y M. Haspelmath (Eds.) *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. Recuperado de <http://wals.info/chapter/112>.

- Dryer, M. y Haspelmath, M. (Eds.) (2013). *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. Recuperado de <http://wals.info>
- Dutilh-Novaes, C. (2021). *The Dialogical Roots of Deduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eklund, M. (2020). Making Sense of Logical Pluralism. *Inquiry*, 63(3-4), 433-454, doi: 10.1080/0020174X.2017.1321499
- Evershed, J. W. (2021). Another Way Logic Might be Normative. *Synthese*, 199(3-4), 5861-5881. doi: 10.1007/s11229-021-03049-z
- Everett, D. L. (2008). *Don't Sleep, There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*. New York: Vintage Books.
- Fausey, C.; Long, B.; Inamon, A y Boroditsky, L. (2010). Constructing Agency: The Role of Language. *Frontiers in Psychology*, 1, 1-11.
- Frege, G. [(1893), 2013] *The Basic Laws of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press.
- Givón, T. (1991). Isomorphism in the Grammatical Code: Cognitive and Biological Considerations. *Studies in Language*, 15(1), 85-114. doi: 10.1075/sl.15.1.04giv.
- Gomila, A. (2020). Cómo el lenguaje reconfigura el pensamiento: una revisión del programa neo-Whorfiano. *Análisis. Revista de Investigación Filosófica*, 7(2), 217-237.
- Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge: The MIT Press.
- Kouri Kissel, T. (2021). Metalinguistic Negotiation and Logical Pluralism. *Synthese*, 198(20), 4801-4812. doi: 10.1007/s11229-019-02264-z
- MacFarlane, J. (2004). In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought? Recuperado de https://johnmacfarlane.net/normativity_of_logic.pdf
- Mackenzie, J. (1989). Reasoning and logic. *Synthese*, 79(1), 99-117. doi: 10.1007/BF00873257
- Mezzadri, D. (2015). Frege on the Normativity and Constitutivity of Logic for Thought. *Philosophy Compass*, 10(9), 583-591. doi: 10.1111/phc3.12248.
- Winawer, J., Witthoft, N., Frank, M. C., Wu, L., Wade, A. R. y Boroditsky, L. (2007). *Russian blues reveal effects of language on color discrimination*. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(19), 7780-7785. doi:10.1073/pnas.0701644104
- Pietroski, P. (2005). *Events and Semantic Architecture*. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2006). *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1936). Truth by Convention. En *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead* (pp. 90-124). London: Longmans, Green & Co.
- Read S. (2006). Monism: The One True Logic. En D. Devidi y T. Kenyon (Eds.) *A Logical Approach to Philosophy* (pp. 193-209). Dordrecht: Springer.
- Russell, B. (1956). Introducción a la filosofía matemática. En B. Russell. *Obras escogidas*. (pp. 67-365) Barcelona: Aguilar.
- Santos, J. A.; Bernardi, L.S. y Nascimento, M. (2020). Algoritmos y sistemas de parentesco: aproximaciones etnomatemáticas en la formación de profesores indígenas. *Bolema: Boletim de Educação Matemática*, 34 (67), 628-650.
- Sapir, E. (1949). *Culture, Language and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Shapiro, S. (2014). *Varieties of Logics*. Oxford, Oxford University Press.
- Thibodeau, P. Hendricks, R. y Boroditsky, L. (2017). How Linguistic Metaphor Scaffolds Reasoning. *Trends in Cognitive Science*, 21(11), 852-863. doi: 10.1016/j.tics.2017.07.001
- Valin, Jr., R. (2005). *Exploring the Syntax-Semantics Interface*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511610578.
- Wittgenstein, L. (1993). *Philosophical Occasions 1912-1951*. En J. Klagge y A. Nordmann (Eds.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Whorf, B. I. (1956). *Language, Thought, and Reality*. Cambridge: The M.I.T. Press.

PRIMITIVE CONCEPTS AND THE ONTOLOGICAL QUESTION

Conceptos primitivos y la pregunta ontológica

Bernardo Antonio Pino Rojas

ORCID ID: 0000-0002-0906-6562

Universidad de las Américas (Chile)

bpino@udla.cl

ABSTRACT

Drawing upon a distinction between epistemically and metaphysically motivated notions of a concept, I consider the insurmountable problems of theories that appeal to our epistemic capacities to address the problem of the nature of concepts satisfactorily. Prominent theories of concepts hold that primitive concepts must have internal structure if they are to account for the explanatory functions that cognitive scientists have attributed to such constructs as prototypes, exemplars, and theories. Vindicating the role of non-experimental philosophy in the critical examination of empirical theories, I argue that the explanatory effectiveness of those constructs is orthogonal to an argument concerning the structure of primitive concepts. Conceptual atomism provides an alternative approach to individuating primitive concepts the precise formulation of which has yet to be worked out. Despite its unpopularity, the atomist alternative is still in a better position to face the question of what concepts are than its competitors.

Keywords: *concepts, mental representations, bodies of knowledge, ontology, philosophy, cognitive science.*

RESUMEN

Haciendo una distinción entre nociones de concepto epistémica y metafísicamente motivadas, considero las dificultades insuperables que enfrentan las teorías que apelan a nuestras capacidades epistémicas para abordar el problema de la naturaleza de los conceptos. Las teorías de conceptos más importantes sostienen que los conceptos primitivos deben poseer una estructura interna para cumplir aquellas funciones explicativas que científicas y científicos cognitivos les han atribuido a constructos tales como prototipos, ejemplares y teorías. Reivindicando el aporte de la filosofía no experimental en la evaluación de teorías empíricas, planteo que un argumento a favor de la estructura de los conceptos primitivos es independiente del poder explicativo de dichos constructos. El atomismo conceptual proporciona un enfoque alternativo para individualizar conceptos primitivos cuya formulación precisa aún no se ha elaborado. Pese a su impopularidad, la alternativa atomista está en una mejor posición que sus rivales para enfrentar la pregunta acerca de qué tipo de cosas son los conceptos.

Palabras clave: *conceptos, representaciones mentales, cuerpos de conocimiento, ontología, filosofía, ciencia cognitiva.*

INTRODUCTION

In recent years, there has been an increasing interest in questioning the prospects of a unified theory of concepts, the scientific relevance of ‘concept’ as a theoretical term, and, more generally, the contribution of philosophy to the scientific study of concepts. Criticisms are not entirely unjust, since even the most popular accounts of concepts have failed to surmount problems that the community of cognitive scientists consider explanatorily important. One of the most notorious challenges faced by most researchers interested in the naturalistic study of concepts is to provide a convincing, albeit provisional, answer to the question of what concepts are. I will refer to this challenge as the ontological question regarding concepts. This task is often bracketed in favor of programmatic conceptions of the notion of a concept that leaves preliminary assumptions about the nature of concepts unexplained. To show that this is the case, I distinguish between epistemically and metaphysically motivated notions of a concept (EpiC and MetC, respectively) and consider the insurmountable problems of predominant models of EpiC to establish the conditions that are metaphysically constitutive of the nature of concepts. These kinds of concerns pertain to the ontological analysis on which MetC hangs and I intend to bring them to the fore as an attempt to defend the contribution of non-experimental philosophy to the empirical study of concepts.

It should be clear from the outset that I will be working within the framework of a representational theory of mind (RTM) that appeals to mental states as relations to mental representations with both semantic and causal properties to explain the behavior of creatures like us (Fodor, 1994). In the species of RTM that I endorse, thinking is understood in terms of mental processes enabled by mental representations with a constituent structure. A common assumption underlying representational theories of concepts in cognitive science is that complex mental structures

are made up of less complex constituents. Accordingly, concepts have been identified with those mental representations deemed to be the basic units of thought (Prinz, 2002).¹ The answers to the ontological question offered by MetC and EpiC are to be considered within this general framework. I will therefore keep the scope of the current work to theories of concepts that assume RTM to be their natural home.

While this initial demarcation serves the purpose of this article, some justification is in order, as several proposals about concepts stem from criticisms aimed at the classical paradigm of cognition in cognitive science.² This is the case of neo-empiricist views about concepts within the field of so-called embodied cognition (e.g., Barsalou 1999; Gallese & Lakoff, 2005; Prinz and Clark, 2004). Among the reasons against these alternative views is that the available evidence falls short of establishing the type of format (e.g., sensorimotor) and processing (e.g., simulations of perceptual and motor states) they attribute to concepts (Pylyshyn, 2002; Mahon & Caramazza, 2008; Machery, 2009; Dove, 2009). Another reason has to do with the dependence of a theory of concepts on a background theory that acts as a broader foundation for a viable cognitive science (Rescorla, 2020). While no detailed defense of a computational/representational theory of mind (henceforth, CRTM) will be deployed in this paper, it is worth noting that, unlike the aforementioned alternative approaches, the mental representation view of a concept finds support from CRTM as a background theory. A version of this theory offers a plausible causal explanation of the cognitive mind in terms of mental representations and processes where concepts play a fundamental role (Cain, 2002). This contrasts sharply with alternative views which are (explicitly or implicitly) committed to the metaphysical notion

¹ In this paper, I use the term “thought” as an umbrella term for cognitive states with constituent structure.

² I would like to thank an anonymous referee for raising this point.

of 'embodied experience,' where the very term of 'embodiment' is often used inconsistently among its advocates (Rohrer, 2007). I shall therefore adopt the working assumption that the viability of a representational theory of concepts is tied to the success of CRTM as the best available foundation for a scientific account of the mind.

The claim that concepts are structural constituents of thoughts is relatively uncontroversial among theorists who identify concepts with mental representations, but the widely shared view that concepts are themselves structured entities has raised a great deal of disagreement (Laurence & Margolis, 2022). My task in this paper will be to show that such disagreement is based on the unwarranted assumption that primitive concepts (i.e., the primitive stock of concepts out of which thoughts are constructed) must have internal structure if they are to account for the explanatory roles that cognitive scientists have attributed to what they call *prototypes*, *exemplars*, and *theories*. Machery (2009, 2010) has agreeably argued that none of the leading theories identifying concepts with any one of these constructs has managed to explain all the known phenomena related to work on, e.g., inference, categorization, and reasoning. In turn, Fodor (1998) has criticized what he claims is a dominant methodological doctrine in cognitive science, namely, that concepts are invariably identified with certain cognitive capacities. Pace orthodoxy in cognitive science, I will maintain that an argument for the explanatory effectiveness of prototypes, exemplars, or theories is orthogonal to an argument for the structure of primitive concepts.

Heterogeneous data figuring in experimental tasks have motivated the development of empirical theories positing dissimilar paradigms of conceptual structure (Murphy, 2002). Moreover, the failure to organize all the available findings into one coherent theoretical framework has encouraged the rise of pluralist and eliminativist positions regarding concepts. For instance, Laurence & Margolis (1999) have defended the view that concepts must have

a variety of structures, each of them responsible for the explanation of different phenomena. In turn, Machery (2009, 2010, 2015) has specifically advocated the elimination of the term ‘concept’ from scientific taxonomy. His proposed alternative to concepts is centered on the existence of several heterogeneous and independent psychological kinds that he characterizes in terms of default *bodies of knowledge* (BoKs). However, the inference from empirical evidence of heterogeneous data regarding *what we know about x’s* to the conclusion that we represent things in our mind in virtue of characteristically structured psychological kinds is fallacious. Important and deflationary reinterpretation of the notion of BoKs will be recommended.

The present paper is organized in the following way. In section 2, I address the notion of mental representations in cognitive science and the centrality of concepts in a computational and representational theory of mind. In section 3, I put forward and illustrate the distinction between EpiC (subsection 3.1) and MetC (subsection 3.2) relevant to the ontological question. Finally, in section 4, I present some concluding remarks, stressing the need for a reinterpretation of what cognitive scientists generally call prototypes, exemplars, and theories.

1. MENTAL REPRESENTATIONS AND THE CENTRALITY OF CONCEPTS

The notion of representation is a fundamental construct in cognitive science, where thinking has been traditionally understood in terms of representational structures and computational procedures operating on those structures (Thagard, 2023). In this conception of how thinking works, concepts occupy a central place. To fully appraise the centrality of concepts, let us briefly unpack the notions of representation and computational procedures.

Following Von Eckardt (1993, 2003), mainstream cognitive science is committed to two basic working assumptions about the human cognitive mind. One is that the mind is a computational device. The other is that the mind is a representational or sym-

bolic device. Certain explanatory roles that motivate the appeal to mental representations in the field:

First, the positing of mental representations is supposed to explain the intentionality of our cognitive capacities, as well as other properties such as their coherence and reliability that presuppose that intentionality. Second, most cognitive scientists also believe that the positing of mental representations is required to explain the kind of processing involved in the exercise of our capacities, namely, information processing, even when that processing is unconscious. (Von Eckardt, 2003, p. 428)

In line with the first assumption, mental processes are characterized as transformational procedures operating over sequences of token mental representations. The key idea here is that mental activity involves Turing-style computation over syntactically structured representations (Rescorla, 2020). With this picture in place, proponents of a CRTM have sought to answer the question of how rationality is mechanically possible (Rescorla, 2019).

For clarity, it helps to consider the intuitive notion of mental states expressed in terms of propositional attitudes. We normally explain other people’s behavior by appealing to their mental states (e.g., Emma did *q* because she wanted *p* and believed that not-*p* unless *q*). What this type of intentional explanation suggests is that reason-giving explanations are a species of bona fide causal explanations (Bermúdez, 2005, chapter 3). Within naturalistic theorizing, the question about the mechanical implementation of rationality reduces to providing a causal explanation at a physical level that vindicates the causal work that intentional explanations do. Thus, the account offered by CRTM according to which causal transitions between states result from formal, structural relations between these states becomes a plausible option. In this account, reason-giving relations at an intentional level are allowed to be mirrored in causal transitions at the level of formal syntactic properties of semantically evaluable representations (Burwood et al., 2003). This latter idea that our mental processes can be physically

implemented as interpreted formal symbols (i.e., information-bearing structures) takes us to the second basic working assumption in mainstream cognitive science.

The view that the mind is a representational (or symbolic) device supplements the computational understanding of mental processes. Paradigmatically, cognitive scientists have conceived of the notion of a mental representation as a mental sentence *type* (i.e., a general sort of thing) that expresses a proposition (Vallejos, 2008). Based on this conception, mental states can be characterized as relations between thinkers and *tokens* of mental representations (i.e., particular instances) expressing specific propositional contents. As explained above, it is the formal properties of mental representations that determine how they are manipulated computationally. However, this should not lead one to believe that these formal properties are essential or constitutive properties of our mental representations. What is essential to the notion of a mental representation is that it has semantic properties, which makes it fit for a plausible explanation of the intentionality of our cognitive capacities. Thus, for example, to believe *that a vaccine for COVID-19 will end the pandemic*, and to hope *that a vaccine for COVID-19 will end the pandemic* involve different causal-functional relations to the same mental representation. Another way to say the same thing is to say that an organism (or different organisms) can be related in two characteristic ways to tokens of the same mental representation which means *that a vaccine for COVID-19 will end the pandemic*. In contrast, to believe *that the Earth is flat* and to believe *that the Earth is round* involve the same kind of relation to two different mental representations. Hence, the claim that, within the framework of a representational theory of mind, a mental representation is individuated or distinguished by its intentional content.

Concepts are the least complex constituents of cognitive states, notably those states with constituent structures involved in the kind of mental processes that underwrite human cognitive capacities. Accordingly, concepts are deemed to play a central role

in practically any theory that appeals to mental representations with semantic and causal properties to explain the behavior of creatures like us. The reason for this is that it is the semantic and causal properties of the constituent concepts of our mental states that determine the properties by which these states can explain, on the one hand, the intentionality of our cognitive capacities, and on the other, the processes underlying the exercise of those capacities, respectively. In other words, mental states that causally determine rational, human behavior have the semantic and causal properties that they do because they inherit those properties from the concepts that are their most elementary constituents.

While data from several domains of inquiry suggest that concepts play a central role concerning diverse explananda in cognitive science, it is worth noting that the explanatory effectiveness of a given theory of concepts will vary, depending on the structural properties that researchers attribute to concepts. Hence, the theoretical relevance of concepts regarding categorization (Gopnik & Meltzoff, 1997; Nosofsky, 1998), cognitive development (Carey, 1985; Keil, 1989), conceptual coherence (Murphy & Medin, 1985), and concept acquisition (Margolis 1998; Margolis & Laurence 2011), to give a few examples.

Four prominent theories that identify concepts with mental representations stand out. Following Laurence & Margolis (1999), the Prototype theory holds that concepts have a statistical structure encoding information about properties that members of a category tend to possess. The Exemplar theory tends to identify concepts with sets of representations of category instances, also called exemplars (e.g., Medin & Schaffer, 1978; Nosofsky, 1988). In turn, advocates of the Theory theory of concepts (e.g., Carey, 1985; Keil, 1989; Gopnik et al., 2004) defend the general view that cognition resembles scientific reasoning.³ Here, concepts

³ For a relevant discussion on theoretical terms and concepts in science, see, e.g., Bunge (2017).

are variably identified with theoretical terms and mini theories of a given category (Prinz, 2002). Conceptual atomism is the view that concepts are mental representations with no structure (Fodor, 1998). Unfortunately, while each theory can be said to have its strengths comparatively, all of them have been subject to important criticisms. For reasons of space, suffice it to mention key challenges to each of them:⁴

Because the prototype of a complex concept (say, TROPHY HEAD) can hardly derive all its properties from the prototypes of its constituents (say, TROPHY and HEAD), the Prototype theory fails to provide an account of compositionality (i.e., conceptual combination). Neither the Exemplar theory nor the Theory theory can explain compositionality due to the same type of limitation. Similarly, it is also a serious problem for the corresponding theory that people can have concepts for which they do not have a prototype (e.g., SHIRTS THAT WERE BOUGHT IN JUNE), an exemplar (e.g., HOUR), or a correct theory (e.g., WHALE when whales are believed to be a type of fish). Additionally, none of these theories can provide an adequate account of intentionality (i.e., how the reference of a concept is determined), or publicity (i.e., that concepts can be shared by different people or the same individual at different times). Conceptual atomism has been criticized for being explanatorily impotent, unable to distinguish both coextensive and empty concepts, and radically committed to innate concepts (see section 3.2.1).

Inevitably, studying concepts empirically commits the researcher to certain preliminary assumptions about their nature (Millikan, 1998). If this is the case, that is, if empirical theories of concepts are implicitly or explicitly committed to certain ontological assumptions, then choosing between competing theories

⁴ General reviews of the leading theories in philosophy and experimental cognitive psychology can be found in Laurence & Margolis (1999), Prinz (2002, chap. 3–4), Machery (2009, Chapter 4), and Murphy (2002).

will have to consider the answer that those theories provide to the question of what concepts are. So, I will take a detailed account of the usual inventory of criticisms for granted and focus on what I deem to be one the most serious problems in the study of concepts, namely, the mistaken presumption that, insofar as the theoretical notion of a concept is intended to play a central explanatory role in a science of the mind, only complex concepts are worth our attention when assessing competing theories of concept individuation.⁵

2. EPIC AND METC KINDS: TWO DOCTRINES OF WHAT CONCEPTS ARE

Authors sometimes defend conceptions of natural kinds which, in their view, are relevant to philosophy of science but irrelevant to metaphysics (Brigandt, 2003; Griffiths, 2004). A similar situation arises in the literature on concepts, where some researchers (e.g., Machery, 2009; Piccinini & Scott, 2006) dismiss certain theoretical models of concepts which presumably fail to designate *genuinely* psychological kinds because they do not meet certain methodological constraints, while others (e.g., Fodor, 1998, 2004; Rey, 1983, 1985) argue against theories of concepts that disregard the implications for cognitive science of the metaphysical properties implicitly attributed to the constructs they posit. Thus, two broad positions can be distinguished. According to one, inquiry into the nature of concepts is exhausted by methodological demands. According to the other, it is not.

It is common among cognitive scientists to account for the possession of concepts in terms of individuals' cognitive capacities. A natural reason for this is that cognitive abilities are amenable to

⁵ I take the terms “simple concept” and “unstructured concept” to be coextensive. By contrast some authors (e.g., Smith & Osherson, 1984) have addressed the notion of a simple concept within the framework of the structured model of a concept they defend (e.g., simple vs complex prototypes).

experimental study, which is another way of saying that they can be specified in terms of psychological phenomenon (see 3.1.1). To the extent that this practical constraint is motivated by the role of concept possession in conceptual identity, it is usually assumed as a methodological requirement for concept individuation. Indeed, as some have argued (e.g., Edwards, 2009; Fodor, 1998), possession conditions for concepts are (explicitly or implicitly) taken to be ontologically important to the kind of things concepts are by most psychological theories of concepts. When a theory of concepts is committed to this latter assumption, an epistemically motivated doctrine to the ontological question will be obtained. Otherwise, a metaphysically motivated doctrine will be obtained. Based on these two doctrines, I will distinguish between an epistemically motivated notion of a concept (EpiC) and a metaphysically motivated notion of a concept (MetC), respectively.

The opposition between EpiC and MetC should not be taken to imply a deprecating attitude towards empirical inquiry about the mind on the part of theorists adopting MetC. Indeed, both approaches are compatible with the view that scientific hypotheses within naturalistic theorizing about concepts are untenable without the support of reliable and adequate empirical evidence. However, what is at stake is whether metaphysical issues (or, for that matter, non-empirical arguments provided by philosophers) are an irrelevant contribution to assessing the plausibility of the theoretical models posited by psychological theories of concepts.

Having established the distinction between two broad doctrines to the problem of the nature of concepts, we can move on to address the answer that proponents of EpiC and MetC can offer to the ontological question. My position in this respect is not intended to be neutral. As I will argue, theories committed to EpiC fail to answer the ontological question in a way that is pertinent to the representational framework that underpins the project of a scientifically respectable intentional psychology.

2.1 EpiC and the ontological question

Historically, concepts (formerly referred to as ‘ideas’) have been predominantly identified with definitions. Current theories of concepts in cognitive science have been developed in reaction to this traditional view. There are four leading families of theories typically distinguished from one another by the type of structures they postulate *lexical concepts* to have, given the standard understanding that concepts can be associated with the meaning of individual words in natural languages. These four groups of theories are generically known as the Prototype theory, the Exemplar theory, the Theory-Theory, and Informational Atomism, respectively.

Except for Informational Atomism, all the other theories take it for granted that concepts are complex entities, that is, that they are structured mental representations. In this respect, the models of concepts that these latter theories put forward are not different from the definitional model against which they react. As Margolis (1998) points out, the assumption that concepts have complex structures is ubiquitous among most philosophers and cognitive psychologists interested in the studied concepts:

For example, while the classical theory of concepts says a concept C must decompose into a set of concepts that express necessary and sufficient conditions for the application of C, the prototype theory says that C must decompose into a set of concepts that express statistical conditions that govern the application of C. Similarly, the theory-theory—which is gaining attention in psychological circles—says that a concept C must participate in an inferential system of a certain sort and that C is inherently connected to the other concepts that constitute the system. (p. 347)

There is a relatively wide consensus among cognitive scientists that concepts must have complex structures if they are to account for the explanatory roles many cognitive psychologists have attributed to what they call *prototypes*, *exemplars*, and *theories* (Edwards, 2010b). Notice that the explanatory role of these constructs is

sometimes useful to demonstrate that the class of concepts is a natural kind (Taylor and Vosgerau, 2021), and sometimes it is useful to demonstrate the opposite (Machery, 2009).⁶ In any case, the notion of natural kinds in cognitive psychology is preferentially invoked on pragmatic grounds. Moreover, the claim that the main constructs posited by prototype, exemplar, and theory theorists form natural kinds seems to be uncontroversial, even if none of those kinds turns out to be a good paradigm of concepts.

It is far from obvious that the empirical evidence supporting the role of prototype-based, exemplar-based, and theory-based bodies of knowledge in higher cognitive processes can be taken to support the role of *concepts* in those processes. It is better to say that advocates of PET-BoKs have empirically grounded reasons to claim that their preferred BoK plays an important role in the explanation of such and such epistemic capacities (e.g., rapid or reflective categorization). The reason for this is that there has to be more to the identification of concepts with one of these BoKs than empirical adequacy concerning some salient explanatory functions. Insofar as psychological explanations are intended to generalize over representational states composed of concepts, theorists would be justified in inferring that a given class of BoKs is a candidate for being identified with the class of concepts in case it is likely to satisfy all the functions concepts are expected to serve for the sake of generalization. However, even though there is broad consensus about the challenges that an adequate theory of concepts must meet (Laurence & Margolis, 1999), defenders of PET-BoKs tend to reduce the explanatory roles that their preferred model of concepts is expected to serve (see 3.1.1, below). Once again, the criterion for this reduction is the pragmatic value, or usefulness, of the considered theoretical construct, given the working hypothesis that concepts have the structural characteristics

⁶ This contradiction should not be surprising if we consider that the very notion of natural kinds is controversial enough (e.g., Hacking, 2007).

associated with the type of BoKs that figures prominently in the explanation of experimental tasks where some notion of complex mental representation seems to be implicated (e.g., categorization by similarity to a prototype).

Some might think that reducing the set of explanatory functions that a given class of BoKs should serve is a legitimate move if it is done on pragmatic grounds. For example, Contreras (2016) puts forward an argument against (the scientific status of) concepts that hangs upon the distinction between what the author calls *theoretical* and *explanatory* desiderata. Admittedly, the strategy does provide a certain latitude for testing new working hypotheses about cognitive phenomena in which concepts are supposed to be involved. However, it is also worth noting that the case for PET-BoKs based on reasons of practicality (notably, researchability) is constrained by a widespread preliminary assumption about the nature of concepts that conflicts with a CRTM and the related project of a science of the mind that vindicates the generality of intentional explanations. According to this assumption, the identity conditions of concepts can be equated with their possession conditions. If this assumption were right, the answer to the question of what a concept is would be reduced to an answer to the question of what it is to have a concept. Unfortunately, it is, at least, unclear that the properties in virtue of which people are attributed the possession of these BoKs can tell us something serious about what concepts are. To the contrary, there are reasons to think that such and underlying assumption is mistaken and even incompatible with the default assumption in cognitive science that concepts are mental particulars (Fodor, 2004) —Nonetheless, see Weiskopf & Bechtel (2004) for some dissenting remarks.

Among cognitive psychologists interested in concepts, it is generally assumed that what a concept is depends on what a concept does (Edwards, 2014). The reason for this is that the possession conditions of concepts are taken to be equivalent to being able to *do* something or, as Fodor (1998) used to put it, to a kind of

epistemic ‘know-how’. In fact, theories positing the existence of PET-BoKs focus on what agents like us can do with those BoKs, which typically include our epistemic capacities for categorization, recognition, inference, and the like (Edwards, 2009). Given the pragmatic value that the putative structures of PET-BoKs have regarding those cognitive capacities, researchers have felt tempted to conclude that concepts must be structured entities. And there seems to be good reasons for adopting such a strategy. If theories of PET-BoKs manage to individually show that cognitive processes where concepts are presumably implicated require the manipulation of representations with some particular type of structure, then the problem of the nature of concepts reduces to choosing among the relevant alternatives on offer (notably, among the posits of prototype, exemplar or theory theories). However, there are, at least, two unwanted consequences of this strategy. The first is that, even while it is admitted that complex concepts are made up of other constituent concepts, the nature of the most basic or primitive structural constituents is left unattended. The second is the conclusion that concepts are complex mental representations from the controversial premise that the pragmatic value of appealing to our epistemic capacities is ontologically important. Thus, a serious answer to the ontological question is bracketed or ignored on practical grounds, since we are left with theoretical models of concepts that are gratuitously assumed to be metaphysically dependent on our epistemic capacities. Hence, conceiving concepts as PET-BoKs amounts to an epistemically motivated notion of concepts, in that the satisfaction of certain methodological demands is taken to exhaust that which is ontologically important to the kind of things concepts are.

2.1.1. An explanationist definition of concepts as a case in point regarding EpiC

Among theorists advocating prototype-based, exemplar-based, and theory-based BoKs on explanatory grounds, there is no agree-

ment as to which of those complex mental representations can be said to designate the class of concepts (Machery, 2010). In light of this disagreement, some authors have considered the reasons for an eventual splitting of the class of concepts, adopting the notion of natural kinds as *homeostatic property clusters* developed by Boyd (1989, 1999). For instance, Piccinini & Scott (2006) have claimed that a proposal for concept splitting must meet the following requirements:

[...] it must be shown that the phenomena antecedently associated with concepts divide into different, largely independent groups; that these groups of phenomena are explained by different kinds of internal structures possessing different clusters of scientifically relevant properties; and possibly that the cooccurrence of those clusters is explained by different causal mechanisms. (p. 393)

What matters for present purposes is that to do the stated task properly, these authors think that an adequate *programmatically* definition of the notion of a concept is needed. In their view, if we want to seriously determine whether concepts split into different kinds, we need to count on a more *restrictive* notion of a concept.

My interest in this restricted definition is that it presents a clear endorsement of the claim that issues about the nature of concepts derive from the pragmatic value of PET-BoKs as mentioned above. According to Piccinini & Scott (2006), for a given type of mental entity to count as concepts, they must be identified with homeostatic property clusters that are centrally involved in the explanation of some set of cognitive phenomena. In their words,

Within psychology, concepts are mental particulars posited as a specific part of the explanation for certain cognitive phenomena. For present purposes, a concept is anything that plays the relevant role within the explanation of those phenomena. Thus understood, concepts are a singular natural kind if and only if all such entities turn out to share a large set of scientifically relevant properties as a result of the same causal mechanism. (pp. 395-396)

Then the authors proceed to specify what they call a programmatic definition of concepts, according to which concepts are “the constituents of structures posited in the explanation of certain psychological phenomena” (p. 396). To adapt a familiar analogy, if pumpkins are theoretical structures whose processing accounts for, say, categorization, then concepts are the constituents of pumpkins. For a programmatic definition, nothing else is regarded to be relevant to say about those constituents. The list of phenomena in question involves discrimination, nonlinguistic inference, categorization, word and sentence understanding, linguistic inference, and lexical combination. Piccinini & Scott (2006) suggest that an assessment of whether the class of concepts form a natural kind should be carried out concerning this set of psychological phenomena.

Key to this strategy is the idea that an argument for concept splitting must show that different kinds of mental representations are needed to explain different phenomena where concepts were previously thought to play explanatory roles. Hence, to the extent that PET-BoKs are models of concepts that fail to independently account for the proposed desiderata on concepts, the conclusion that the class of concepts split into different natural kinds appears to be inevitable. Authors such as Machery (2009) have explicitly argued that debates over the nature of concepts as a single natural kind among prototype, exemplar, and theory theorists are beside the point because these theorists’ preferred constructs have few properties in common and may be independently required in the explanation of the different relevant phenomena.

Concept theorists convinced by the argument for the heterogeneity of PET-BoKs might feel inclined to concede that concepts split into different natural kinds *because* these BoKs do. However, this conclusion should only seem appealing to those who agree to exclude from the list of desiderata two other phenomena that Piccinini & Scott (2006) consider irrelevant to a *purely* psychological theory of concepts (i.e., a theory of some BoK), namely

reference and publicity. Roughly, reference has to do with the relation obtained between a concept and the things in the world to which the concept applies correctly, and publicity has to do with the property that concepts presumably have if they are to be shared by different people or the same person at different times. To someone committed to a CRTM, on the other hand, it stands to reason that a complete theory of concepts has something to say about the publicity of concepts and the stability of conceptual content, since both properties are thought to be required for scientific generalizations that quantify over mental representations (type).⁷ It would be arbitrary simply to take them off the table because they do not conform to some practical criteria of researchability once it has been established that PET-BoKs are too heterogeneous to form a single natural kind. Thus, even if we granted that PET-BoKs are distinct psychological entities, the conclusion that the very class of concepts splits into distinct kinds is still in need of further justification.

In what follows, I will focus on a philosophical perspective that takes issue with the widely shared assumption that concepts are metaphysically dependent on their relations to other concepts. I aim to show that, although atomistic theories of concepts are both unpopular and embryonic within cognitive science, an atomistic approach to concept individuation is in a better position to avoid the most serious problems inherent in the view that concepts are complex mental representations. If so, it is debated about whether PET-BoKs are distinct natural kinds that are beside the point when trying to answer the question of what concepts are.

⁷ I take the type/token distinction regarding mental representations for granted. However, I will avoid invoking the distinction unless it is necessary for clarity of exposition.

2.2. MetC and the ontological question

The central claim in this section is that the development of a theory of concepts with a higher chance of being a successful theory (i.e., an approximately true scientific theory) than its rivals cannot be carried out solely based on its empirical adequacy. The reliable procedures of experimental research are insufficient to discriminate which of the current psychological theories of concepts offers a plausible story about the constitutive properties of concepts, especially in the context of ill-advised theoretical proposals.⁸ Admittedly, philosophers' intuitions and non-experimental reflections on the metaphysics of concepts are not regularly regarded as relevant for evaluating empirical theories in cognitive psychology. However, experimentally based theories of concepts inevitably contain implicit assumptions about the nature of concepts. To the extent that these assumptions are either taken for granted or unaddressed by cognitive scientists, philosophers can contribute to the choice between rival theories by making those preliminary assumptions explicit and assessing their metaphysical plausibility. This is more or less the role of philosophy regarding the study of concepts defended by Vallejos (2008) that I intend to consider for characterizing a metaphysically motivated approach to the ontological question.

As argued elsewhere (Fodor, 1998, 2008; Higginbotham, 1998; Rey 1985, 2010), concepts must be distinguished from the epistemic conceptions one might have about them or the things that fall in their extension. While PET-BoKs are said to figure prominently in psychological generalizations regarding several cognitive competencies, each of these BoKs has been seriously

⁸ Given the preliminary working assumption regarding CRTM stated in the introduction, I take it for granted that an adequate theory of concepts must be consistent with the traditional goal of unraveling the mental representations required for counterfactual-supporting generalizations in the scientific explanation of observable behavior (Fodor, 1998; Cain, 2002).

questioned as an adequate central posit of a theory of concepts for its reasons. Common to all of them is the failure to cohere with the fact that concepts transcend the idiosyncratic variability of our epistemic conceptions (Rey, 2010). Nonetheless, a good theory of concepts should ultimately allow for both an account of the position of prominence that PET-BoKs have in psychological tasks and a notion of concepts that is immune to the insurmountable problems of its main contenders. That is, this notion should avoid the problems that stem from the view that concepts must be complex mental representations in virtue of adopting EpiC.

To begin with, consider that the empirical success of theories that identify concepts with complex mental representations depends on pragmatic criteria such as their explanatory power. Theories in the same field are expected to explain certain phenomena, and the one that explains them more effectively is said to have more explanatory power. However, even though the progress of scientific inquiry in special sciences⁹ is linked to the evaluation of theories in terms of criteria related to explanatory adequacy (including, e.g., simplicity, generality, coherence with other theories, explanatory power, etc.), philosophers' non-empirical theory assessment is required to examine how certain preliminary assumptions about the ontology of concepts encourage methodological constraints that the theories are compelled to satisfy.

A case in point is when theories committed to highly conflicting assumptions (e.g., a similarity-based theory of concepts versus a theory-based theory) afford considerably different degrees of latitude in terms of the properties that they take to be constitutive of concepts (e.g., representation of certain superficial features of category members versus representation of bodies of causal knowledge underlying superficial regularities). Since an adequate theoretical notion of a concept is expected to serve various func-

⁹ The expression 'special sciences' is normally used to talk about sciences other than physics, including psychology.

tions, cognitive scientists' best provisional explanations appear to be a criterion for the reality of the entities designated by models of concepts with certain structural characteristics (Taylor and Vosgerau, 2021). However, if empirical adequacy were the only standard for assessing the ontological plausibility of a theoretical posit, highly heterogeneous models with similar explanatory targets and effectiveness would be a reason for questioning the coherence and the unifying role of the construct (e.g., Machery, 2010). It is, therefore, all but uncontroversial to claim that, because the explanatory desiderata are established on an *ad hoc* basis by theories committed to conflicting assumptions about the nature of concepts, the empirical effectiveness of the theories is (most of the time) incapable of being considered comparatively.¹⁰ The non-experimental task of exposing and analyzing these kinds of assumptions is by no means a futile philosophical contribution, especially when they regulate the empirical scope of a theory and the significance of evidence that is deemed to support it (Aguilera & Pino, 2019). Hence, the suggestion that the outcome of an ontological analysis of concepts must count as an additional argument to the best explanation.

Following Vallejos (2008), the philosophical undertaking of elucidating the nature of concepts requires formulating conditions the satisfaction of which allows for the individuation of properties that are constitutive of concepts. This task involves establishing at least three related issues, namely, the identity conditions of concepts, i.e., what kind of thing a concept is; the individuation conditions for the semantic properties of concepts, i.e., in virtue of what kind of properties a concept has meaning; and the possession conditions of concepts, i.e., what it is to have a concept (Rodríguez, 2007). Here the order of explanation matters, as is evident

¹⁰ This situation is even more evident when one considers different views about the nature of concepts that fall outside the scope of the current paper. See, e.g., Peacocke (1992), Dummett (1993), and Prinz & Clark (2004).

in polemics about the metaphysical dependence of concepts on certain epistemic capacities that are presumably constitutive of the conditions for possessing concepts (Fodor, 1998, 2004; Weiskopf & Bechtel, 2004). Drawing on these discussions, I take the problem of the identity conditions of concepts to be before any other question when it comes to establishing the kind of things that concepts are. If this is correct, appealing to the pragmatic value of our epistemic capacities is irrelevant to the ontological question. Consequently, it is a constraint on any acceptable MetC that the three types of conditions be coherently approached from an ontological perspective (i.e., nonepistemically).

As argued in the case of EpiC, the conclusion that concepts can be identified with complex mental representations hangs on the exclusion of reference and publicity from the explanatory goals of a psychological theory of concepts. However this exclusion is arbitrary and can be better understood in terms of BoK-based theories' lack of resources to account for the intrinsic representational properties of concepts (Pino & Aguilera, 2017). Consider that these theories are committed to *Inferentialism* regarding concept possession, according to which possessing a concept involves being able to draw the right sorts of inferences (Weiskopf 2013). However, since those inferential relations (or, for that matter, bodies of knowledge) are subject to inevitable variation either between people or over different stages of a person's life, the possibility of establishing robust identity conditions for concepts is hindered. Rey (2010) has raised a similar concern over BoKs in terms of what he calls the problem of *epistemic variability*:

Unless one restricts the relevant knowledge in some principled way, no two people (or stages) will share a concept, since, short of coincidence, no two people (or stages) will bring exactly the same knowledge or procedures to bear in making many of their judgments. (p.221)

Thus, insofar as theories of concepts positing PET-BoKs do not have the resources to explain how the content of concepts can remain stable across changes in beliefs, the problems of epistemic variability and unstable identity conditions can be said to be inherently linked to that kind of theories (Fodor & Lepore 1992). By contrast, in the philosophical perspective addressed in this section, the suggestion is that issues about concept identity should be taken to be metaphysically independent of thinkers' epistemic capacities, irrespective of the crucial role concepts presumably play in the explanation of our cognitive capacities.

The question arises as to whether non-experimental philosophy has a role to play in current theorizing about concepts within the framework of CRTM. I claim that it does, and, by way of example, the following section turns to conceptual atomism with a focus on Fodor's account of the basic constituents of thoughts, which is a key component in his broader endeavor to develop scientifically respectable intentional psychology.

2.2.1. *Informational Atomism as a case in point regarding MetC*

Informational Atomism (IA) is a theory of concepts developed by Fodor (1998) in reaction to inferentialist theories that identify concepts with structured mental representations. According to IA, typical concepts are unstructured mental representations whose (type-)identity conditions do not depend on how they are related to other aspects of cognition, but on how they are reliably *locked* to things in the world. I previously noted that a tenable account of concept identity was an unsurmountable obstacle for theories advocating models of structured concepts. By contrast, since IA construes conceptual content nonepistemically, it is immune to the problems of content and epistemic variability as faced by inferentialist contenders. Fodor's theory is not only worth our attention for providing a plausible story about how concepts can be shared but also for being a version of MetC capable of satisfying explanatory demands.

IA is committed to a causal theory of content according to which there is a nomic relation between instances of symbol *M* and the property *m* that *M* expresses. Because of this relation, the tokens of the symbol are said to carry reliable information about the property that causes them. Margolis (1998) depicts the point in the following way:

Put in mental terms what this means is that the concept BREAD expresses the property *bread* because *bread* is the reliable cause of BREAD-tokenings. In other words, there is a law connecting the property of being bread with the property of being a BREAD-tokening, and it is in virtue of this law that the concept BREAD expresses the property *bread*. (p. 350)

An atomistic theory of concepts, combined with an informational theory of content, makes it possible to establish an immediate contrast between the type of information that is essential to the concept and the type of information that is not. For example, in the case of the concept BREAD (i.e., a mental representation type), the essential information is that to which, by natural law, the tokens of that concept (i.e., mental particulars with semantic and causal properties) are locked. Any other information related to the concept BREAD is not essential to it, such as the piece of information that too much white bread can contribute to obesity. Here we have a clear contrast with theories that postulate the existence of PET-BoKs, where that which determines the content of a concept is construed either in terms of many inferential relations (e.g., the theory-theory) or in terms of less than many (e.g., the prototype theory). The distinction between essential and non-essential information becomes at least problematic in the case of those theories, unlike the case of conceptual atoms causally controlled by their referents.

An account of a concept's identity in virtue of mind-world relations, together with the realization that theories identifying concepts with complex mental representations in cognitive science are likely to be untenable, constitute the strongest advantage of an

atomistic alternative. Despite this advantage, conceptual atomism has met severe criticisms which have led many to dismiss it as a non-starter, even when recurrent criticisms can be countered by showing that they are often made on irrelevant grounds (Edwards, 2009; Kwong, 2006). Let us consider four recurrent objections:

The problem of error. Theories of concepts are expected to account for people's incorrect application of the concepts they possess, such as, for example when a person mistakes a faux fur cushion for her pet cat—as it might be. In such situation, an information-based theory of content would appear to be unable to account for the incorrect application of the concept CAT, given that it is cats, not cushions, that are supposed to be the reliable causes of CAT-tokenings. A plausible solution that Fodor (1990) gave to this problem is known as the asymmetric-dependence theory. According to this theory, while there is a lawful relation between a concept (e.g., the concept CAT) and the property that it expresses (e.g., the property of being a cat), relations between that same concept and other properties (e.g., the property of being a cushion) would be asymmetrically dependent on the former relation. In other words, the idea is that the incorrect application of a concept would not hold were it not for the lawful relation that governs its correct application, but not vice versa—Hence, the asymmetric dependence. Thus, IA has the resources to explain, e.g., how the meaning of the atomic concept CAT can remain the same, even when it is caused by cushions that look like cats under certain circumstances.

Explanatory impotence. Theories that identify concepts with complex mental representations rely on the putative structural components of concepts to explain such psychological phenomena as categorization, inference, and so forth (Prinz, 2002). In contrast, since conceptual atomism identifies concepts with unstructured mental representations, it seems to lack the resources to do an

important explanatory work. By and large, criticisms about the explanatory impotence of conceptual atomism are linked to the identity between the individuation of conceptual content and the individuation of primitive concepts that IA appears to posit (Rodríguez, 2007). Once we set aside such incorrect interpretations, the criticisms can be countered in different ways. For example, Kwong (2007) argues that, by dissociating conceptual atomism from what he conceives as radical or untenable views about content determination and the possibility of punctate minds, it is possible to defend a theory that resists charges of explanatory impotence. Here the main idea is that phenomena such as different types of categorization judgments could be explained by appealing to information that is not contained in concepts but collateral to them. Collateral information (e.g., the information PET-BoKs are said to encode) can thus be understood in the form of collateral structures associated with atomic concepts, on the understanding that all information about a concept is always collateral—cf., Laurence & Margolis (1999).

The problem of coreferential and empty concepts. It has been objected that IA is unable to make sense of certain types of concepts, namely those that fail to refer to, such as UNICORN or SANTA CLAUSE. This problem has been considered inherent in any atomistic theory of concepts that excludes inferential relations as constitutive elements of the content of concepts. For critics of IA, unless inferential relations involved in cognitive processes are also treated as constitutive of the content of concepts, it is hardly credible that a theory appealing to nomic relations holding between concepts and properties in the word has the resources to distinguish between coreferential concepts in general, and concepts that fail to refer, in particular.

An overworked example involves the properties of *being water* and *being H₂O*. Given that these properties are generally thought to be identical, the problem arises as to how a reference-based

theory of concepts can distinguish between the concepts WATER and H₂O, given that they are nomically controlled by the same property. Likewise, since so-called empty concepts such as NESSIE and KRYPTON have the same reference (i.e., they refer to nothing), IA seems to inevitably lead to the conclusion that all empty concepts have the same content. But this conclusion is strongly counterintuitive since many empty concepts (e.g., HAMLET, PHLOGISTON, and MACONDO) are distinct concepts. Again, an advocate of atomism can respond to the objection by showing that IA may have the resources to provide a plausible account. Indeed, Edwards (2010a) has proposed a reference-based approach to concepts that capitalizes on “the epistemic and practical situation of the concepts’ possessors” (p. 115) to suggest a tentative account of empty concepts. Thus, while many believe that the challenges posed to IA by coreferential and empty concepts show that a working atomistic theory must allow for some concepts to be distinguished by virtue of certain inferential role semantics (Laurence & Margolis, 1999), there is still more to say about the relationship between a concept’s content and the explanatory role of certain *non-concept-constitutive* factors.

Conceptual nativism. CRTM relies on the existence of a finite set of primitive concepts out of which infinitely many complex concepts are constructed, and it is said to be a problem for IA that concepts like FLUTE, BALLOON, and CAR be part of that primitive stock if they are required to be innate. However, nativism regarding concepts is encouraged by the realization that there is no plausible explanation for concept learning based on hypothesis confirmation (Piatelli-Palmarini, 2018). If learning a concept implies representing a hypothesis where the concept to be learned is already involved, then it is incoherent to talk about concept learning (Piatelli-Palmarini, 2018; Weiskopf, 2013). If this is correct, and if learning as hypothesis confirmation is the only plausible model of learning that is consistent with CRTM, IA

is in want of a credible story about the acquisition of primitive concepts. Nevertheless, while it is a fact generally overlooked that the task of specifying which concepts are innate is an empirical one (Laurence & Margolis, 1999), advocates of IA can avoid radical conceptual nativism by appealing to either non-psychological processes or psychological processes that are not constitutive of the identity conditions of concepts. In the first case, for example, Fodor (1998) suggests a solution according to which our innate sensorium enables the concept of an artifact (e.g., FLUTE) to become locked onto its referent (i.e., flutes) probably by some natural law. Crucial to this non-cognitive solution is the contention that it is wrong to conclude that primitive concepts are innate from the realization that no concepts can be learned (Fodor, 2008, chapter 5). The reason is that there is a myriad of possible ways in which one could acquire concepts from experience without learning them using hypothesis formation and confirmation (e.g. when the use of some experimental equipment mediates the causal interaction between the tokens of a concept and tokens of its referent). An example of the second case is the proposal advanced by Margolis (1988) in terms of sustaining mechanisms (e.g., bodies of information about salient properties of squirrels) which are not constitutive of the identity conditions of concepts but provide reliable indications of the properties that can cause tokens of a concept (e.g., SQUIRREL). However, as discussed below, an adequate solution to the problem of conceptual nativism must be compatible with the formulation of conditions for possessing concepts in non-epistemic terms (Vallejos, 2008).

Let’s now turn to the issue of whether MetC can shed interesting metaphysical light on the problem of the nature of concepts. It should be admitted that IA is notoriously in need of further theoretical development, partly due to the relatively little attention that atomistic theories have received among philosophers and cognitive scientists. Because IA reacts against current views of conceptual structures without yet offering a clear criterion for

individuating unstructured concepts, it has been considered a negative view (Laurence & Margolis, 1999). However, while theories that identify concepts with complex mental representations face problems that make them unworkable, it remains to be seen whether the development of an atomistic mode of individuation of concepts meets a similar fate (Vallejos, 2008). If this is not a good enough reason to subscribe to an atomistic view of concepts, it is at least a good reason to argue that IA is to be preferred as the last standing theory because it promises to provide a coherent answer to the ontological question. As previously stated, the problem of the nature of concepts involves formulating three types of conditions, and MetC requires that each of them be approached nonepistemically:

- (1) Conditions the satisfaction of which allows for concept individuation
- (2) Conditions the satisfaction of which allows for the individuation of the semantic properties of concepts
- (3) Conditions the satisfaction of which allows us to determine what it is for someone to possess a concept

Insofar as IA identifies primitive concepts with atomic mental representation types capable of being instantiated in people's minds, it allows for concepts' identity conditions to be established nonepistemically. That is, it allows for concept individuation to be specified independently of any other aspects of cognition (e.g., psychological processes, inferential relations between concepts, perception, etc.). In turn, the informational component of the theory allows for the content of concepts to be construed essentially. This account of the semantic properties of concepts is consistent with the requirement that people's beliefs need not be constitutive of the concept. Indeed, IA states that possessing a concept is not constituted by inferential relations or some type of

BoKs, but by a person's possessing the relevant mental particular. A positive effect of this account of concept possession is that it allows for the distinction between concepts and the beliefs (or conceptions) that we may have of them. Conflating the two has proved to seriously hinder the development of a working theory of concepts (Higginbotham, 1998; Kwong, 2007).

3. CONCLUDING REMARKS: WHAT COULD PET-BoKs BE IF NOT CONCEPTS?

I have argued that an atomistic mode of concept individuation may be in a better position to answer the ontological question. This contention is based on the type of theory evaluation that I have endorsed, using which it is possible to expose the difficulties encountered by a theory of concepts that seeks to establish itself as the best among its rivals merely on pragmatic criteria of comparison. To illustrate the contribution of philosophy to the scientific study of concepts, I have distinguished between two broad approaches to the ontological question, one that appeals to an epistemically motivated model of concepts (EpiC) and the other that appeals to a metaphysically motivated model of concepts (MetC). In consonance with the polemical position regarding concepts defended by Fodor (1998), the distinction allowed me to show that an argument for the conclusion that *concepts are complex (or structured) mental representations* from the premise that *the pragmatic value of appealing to our epistemic capacities is ontologically important* is invalid.

Someone could legitimately question the strategy of favoring an answer to the ontological question about concepts to defend an atomistic option.¹¹ After all, the referents of the epistemically motivated theoretical constructs in some of the rival theories seem to correspond to a series of real cognitive mechanisms. If

¹¹ I would like to thank another anonymous referee for pointing me to this possible concern.

so—this person might think—, perhaps, it is preferable to seek other epistemically motivated options, even in the current state of disarray of the field. However, for a scientifically respectable theory, it is not enough to merely establish whether any of the competing notions of concepts refer to a possibly real entity, but also to establish whether such a notion is in a better position to pick out the type of real entity a plausible theory of concepts is expected to be about (which is ultimately a matter of discovery). And, as initially stated, a theory of concepts is in a better position to do so when it is consistent with a background theory like CRTM, even if this background theory is a remotely plausible theory of the cognitive mind. It has been part of the polemical strategy of the present paper that an answer to the ontological question about concepts is particularly relevant in the current state of confusion of the study of concepts. Indeed, by distinguishing between EpiC and MetC, we have not merely illustrated a tension between two different approaches to the problem of the nature of concepts. Rather, we have established that a comprehensive solution to this problem is unviable when solely relying on explanatory factors inherently based on contingent epistemic mechanisms.

If, as a result of the philosophical contribution outlined in the previous section, one feels inclined to embrace some version of conceptual atomism, then one may also feel drawn to rejecting PET-BoKs as adequate models of primitive concepts. Of course, the reader should resist the temptation to conclude that the atomistic alternative is a better theory solely because of its non-epistemic character. The point is that, while the epistemic theories that dominate the current theorizing about concepts face problems that make them untenable, atomism is a coherent option that awaits and merits further theoretical development. Still, an important body of evidence in empirical psychology is taken to support the existence of those BoKs. Thus, the question arises as to what PET-BoKs could be if not concepts.

There are certain constraints on an adequate theory of concepts that follow from a commitment to CRTM (see, Fodor, 1998, Chapter 2, for further details). A fundamental constraint is that concepts must be mental particulars. I hope I have made the case that PET-BoKs fail to meet this condition due to their intrinsic cognitive character. Nonetheless, in the psychological literature on concepts, an important body of empirical evidence supports the relevance of BoKs conveying some type of characteristic information in our mental life. Given that, our question about what these BoKs are if they are not concepts reduces to the question of how to reinterpret the evidence in favor of these BoKs and the place they might occupy in a theory of cognition. Presently, we lack a detailed alternative, but there are a few sketchy options that illustrate the viability of the task at hand and suggest a natural progression of the present work. One option, for instance, construes PET-BoKs in terms of sustaining mechanisms involved in the acquisition of concepts. In this case, PET-BoKs can be understood as structural entities that are somehow associated with but not constitutive of concept identity (Kwong, 2007; Margolis, 1998). Another option defends the view that reference is the fundamental function of a concept and suggests that the functions often attributed to constructs such as PET-BoKs can be plausibly construed in terms of the implementation of such reference relation (Edwards, 2011, 2014). Overall, the moral is that polemics in favor of an important reinterpretation of PET-BoKs, insofar as they are motivated by a viable version of conceptual atomism, add plausibility to an ontologically inclined philosophical contribution to the scientific study of concepts.

REFERENCES

- Aguilera, B., & Pino, B. (2019). Sobre el aporte de la filosofía a las teorías de conceptos en ciencia cognitiva. *Revista de Filosofía*, 76, 7-27. doi: 10.4067/S0718-43602019000200007
- Barsalou, L. W. (1999). Perceptual Symbol Systems. *Behavioral and Brain Sciences*, 22(4), 577-660. doi: 10.1017/s0140525x99002149
- Bermúdez, J. L. (2005). *Philosophy of Psychology*. New York: Routledge.
- Boyd, R. (1989). What Realism Implies and What it Does Not. *Dialectica*, 43(1-2), 5-29. doi:10.1111/j.1746-8361.1989.tb00928.x
- Boyd, R. (1999). Homeostasis, Species, and Higher Taxa. In R. Wilson (Ed.), *Species: New Interdisciplinary Essays* (pp. 140-185). Cambridge, MA: MIT Press.
- Brigandt, I. (2003). Species Pluralism Does Not Imply Species Eliminativism. *Philosophy of Science* 70(5), 1305-1316. doi:10.1086/377409
- Bunge, M. (1998). *Philosophy of Science: Volume 1, from problem to theory*. New Brunswick, NJ: Transaction Publisher.
- Burwood, S., Lennon, K., & Gilbert, P. (2003). *Philosophy of Mind*. London: Routledge.
- Cain, M.J. (2002). *Fodor: Language, Mind, and Philosophy*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Carey, S. (1985). *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Contreras, P. A. (2016). Palabra y concepto: acercamiento a un eliminativismo conceptual en ciencia cognitiva. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 14(29), 139-160. doi:10.18270/rcfc.v14i29.667
- Dove, G. (2009). Beyond Perceptual Symbols: A Call for Representational Pluralism. *Cognition* 110, 412-31. doi: 10.1016/j.cognition.2008.11.016
- Dummett, M. (1993). *Seas of Language*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Edwards, K. (2009). What Concepts Do. *Synthese*, 170(2), 289-310. doi:10.1007/s11229-009-9584-y
- Edwards, K. (2010a). Concept Referentialism and the Role of Empty Concepts. *Mind & Language*, 25(1), 89-118. doi:10.1111/j.1468-0017.2009.01382.x
- Edwards, K. (2010b). Unity Amidst Heterogeneity in Theories of Concepts. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 210-211. doi:10.1017/S0140525X10000543
- Edwards, K. (2011). Higher-level Concepts and their Heterogeneous Implementations: A Polemical Review of Edouard Machery's Doing Without Concepts. *Philosophical Psychology*, 24(1), 119-133. doi:10.1080/09515089.2010.544520
- Edwards, K. (2014). Keeping (Direct) Reference in Mind. *Nous*, 48(2), 342-367. doi:10.1111/nous.12009
- Fodor, J. A. (1990). *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. A. (1994). Concepts: A Potboiler. *Cognition* 50, 95-113. doi:10.1016/0010-0277(94)90023-X
- Fodor, J. A. (1998). *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. New York: Oxford University Press.
- Fodor, J. A. (2004). Having Concepts: a Brief Refutation of the Twentieth Century. *Mind & Language* 19(1), 29-47. doi:10.1111/j.1468-0017.2004.00245.x
- Fodor, J. A. (2008). *LOT2: The Language of Thought Revisited*. New York: Oxford University Press.
- Fodor, J., & Lepore, E. (1992). *Holism: A Shopper's Guide*. Cambridge, MA: Blackwell Publishing.
- Gallese, V., & Lakoff, G. (2005). The Brain's Concepts: The Role of the Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge. *Cognitive Neuropsychology*, 21, 455-79. doi: 10.1080/02643290442000310
- Gopnik, A., & Meltzoff, A. (1997). *Words, Thoughts, and Theories*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gopnik, A., Glymour, C., Sobel, D., Schulz, L., Kushnir, T. & Danks, D. (2004) A Theory of Causal Learning in Children: Causal Maps and Bayes nets. *Psychological Review*, 111, 3-32. doi: 10.1037/0033-295X.111.1.3

- Griffiths, P. (2004). Emotions as Natural and Normative Kinds. *Philosophy of Science*, 71(5), 901-911. doi:10.1086/425944
- Hacking, I. (2007). Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 61, 203-239. doi:10.1017/S1358246107000203
- Higginbotham, J. (1998). Conceptual Competence. *Philosophical Issues*, 9, 149-162. doi:10.2307/1522965
- Keil, F. C. (1989). *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kwong, J. M. C. (2006). Why Concepts Can't be Theories. *Philosophical Explorations*, 9(3), 309-325. doi:10.1080/13869790600815830
- Kwong, J. M. C. (2007). Is Conceptual Atomism a Plausible Theory of Concepts? *The Southern Journal of Philosophy*, 45(3), 413-434. doi:10.1111/j.2041-6962.2007.tb00058.x
- Laurence, S., & Margolis, E. (1999). Concepts and Cognitive Science. In E. Margolis & S. Laurence (Eds.), *Concepts: Core Readings* (pp. 3-81). Cambridge, MA: MIT Press.
- Laurence, S., & Margolis, E. (2022). Concepts. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 ed.). Stanford University. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/concepts>
- Machery, E. (2009). *Doing Without Concepts*. New York: Oxford University Press.
- Machery, E. (2010). Précis of Doing without Concepts. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 195-244. doi:10.1017/S0140525X09991531
- Machery, E. (2015). By Default. In E. Margolis & S. Laurence (Eds.), *The Conceptual Mind* (pp. 567-588). Cambridge, MA: MIT Press.
- Mahon, B. Z., & Caramazza, A. (2008). A Critical Look at the Embodied Cognition Hypothesis and a New Proposal for Grounding Conceptual Content. *Journal of Physiology, Paris*, 102, 59-70. doi: 10.1016/j.jphysparis.2008.03.004
- Margolis, E. (1998). How to Acquire a Concept. *Mind & Language*, 13(3), 347-369. doi:10.1111/1468-0017.00081
- Margolis, E., & Laurence, S. (2011). Learning Matters: The Role of Learning in Concept Acquisition. *Mind & Language* 26(5), 507-539. doi:10.1111/j.1468-0017.2011.01429.x
- Medin, D. L., & Schaffer, M. M. (1978). Context Theory of Classification Learning. *Psychological Review*, 85(3), 207-238. doi: 10.1037/0033-295X.85.3.207
- Millikan, R. G. (1998). A Common Structure for Concepts of Individuals, Stuffs, and Real Kinds: More Mama, More Milk, and More Mouse. *Behavioral and Brain Sciences*, 21(1), 55-65. doi:10.1017/S0140525X98000405
- Murphy, G. L. (2002). *The Big Book of Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Murphy, G. L., & Medin, D. L. (1985). The Role of Theories in Conceptual Coherence. *Psychological Review*, 92(3), 289-316. doi: 10.1037/0033-295x.92.3.289
- Nosofsky, R. M. (1988). Exemplar-based Accounts of Relations between Classification, Recognition, and Typicality. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 14(4), 700-708. doi:10.1037/0278-7393.14.4.700
- Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Piatelli-Palmarini, M. (2018). Fodor and the Innateness of All (basic) Concepts. In R.G. de Almeida & L.R. Gleitman (Eds.), *On Concepts, Modules, and Language: Cognitive Science at Its Core* (pp. 211-237). New York: Oxford University Press.
- Piccinini, G., & Scott, S. (2006). Splitting concepts. *Philosophy of Science*, 73(4), 390-409. doi:10.1086/516806
- Pino, B., & Aguilera, B. (2017). Machery's Alternative to Concepts and the Problem of Content, *Erkenntnis*, 83, 671-691. doi: 10.1007/s10670-017-9908-0
- Prinz, J. (2002). *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Prinz, J., & Clark, A. (2004). Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twenty-first Century. *Mind and Language*, 19(1), 57-69. doi: 10.1111/j.1468-0017.2004.00247.x

- Pylyshyn Z. W. (2002). Mental Imagery: In Search of a Theory. *Behavioral and Brain Sciences*, 25(2), 157-237. doi: 10.1017/s0140525x02000043
- Rescorla, M. (2019). The Language of Thought Hypothesis. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 ed.). Stanford University. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/language-thought/>
- Rescorla, M. (2020). The Computational Theory of Mind. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 ed.). Stanford University. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/computational-mind>
- Rey, G. (1983). Concepts and Stereotypes. *Cognition*, 15(1-3), 237-262. doi:10.1016/0010-0277(83)90044-6
- Rey, G. (1985). Concepts and Conceptions: A Reply to Smith, Medin and Rips. *Cognition*, 19(3), 297-303. doi:10.1016/0010-0277(85)90037-X
- Rey, G. (2010). Concepts Versus Conceptions (again). *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 221-222. doi:10.1017/S0140525X10000440
- Rodríguez, M. R. (2007). Sobre conceptos primitivos – atomismo informacional. *Summa Psicológica UST*, 4(1), 31-45. doi: 10.18774/448x.2007.4.94
- Rohrer, T. (2007). Embodiment and Experientialism. In D. Geeraerts & H. Cuyckens (Eds.), *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistic* (pp. 25-47). Oxford: Oxford University Press.
- Smith, E. E., & Osherson, D. N. (1984). Conceptual Combination with Prototype Concepts. *Cognitive science*, 8(4), 337-361. doi: 10.1207/s15516709cog0804_2
- Taylor, S. D., & Vosgerau, G. (2021). The Explanatory Role of Concepts. *Erkenntnis*, 86, 1045-1070. doi: 10.1007/s10670-019-00143-0
- Thagard, P. (2023). Cognitive Science. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 ed.). Stanford University. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/cognitive-science/>
- Vallejos, G. (2008). *Conceptos y Ciencia Cognitiva*. Santiago: Bravo y Alende Editores.
- Von Eckardt, B. (1993). *What is Cognitive Science?* Cambridge, MA: MIT Press.
- Von Eckardt, B. (2003). The Explanatory Need for Mental Representations in Cognitive Science. *Mind & Language* 18(4), 427-439. doi:10.1111/1468-0017.00235
- Weiskopf, D. (2013). Concepts. In B. Kaldis (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences* (pp. 138-144). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Weiskopf, D. A., & Bechtel, W. (2004). Remarks on Fodor on Having Concepts. *Mind & Language*, 19(1), 48-56. doi:10.1111/j.1468-0017.2004.00246.x

GARDELLA HUESO, M. (2022). *LAS GRIEGAS. POETAS, ORADORAS Y FILÓSOFAS*. BUENOS AIRES. GALERNA. 230 PÁGINAS

Ana Julia Fernández Palazzo
 ORCID ID 0009-0008-2824-1689
 Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
ajfpalazzo@gmail.com

El libro de Mariana Gardella Hueso, *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas*, se enfoca en recuperar la palabra de algunas de las mujeres que vivieron entre los siglos VII y IV a. C. en lo que hoy se conoce como la antigua Grecia. En su estructura cuenta con palabras preliminares, ocho capítulos escritos en estilo ensayístico, palabras finales, una selección de textos, referencias, nombres propios, acontecimientos y bibliografía.

En lo que respecta a las palabras preliminares, la autora hace referencia al canon filosófico aún vigente para el cual dichas mujeres no parecen revestir demasiada relevancia. En efecto, señala que la denominación que recibieron algunas como poetas y oradoras da cuenta del lugar filosóficamente marginal que se les ha asignado hasta hoy. Así y todo, Gardella considera más conveniente llamarlas “pensadoras”, en la medida en que dicho término es lo suficientemente laxo como evitar el uso de categorías que habría que justificar ante dicho canon.

Luego de presentar la perspectiva que tomará a lo largo de todo el libro, la autora abre su ensayo con un primer capítulo que hace las veces de estado de la cuestión. Allí concentra su atención sobre dos renombradas historias de la filosofía —Zeller (1844-1852) y Guthrie (1962-1981)—, en las cuales solo aparecen tres nombres de mujeres —Hiparquia, Hipatia y Aspasia—, de las que solo una

es considerada por Zeller como filósofa —Hipatia—. Al indagar sobre las razones de tal estado de cosas señala que, además del prejuicio sexista en torno a que las mujeres no son capaces de pensar, es posible que el desconocimiento acerca de cómo solían vivir haya contribuido a que estas ocupasen solamente un lugar preponderante en el plano ficcional de la literatura universal, no así en la historia y aún menos en la filosofía. En relación a esto, la autora defiende que resulta aventurado afirmar que la división entre la esfera pública y la privada se mantuvo para todas por igual, debido a las grandes diferencias que se desprenden de variables tales como la clase socioeconómica, la época y el lugar en el que vivieron. Quienes adviertan en la contribución de Gardella la plausibilidad de este posicionamiento teórico podrán hallar, además, importantes ejemplos que echan por tierra la hipótesis de que las mujeres —como un grupo homogéneo— no tenían acceso a la esfera pública y, por ello, no habrían realizado aportes relevantes al campo de la filosofía, entre otros.

Por otro lado, Gardella señala que, en la medida en que al menos en sus comienzos la filosofía era una práctica oral, resulta difícil pensar que la participación de las mujeres estaba limitada por su supuesto analfabetismo. En función de esto la autora propone que en realidad el limitante se debía a la prohibición de hablar en público. Las mujeres habrían estado educadas, de hecho, para sentir vergüenza de hablar en público. Gardella añade que constituía una marca de virtud femenina el ser invisible, al punto de que las mujeres no debían ser siquiera tema de conversación, esto es, no debía hablarse de ellas. Así las cosas, la autora se interesa en lo que sigue por los modos en que las mujeres lograron, efectivamente, hablar y ser vistas.

En el capítulo segundo de este ensayo, Gardella recupera el mito de Hipe y Melanipa a propósito de la *Historia de las mujeres filósofas* (1690) de Gilles Menage. A la autora no solo le llama la atención que dicha *Historia* comience con una figura mítica, puesto que supondría un inicio mítico de la filosofía, sino que

además repara en el modo en que Melanipa decide expresarse para salvar a sus hijos monstruosos de su muerte. Según ciertas fuentes, Melanipa se habría servido de la figura retórica denominada “énfasis” para dar a entender lo que quería decir, pero sin decirlo directamente.

En el tercer capítulo de la obra se busca destacar la variedad y cantidad de mujeres que habrían sido consideradas mujeres notables en la Antigüedad griega, sobre la base de la *Stromata* de Clemente de Alejandría. Esto se presenta en contrapunto con la posición de White, para quien las filósofas que incluye en el catálogo de su clásica obra *Una historia de mujeres filósofas* lo son solo de acuerdo con criterios que se apoyan en el canon filosófico. Por esta razón, para Gardella las contribuciones como las de White resultan problemáticas ya que solo incorporan a aquellas mujeres que reproduzcan dicho canon. La propuesta de la autora es que no solo se recuperen las obras de pensadoras, sino que se establezcan nuevos modos de vincularlas con lo que se considere que es *la* filosofía, reconfigurando en última instancia los límites del campo filosófico.

Luego, en el cuarto capítulo, Gardella se enfoca en la figura de Safo para rescatar su modo epistolar y en acertijos de transmitir lo que habría querido decir. Según la autora, con la oriunda de Lesbos habría iniciado un modo de comunicación alternativo al del varón político y guerrero, cuyo poder habría estado basado no solo en la fuerza, sino también en la palabra oral y pública. En contraposición con esto, los pensamientos y deseos de la poeta habrían encontrado un soporte material en la escritura, algo tal vez pionero dada la cercanía del período en el que compuso su obra (s. VII a. C.) con aquel en el que se comenzó a desarrollar la escritura en Grecia (s. VIII a. C.). Más adelante, en el quinto capítulo, la figura a analizar es la de Cleobulina de Lindos, otra poeta e hija de uno de los siete sabios, que habría vivido y compuesto sus versos en el siglo VI a. C. Para Gardella su figura no solo es

importante por haber sido considerada una mujer inteligente, sino además por haber compuesto enigmas.

El sexto capítulo, que es el más largo de la contribución de Gardella, se centra en las figuras de Téano de Crotona y otras filósofas pitagóricas. En una primera parte se hace una breve, pero ajustada y bien fundada síntesis de los preceptos del pitagorismo y de la biografía de Pitágoras. En la segunda parte, por otro lado, la atención finalmente se concentra en las mujeres que siguieron las enseñanzas del samio, a pesar de que en la famosa tabla pitagórica de los opuestos lo femenino se asociaba con lo oscuro y lo malo. Gardella indica allí que según Jámblico, en su *Vida Pitagórica* 267, hubo al menos 17 mujeres dentro de la comunidad pitagórica: Timica, Filtis, Ocelo, Ecelo, Quilonis, Cratesiclea, Téano, Mía, Lastenia, Habrotelia, Equecratia, Tirsenis, Pisírrode, Teadusa, Beo, Babélica y Cleecma. Adicionalmente, señala que el mismo Pitágoras habría tenido como maestra a una mujer, una sacerdotisa del templo de Apolo en Delfos llamada Temistoclea, según Diógenes Laercio y Aristoclea, según Porfirio. Con respecto a la figura de Téano, la autora señala que de acuerdo con algunos testimonios la esposa de Pitágoras y las hijas que habrían tenido juntos (Damo, Mía y Arignote) también se habrían dedicado a la filosofía. Otros testimonios la ubican como discípula del filósofo samio.

En cuanto a los escritos de estas mujeres pitagóricas —datos entre los siglos II a.C. y II d. C.—, Gardella explica que se conservan solo algunas sentencias, tratados y cartas, y que son en realidad considerados *pseudoepigrapha*, puesto que se conjetura que, por el carácter conservador de lo que expresan, fueron en realidad escritos por varones, aunque firmados con nombres de mujer. Para Gardella esta teoría es poco plausible, ya que según ella en general a nadie le habría interesado lo que una mujer de la Antigüedad griega tenía para decir, y, por lo tanto, a ningún varón le habría resultado efectivo firmar con nombres femeninos si realmente pretendía que se leyese lo que escribía.

Ahora bien, la autora sí defiende la hipótesis de que algunas mujeres habrían utilizado nombres de pitagóricas del pasado, en la medida en que habrían visto en ellas un modelo a seguir. En la tercera de las cuatro partes de este capítulo, Gardella desarrolla las características de la obra conservada de Téano. Allí especifica que la tradición nos legó algunos títulos, sentencias, un fragmento de un tratado y algunas cartas dirigidas en su gran mayoría a otras mujeres, todo ello firmado con su nombre; aunque no necesariamente escrito por ella.

De las sentencias atribuidas a Téano, Gardella se detiene especialmente en una donde, al contrario de lo que se esperaba de las mujeres griegas, se insta a que se hable si se trata de algo conveniente (*kalós*). Esto, según la autora, seguiría la línea de un fragmento de Safo (137) en el que se afirma que no hay que callar si se quieren decir cosas buenas y bellas. Cabe reponer que Gardella agrega una breve síntesis acerca de algunas hipótesis de Téano sobre tópicos comúnmente identificados con el pitagorismo: la inmortalidad del alma y el estatus de los números en la realidad. En la última parte de este capítulo, finalmente, se presentan algunos tratados atribuidos a mujeres platónicas o pitagóricas: Pericón, Aisara y Fintis, y se comenta su contenido, centrado especialmente en cuestiones antropológicas y éticas que permiten trazar una imagen del lugar de la mujer en la antigua Grecia.

En el séptimo capítulo de su contribución, Gardella se ocupa de la figura de Aspasia de Mileto, destacada por haber sido una “mujer fuera de lugar” en la medida en que tuvo un rol protagónico en la política de la Atenas clásica. Tal vez por ello no conservamos nada de su autoría, pero su nombre, indica Gardella, se hace presente en varias obras de poetas, historiadores y filósofos. Según la autora, algunos de estos textos más importantes, que constituyen testimonios indirectos de la vida de esta notable mujer, son algunos versos de los comediógrafos Aristófanes y Cratino, algunos diálogos socráticos como el *Menéxeno* de Platón y los dos que llevan su nombre: *Aspasia* de Antístenes y Esquines, y, la *Vida*

de *Pericles* de Plutarco. De hecho, Gardella afirma que Aspasia es considerada la primera oradora; en el *Menéxeno* se señala que fue una experta en componer discursos y una maestra de retórica, nada más y nada menos que de Sócrates y Pericles.

El octavo y último capítulo del ensayo de Gardella está dedicado a Hiparquía de Maronea, una mujer que se considera que perteneció a la corriente cínica del siglo IV a. C. Según lo que la autora recupera de Diógenes Laercio, Hiparquía adoptó el cinismo como condición para convertirse en compañera de Crates, discípulo de Diógenes de Sínope o “el cínico”. De los testimonios que de ella se conservan, Gardella rescata las cartas de Crates en las que es retratada como una perra, en un sentido que para los cínicos era positivo en la medida en que elegían vivir una vida que traspasaba los valores propiamente humanos de la época. Se cree que Hiparquía mantenía relaciones sexuales en público con su compañero y decía lo que pensaba a quien quería, al contrario de lo que se esperaba de cualquier mujer de su época.

Las palabras finales que cierran la obra de Gardella resaltan la figura de la esclava Tracia del *Teeteto* de Platón, que se ríe de Tales, quien por estar mirando el cielo termina cayéndose en un pozo. De acuerdo con Gardella, esta escena puede ser interpretada como representativa del lugar que las mujeres tenían —y tal vez aún tienen— en la filosofía, márgenes desde los que irrumpen en la seriedad de la investigación de sus pares varones con un estilo y un lenguaje marcadamente “otros”.

La selección de textos que sigue a estas palabras finales es un conjunto de testimonios y fragmentos que, a criterio de la autora, servirían para conocer el modo en que las mujeres notables de la Antigüedad griega vivieron y pensaron. Dicha selección es el resultado de un trabajo de traducción del griego al castellano realizado por la propia Gardella, para el que toma como referencia ediciones autorizadas de fuentes en las que estas mujeres pensadoras aparecen mencionadas. Es necesario destacar, en línea con ella, que aún no existe una edición crítica de estos testimo-

nios y fragmentos, como sí la hay de, por ejemplo, los filósofos presocráticos y de los estoicos antiguos, entre otros. En función de ello, la selección y traducción de Gardella es un importante primer paso en esa dirección, que en los tiempos que corren se torna absolutamente indispensable.

En síntesis, la contribución de Mariana Gardella Hueso es un ensayo histórico-filosófico acerca de las pensadoras de la Antigüedad griega y del lugar que la tradición filosófica les ha delimitado, con un claro posicionamiento acerca de la necesidad de expandirlo y/o modificarlo, basado en una notable cantidad de datos y un valioso trabajo de reconstrucción que hace aparecer una historia más rica e intrincada que la que creíamos o nos imaginábamos.

REVIEW OF THE BOOK: TOBIAS BAUMANN, AVOIDING THE WORST (2022, 105 PAGES)

Mat Rozas

ORCID ID 0000-0001-8161-188X

University of Santiago de Compostela

mat.rozas@usc.es

In this book, Baumann examines key questions about how to reduce risks of future suffering (s-risks). He defines these as risks that the future contains astronomical amounts of total suffering on an unprecedented scale. Given that these risks are not negligible, and that our present acts could increase or decrease their likelihood, Baumann argues that focusing on s-risk prevention is a sound priority. To support this, he appeals to two other quite plausible, but rarely considered, assumptions. First, temporal impartiality: the view that whether we exist in some concrete timeline is as arbitrary and morally irrelevant as where we live or the species to which we belong. Second, the expected value of the long-term future: in the long-term future, there will be many more individuals than in the present and the short-term future (if only because the long-term future will last many orders of magnitude longer).

To clarify the problem at stake, Baumann distinguishes s-risks from other risks and undesired future scenarios, such as existential risks (x-risks) and dystopias. Dystopias are different from s-risks because not every dystopian future entails astronomical amounts of suffering.¹ For their part, x-risks are risks that human beings (or their descendants) do not develop their full potential. This may happen because humanity goes extinct or for other reasons.

¹ Huxley, A. (2022), *Brave New World*, Penguin Books.

Although there is some overlap between certain s-risks and x-risks, they differ.

Baumann distinguishes in great detail between different types of s-risks, including agential, natural, and incidental s-risks. Agential s-risks are those caused intentionally by an agent (e.g., a sadistic dictator who enjoys causing astronomical amounts of pain). Natural s-risks are caused by the processes of the universe without external intervention (e.g., wild animal suffering). Lastly, incidental s-risks are the unwanted result of some process that is highly beneficial for some agents but very harmful for certain sentient beings (e.g., animal exploitation). Next, Baumann differentiates between three additional categories of s-risks: known and unknown s-risks, influenceable and non-influenceable s-risks, and s-risks that affect humans, nonhuman animals, and artificial sentient entities. Known s-risks are those s-risks that we can think about today (e.g., expanding wild animal suffering). In contrast, we cannot imagine how unknown s-risks may come about since we cannot currently conceive of these risks (e.g., people in ancient Greece could not conceive of the risks of nuclear warfare). Influenceable s-risks are those s-risks that we can tackle. Baumann thinks that we have to focus entirely on this kind of s-risks because we cannot do anything about non-influenceable s-risks (e.g., we cannot try to tackle s-risks that may happen in unreachable parts of the universe).

Baumann argues that s-risks may be astronomical in at least two ways. First, future technology may allow us to colonize space. Consequently, in the future, there could be sentient beings throughout the galaxy. Hence, the number of sentient beings populating the galaxy could be truly astronomical. Second, future technology may also make creating artificial sentient beings feasible. Given that creating large amounts of artificial sentient beings could be very cheap and profitable (e.g., experimenting with astronomical amounts of artificial sentient beings could be the cheapest and most reliable way to obtain the most accurate

results in some scientific areas), the scale of the problem would be very high. Thus, if technology develops faster than our ethical concerns, the consequences of this differential progress could be catastrophic on an unprecedented scale.

Baumann argues that those accepting some form of suffering-focused ethics, according to which preventing negative things such as suffering from occurring has priority over promoting the occurrence of positive things, will lead us to be particularly concerned about s-risks. However, he also points out that those who endorse other views (such as total utilitarians, for instance) would have reasons to care about them too since s-risks are non-negligible, and any plausible view would need to be concerned about reducing suffering. Moreover, Baumann develops a further argument in favor of focusing on s-risk reduction drawn from expected value theory. According to the simplest version of this view, the expected value of a prospect can be calculated by multiplying the assigned probability and the assigned net value of such a prospect. According to Baumann, if we do not assign a very low probability to s-risks happening in the future (he assigns a probability no lower than 0.001 to this possibility), given the dimension of the possible catastrophes that could come about if s-risks materialize, any plausible expected value theory will entail that preventing the worst possible outcomes is one of our most important priorities. However, Baumann warns us that this could not be so simple, given that the future is highly uncertain. Therefore, it is very difficult to predict the long-term effects of our actions. Furthermore, we have to take into account that, since there will be many agents trying to shape the far future, our efforts to reduce s-risks could be washed away because of this. Despite these problems, Baumann thinks that current efforts to reduce s-risks are very valuable because they are pioneering efforts in a highly neglected area and, thus, are very likely to be effective in preventing s-risks.

Finally, Baumann examines several ways in which we can get involved in reducing s-risks. He considers that capacity and move-

ment building are sound possibilities to increase future capacity for action. However, he also considers other courses of action, such as improving political institutions. Although improving political institutions may be difficult to achieve, establishing better political systems (e.g., progressively replacing presidential systems with parliamentary systems) might make conflicts and instability less likely. Therefore, better institutions may make s-risks less probable. Baumann nonetheless pays more attention to moral advocacy, as he claims that one of the factors that will shape the far future the most will be the set of values that future individuals will endorse. As such, we can work today to ensure that people care about reducing s-risks in the future. One way in which this could be done would be by working on moral circle expansion since s-risks are less likely to happen if the relevant agents in the future fully take into consideration the interests of every sentient being that may be affected by their actions. Nevertheless, Baumann believes that moral circle expansion could backfire if it encouraged conflict or if it made future agents endorse the wrong values. However, this claim seems controversial, given that the scenarios where this could happen seem significantly less plausible than those where moral circle expansion would have a very positive impact.

Baumann also presents some guidelines for dealing with s-risks related to the development of technologies that can significantly increase the number of sentient individuals that there may be in the future. He argues that since we cannot realistically halt technological progress, the best we can do is to ensure that there is no differential progress in these two areas. Consequently, developing AI safety appears to be one of the best ways to tackle this problem. Moreover, Baumann argues that the development of these technologies must not cause political instability. This is because such instability could generate dynamics that increase the likelihood of certain s-risks materializing due to issues such as arms races, malevolent agents having access to these technologies to cause harm, etc.

Overall, Baumann's examination of the topic is very thorough and insightful, and I find myself agreeing with him most of the time. Nevertheless, I believe that several claims in Baumann's book should be qualified. I will focus here on only three of them.

The first one has to do with the definition of s-risks as risks that the future contains *astronomical* amounts of *total* suffering on an *unprecedented scale*. This claim is problematic for two reasons. First, why should we consider only future scenarios that could bring about astronomical suffering on an unprecedented scale? It is difficult to determine the exact point at which one possible future scenario becomes an s-risk. Some cases are clear, but others are not. For example, the fact that tomorrow I might hurt my finger when I wake up does not constitute an s-risk, whereas the fact that in the future suffering may spread throughout the galaxy constitutes an s-risk. However, did the development of industrialized animal exploitation constitute the materialization of an s-risk in the past? According to Baumann's definition, it did not, since the total suffering caused by animal exploitation is not astronomical on an unprecedented scale. I find this definition too restrictive. Thus, I prefer to define s-risks as possible future scenarios that may bring about substantial amounts of suffering.²

Second, focusing on total suffering seems to have some unsound implications. For instance, imagine that we colonize outer space in the future. We expand throughout the universe, such that the number of sentient beings in the universe becomes exponentially high. Moreover, imagine that the lives of all these individuals are amazing, except for a very mild unpleasant sensation that they feel for some minutes. According to Baumann's definition of s-risks, this possible future is a very serious s-risk. We have a few options at our disposal to avoid this implication. One would be to focus instead on average well-being. Since average views are

² Another possible definition that is more neutral concerning pluralist axiologies is that of possible future scenarios that are highly disvaluable in expectation.

sensitive to population size, they avoid this implication. Another option would be to focus on reducing the number of net-negative lives in the future, that is, lives in which the bad features outweigh the good features. All of these options have unpalatable implications.³ However, it is far from obvious that the implications of the total view are the ones that are the least unsound.

Third, there is a problem with expected value theory relevant to the points Baumann examines that he nonetheless overlooks throughout the book, known as the problem of fanaticism. The problem can be roughly portrayed in this context as the implication of expected value theory that, no matter how small the probability of an s-risk happening, as long as such a probability is not zero, and provided that the assigned net value to that possible scenario is low enough, avoiding that such a prospect materializes should become our foremost priority. Baumann endorses this view, which most people find very hard to accept. Unfortunately, we do not yet have a good non-fanatic alternative to the expected value theory. Nevertheless, even those who find fanaticism unacceptable can endorse s-risk reduction. Provided that we do not understand s-risks as restrictively as Baumann does, we can focus on reducing s-risks that are more likely to materialize, even if their magnitude is less severe.⁴

Despite these minor points, Baumann's book is an excellent essay that tackles many relevant questions in a very important and neglected area. His book is groundbreaking in a field in which much work remains to be done.

³ Arrhenius, G. (2000a). "An impossibility theorem for welfarist axiologies". *Economics and Philosophy*, 16, 247–266.

⁴ Buchak, L. (2013). *Risk and Rationality*. Oxford: Oxford University Press.

Colaboradores

ALBA MASSOLO

Profesora asistente en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Obtuvo su Doctorado en Filosofía en la UNC. Sus áreas de investigación son la filosofía de la lógica y la psicología del razonamiento. Su interés específico es explorar la relación entre la lógica y el razonamiento humano.

ANA JULIA FERNÁNDEZ PALAZZO

Licenciada y profesora de Filosofía, doctoranda en Filosofía. Profesora ayudante de Lógica en la Universidad Nacional de La Plata y becaria doctoral de CONICET, Argentina. Área de especialización: filosofía antigua, Platón.

ANDRÉS ALFREDO CASTRILLÓN CASTRILLÓN

Magíster en Literatura de la Universidad de Antioquia. Docente del programa de Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Perteneció al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Línea de investigación: estética, poética y hermenéutica.

BERNARDO ANTONIO PINO ROJAS

Doctor en Filosofía de la Universidad de Sheffield (Reino Unido), magíster en Estudios Cognitivos y Licenciado en Lengua y Literatura Inglesas de la Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como académico investigador de la Facultad de Comunicaciones y Artes de Universidad de las Américas, Chile, y director del Grupo

de Investigación IDI. Sus intereses de investigación abordan la filosofía de conceptos, el pensamiento crítico y la lingüística aplicada con un foco en la traducción didáctica de hallazgos relacionados con la lingüística del texto.

FELIPE MONTERO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de investigación son la filosofía moderna y contemporánea, en especial las filosofías de Kant y Heidegger. Actualmente investiga la teleología y la filosofía de los organismos de Kant, con especial énfasis en la pregunta por la vigencia del pensamiento kantiano a la luz de los desarrollos posteriores en biología.

Ignacio García Peña

Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (2009), con una tesis titulada *El jardín del alma: mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón*. Profesor del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca desde 2010. Tanto la docencia como la investigación están vinculadas a la Historia de la Filosofía y a la Filosofía griega, con especial interés en los Diálogos de Platón.

JHON EDWARD SALDARRIAGA FLÓREZ

Magíster en Lingüística de la Universidad de Antioquia. Docente del programa de Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Perteneció al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Investigación financiada por la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín-Colombia.

JORGE ALEJANDRO SANTOS

Abogado (2000), licenciado en Filosofía (2007) y doctor en Filosofía (2015), los tres títulos por la Universidad de Buenos Aires. Se ha especializado en educación, con énfasis en contextos interculturales. Realizó estancias e investigaciones posdoctorales en CAPES-UNOCHAPECO (Santa Catarina, Brasil) y UNAHUR-CONICET (Pcia. de Buenos Aires, Argentina). Actualmente realiza su tercera estancia posdoctoral en la Unidad de Neurociencias Aplicadas UNA, CEMIC-CONICET. Desde 2017 forma parte del plantel docente de la Maestría de Estudios Culturales de América Latina MECAL en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

LEOPOLODO EDGARDO TILLERÍA AQUEVEQUE

Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente es académico e investigador de la Universidad Bernardo O'Higgins (UBO) y de INACAP de Chile. Sus principales líneas de investigación son la estética, la filosofía de la tecnología y la ontología contemporánea. Es autor de numerosos artículos que han sido publicados en varias revistas científicas de América y España. Se ha especializado en la obra de M. Heidegger, P. Sloterdijk, J. Ortega, I. Kant, C. Malabou y J. Fodor.

MALENA SOFÍA BATTISTA

Estudiante avanzada de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desem-

peña como investigadora becaria y como docente (tanto en nivel medio como en nivel superior). Sus líneas de investigación tratan acerca de los diversos estudios cosmológicos y físicos desarrollados en la Antigüedad. Actualmente se encuentra desarrollando un estudio sobre la mecánica celeste antigua, abarcando el pensamiento de Platón, Eudoxo, Calipo y Aristóteles. Al mismo tiempo, está escribiendo acerca de la concepción del tiempo que tenían los pensadores de la antigua Grecia, haciendo hincapié en las ideas que Platón expresa al respecto en su obra llamada *Timeo*.

MARIELA CECILIA AVILA

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso de Chile y por la Universidad Paris 8 Vincennes Saint-Denis de Francia. Profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, de Mendoza, Argentina. Actualmente es académica e investigadora del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez en Santiago de Chile. Sus líneas de investigación se centran en el cruce entre la filosofía política y la filosofía latinoamericana en relación con la violencia política de las últimas dictaduras cívico-militares del Cono Sur latinoamericano.

MAT ROZAS ARCEO

07 mayo, 1995, originario de Santiso, un pequeño pueblo de Galicia, es a día de hoy un estudiante de doctorado y profesor auxiliar a tiempo completo en la Syracuse University.

Completó su grado y máster en filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela y actualmente está llevando a cabo su investigación en el área de la ética de poblaciones, así como otras áreas relacionadas como la teoría de la decisión, la filosofía moral y la teoría del valor.

**MAURICIO ALEXANDER ARANGO
TOBÓN**

Psicólogo, especialista en Intervenciones Psicosociales, magíster en Psicología, candidato a Doctor en Ciencias Humanas. Docente de la Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, miembro del grupo de investigación Psicología, Sociedad y Subjetividades. Líneas de investigación: subjetividad, gubernamentalidad, precarización y neoliberalismo.

SANTIAGO GABRIEL DURANTE

Doctor en Lingüística por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es investigador y docente de la Universidad Nacional de Hurlingham. Es también becario postdoctoral por CONICET, institución en la cual fue seleccionado para el ingreso a la carrera de Investigador Científico. Entre sus líneas principales de investigación destacan la descripción y documentación de la lengua ayoreo (familia zamuco), la tipología lingüística funcional y los estudios de arte verbal americano.