

En este número:

ARTÍCULOS

Sergio González Araneda

“La imagen no enseña nada”:
notas sobre el problema del conocimiento
en la teoría sartreana de lo imaginario

Sebastián Rodríguez Chiarini

Ciencia y alienación en la obra de Karl Marx

Mario Edmundo Chávez Tortolero

Una hipótesis sobre la hipótesis en Hume:
el papel de la intuición

Gustavo Adrián Bodanza y Sebastián Linares Lejarraga

Rousseau's General Will as a Bound
for Strategic Self-Interested Voting



ESTUDIOS CRÍTICOS

Ezequiel Zerbudis

¿Qué puede aportar la filosofía a la comprensión
de las teorías conspirativas?
Nota crítica de *Conspiracy Theories* de Quassim Cassam



CRÓNICAS

Pablo E. Navarro

Eugenio Bulygin (1931-2021)



**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 48

N°1

Otoño 2022

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Fernando Bahr | UNL | CONICET

Julio Montero | UBA | CONICET

Gabriela Müller | UBA

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | **Otávio Bueno** | **Carla Cordua** | **Claudia D'Amico**

Francesco Fronterotta | **Ernesto Garzón Valdés** | **Jorge E. Gracia**

Cristina Lafont | **Efraín Lazos** | **Andrea Mecacci** | **Carlos Ulises Moulines**

Eleonora Orlando | **Carlos Pereda** | **Paul Rateau** | **Concha Roldán Panadero**

Plínio Junqueira Smith | **Ernesto Sosa** | **Daniela Taormina** | **Carlos Thiebaut**

Roberto Torretti | **Margarita Valdés**

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rlf@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: *ERIH PLUS*, *DIALNET*, *EBSCO*, *LATINDEX* (Catálogo), *REPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE*, *SCIELO* (Argentina), *THE PHILOSOPHER'S INDEX* y forma parte del Núcleo Básico de Revistas Científicas CAICYT-CONICET. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Oscar Esquisabel, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Otoño 2022

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA

“La imagen no enseña nada”: notas sobre el problema del conocimiento en la teoría sartreana de lo imaginario _ 7

SEBASTIÁN RODRÍGUEZ CHIARINI

Ciencia y alienación en la obra de Karl Marx _ 29

MARIO EDMUNDO CHÁVEZ TORTOLERO

Una hipótesis sobre la hipótesis en Hume: el papel de la intuición _ 51

GUSTAVO ADRIÁN BODANZA y SEBASTIÁN LINARES LEJARRAGA

Rousseau's General Will as a Bound for Strategic Self-Interested Voting _ 69

ESTUDIOS CRÍTICOS

EZEQUIEL ZERBUDIS

¿Qué puede aportar la filosofía a la comprensión de las teorías conspirativas? Nota crítica de *Conspiracy Theories* de Quassim Cassam _ 91

CRÓNICAS

PABLO E. NAVARRO

Eugenio Bulygin (1931-2021) _ 105

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

KLAUSVIEWEG

Hegel: Der Philosoph der Freiheit (E. Assalone) _ 113

PAOLO MANCOSU

Infinito, lógica, geometría (G. Nigro Puente) _ 116

MÁRCIO NAVES

Marx: Ciencia y revolución (M. Keri) _ 119

—

COLABORADORES

GUSTAVO BODANZA es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (Argentina), investigador independiente del CONICET y profesor titular de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional del Sur. Sus áreas de investigación se centran en la argumentación, la toma de decisiones colectivas y la lógica. bodanza@gmail.com

MARIO EDMUNDO CHÁVEZ TORTOLERO es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y candidato a investigador nacional del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Asimismo, se desempeña como profesor asociado C de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es autor de libros y artículos científicos sobre epistemología e imaginación. mariocha06@yahoo.com

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA es miembro de la Asociación Chilena de Fenomenología y se desempeña como profesor de Filosofía. Sus investigaciones se centran en la tradición fenomenológica, particularmente, la recepción francesa de la fenomenología husserliana y lo que respecta a la fenomenología de la imagen, imaginación y corporalidad. sgonzalezaraneda@gmail.com

SEBASTIÁN LINARES LEJARRAGA es abogado y doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Salamanca (España). Actualmente se desempeña como investigador adjunto del CONICET y profesor adjunto en el Departamento de Derecho de la Universidad Nacional del Sur. Trabaja temas relacionados con la teoría de la democracia, la democracia epistémica y la democracia participativa. slinares@usal.es

I 5

SEBASTIÁN RODRÍGUEZ CHIARINI es licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador (Argentina) y doctorando en Epistemología e Historia de la ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Sus principales intereses académicos se centran en las intersecciones entre el marxismo y la filosofía de la ciencia. smchiarini@yahoo.com.ar

EZEQUIEL ZERBUDIS es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como profesor adjunto a cargo de Metafísica y Filosofía del Lenguaje en la Universidad Nacional del Litoral, como profesor titular de Metafísica en la Universidad Nacional de Rosario y como investigador adjunto en el CONICET. Su investigación se centra en la metafísica de los objetos ordinarios, pero también en temas de metafísica más general (propiedades, identidad, causación) y de filosofía del lenguaje (en particular en sus usos políticos y propagandísticos). ezerbu@yahoo.com

“La imagen no enseña nada”: notas sobre el problema del conocimiento en la teoría sartreana de lo imaginario

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA

Universidad de Santiago de Chile

Asociación Chilena de Fenomenología

DOI: 10.36446/rlf2022245

I 7

Resumen: Nos proponemos abordar el estatuto epistemológico que le corresponde a la teoría sartreana de lo imaginario. Para esto, es necesario seguir dos líneas de análisis. En primer lugar, estableceremos similitudes y diferencias que presenta Sartre respecto del acto de percibir y el de imaginar. En segundo lugar, nos detendremos en una de las características fundamentales de toda conciencia que imagina: la creación intencional sobre el mundo. Finalmente, dilucidaremos el problema del estatuto epistemológico de la conciencia que imagina en directa relación con su carácter ontológico y estético. Con esto, daremos cuenta de la vigencia que posee el planteamiento sartreano respecto de la teoría fenomenológica de la imagen, la imaginación y lo imaginario.

Palabras clave: creación, imaginación, imaginario, percepción, Sartre.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

“The Image Does not Teach Anything”: Notes on the Problem of Knowledge in the Sartrean Theory of the Imaginary

Abstract: We propose to examine the epistemological status that corresponds to the Sartrean theory of the imaginary. For this, it is necessary to follow two lines of analysis. First, we will establish similarities and differences presented by Sartre on the act of perceiving and imagining. In the second place, we will consider one of the fundamental characteristics of all consciousness that imagines: the intentional creation of the world. Finally, we will clarify the problem of the epistemological status of the consciousness that imagines in direct relation to its ontological and aesthetic character. With this, we will give an account of the validity of the Sartrean approach to the phenomenological theory of image, imagination and the imaginary.

Key-words: creation, imagination, imaginary, perception, Sartre.

1. Introducción

81

En octubre de 1938 Sartre publica en *Revue de Métaphysique et de Morale* el ensayo titulado *Structure intentionnelle de l'image*. Allí intenta continuar el proyecto emprendido en la *L'imagination*, obra publicada dos años antes, abordando, esta vez, la problemática específica sobre la naturaleza de las imágenes psíquicas, su génesis y su relación con la intencionalidad de la conciencia.

Dos años más tarde, en 1940, *Structure intentionnelle de l'image* recibe el nombre de “Le certain”, conformando así la primera parte de una obra considerablemente mayor: *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Podemos sostener que, junto con *La transcendance de l'Ego*, *L'imaginaire* se constituye como la obra donde inicia la originalidad filosófica de Sartre.¹ Pues allí, Sartre pone en *situación* la tesis expuesta en *La transcendance de l'Ego*,

¹ Optamos no hacer mención a *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), pues, al igual que *L'imagination* (1936) son obras que, antes de proponer nuevos escenarios filosóficos, tienen por objetivo una recapitulación y exposición de los límites y contradicciones en que habrían caído las grandes teorías de entonces, entre las cuales destaca la psicología bergsoniana, el psicoanálisis tradicional y la fenomenología trascendental husserliana. En este artículo, citamos *L'imaginaire* por la edición francesa de 1986, *Esquisse d'une théorie des émotions* por la edición francesa de 1948 y *L'imagination* por la edición castellana de 1984.

donde la constitución de la conciencia reflexiva solamente es posible gracias a un acto inicial pre-tematizado, que no solo es indicador de la constitución del yo, sino también de su relación con un mundo externo e intersubjetivo.

Por esto, *L'imaginaire* resulta ser una obra fundamental para comprender el proyecto filosófico de una ontología fenomenológica emprendido por Sartre a partir de 1943 (fecha de publicación de *L'Être et le Néant*). En este contexto, nos proponemos, desde una perspectiva exegética, abordar una temática que, si bien Sartre la enuncia y le dedica breves páginas, creemos que no profundiza en ella, ni evidencia sus implicancias más importantes. Como lo señala el título, nos referimos al problema de la posibilidad de conocimiento dentro de la conciencia que imagina. Esto, no solo respecto del modo en que imagina la conciencia, sino, fundamentalmente, respecto al problema en torno a la posibilidad de que la imaginación puede llegar a establecerse como un polo válido mediante el cual sea posible conocer el mundo.

De este modo, el desarrollo del trabajo se encuentra estructurado según tres interrogantes principales, a saber: a) ¿Qué diferencia a la conciencia imaginativa de la conciencia perceptiva?, b) ¿qué implicancias tiene la creación imaginativa?, y c) ¿la conciencia imaginante puede ser un principio epistemológico?

Como veremos, Sartre sostiene que “la percepción es el acto por el cual la conciencia se pone en presencia de un objeto tempo-espacial” (1986: 233). Por tanto, la presencia perceptiva de un objeto implica evidencia de su *situación en el mundo*, de su *tesis* perceptible. Sin embargo, cuando este objeto es develado *imaginariamente* no revela su *estar-en-el-mundo-perceptivo*, pues no se encuentra inscrito en una realidad perceptiva o en un espacio tempo-espacial perceptible (Mori 2012: 16).

En efecto, la estructura intencional de la imagen sartreana se presenta como *siendo-conciencia-imaginativa*, por medio de un acto *no posicional* acerca del objeto presentado como inexistente, como ausente o como existente en otro lugar. Sartre lo afirma sosteniendo que “la conciencia imaginante (*conscience imageante*) del objeto envuelve [...] una conciencia no-tética de sí misma” (1986: 35). Es por ello que la imagen encierra una determinada nada o una *pobreza esencial*.

Notamos, por lo tanto, que la imaginación, entendida como conciencia *des-anclada* de la percepción, presenta su objeto creándolo como imaginario. Por esto, interrogar sobre la conciencia que imagina, tiene como consecuencia interrogar sobre su *actividad imaginante*, su *objeto imaginado* y sobre el *estatuto epistemológico de lo imaginario*. Sin lugar a dudas, el trabajo sartreano coloca considerablemente más énfasis en las dos primeras consecuencias; la tercera, solo recibe una breve y escueta explicación que, a su vez, siempre se halla constreñida al acto perceptivo.

Interrogar sobre el problema del conocimiento en la teoría de lo imaginario de Sartre, devela no solo consecuencias de tipo epistemológicas, sino también, repercusiones en un nivel estético (en tanto acto de creación) y ontológico (en tanto constitución del fenómeno imaginado). Ambas repercusiones, como veremos, evidencian la completa vigencia que posee la empresa sartreana acerca de lo imaginario.

2. Suelo filosófico: Husserl y Bergson

A modo de delimitación, es necesario mostrar la génesis filosófica de la teoría sartreana de lo imaginario, producto de que su génesis se debe a lecturas críticas de la filosofía de Bergson y de Husserl. Esto permite a Sartre despejar dificultades y aporías concernientes a la imaginación, lo imaginario y la teoría de la imagen, cuestiones que ambos filósofos no habrían logrado resolver satisfactoriamente.

10 I La teoría sartreana de lo imaginario se encuentra atravesada tanto por la teoría de la imagen-percepción de Bergson, como por la fenomenología trascendental de Husserl. Respecto del primero, Sartre, a pesar de su patente deuda filosófica,² elabora una dura crítica relacionada a la conceptualización bergsoniana de la imagen, es decir, sobre el modo en que se relacionan los conceptos de imagen, percepción, cuerpo, *durée* y libertad. Esto se debe, principalmente, a que la teoría de la imagen de Bergson, antes de otorgar absoluta autonomía a la constitución de la imagen y su despliegue imaginativo, la reduce a una especie de percepción de menor grado.

En el segundo capítulo de *L'Imagination* titulado “El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo”, Sartre afirma que Bergson permanece atrapado en la concepción *cosista* de la imagen. De este modo, “la imagen no es solo el objeto del conocimiento actual, es todo objeto posible de una representación” (Sartre 1984: 70). Es decir, “para el realismo bergsoniano [afirma Sartre] la cosa es la imagen, la materia es el conjunto de las imágenes” (1984: 71). En efecto, si la imagen es la cosa o el objeto material-perceptivo, necesariamente la actividad de la conciencia imaginante sería definida como una *imaginación-reproductora*,

² La determinante influencia de Bergson en la génesis de la filosofía sartreana, ha sido rastreada brillantemente por Henry Somers-Hall en su reciente artículo titulado “Bergson and the Development of Sartre’s Thought”. Allí demuestra que Bergson no solo influyó respecto de la teoría de la imagen y la imaginación, sino también en relación a la concepción de creación, y la compleja síntesis entre libertad y temporalidad presente en *L’Être et le Néant*.

pues se encontraría anclada y limitada a la facticidad del mundo; y no una *imaginación-creadora*, que —como veremos más adelante— es el sentido de toda conciencia según Sartre. En la obra citada, afirma Sartre:

La concepción de la imagen que Bergson propone aquí está lejos de ser tan diferente como pretende de la concepción empirista: para él como para Hume la imagen es un elemento de pensamiento que se adhiere exactamente a la percepción y que presenta su misma discontinuidad y su misma individualidad. En Hume la imagen aparece como una percepción debilitada [...] Bergson la convierte en una sombra que duplica la percepción: en ambos casos es un calco exacto de la cosa, opaca e impenetrable como la cosa, rígida, solidificada, cosa ella también. (Sartre 1984: 77).

Respecto de la fenomenología husserliana la situación es considerablemente más compleja. La tematización sobre la conciencia de imagen, imaginación y *phantasie* realizada por Husserl se encuentra desarrollada, principalmente, en *Logische Untersuchungen* (1900), *Ideen I* (1913), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928) y en la célebre *Husserliana XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1980). No obstante, cada vez que Sartre refiere críticamente a la teoría de la imagen de Husserl, lo hace refiriendo a los tres primeros textos, lo que resulta un enorme problema filosófico y metodológico, puesto que, precisamente es en la última obra donde se encuentra sistematizada de manera más completa y precisa todo aquello que Husserl entenderá por constitución de imagen. En otras palabras, el conocimiento que Sartre posee de la teoría de la imagen de Husserl es, a lo menos, incompleto y parcial limitándose a la etapa estática de Husserl y dejando a un lado el motor que anima la teorización husserliana, esto es, la constitución de una fenomenología genética (De Coorebyter 2012).

I 11

En este contexto, la crítica que Sartre realiza a Husserl está dirigida hacia la naturaleza de la imagen mental y el rol que cumple en su constitución la materia *hylética*. En *L'imagination* Sartre destaca dos consideraciones a las cuales, a juicio suyo, Husserl no habría podido dar una satisfactoria solución. Por un lado, el hecho de que la fenomenológica de Husserl carece de *una rigurosa descripción de esencias* que permita comprender a ciencia cierta qué tipo de naturaleza es la intención de la imagen y cómo difiere de la percepción. Por otro, Sartre señala que Husserl no habría entregado solución alguna al problema sobre *el material de la imagen mental* (1984: 184-188). Efectivamente, los dos puntos son decisivos para el proyecto de una fenomenología de la imagen y para la constitución y despliegue de lo imaginario, puesto que, mientras la primera consideración

apunta a la intención imaginativa, la segunda lo hace respecto de la naturaleza de la imagen mental.³

De este modo, la crítica sartreana es motivada a partir del análisis sobre el lugar que ocupa la percepción dentro de este marco de trascendencia (la imaginación). Señala, por tanto, que la existencia de elementos subjetivos inmanentes se da mediante una “materia subjetiva, la *hylé* sobre la cual se aplica la intención que se trasciende y procura atrapar al [objeto] rojo de afuera” (Sartre 1984: 184); con esto, el objeto permanece “exterior” a la conciencia por naturaleza. Sin embargo, existen ciertas cualidades trascendentales que lo *perfilan* (*Abschattungen*) en la medida que constituyen “una impresión subjetiva que, sin duda, es ‘análoga’ al rojo [o a la forma] del objeto” (Sartre 1984: 184), pero, en definitiva, sin *serlo*.

La impresión subjetiva es *análoga* a la cualidad perceptiva constituyente del objeto. Esto se debe a que la intencionalidad durante el acto de formar una imagen no opera sobre un *objeto exterior*, sino sobre una *hylé subjetiva*. Dicho de otra forma, Sartre señala que la intencionalidad husserliana opera sobre un elemento que es subjetivo, pero no intencional (*hylético*). De modo que, al igual que en la experiencia perceptiva, Husserl distingue “una intención imaginante y una ‘hylé’ [subjetiva] que la intención viene a ‘animar’” (Sartre 1984: 185).⁴ La dinámica entre el contenido *hylético* y el movimiento intencional significativo, como afirma Sartre, es lo que anima la vida psíquica en la relación *nóesis* y *noema*.

En definitiva, la distinción entre *imagen mental* e *imagen material* presente en la lectura que Sartre realiza de Husserl, se encuentra fundamentada en la materia sobre la cual es ejecutada la *síntesis imaginante*. Esto es, una *hylé* mental subjetiva para la *imagen mental* que, sin ser el objeto exterior mismo (la *cosa-imagen*: bustos, fotografías, cuadros, etc.) sí es de algún modo *análoga* a él. Por esto mismo, Sartre insiste en la necesidad de llevar a cabo un estudio fenomenológico sobre la *hylé* propia de la imagen mental, su *naturaleza* y el sentido que tiene en razón de la intención que la anima y posibilita, poniendo de relieve que la *hylé* resulta problemática cuando es definida como *pasividad* en el acto imaginativo (como lo habría sostenido Husserl), pues

³ En la precisa y crítica recensión que escribe Merleau-Ponty a propósito de *L'imagination* (1936) se puede apreciar esta situación: “Sartre [sobre Bergson] juzga severamente la distinción entre materia y forma de la imagen [...] y demasiado apresurado le otorga a Husserl la distinción de *hylé* y *morphé*” (Merleau-Ponty 1936: 761).

⁴ “La *hylé*, naturalmente, sigue siendo subjetiva; pero, al mismo tiempo, el objeto de la imagen, separado del puro ‘contenido’ se planta fuera de la conciencia como algo radicalmente diferente” (Sartre 1984: 185).

reconduce todo análisis a una ilusión de inmanencia característico del idealismo. Así, en el caso de admitir una *hylé* en la *imagen mental*, esta debe ser necesariamente activa:

La distinción entre imagen mental y percepción no podría provenir únicamente de la intencionalidad: es necesario pero no suficiente que las intenciones difieran. Es necesario también que las materias sean distintas. Tal vez incluso sea necesario que la materia de la imagen sea ella misma espontaneidad, pero una espontaneidad de tipo inferior. (Sartre 1984: 198).

Lo fundamental de la crítica sartreana a la propuesta husserliana se encuentra en la constitución de una *materia activa*, opuesta a la *materia pasiva* que habría encontrado Sartre en la fenomenología de Husserl, que, junto con evitar una concepción idealista de la imagen, abra el camino para una configuración radical sobre la imaginación en clave creativa y estética.⁵ Es decir, la *materia activa* de la imagen se presenta como suelo operacional de lo que Sartre denominará *lo imaginario*.

3. Lo imaginario y la percepción

Ahora bien, en la relación entre imaginario y percepción la tesis crucial que está en juego, a juicio de Sartre, es sobre el carácter intencional de la imaginación. Cuando se trata de un acto imaginativo animado por un soporte físico, por ejemplo, cuando hacemos uso perceptivo de un busto de arcilla para *re-presentarnos* a Platón, no cabe duda sobre la naturaleza intencional del *acto imaginante*: el busto percibido que sirve de *analogon* es *externo* a la conciencia, en este caso, el busto de Platón.

Sin embargo, siguiendo a Husserl, sucedería lo mismo cuando el *analogon* es puramente mental o psíquico. La imagen que puedo formar de un pájaro en su ausencia, no es un duplicado del pájaro que existe, ni un retrato, ni una pintura de él que estaría, de cierta forma, oculta en mi conciencia y que en un acto reflexivo contemplaría por sí misma. Por el contrario, me-

⁵ El conflicto de la *hylé* subjetiva termina siendo uno de los puntos que distancian definitivamente a Sartre de la fenomenología husserliana: “Un foso cada vez más profundo me separaba de Husserl: en el fondo su filosofía evolucionaba hacia el idealismo, cosa que yo no podía admitir, y sobre todo, como todo idealismo o como toda doctrina que simpatiza con él, su filosofía tenía su *materia pasiva*, su ‘*Hylé*’, a la que una forma viene a moldear (categoría kantiana o intencionalidad)” (Sartre 1995: 354).

dante su *analogon* apunto al pájaro en pleno vuelo. Así, al igual como lo hace la *imagen física*, la *imagen mental* me envía fuera de mí, al núcleo mismo de las cosas. Por tanto, la expresión simplista de imágenes internas, en contraposición a los objetos externos, no puede ser tolerada en el suelo fenomenológico (Husserl 2006: 611-615).

En este contexto, la intencionalidad de la conciencia que imagina conduce a afirmar que la imaginación y la percepción son modalidades paralelas (Mori 2012: 12), pero con un abismo en medio de ellas.⁶ El paralelismo entre imaginación y percepción corresponde a la primera de las cuatro características fundamentales de la imagen detallada en el primer capítulo de *L'imaginaire*. La percepción y la imaginación son simplemente dos formas diferentes de apuntar a un mismo objeto, dos actos que son estricta y rigurosamente intencionales. Por ejemplo, si apunto a mi amigo Pedro en su ausencia, escribe Sartre, “la conciencia imaginante que tengo de Pedro no es conciencia de la imagen de Pedro: Pedro está alcanzado directamente, mi atención no está dirigida a una imagen, sino a un objeto” (1986: 22).

Ahora bien, podemos observar junto a Sartre que, en el caso donde el objeto imaginado es irreal, la intencionalidad de la imagen no está amenazada, al contrario, esta es llevada al extremo. En otras palabras, la imaginación siempre requiere un *analogon*, ya sea mental o físico, pero, a diferencia de la percepción, puede prescindir de la *presencia efectiva y real del objeto* hasta el punto de hacer de su objeto un ser puramente ficticio (Leiva 2016). En otras palabras, la imaginación, a diferencia de la percepción, se define como la constitución significativa de un ser ausente, inexistente o existente en otro lugar. Es decir, de un objeto planteado *como una nada*; tesis que representa la cuarta característica de la conciencia imaginante: “El objeto intencional de la conciencia que imagina tiene la característica que no está presente, pero que se ha propuesto como tal, o que no existe y se ha propuesto como inexistente, o que no se ha propuesto en absoluto” (Sartre 1986: 34).

Dicho sea de paso, al momento en que Sartre presenta la imaginación como aprehensión constitutiva de un contenido ausente o inexistente, pasa por alto un problema esencial respecto de la captación presentificadora, es-

⁶ Esta situación, de hecho, es presentada anteriormente en los trabajos de Husserl: “[L]a perfección de una imaginación, por grande que sea, presenta una diferencia frente a la percepción: no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte; nos da solo su imagen, la cual, en cuanto que es imagen, no es nunca la cosa misma. Esta la tenemos en la percepción. La percepción ‘da’ el objeto también con diversos grados de perfección, en diversos grados de ‘escorzo’. El carácter intencional de la percepción consiste en presentar –en contraste con el mero re-presentar de la imaginación–” (2006: 682).

pecíficamente, respecto de la *posicionalidad* del contenido imaginado. Pues, en su teoría, no encontramos una reflexión pormenorizada sobre la captación fantasmiosa de un elemento no presente, como lo es la imagen de un centauro tocando la flauta. Para Sartre, este caso corresponde a una síntesis intencional imaginativa, pero no se detiene a despejar el *problema analógico* que se presenta.⁷

Dicho esto, podemos notar que Sartre comienza *L'imaginaire* con el objetivo de profundizar su postura respecto de Husserl (específicamente de *Ideen I*) expuesta en *L'imagination*. Por ello, lo primero que se pone de relieve es que la imagen posee una estructura intencional, y, por tanto, no se constituye, contrariamente a la psicología tradicional y a la tradición bergsoniana,⁸ ni como un pensamiento confuso, ni un sentimiento debilitado, ni una cosa. En este sentido, la imagen no es un contenido inerte *de o en* la conciencia.⁹ Por el contrario, es una manera determinada que tiene el objeto de aparecer a la conciencia, o, si se prefiere, una determinada manera que tiene la conciencia de donarse un objeto (Sartre 1986: 21).

El interés sartreano por fundamentar una teoría de la imagen y de la imaginación en clave creadora, estética y espontánea se materializa con la constitución de *lo imaginario* en su obra homónima. La descripción formal-analítica del *analogon* y la pregunta por la *hylé* de la imagen mental dan lugar a las investigaciones sobre la función analógica de la conciencia, de sus modalidades operacionales y sus consecuencias de orden ontológicas y estéticas.

De esta manera, lo imaginario se constituye a partir de la tesis en que el objeto imaginado es un *ser-no-dado*, ya que el objeto es dado a la conciencia como aquello que no está perceptivamente *en* el mundo. Así, los objetos aprehendidos perceptivamente y los objetos constituidos imaginariamente tienen existencias radicalmente diferentes: los del primer tipo real y los del segundo irreal.¹⁰ Por ello, lo que caracteriza y anima la actividad

I 15

⁷ Marc Richir ha contribuido enormemente para despejar este tipo de problemas. Siguiendo a Husserl, Richir sostiene que la imaginación, en tanto intencionalidad objetiva, es presentación de lo presente, mientras que la fantasía es presentación de lo no presente (Richir 2000: 260), como sería el caso de la imagen de un centauro tocando la flauta.

⁸ Véase la segunda y tercera parte de *L'imagination* tituladas “El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo” y “Las contradicciones de la concepción clásica” respectivamente.

⁹ “La imagen es un acto y no una cosa. La imagen es conciencia *de* algo” (Sartre 1984: 202).

¹⁰ De algún modo Husserl ya se había adelantado a esta constatación. En *Ideen I* señala: “La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado *en su propia persona* a la conciencia. No se da en lugar de ella una imagen o un signo. No se subroga al

imaginante es un *principio de negación*, donde lo negado es precisamente la *realidad-dada-presente* y, en su lugar, se *presentifica imaginamente un nuevo sentido*. Por lo tanto, “el acto imaginativo es a la vez *constituyente, aislante y aniquilador*” (Sartre 1986: 348).

En este contexto, notamos que para Sartre el modo en que aparece un objeto percibido es radicalmente distinto al modo en que aparece uno imaginado. Para el primero, Sartre continúa el análisis husserliano donde la “percepción es el acto por el cual la conciencia se pone en presencia de un objeto tempo-espacial” (Sartre 1986: 233); mientras que para el segundo, se produce un des-anclaje fundamental del mundo *en clave creativa*, que, no obstante, supone la distancia husserliana entre lo *imaginado* y lo *presente*. Veámoslo en detalle. Tomemos el extenso y clásico ejercicio mental de Alain, donde se manifiesta la tensión entre el objeto imaginado, el objeto percibido y sus implicancias en el modo de conocerlo que hay en medio de ambos. Alain sostiene:

Muchos tienen, como dicen, en su memoria, la imagen del Panteón, y, según creen, pueden hacerla aparecer de nuevo sin mayores problemas. Les pediría yo entonces, si bien les parece, que contasen las columnas que sostienen la parte frontal; pues bien, resultará que no sólo no podrán contarlas, sino que no podrán siquiera intentarlo. Y, sin embargo, esta operación es la más fácil del mundo tan pronto como uno tiene el Panteón ante sus ojos. ¿Qué es entonces lo que ven cuando imaginan el Panteón? ¿Acaso ven algo? En lo que a mí respecta, cuando me planteo a mí mismo esa misma pregunta, no puedo decir que vea algo semejante al Panteón. Formo, según me parece, la imagen de una columna, de un capitel, de una porción de muro; sin embargo, como no puedo en absoluto fijar esas imágenes al modo en que, por el contrario, sí lo pudo la mirada por así decirlo directa, que me sitúa de inmediato en presencia de los objetos que tengo ante los ojos; así pues, nada puedo decir de dichas imágenes si no es que me pareció haberlas apercibido apenas un instante. Ahora bien, como no faltan, en torno a mí, reflejos, sombras, contornos indeterminados que percibo por el rabillo del ojo y sin necesidad de pensar en nada, bien puede ocurrir que tome, de entre el recuerdo de ese

16 |

percibir la conciencia del signo o de la imagen. [...] Entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen o simbólica por medio de un signo*, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas formas de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen o signo indicador de otra cosa: teniendo en el campo de la intuición lo uno, no nos dirigimos a ello, sino, por el intermedio de un apercibir fundado, a lo otro, lo reproducido por la imagen o indicado por el signo” (Husserl 1962: 98).

caos momentáneo, la ilusión de haber evocado, durante el instante de un relámpago, las partes del monumento ausente que desde mí mismo nombro. En lo relativo a este punto tan solo pido que uno desconfíe de sí mismo, y nada describa apoyado en el elemento discursivo, es decir, nada más allá de lo que haya sido visto. (1963: 345).

Alain llega a la conclusión que la imagen interna no existe o, más precisamente, que aquello visto internamente, de hecho, no es una imagen.¹¹ Sartre, por su parte, acepta la tesis de que no es posible contar las columnas del Panteón vivenciado en imagen. Empero, esto no se debe a una inexistencia aprehensiva de lo visto, sino que es producto de que el objeto es presentado en un plano significativo distinto al Panteón percibido materialmente como cosa espacio-temporalmente captado, dado que, en este caso, su presencia es imaginada.

El hecho de que no podamos contar las columnas del Panteón imaginado se debe, fundamentalmente, a que esta presencia se constituye en condición de ausente. En otras palabras, la conciencia *no examina un objeto puesto en ella a modo de imagen*, sino que *la imagen* es uno de los modos en que la conciencia expresa su totalidad. Por ende, la “conciencia imaginante es, en efecto, conciencia de un *objeto en imagen* [por ejemplo el Panteón] y no conciencia *de una imagen*” (Sartre 1986: 171-172).

I 17

Es evidente, por tanto, que el Panteón aparece de manera diferente en una conciencia imaginativa que en una captación perceptiva, con todas las implicancias del caso: tanto en un nivel ontológico, como en un nivel epistemológico. Sartre concluye:

No es cierto que la imagen sea, como dice Bergson, una “representación cuyas partes se yuxtaponen”. Ciertamente [...] una conciencia imaginante apunta el objeto exterior en tanto exterioridad, es decir, en tanto que está formado de partes yuxtapuestas; pero en tanto que afectividad el objeto se da como un todo indiferenciado. (1986: 174-175).

En definitiva, el principal descubrimiento que intenta sostener Sartre en *L'imaginaire* es poner al descubierto el fundamento y la forma en que la imaginación, por medio de su correlato noemático, lo imaginario, se pre-

¹¹ “Alain deducirá como conclusión que la imagen no existe. No pensamos lo mismo; lo único que hemos querido es señalar el carácter paradójico de la imagen, atraer la atención sobre estas columnas que son actualmente el objeto de mi conciencia y que *ni siquiera puedo tratar de contar*” (Sartre 1986: 174).

senta como *superación* de la percepción y, por tanto, como posibilidad de re-significación del mundo presente dado en-sí (*en-soi*). Es decir, la imaginación se presenta primordialmente como libertad, entendiendo por ello la posibilidad de crear espontáneamente,¹² desplazando así a la percepción como necesidad efectiva e instantánea de encuentro y conocimiento del mundo. Por este motivo, Sartre sostendrá: “la conciencia tiene que estar libre en relación a toda realidad particular y esta libertad debe definirse por un ‘estar-en-el-mundo’ que es a la vez constitución y aniquilación (*néantisation*) de este mundo” (1986: 357).

4. Lo imaginario: creación y espontaneidad

Hemos expuesto el modo en que Sartre pone a prueba la intencionalidad de la conciencia imaginante otorgándole autonomía respecto del acto perceptivo. En este sentido, el filósofo francés advierte que la conciencia imaginante, debido a su propia *intencionalidad y espontaneidad*, se constituye como la más absoluta de todas las libertades. De allí la necesidad de *des-cosificar la conciencia y asumirla como una realidad intencional y espontánea*, que, en tanto des-cosificada, es distanciada de la mera percepción inmediata. De esta manera, lo imaginario, en tanto “realidad psíquica” referida al mundo, nos permite trascender lo dado, reduciendo el flujo de conciencia de la mera materialidad perceptiva. Por esta razón, Sartre afirma que “si se sustrae, en efecto, la imagen a la conciencia, se le quita a esta última toda su libertad” (1984: 164).

Ahora bien, en *L'imaginaire* Sartre retoma, como punto de partida, el concepto de espontaneidad para destacar *el potencial creativo de la conciencia imaginante*. Este potencial se sobrepone a cualquier tipo de tendencia cosista que haga del sentido noemático algo pre-establecido o una presencia de menor grado que la cosa percibida (como sería el caso de Bergson). Por esta razón, Sartre, al menos en sus textos anteriores a la publicación de *L'Être et le Néant*, insiste en la homologación entre espontaneidad y libertad: “La síntesis imaginada está acompañada por una fuerte conciencia de espontaneidad, podría decirse que de libertad” (Sartre 1986: 63).

¹² Recordar que la idea de “espontaneidad de la conciencia” ya aparece en la introducción de su temprana obra *L'imagination* (1936): “En ningún caso mi conciencia podría ser una cosa, porque su modo de ser en sí es precisamente un ser para sí. Existir, para ella, es tener conciencia de su existencia. Aparece como una pura espontaneidad frente al mundo de las cosas que es pura inercia” (Sartre 1984: 25).

La conciencia imaginante nos conduce al núcleo mismo de la libertad, siempre en clave de libertad creadora. Esto se debe a que, para la ontología fenomenológica sartreana, ninguna significación le alcanza desde un “afuera determinante” al sujeto-consciente. Por el contrario, es él quien “crea y produce” toda significación co-extensivamente con el mundo.

Siguiendo este análisis, Sartre diferenciará entre *conciencias libres y conciencias encadenadas*. Mientras que la *conciencia imaginante* es libre, la *conciencia hipnagógica* experimentada en los estados de somnolencia se encuentra encadenada y fatalmente constreñida a realizar todas sus intenciones. En el mundo animado por la conciencia hipnagógica no tiene sentido hablar de posibilidades y, por tanto, la conciencia hipnagógica no es libre, ya que ella se sitúa al margen de todo mundo real posible. De esta manera, se verá determinada por una *sucesión noemática de imágenes* que ella misma no puede controlar, en tanto sean animadas y determinadas por estímulos perceptivos. Por lo tanto, y tal como lo veíamos en la crítica sartreana a la teoría de la imagen de Bergson, dicha dependencia perceptual desdibuja por completo su espontaneidad, y con ello, su libertad. Esto, no por el simple hecho de que se relacionen percepción e imaginación, sino porque la segunda (imaginación) limita su creatividad y espontaneidad significativa a la presencia o ausencia de la primera (percepción).

En este contexto, constatamos que, al imaginar un contenido, por ejemplo un cubo, podemos vivenciarlo en imagen, jugar con él, aprehenderlo en su totalidad, observar a la vez sus seis lados, pues para la presencia irreal basta que nosotros mismos nos *irrealicemos*. De cierta forma, bastaría con suspender nuestra captación perceptiva-material, para constituir y aprehender imaginamente lo constituido; con la paradójica situación que el *yo imaginado*, será indicativo, a la vez, de un cuerpo material al que se encuentra encarnado (*Körper*) y de una corporalidad trascendental que le permite imaginar (*Leib*).

Ahora bien, Sartre, sin negar algún grado de relación entre imaginación y percepción, quiere mostrar la característica distintiva de la primera por sobre la segunda: la identidad entre actitud imaginativa, creación y libertad. No obstante, esta característica trae consigo la constatación de una función epistemológica comportada en el acto de imaginar.

Se presenta así una pregunta fundamental: ¿es lo imaginario un *aprendizaje* o un *saber*? Por lo primero, el filósofo francés entiende el proceso de unidad sintética de una multiplicidad de apariencias; por lo segundo, un saber consciente de sí mismo, que se coloca de golpe en el centro del fenómeno (Sartre 1986: 24). Un ejemplo para el primer caso es el conocimiento perceptivo, pues en la percepción el objeto se presenta siempre en perspectiva, entregando y escondiendo su presencia (el cubo nunca deja

I 19

percibir sus seis caras a la vez). Un ejemplo para el segundo caso es el saber del pensamiento –que Sartre refiere como saber conceptual– que, al ser representativo y simbólico, otorga el objeto en su plenitud, sin perspectivas, ni relieves, ni profundidades que evaluar (el concepto de cubo nos significa de inmediato un cuerpo compuesto de seis caras perfectamente congruentes, ocho vértices y doce aristas).

Pero ¿qué sucede en el caso de *lo imaginario*? En lo imaginario, al igual que en la conciencia conceptual, el saber es inmediato. Como señalamos, el cubo que imagino no resulta de una serie de perfiles reducidos por una síntesis de conciencia, sino que se presenta en su totalidad, sin ocultar nada de sí y dispuesto a nuestra voluntad creativa. Evidentemente, el cubo imaginado solo tendrá presencia en tanto *intencione* creativamente su imagen. Sin embargo, a diferencia del saber conceptual, la actividad imaginativa se caracteriza por su tesis de irrealdad. En este sentido, la imaginación se expresa libre y espontáneamente por medio del objeto imaginado. Sobre este punto Sartre advierte: “el que se entretenga en hacer girar con el pensamiento un cubo-imagen, el que finja que le presenta sus diversas caras, al final de la operación no habrá logrado nada: no habrá aprendido nada” (1986: 25).

20 I

Efectivamente, el objeto imaginado se diferencia *existencialmente* del objeto percibido; de algún modo, no se encuentra en la misma dimensión significativa. Puesto que, mientras el objeto percibido es mensurable en un plano geométrico, el objeto imaginado solo puede ser capado imaginariamente, despojado de cualquier característica de medición espacial. De esta forma, “los objetos del mundo de las imágenes no pueden existir de ninguna manera en el mundo de la percepción; no cumplen con las condiciones necesarias” (Sartre 1986: 26).¹³

En este sentido, la imaginación es una actividad que, al momento mismo de ejecutarse, entrega todo cuanto posee. Sartre lo señala claramente:

La imagen no enseña nada, nunca da la impresión de algo nuevo, nunca revela una cara del objeto. Lo entrega en bloque. Sin riesgo, sin esperanza: es una certeza. Me puede engañar mi percepción, pero no mi imagen. Nuestra actitud en relación con el objeto de la imagen se podría llamar “*casi-observación*”. En efecto, estamos colocados en la actitud de un observador, pero es un observador que no aprende nada. Si me doy en imagen la página de un libro, estoy en la actitud del lector, *miro* las líneas impresas. Pero no *leo*. Y, en el fondo, ni siquiera miro, porque ya *sé* lo que está escrito. (1986: 28).

¹³ “[E]l espacio y el tiempo de lo imaginario es donado como cualidades internas de la cosa imaginada” (Sartre 1986: 323).

El objeto intencional de la conciencia imaginante tiene la particularidad de que no está presente perceptivamente, o que no existe como tal y se ha intencionado como inexistente, o bien, que no se ha propuesto en absoluto. Por lo tanto, la imaginación es una especie de síntesis temporal y se organiza con otras formas de conciencia, “que la preceden y la siguen”, para formar una unidad melódica. De allí se hace imposible que un mismo objeto esté dado *a la vez* en imagen y en concepto.

En este contexto, se hace necesario señalar un elemento fundamental dentro de la teoría de lo imaginario de Sartre. A lo largo de la argumentación sartreana (especialmente en los dos primeros capítulos de *L'Imagination* y a lo largo de todo *L'imaginaire*), aparece un autor fundamental en cuanto teoría de la imaginación se trata: Baruch Spinoza. En *L'Imagination* Sartre recurre a Spinoza para mostrar que, para este último, “la teoría de la imagen está [...] separada de la teoría del conocimiento y se vincula con la descripción del cuerpo: la imagen es una afección del cuerpo humano” (1984: 35). Resulta fundamental resaltar este punto, pues, para Spinoza, el alma no yerra por el hecho de imaginar. Es decir, la imaginación no es sinónimo de un conocimiento inadecuado o errado, por el contrario, contribuye a ordenar los afectos del cuerpo y las ideas del entendimiento hacia el incremento de la propia potencia de existir (justamente allí radica el ejercicio de la libertad):

I 21

Por causas similares se han originado, además, aquellas nociones que llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etc. A saber, porque en el cuerpo humano se forman a la vez tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que superan su capacidad de imaginar. No totalmente sin duda, pero si hasta el punto de que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias de cada una (como el color, el tamaño, etc.) [...] De ahí que no es extraño que entre los filósofos que quisieron explicar las cosas naturales por las solas imágenes de las cosas, hayan surgido tantas controversias. (*E*, II, prop. XL, Esc. I).

En este sentido, el ejercicio de la imaginación posee un nivel ontológico constituyente de la realidad, a la vez que devela un modo de situarse en el mundo.¹⁴ Estos puntos que teoriza Spinoza son los que interesan a

—

¹⁴ “Demostración: Mientras un hombre está afectado por la imagen de una cosa, considerará la cosa como presente, aunque no exista [...], y no la imagina como pasada o futura sino en cuanto que su imagen está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro [...]. De ahí que la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o al pasado, ya al presente, esto es [...], la constitución del cuerpo o el afecto es el mismo, ya sea la imagen de una cosa pasada o futura, ya sea de una cosa presente. Y por tanto, el afecto

Sartre, pues la imaginación no es solamente una actividad espontánea de creación, sino que es un modo de constitución y comprensión situados en el mundo. De allí que adquieran radical importancia los conflictos epistemológicos –y ahora ontológicos– ligados a la teoría de lo imaginario. A propósito de la naturaleza de la imaginación y su presunta tendencia a errar, leemos en Spinoza:

Y ahora, a fin de comenzar a indicar qué es el error, quisiera que observais que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen nada de error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan solo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes. Porque, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es [...], si esta facultad de imaginar del alma fuera libre. (E, II, prop. XVII, Esc. III).

22 |

Por lo tanto, la imaginación, antes de ser un “soberbio poder enemigo de la razón, que se complace en controlarla y en dominarla para demostrar cuánto puede en todas las cosas” (Pascal 1995: 16), es modalidad en que el sujeto se sitúa en la realidad, la interpreta y la re-crea en una actividad que anuncia, justamente, la característica constitutiva y fundamental de lo que será la ontología fenomenología sartreana, a saber: la absoluta libertad del individuo en un mundo que com-pone y co-habita.

5. *¿Qué permite conocer lo imaginario?*

En consecuencia de lo anterior, el problema del conocimiento que conlleva la teoría sartreana de lo imaginario, podría hallar una respuesta a condición de comprender la imaginación como un modo de interpretar e intencionar la realidad por sí misma, esto es: un espacio de re-creación y re-posicionamiento respecto del mundo presentado directamente.¹⁵ En el caso contrario, es decir, si definimos la imaginación como

de alegría o tristeza es el mismo, si la imagen es de una cosa pasada o futura, o si es de una presente” (E, III, Prop. XVIII).

¹⁵ Gilbert Durand en *L’Imagination Symbolique* (1968) enuncia una esclarecedora tesis sobre

una percepción de menor grado, o bien, como un desvío del intelecto, nos enfrentamos a una profunda problemática relacionada con el estatuto mismo de la imaginación y de su producción imaginaria. En este contexto, nos aventuramos a retomar dos tesis expuestas por Sartre que podrían servir de camino para reafirmar nuestro objetivo. Estos son: a) “entre dos conciencias, no hay relación de causa y efecto” y b) “una conciencia es síntesis por entero, es por entero íntima a sí misma” (Sartre 1986: 57).

Detengámonos en la primera tesis. Cuando tratamos sobre dos conciencias, hacemos referencias a los modos que tiene la conciencia para donarse un objeto, esto es: perceptivamente, conceptualmente o imaginariamente: “Percibir, concebir, imaginar, son, en efecto, los tres tipos de conciencia por los que nos puede ser donado un mismo objeto” (Sartre 1986: 22-23). En este sentido, resulta evidente la imposibilidad de una relación causal entre las modalidades de conciencia. Como hemos sostenido, la conciencia imaginativa, en tanto actividad irrealizante que, en ocasiones, es influida, mas nunca determinada ni por la percepción ni por el concepto, se expresa como una absoluta *presentificación* del sentido imaginario que ella misma constituye.

Señalemos, por tanto, que a lo largo de *L'imaginaire* el filósofo francés presenta la intencionalidad ya no como salida a un *exterior trascendente*, sino que, esta vez, la intencionalidad opera como la posibilidad de negación del mundo mediante el cual la conciencia puede desplegarse imaginariamente. Este poder de negación, que se fundamenta en la tesis de la irrealidad del *noema* constituye para Sartre la otra cara de la libertad (1986: 357).

Desde este lugar, no solamente comprendemos que la creación imaginaria entrega todo cuanto posee, aún más, es justamente por esta cualidad de creación que la conciencia adquiere sentido en el mismo acto de crear, y no en el intento de conferirle un ser, que, des-entendido del mundo, va hacia él a conocerlo. Esto nos muestra una de las consecuencias más radicales en la teoría de lo imaginario sartreano: la conciencia *se crea* coextensivamente con el mundo; en consecuencia, se despliega tanto en un plano ontológico, como sobre un plano epistemológico y estético. En *Conscience de soi et connaissance de soi*, conferencia presentada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947, Sartre señala claramente esta situación:

las dos maneras que tiene la conciencia de representarse el mundo: “Una manera *directa*, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple sensación. Otra, *indirecta*, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en ‘carne y hueso’ a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al imaginar los paisajes del planeta Marte” (1968: 4).

Si consideramos la conciencia como *modo de ser* en lugar de intentar conferirle un ser, quizás podremos paliar las imperfecciones del Cogito, tal y como lo han practicado Descartes y Husserl; quizás podremos encontrar en él la posibilidad misma de salir, es decir, de salir de la instantaneidad del idealismo y del solipsismo. (2016: 348).

Esta constatación nos conduce a la segunda tesis. Si, como señalamos, la conciencia *se crea* coextensivamente con el mundo, debemos inferir que su contenido noemático se expresa como reflexión sobre el mundo que la conciencia *conoce* téticamente. Desde la teoría de lo imaginario, podemos sostener que es precisamente este el problema que motiva la tesis sartreana del cogito *pre-reflexivo*.¹⁶ Puesto que, si la conciencia es transparente a sí misma, al momento de donarse su objeto, no lo hace siguiendo la partícula *objeto-de-conocimiento*, sino como *conciencia reflejada* que actúa como objeto de conocimiento.¹⁷ En la misma conferencia sostiene Sartre:

Volviendo al ser prerreflexivo de la conciencia, descubriremos que la conciencia es conciencia de algo. Se puede demostrar aquí que Husserl fue infiel a su principio y que la “reducción fenomenológica” lo condujo al idealismo. Si la conciencia es trascendente, esto significa que ella nace *conducida sobre* un ser que no es ella. No se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica, en su ser, un ser no consciente [fenomenológicamente no tematizado] y transfenoménico, del cual ella es conciencia. (2016: 349).

En este contexto, es necesario reformular la interrogante que presentamos en nuestra introducción: “¿La *conciencia imaginante* puede ser un principio epistemológico?”. Si observamos con detención, notaremos que,

¹⁶ De hecho, Simone de Beauvoir radicaliza esta hipótesis, afirmando que la teoría de lo imaginario es, precisamente, la condición filosófica para la ontología fenomenológica sartreana: “*L’Être et le Néant* es parte del descubrimiento que había hecho en *L’Imaginaire*” (1981: 223). En esta misma línea, Enzo Paci afirma: “Sartre deriva el concepto de la nada (*néant*) del de la imagen, de la función ‘irrealizante’ de la conciencia” (1963: 280).

¹⁷ En *La transcendence de l’Ego* Sartre afirma: “La estructura compleja de la conciencia es esta: hay un acto irreflejo de reflexión, sin Yo, que se dirige a una conciencia reflejada. Esta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio [...]. Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, que da ocasión para una afirmación de la conciencia reflexiva, y que, por tanto, no está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque esta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja” (1966: 36-37).

antes de ser un principio epistemológico que informa intersubjetivamente sobre el significado de eventos y fenómenos del mundo, es decir, un polo cognoscitivo que significa y otorga sentido a la realidad, la imaginación se constituye como principio ontológico y estético desde el cual es posible crear, re-significar y traer a presencia una realidad potencial, ausente o irreal. De allí que la conciencia no se limite a proyectar significaciones sobre el mundo que le rodea, sino que *vive* en el mundo nuevo que crea cada vez que imagina (Sartre 1948: 41).

Consecuentemente, ante la interrogante sobre la posibilidad de conocer mediante la actividad imaginante, es necesario señalar antes, como condición necesaria, que la imaginación dona su objeto creándolo, no significándolo en un plano espaciotemporalmente perceptivo. Es decir, si comparamos la posibilidad de “aumentar nuestro conocimiento sobre el mundo” por medio de *lo imaginario* o lo perceptivo, es evidente que lo segundo es quien otorgará esta posibilidad. A diferencia del acto perceptivo, el despliegue de la imaginación no “aumentará mi conocimiento sobre el mundo”, por el contrario, creará un nuevo mundo sobre el cual la conciencia, en tanto plenitud de sentido, estará direccionada. En otras palabras —y siguiendo la tesis de Spinoza—, la primera función de la teoría sartreana de lo imaginario no es constituirse como un polo epistemológico, sino antes, como uno ontológico y estético. Es allí donde radica la valiosa novedad de la propuesta de Sartre.

I 25

Por lo tanto, notamos que de una imagen no es posible *aprender* nada de lo cual ya no se tenga un conocimiento previo, por esto la imagen es una absoluta certeza. En este estado de cosas, aquello que permite conocer lo imaginario es la constatación que la construcción imaginaria no enuncia nada sobre el mundo efectivamente dado, sino que presenta un *nuevo sentido sobre él*. Ese es el motivo por el cual lo imaginario se relaciona con la creación y donación de sentido, y, a la vez, con la superación de lo real, en tanto muestra su objeto plenamente, certeramente.

En la imagen, en efecto, una conciencia determinada se da un objeto determinado. El objeto es, pues, correlativo de un determinado acto sintético que, entre sus estructuras, comprende un determinado saber, una determinada ‘intención’. La intención está en el centro de la conciencia: es ella la que apunta al objeto, es decir, la que lo constituye por lo que es. El conocimiento, que está indisolublemente unido a la intención, precisa que el objeto sea tal o cual, añade sintéticamente determinaciones. Construir en sí una conciencia determinada de la mesa como imagen es al mismo tiempo constituir la mesa como objeto de una conciencia imaginante. El objeto en imagen es, pues, contemporáneo de la conciencia que tengo de él y está exactamente determinado por esta conciencia. (Sartre 1986: 28-29).

6. Comentario final

El presente trabajo ha intentado mostrar y tensionar el modo de presentación y constitución de la teoría de lo imaginario en Sartre, en específico, aquello relacionado con su potencial epistémico, ontológico y creativo. Hemos tomado como fundamento la noción fenomenológica de *imaginario*, pues, sin lugar a dudas, devela una serie de conceptos claves para la filosofía fenomenológica, el existencialismo y toda deriva filosófica del siglo XX y XXI. Ejemplos de esto resulta ser la tematización fenomenológica acerca del cuerpo, el mundo de la vida, el horizonte temporal de la conciencia o la posible experiencia del inconsciente.

Desde una perspectiva metodológica, es posible afirmar que la fenomenología de la imagen, y más puntualmente, la teoría de lo imaginario, le ha permitido a Sartre la des-cosificación de la conciencia. En esta tarea, Sartre descubrirá la tematización de la libertad de la conciencia (aún en clave de espontaneidad) que, por antonomasia, es la *conciencia imaginante*. Así, con el avance de las investigaciones sartreanas, la fenomenología de la imagen y la teoría de lo imaginario se convertirá en un medio para afrontar un problema aún mayor, a saber: la constitución y efectividad de la absoluta libertad humana.

26 |

De este modo, el verdadero problema que subsiste en la producción sartreana previo a *L'Être et le Néant* es la libertad, espontaneidad y potencial creativo que posee la conciencia. La tesis sartreana es contundente: “el hombre imagina porque es trascendentalmente libre” (1986: 358). Dicho de otro modo, el problema del conocimiento en la teoría de lo imaginario propuesta por Sartre, solo es tal si lo observamos desde la perspectiva de la captación perceptiva. En caso contrario, es decir, abordar la imaginación como un modo propio que tiene la conciencia para constituirse y donarse su objeto, notaremos irrevocablemente que: por un lado, la conciencia imaginativa es un acto ontológico en tanto otorga ser *presentificando una realidad*; por otro, se posiciona en una dimensión estética, al crear y re-crear no solo el objeto que se dona imaginariamente, sino todo horizonte posible de cosas.

Esto último devela la completa vigencia de la teoría sartreana de lo imaginario para la conformación de una auténtica filosofía contemporánea. El principal aporte que nos entrega Sartre en su planteamiento sobre lo imaginario radica en su fundamental análisis ontológico, en tanto la producción imaginaria es, precisamente, una donación de sentido, y por tanto, de ser-en-el-mundo.

Sobre esto, la destacada profesora Kathleen Lennon, en “Judith Butler and the Sartrean Imaginary”, ha reflexionado sobre un nivel performativo presente en la ontología fenomenológica de lo imaginario. Por su parte, Lior

Levy en “Ways of Imagining: A New Interpretation of Sartre’s Notion of Imagination” ha propuesto, desde una perspectiva estética, una interesante re-lectura sobre la relación entre imaginación y percepción, ya no como dos modos que tiene la conciencia para donarse su objeto, antes, como un mixto experiencial donde la imaginación complementa, enriquece y aumenta la percepción.

Mientras esto muestra la vigencia de la teoría sartreana de lo imaginario, también expone la necesidad de un auténtico análisis y diálogo fenomenológico sobre la constitución de lo imaginario no solo en terreno epistemológico, sino también en suelo estético y ontológico como imaginación fenomenológicamente creadora y constitutiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Alain** (1963), *Système des Beaux-Arts* (Saint Amand: NRF).
- Beauvoir, S. de** (1981), *La cérémonie des adieux, suivi d’Entretiens avec Jean-Paul Sartre, Août – Septembre 1974* (Paris: Gallimard).
- De Coorebyter, V.** (2012), “De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l’image dans *L’Imagination et L’Imaginaire*”, *Methodos*, 12. DOI: 10.4000/methodos.2971
- Durand, G.** (1968), *L’imagination symbolique* (Paris: PUF).
- Husserl, E.** (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Husserl, E.** (2006), *Investigaciones Lógicas. Tomo I y II* (Madrid: Alianza).
- Leiva, R.** (2016), “Dos interpretaciones sobre la actividad analógica en la psicología y ontología fenomenológica de J.-P. Sartre: Distinción material o función analógica”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 13: 89-106.
- Lennon, K.** (2017), “Judith Butler and the Sartrean Imaginary”, *Sartre Studies International*, 23: 22-37.
- Levy, L.** (2019), “Ways of Imagining: A New Interpretation of Sartre’s Notion of Imagination”, *The British Journal of Aesthetics*, 59(2): 129-146.
- Merleau-Ponty, M.** (1936), “J.-P. Sartre – L’Imagination”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33(9/10): 756-761.
- Mori, N.** (2012), “The Image and the Real: A Consideration of Sartre’s Early Views on Art”, *Aesthetics*, 16: 11-24.
- Paci, E.** (1963), *La filosofía contemporánea* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires).
- Pascal, B.** (1995), *Pensées and Other Writings* (Oxford: Oxford University Press).
- Richir, M.** (2000), *Phénoménologie en esquisses: Nouvelles fondations* (Grenoble: Jérôme Millon).
- Sartre, J-P.** (1948), *Esquisse d’une théorie des émotions* (Paris: Hermann).

- Sartre, J-P.** (1966), *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris:Vrin).
- Sartre, J-P.** (1984), *La imaginación* (Madrid: Sarpe).
- Sartre, J-P.** (1986), *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard).
- Sartre, J-P.** (1995), *Carnets de la drôle de guerre (Septembre 1939-Mars 1940)* (Paris: Gallimard).
- Sartre, J-P.** (2016), “Conciencia de sí y conocimiento de sí”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, 5: 343-371.
- Somers-Hall, H.** (2017), “Bergson and the Development of Sartre's Thought”, *Research in Phenomenology*, 47: 85-107.
- Spinoza, B.** (E), *Ética* (Madrid: Trotta, 2000).

Recibido: 27-09-2020; aceptado: 08-04-2021

Ciencia y alienación en la obra de Karl Marx

SEBASTIÁN RODRÍGUEZ CHIARINI
Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia
Universidad Nacional de Quilmes

DOI: 10.36446/rlf2022253

I 29

Resumen: En este trabajo analizamos el vínculo que Marx establece entre el fenómeno de la alienación capitalista y la ciencia, centrándonos en los efectos que dicho fenómeno tendría (según nuestro autor) tanto en las prácticas como en las teorías científicas. Para esto, nos valemos de la distinción, realizada en los *Manuscritos económico-filosóficos*, de cuatro dimensiones de la alienación (la alienación de los hombres respecto de sus productos, de los hombres respecto de su actividad, de los hombres respecto de la “esencia de su especie” y de los hombres entre sí). Observamos que estas cuatro dimensiones de la alienación son identificables no solo en la esfera económica, sino también en la científica y proveemos ejemplos tomados de los textos de Marx.

Palabras clave: marxismo, alienación, ciencia.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

Science and Alienation in the Work of Karl Marx

Abstract: In this paper we study the relation that Marx establishes between the phenomenon of capitalist alienation and science, focusing on the effects that this phenomenon has (according to our author) not only on the way science is conducted but also on scientific theories. For this, we make use of the distinction that Marx sets forth in his *Economic and Philosophical Manuscripts* of four dimensions pertaining alienation (the alienation between the producer and his products, between the producer and the act of production, between the producers and their “species being” and between the producers themselves). We argue that these four dimensions are also identifiable in the scientific sphere and we proceed to identify them, providing examples taken from Marx’s works.

Key-words: marxism, alienation, science.

1. La alienación en la economía y en la ciencia

30 |

El concepto de “alienación” es uno de los más evocados del corpus marxista. Con orígenes en el pensamiento de Hegel,¹ el concepto ocupa un lugar importante en los llamados *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (también conocidos como los *Manuscritos de París*). Generalmente considerados como el resultado de su primer enfrentamiento serio con la ciencia de la economía (Mandel 1971: 28; McLellan 1985: 104-106; Sperber 2013: 106-107), los *Manuscritos* constituyen un jalón importante en la trayectoria intelectual de Marx. Escritos en un momento particularmente difícil de su vida (situado entre el fracaso del *Anuario franco-alemán* y su expulsión del territorio galo), son un testimonio de la amplitud de temas que lo preocupaban en ese entonces, entre los cuales los problemas clásicos de la economía política (el dinero, el salario, el crédito, etc.) figuran junto a cuestiones filosóficas, históricas e, incluso, literarias (como se puede ver en las referencias al *Timón de Atenas* de Shakespeare). Abanico temático que, por su riqueza y variedad, revela una formación en ciernes unida a una voluntad de sintetizar áreas muy diferentes del conocimiento (como son la economía

¹ Claro que el origen del concepto se puede rastrear hasta mucho más atrás. Jaeggi (2014), lo mismo que Wendling (2009), encuentra el concepto ya en Rousseau. Con una intención polémica, Kolakowski (1978) afirma que la alienación marxista no es más que una reactualización de viejas doctrinas religiosas.

y la filosofía). Es en este contexto formativo que el concepto de “alienación” hace su aparición.

Sin embargo, no son pocos los autores que han reivindicado la centralidad de esta categoría dentro de la totalidad de la obra de Marx (y no solo en lo que hace a sus primeros años de formación). Aquí cabe mencionar las obras clásicas que Mészáros (1970), Mandel y Novack, (1973) y Ollman (1975) dedicaron al tema. *Pace* Althusser (2004), estos autores han argumentado que la vigencia de la temática de la alienación trasciende las obras de juventud de Marx y llega hasta sus obras de madurez. Más recientemente, la importancia de este concepto ha sido resaltada, entre otros, por Wendling (2009) y Jaeggi (2014). En un nuevo contexto intelectual (habiendo quedado atrás la polémica althusseriana),² estas autoras nos recuerdan el potencial analítico que el concepto de “alienación” tiene a la hora de abordar diferentes aspectos del capitalismo contemporáneo.

En el sentido más elemental, podríamos decir que la alineación es una relación de separación artificial, por la cual dos cosas que deberían encontrarse unidas no lo están y en la que esta separación ocurre en perjuicio de las personas involucradas. Al momento de presentar este fenómeno en los *Manuscritos*, Marx toma como paradigma la separación (operada en el modo de producción capitalista) entre los trabajadores y los bienes por ellos producidos.

Todo proceso productivo, dice Marx, involucra un intercambio de energía entre el trabajador y la materia (un “metabolismo”), por el cual las energías del primero se exteriorizan en la creación de un objeto nuevo. Este aspecto del fenómeno (común a todo trabajo productivo y no solo al trabajo regimentado por el capitalismo) es el que captura el término *Entäußerung*, que suele traducirse como “objetivación” o “exteriorización”. Pero, entendida así, no toda “objetivación” constituye, inmediatamente, un acto de alienación:

I 31

² El concepto de “alienación” fue objeto de encarnizados debates desde la publicación (casi un siglo después de haber sido escritos) de los *Manuscritos*. Muchos marxistas pretendieron ver en este joven Marx, preocupado por la alienación humana, al Marx auténtico, todavía no corrompido por el cientifismo que posteriormente iba a embargarlo. Como reacción a esto, el “antihumanismo” de Althusser iba a defender la tesis de que un “corte epistemológico” dividía a la obra de Marx entre una problemática precientífica y otra científica, participando los *Manuscritos* (y junto a ellos el concepto de “alienación”) de ese primer período precientífico. Como explica Sánchez Vázquez (1982), toda esta polémica es ininteligible sin tomar en cuenta el contexto de la guerra fría y el posicionamiento de los intelectuales marxistas frente a los socialismos reales.

El extrañamiento del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa; sino también que este trabajo existe como algo independiente y ajeno a él. Significa que se le enfrenta como un poder autónomo. Significa que aquella vida que el trabajador le ha concedido se le enfrenta ahora como algo hostil y extraño. (Marx *MEW* 40: 512).

Las dos notas principales son aquí la independencia y la hostilidad. Estas alcanzan para establecer la diferencia entre la “exteriorización”, propia de toda actividad productiva, y la “alienación” o “extrañamiento” (*Entfremdung*), que caracteriza a la actividad productiva capitalista.

El trabajador es solo un asalariado, alguien que vende su fuerza de trabajo a un burgués. El burgués compra la fuerza de trabajo como un insumo más de su negocio, junto con el resto de los medios de producción (aunque desde la teoría económica sepamos que la fuerza de trabajo no es un insumo más entre otros, sino la fuente de su riqueza). Al vender su fuerza de trabajo, el trabajador resigna sus derechos sobre el producto resultante de la aplicación de esta fuerza. De ahí la independencia del producto respecto de su productor.

32 |

De la independencia del objeto se sigue su hostilidad. En tanto el trabajador invierte energía en la creación de algo sobre lo que (una vez terminado) no tendrá derecho ni posibilidad de disponer, esta transmisión de energía siempre va a tener para él un saldo negativo:

De tal modo que, cuanto más produce el trabajador, tanto menos tiene para consumir. Cuantos más valores crea, tanto menos valioso, tanto más indigno se torna. Cuanto más formado se encuentra su producto, tanto más deforme el trabajador. Cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador. Cuanto más poderoso el trabajo, tanto más impotente el trabajador. Cuanto más espiritual el trabajo, tanto más se convierte el trabajador en un esclavo de la naturaleza. (Marx *MEW* 40: 513).

Esta separación entre los trabajadores y los productos que ellos mismos crean es lo que más tarde, en el primer capítulo del *Capital* y tomando un nombre de las “nebulosas comarcas del mundo religioso” (Marx *MEW* 23: 86-87), Marx va a llamar el “fetichismo de las mercancías”.

Ahora bien, el fetichismo de la mercancía no agota todos los aspectos del problema de la alienación. Este se puede extender en dos direcciones. En primer lugar, la separación de los trabajadores y el fruto de su trabajo es solo uno de los cuatro aspectos en los que la alienación se presenta en el modo de producción capitalista. Los otros tres serían: 1) la alienación

de los trabajadores en su propia actividad productora, 2) la alienación de los trabajadores respecto de lo que Marx llama la “esencia de su especie” (*Gattungswesen*) y 3) la alienación de los trabajadores respecto del resto de los hombres.

En segundo lugar, la alienación es un fenómeno que desborda los límites de la economía y que afecta a otras esferas de la actividad humana. Después de todo: “Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc. Son solo modos especiales de producción y caen debajo de su ley general” (Marx *MEW* 40: 537). En este trabajo nos interesa, exclusivamente, uno de los ítems de esta enumeración: la ciencia.

La manera en que Marx concibió las relaciones entre la ciencia, la tecnología y el fenómeno de la alienación es el tema principal del libro de Wendling (2009). Su tesis es que el estudio que Marx emprende (sobre todo después de su exilio en Londres) de la historia de la tecnología y de la física de su tiempo (a través de sus lecturas de gente como Justus von Liebig y Ludwig Büchner) terminará moldeando su entendimiento acerca de la alienación capitalista (y que él luego va a plasmar en el *Capital*). Particularmente, argumenta Wendling, la noción de “trabajo abstracto” (y otras emparentadas a ella, como son las de “fuerza de trabajo” o “valor de cambio”) es deudora de la teoría termodinámica y de los profundos cambios introducidos por ella en nuestra comprensión de la naturaleza.

I 33

Tesis que también es defendida por Bellamy Foster (2000), quien se encarga de documentar exhaustivamente la influencia que la revolución científica del siglo XIX (en la física, la biología, la geología y la etnología) tuvo sobre la obra de Marx y de Engels. Entre otras cosas, Bellamy Foster llama la atención sobre la caracterización que Marx hace del trabajo como un “metabolismo” (*Stoffwechsel*) entre el hombre y la naturaleza, indicando que no se trataría de una simple metáfora. En sus palabras:

El concepto de metabolismo le permitió a Marx expresar de manera concreta la noción de una alienación de la naturaleza (y su relación con la alienación del trabajo), noción que fue central para su crítica desde sus primeros escritos en adelante. (Bellamy Foster 2000: 227).

En el ámbito hispanohablante, la importancia que el fenómeno de la alienación reviste para la filosofía y la sociología de la ciencia de Marx fue señalada, en su momento, por Manuel Sacristán (1983). Sacristán advierte cómo, para el autor del *Capital*, la ciencia tiene un papel protagónico en el tránsito que va desde la no alienación primitiva a la alienación capitalista moderna y, de allí, al fin de la alienación en el comunismo; además de notar cómo la ciencia no solo motoriza este proceso, sino que ella misma se ve

transformada en su curso (llegando a hablar de la ciencia moderna como de “ciencia alienada” y avizorando una futura “ciencia des-alienada”).

Sacristán, figura única de la historia del marxismo hispanohablante en lo que se refiere a su interés por indagar en las relaciones entre el marxismo y la ciencia, es rescatado por Petrucci (2016: 107-122), quien toma la obra del español para repensar un tema espinoso como es el de la relación entre la ciencia y la ética (o para usar sus palabras, entre la ciencia y la utopía). Pero, aunque Petrucci discute la concepción marxiana de la ciencia (a través de la distinción de Sacristán entre “ciencia normal”, “*Wissenschaft*” y “crítica”), no da signos de considerar a la temática de la alienación como un aspecto relevante para la discusión; enfocándose, en cambio, en otros problemas.

Más allá de los méritos de estos trabajos, nos parece que la discusión acerca de la relación ciencia-alienación podría ganar en sistematicidad, si tomásemos en cuenta la distinción entre las cuatro dimensiones de la alienación, que Marx hace en los *Manuscritos económico-filosóficos*. La posibilidad de aplicar esta distinción en la esfera científica (al igual que se aplica a la esfera económica) se sigue, como conclusión, de las siguientes tres premisas: 1) en el capitalismo la producción toma una forma alienada, 2) la alienación tiene los cuatro aspectos o dimensiones mencionadas y 3) la ciencia es solo “un modo especial de producción”.³

34 |

En las páginas que siguen, intentaremos mostrar cómo el propio Marx reconoció y escribió (si bien de manera fragmentaria) acerca de la presencia de estas cuatro dimensiones de la alienación en la ciencia de su tiempo. Como veremos, la alienación afecta tanto a lo que podríamos llamar el estatus epistemológico de la ciencia como a su estatus social, siendo que tiene efectos tanto sobre la manera en que los científicos abordan sus objetos de estudio, como sobre el lugar que los científicos ocupan dentro de la sociedad. De este modo, buscamos elucidar aspectos del pensamiento meta-científico de Marx que puedan ser de interés para los filósofos y sociólogos de la ciencia.

³ La noción de que la ciencia sería “un modo especial de producción” está bien capturada por el concepto de Althusser (2004: 136-137) de “práctica teórica”, según el cual la ciencia sería un tipo de actividad estructuralmente idéntica (diferenciable solo por la naturaleza de la materia prima utilizada, los medios de producción involucrados y el objeto a producir) a la política, al arte, etc. Sin embargo, su tesis del corte epistemológico le impide a Althusser extraer esta conclusión que nosotros sí extraemos de la lectura de los *Manuscritos*: que la ciencia, al igual que cualquier otro “modo especial de producción” se ve afectado por el fenómeno de la alienación.

2. La sociedad burguesa como *fetich*

El primer aspecto de la alienación que nos gustaría tratar es el de la separación entre los hombres y los objetos por ellos producidos, del cual ya dijimos algo. Se trata de una forma perversa de objetivación, en la que las cosas que creamos parecen cobrar una vida independiente. En el caso del trabajo fabril, estos objetos con vida propia son las mercancías, esas “células de la sociedad burguesa” (Marx *MEW* 23: 12), que se distinguen de los meros valores de uso:

Se modifica la forma de la madera, cuando con ella se hace una mesa. A pesar de esto, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria y sensible. Pero tan pronto aparece como mercancía, se transforma en una cosa sensorialmente suprasensible. (Marx *MEW* 23: 85).

Por supuesto que esta cualidad suprasensible o como la llama más adelante “mística” de la mercancía no es una propiedad inherente a los objetos. Más bien se trata de una relación social, cuyo origen se halla en un modo de producción peculiar:

El secreto de la mercancía reside en que, para los hombres, el carácter social de su propio trabajo se les aparece como el carácter objetivo de los productos de este trabajo, como propiedades naturales de estos objetos. De aquí que las relaciones sociales entre los productores tomen la forma de relaciones sociales entre las cosas. (Marx *MEW* 23: 86).

I 35

Relaciones entre cosas que no son fortuitas, sino que obedecen a regularidades (regularidades pasibles de ser estudiadas). Una vez constituido este mundo autónomo, los trabajadores no tienen más que hacer que someterse a sus leyes, que se les imponen “tal como, por ejemplo, se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima” (Marx *MEW* 23: 89). Esta situación, tan gravosa para los trabajadores (convertidos en esclavos de sus propias criaturas), no deja de tener sus efectos en la esfera científica, por cuanto es el origen de toda la economía política burguesa.

Marx señala que los economistas comenzaron *post festum* (Marx *MEW* 23: 89). Sus reflexiones empezaron una vez que su objeto de estudio (la estructura económica de la sociedad burguesa) ya se había constituido sobre bases sólidas. De la relativa estabilidad de este modo de producción, los economistas infirieron su necesidad. Lo que supuso que convirtiesen a las leyes de un modo de producción específico en las leyes de la actividad económica en general, en leyes universales.

Claro que esta falta de sentido histórico no les impedía reconocer que, efectivamente, habían existido modos de producción muy diferentes a lo largo de la historia. Pero la lección que ellos extraían de este hecho no era que todo modo de producción es contingente (junto con todas sus leyes); sino que, frente al único modo sensato de organizar la producción, había otros aberrantes:

Los economistas tienen una manera muy especial de proceder. Para ellos, no existen más que dos tipos de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales. Las de la burguesía, naturales. En esto se asemejan a los teólogos, que también admiten dos tipos de religiones. Toda religión que no sea la de ellos es una invención de los hombres, mientras que la suya es una manifestación de Dios. (Marx *MEW* 4: 139).

La analogía con la teología es oportuna. Nos permite ver en la economía política una forma más de fetichismo, no sustancialmente diferente del fetichismo religioso.

La teología es posible como forma de conocimiento, solo si estamos dispuestos a admitir que su objeto de estudio (Dios y sus mandamientos) goza de una existencia independiente, allende los cambios históricos y las circunstancias sociales. De lo contrario, la teología tendría que ceder el paso a la sociología o a la historia de las religiones (como se dieron cuenta los hegelianos de izquierda). Claro que la inversión que implica hacer de Dios el creador del hombre, en vez de reconocer que es el hombre el que crea la idea de Dios, es (desde el punto de vista marxista) un caso claro de fetichismo. De aquí que la alienación se encuentre en el origen de la teología como ciencia.

Lo mismo ocurre con la economía política, cuyo objeto de estudio no son ya Dios y sus mandamientos, sino el Mercado y sus leyes o, para decirlo en palabras de David Ricardo: “las leyes que regulan la distribución de la riqueza” (Ricardo 2001: 5). Dichas leyes formarían parte de un orden natural (subyacente a todas las manifestaciones más o menos accidentales de la vida social), cuya estructura el economista debe descubrir y, en este sentido, es que dichas leyes son universales (válidas para todas las épocas y en todo lugar). Las leyes económicas no se limitarían a registrar un orden social contingente, producto del trabajo humano. Más bien, sería este trabajo el que (con vistas a lograr una mayor eficiencia) se debería someter a aquellas leyes. Esta inversión, que se halla en la génesis de la economía política (y que es formalmente idéntica a la que sustenta la fe religiosa), es la que la convierte en una manifestación, dentro de la esfera científica, de la alienación capitalista, similar a lo que fue la teología para los modos de producción precapitalistas.

Advertir el carácter fetichista de la económica política no supone, en Marx, una condena y un rechazo completo de esta ciencia. En primer lugar porque, aun partiendo de esta concepción errada de la sociedad y de sus leyes, muchos economistas supieron hacer contribuciones de peso al entendimiento de la sociedad burguesa. Sobre este punto, es útil considerar los textos que nos han llegado con el nombre de *Teorías sobre la plusvalía* y que son lo más cercano que Marx escribió a una historia de la ciencia económica. Si exceptuamos a algunos vulgarizadores y diletantes, la visión de conjunto que allí se nos ofrece de la historia de la economía política entre los siglos XVII y XIX es, fundamentalmente, la historia de un progreso, en el que cada escuela de pensamiento alcanza un conocimiento mayor de los fenómenos económicos, respecto del que habían logrado sus predecesores. Comenzando por los fisiócratas que, al desplazar el origen de la plusvalía desde la circulación hacia la producción, representaron un progreso respecto del planteo mercantilista. Continuando con Smith, que entendió que la generación de plusvalía no se circunscribe a la agricultura. Y alcanzando la disciplina su punto más alto con la teoría ricardiana, cuyo “cinismo” Marx alguna vez reivindicó como una virtud intelectual (Marx *MEW* 4: 82-83).

Esto es lo que Marx tiene para decir en el tercer tomo del *Capital* acerca de este progreso:

I 37

Es el gran mérito de la economía política el haber terminado con ese espejismo, ese engaño, con esa cosificación de los distintos elementos de la riqueza social, con esa religión cotidiana. [...] Sin embargo, incluso los mejores de estos economistas (como no podía ser de otro modo, dada su perspectiva burguesa) permanecieron, en mayor o menor medida, en ese mundo de apariencias que habían criticado, y por esto cayeron en inconsecuencias, medias verdades y contradicciones sin resolver. (Marx *MEW* 25: 838).

El abandono definitivo de ese “mundo de apariencias” no le corresponde a la economía política. Esta sería más bien la tarea de la nueva ciencia crítica, emprendida por el propio Marx. Si el gran mérito de economistas como Smith o Ricardo consistió en reconocer los mecanismos ocultos que subyacían a las apariencias de la sociedad por ellos estudiada, el mérito de este nuevo enfoque yacería en reconocer la historicidad de estos mismos mecanismos. De manera que si, por ejemplo, ya Smith había descubierto que la ganancia, los intereses y la renta no son más que las partes y diversas formas que adquiere la plusvalía apropiada a los trabajadores, de lo que se tratará ahora es de reconocer los límites históricos del modo de producción en el que esta apropiación es posible. De aquí que las investigaciones históricas que encontramos en el *Capital* o en otras partes de la obra de Marx

no sean solo *excursus* dentro de los textos, sino un elemento esencial de su proyecto crítico.

El proceso de “acumulación originaria” señala el origen del modo de producción capitalista. Aquí Marx hace otro paralelismo con la alienación religiosa: “La acumulación original juega aproximadamente el mismo rol en la economía política que el pecado original en la teología” (Marx MEW 23: 741). El pecado original sería ese acontecimiento oscuro, del cual sabemos más bien poco, lejanísimo en el tiempo y que (lo más importante) nos habría destinado a una vida de sufrimiento, de la cual no tenemos posibilidades de escapar (más que por medio de la muerte). Del mismo modo, la acumulación originaria funciona para la economía política como aquel momento mítico cuya existencia solo puede ser materia de conjeturas y que explicaría por qué la humanidad se halla dividida en dos: quienes son dueños de “stock” y quienes no lo son.⁴

La novedad de la crítica marxista consiste en explicar este proceso histórico en detalle. Al hacer esto, el evento pierde su misterio. A diferencia del pecado original, la acumulación originaria está bien documentada. El modo de producción capitalista se ha afianzado no como resultado de la providencia o del triunfo de la razón económica frente a la artificialidad del feudalismo; sino como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas, de la lucha de clases y de la revolución. La sociedad burguesa es un producto de la praxis.

Esta nueva concepción que Marx tiene de la ciencia económica altera completamente la relación ciencia-alienación, respecto de cómo esta se venía dando en la economía política anterior a él. Los economistas burgueses entendían que su trabajo era el de escudriñar cuáles son las leyes universales de la economía. Si ellos perseguían un fin práctico, este no era otro que el de recomendar cómo ajustar la conducta de los hombres a estas leyes; un modo de abordar su ciencia distorsionado por esa forma de alienación que llamamos “fetichismo”. Esta manera de ver las cosas no podía dejar de tener efectos sobre la misma sociedad que ellos estudiaban, el más notorio de los cuales era una legitimación del *statu quo*. Legitimación que no siempre era buscada,⁵ pero que, en todo caso, se seguía como corolario de sus teorías.

⁴ Para una explicación del papel que la acumulación originaria ocupa en las obras de los economistas premarxistas, véase Perelman (2000). Entre otras cosas, Perelman argumenta que la oscuridad con la que muchos de estos economistas trataron el tema fue intencionada.

⁵ Es ilustrativa de esto la comparación que Marx hace en las *Teorías sobre la plusvalía* entre Ricardo y Malthus. Los dos atacaron a los trabajadores para defender los intereses de las clases dominantes. La gran diferencia es que Ricardo solo defiende a la burguesía, porque los intereses de esta coinciden con el desarrollo de la producción. No tiene intención de legitimar

La crítica de Marx no sólo se desembaraza de esa concepción fetichista de la sociedad burguesa y de sus leyes, con lo cual ellas pierden su carácter universal y natural para pasar a ser vistas como immanentes de una época histórica que tuvo un inicio y que tendrá un fin, sino que, además, busca convertirse en una herramienta al servicio de la clase dominada (“las armas de la crítica”, Marx *MEW* 1: 385). Una herramienta que sirve para que ella pueda comprender el carácter transitorio del modo de producción en el que vive y la posibilidad de un cambio radical. Desde este punto de vista, la revolución teórica de Marx significa el pasaje desde una ciencia alienada y alienante (una ciencia que es víctima de una ilusión que ella misma ayuda a perpetuar) a una ciencia desalienada y desalienante. Se trata de una revolución con consecuencias tanto en el plano epistemológico, al suponer una relaboración de la economía como objeto de estudio, como en el social, al convertir a la ciencia en un arma al servicio del proletariado.

3. La división del trabajo científico

El segundo aspecto de la alienación capitalista atañe, no ya a la relación entre los trabajadores y sus productos, sino a los trabajadores durante la acción misma de producir. Es lo que Marx describe como “la autoalienación, en oposición a la alienación de la cosa” (Marx *MEW* 40: 515). Al preguntarse en qué consiste este segundo aspecto de la alienación, responde:

I 39

El trabajador se relaciona con su propio trabajo como con algo que no le corresponde. Para él, la actividad es sufrimiento. La fuerza es impotencia. La creación, deshumanización. Las propias energías físicas y espirituales del trabajador, su propia vida (y qué es la vida sino actividad) se le enfrenta como una actividad extraña. (Marx *MEW* 40: 515).

Esta caracterización pone el acento, sobre todo, en los efectos físicos y psicológicos que el trabajo alienado tiene sobre quienes lo ejercen. Si nos

—

ningún orden en sí mismo. “¡En cambio Malthus! Este miserable solo saca de las premisas científicamente disponibles (y que él ha hurtado) aquellas conclusiones que resultan ‘gratas’ (útiles) para la aristocracia en contra de la burguesía y para ambas en contra del proletariado.” (Marx *MEW* 26: 111-112). Más adelante añade, refiriéndose a este carácter apologético de la teoría malthusiana: “En eso consiste su bajeza científica, ese es su pecado contra la ciencia” (Marx *MEW* 26: 113).

preguntamos cuáles son las propiedades del trabajo alienado responsables de generar estos efectos, podemos mencionar la repetitividad, la monotonía y la insignificancia. Los operarios de maquinaria industrial (convertidos en meros apéndices de la máquina) sirven como paradigma de esta forma de alienación.

Con la introducción de la maquinaria en el proceso productivo, el trabajo alienante alcanza su ápice. Pero la alienación en el trabajo no comienza aquí, ni mucho menos. Tiene una historia más larga que tiene que ver con la división del trabajo. Conforme la división se profundiza, de la división entre trabajadores de la agricultura y la industria, a la división dentro de cada industria (hasta llegar a los fabricantes de alfileres de Smith), el trabajo se va vaciando de contenido, y el trabajador se enerva y envilece.

En su primera configuración, que consiste en la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, la división del trabajo ya entraña una doble alienación. Por una parte, tenemos a los individuos que se dedican al trabajo manual o material. Se trata de todos aquellos a los que les ha tocado en suerte no participar de la producción de los bienes del espíritu. En el mejor de los casos, disfrutarán de ellos como consumidores pasivos. En la mayoría de los casos, se representarán dichos bienes como un lujo inaccesible. Esta separación puede encontrarse hasta en las formas más primitivas de la división del trabajo.

40 I

Por la otra parte, nos encontramos con la alienación de los individuos dedicados exclusivamente al trabajo intelectual: los “ideólogos”. Escindidos de la esfera de la producción material, estos trabajadores de las ideas se dan “a la creación de la pura teoría, de la teología, de la filosofía, de la ética” (Marx *MEW* 3: 31). Pureza que no es otra cosa más que desconsideración por la realidad empírica, no siendo la “pura teoría” más que la “expresión ideal del aislamiento individual” (Marx *MEW* 3: 32) en la que estos ideólogos trabajan. Y aunque el ideólogo sea un privilegiado, en el sentido de no tener que “maltratar su ser físico” para ganar su sustento, está condenado, en cambio, a “arruinar su espíritu”, al aferrarse a una concepción falsa del mundo y de sí mismo.

Dentro de la ciencia, la división del trabajo tiene un correlato evidente en los fenómenos de la especialización y en el surgimiento de las comunidades científicas, fenómenos de los cuales Marx tomó nota. En los manuscritos que nos han llegado con el nombre de *La ideología alemana* (en la sección dedicada a Max Stirner) nos encontramos con la siguiente observación:

Stirner, al proclamar la individualidad del trabajo científico y artístico, se queda muy por detrás del punto de vista burgués. Actualmente, se cree necesario que estas actividades “individuales” se organicen. [...] En la astronomía, gente como Arago, Herschel, Encke y Bessel han considerado que

juntarse para realizar sus observaciones era lo mejor y solo después de que lo hiciesen es que obtuvieron buenos resultados. En el campo de la ciencia histórica le es imposible al “único” lograr algo. Incidentalmente, es evidente que todas estas organizaciones basadas en la moderna división del trabajo todavía conducen a resultados altamente limitados y que solo representan un avance, si se las compara con el individualismo que subsistía anteriormente. (Marx *MEW* 3: 378).

Hay un paralelismo en la manera en que la división del trabajo progresa en una y otra esfera. De la producción artesanal a la cooperación, en la industria. De los inventores y genios trabajando en soledad, a la organización de los científicos en equipos. Para el siglo XIX, el polímata y el artesano son figuras del pasado. En ambas esferas (en la científica y en la económica), la división del trabajo se encuentra ya en una nueva etapa.

La última parte de la cita es curiosa y puede dar lugar a dos interpretaciones diferentes. Al afirmar que los resultados de este estadio de la división del trabajo científico son “extremadamente limitados”, Marx puede estar sugiriendo que aquí la división debería ser profundizada aún más. Pero también podemos pensar que lo que intenta señalar es que el progreso apunta a la eliminación de la división de trabajo, más que a su profundización. Considerando la visión general que Marx tiene de la división del trabajo como un estadio necesario pero superable de la historia humana, la segunda interpretación parecería ser la más plausible.

I 41

El razonamiento detrás de este rechazo de la actual división del trabajo científico no es difícil de seguir. Si la división del trabajo es uno de los aspectos del trabajo alienado y si la especialización es la forma que la división del trabajo adopta en la ciencia: ¿no deberíamos esperar que también ella fuese superada? Parafraseando a Marx: ¿no deberíamos esperar que en el futuro los seres humanos tuviesen la posibilidad de ser físicos por la mañana, sociólogos por la tarde y filósofos por la noche, sin necesidad de ser exclusivamente ni físicos ni sociólogos ni filósofos?⁶

Independientemente de esto, no debemos pasar por alto que Marx en ningún momento identifica a la especialización como fuente de una posible corrupción física e intelectual de los científicos (como sí lo hace al hablar del proletariado en la división del trabajo industrial). No hay nada que nos pueda inducir a pensar que, para él, la especialización (científica) ejerce una

⁶ Véase *La ideología alemana*: “a la mañana se podrá cazar, a la tarde pescar, más tarde apacentar el ganado y a la noche criticar; sin convertirse uno por eso en un cazador, un pescador, un pastor o en un crítico” (Marx *MEW* 3: 33).

influencia deshumanizante. Los efectos de esta especialización (incluso de la especialización extrema) sobre los científicos parecerían preocuparle mucho menos de lo que le preocupan los efectos de esta misma especialización sobre lo que él llama aquí los “resultados” de la ciencia. Expresión sin duda ambigua, que puede interpretarse como haciendo referencia ya a las teorías que los científicos elaboran como resultado de sus investigaciones (interpretación que, de ser correcta, estaría indicando otro efecto de la alienación sobre el estatus epistemológico de la ciencia), como a las aplicaciones tecnológicas que son el fruto de estas mismas investigaciones. En todo caso, no tenemos suficientes datos para determinar cuál era la opinión exacta de Marx sobre esto.

4. La ciencia al servicio del capital

42 | Siguiendo el orden en que Marx presenta el asunto en los *Manuscritos*, la tercera dimensión de la alienación es aquella que él llama “la alienación del hombre respecto de la esencia de su especie” y que describe como un tipo de relación entre la “vida animal” del hombre y su “actividad vital” (Marx *MEW* 40: 516). Por “vida animal” o “vida individual” Marx entiende todas aquellas acciones que tienen como objetivo la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano, es decir, aquellas que tienen que ver con proveerse de alimento, refugio, etc. Las acciones que constituyen eso que Marx llama “la actividad vital”, en cambio, son aquellas que se realizan (o, más exactamente, que sería deseable que se realizarasen) “libres de la coacción de la necesidad física inmediata” (Marx *MEW* 40: 516).

El arte, por ejemplo, pertenece, eminentemente, a este segundo género de actividades, cuya característica principal sería la de tener un fin en sí mismas. Claro que ellas no siempre escapan a la lógica utilitaria, propia de la vida animal. Un artista, después de todo, tiene que ganarse su sustento y a menudo esto significa que debe vender su mercancía de la misma manera en que otros venden trigo o hierro. Pero estos usos bastardos de la creatividad humana no deben ocultarnos sus características esenciales: “un poeta cae por debajo de su dominio, desde el momento en que su poesía se convierte en un mero medio” (Marx *MEW* 1: 71). *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse de la ciencia, que es (junto con el arte) una de las expresiones más cabales de la creatividad humana y que forma parte de ese acervo cultural que los comunistas desean conservar y desarrollar.⁷

⁷ Véanse las palabras de Engels en *El problema de la vivienda*: “la posibilidad ya existe de producir, no solo lo suficiente para el consumo abundante de todos los miembros de la comunidad,

Lo deseable es que la vida animal esté subordinada a la actividad vital, que los seres humanos puedan dedicarse a crear libremente, sin sufrir el peso de las necesidades inmediatas. La alienación subvierte la relación de subordinación. Toda la energía creadora del ser humano pasa a estar enfocada, únicamente, en la reproducción de su mera existencia. El trabajo es ahora un medio. En la esfera económica, vemos como, para el proletariado, es solo un medio para ganarse el pan. Para el capitalista, es solo un medio para crear valor. Ninguno de los dos puede concebir que en el trabajo mismo resida lo propio de su especie, su libertad.

La ciencia no es ajena a esta forma de alienación. Ella, afirma Marx, se encuentra ahora “al servicio del capital” (Marx *MEW* 23: 382). No se trata simplemente de que la burguesía haya despojado a la figura del científico del halo y del prestigio que tenía, para convertirlo en un asalariado más (lo que de hecho sucedió). Ni tampoco se trata de que la burguesía se apodere y utilice, según sus propios designios, de los inventos que la ciencia crea libremente. El que la ciencia esté “al servicio del capital” significa que, en este modo de producción, los científicos encausan su creatividad dentro de los cánones trazados por los intereses de la burguesía:

A partir de 1825, casi todas las nuevas invenciones fueron el resultado de los enfrentamientos entre obreros y patronos, que trataban a toda costa de reducir el precio del trabajo. Después de cada huelga importante surgía una nueva máquina. (Marx *MEW* 4: 154-155).

I 43

La agenda científica sigue a la lucha de clases. Todo el prestigio de la ciencia se reduce ahora y se mide en términos de cuánto plusvalor relativo puede ayudar a extraer.

Poco importa la intención de los científicos, que en algunos casos resentirán esta aplicación de sus conocimientos y en otros darán su anuencia. Las consideraciones psicológicas no vienen al caso. De la misma manera en que no viene al caso la ética profesional. Desde este punto de vista, lo que importa es que el científico ocupa un determinado lugar dentro de las relaciones sociales de producción.

En el modo de producción capitalista, los científicos tienen un papel asignado. Este papel no siempre es honroso. Muchas veces se limita al de

sino también para permitirle a cada individuo suficiente tiempo libre como para que todo la herencia histórica y cultural que valga la pena conservar —ciencia, arte, formas de interacción— no solo sea preservada, sino que además deje de ser el monopolio de la clase dominante para pasar a ser la propiedad común de toda la sociedad” (Engels *MEW* 18: 221).

ser un puntal de la explotación. Pero esta situación es independiente de la bondad, el desinterés o el grado de compromiso social que los individuos involucrados posean. Un capitalista generoso y altruista ocupa la misma función que uno inescrupuloso y egoísta, ambos son “capital personificado”. Desde la óptica marxista, no hay razón para pensar que sucede algo distinto en la esfera científica.

5. Científicos contra proletarios

A la separación del hombre y sus productos, del hombre en su trabajo y del hombre respecto de la esencia de su especie, Marx agrega la separación de los hombres entre sí como un cuarto y último aspecto de la alienación capitalista. En el capitalismo los seres humanos se enfrentan los unos a los otros como enemigos (potenciales o actuales). El trabajador tiene en el burgués un adversario, miembro de una clase con intereses contradictorios a los propios, y en los otros trabajadores encuentra competidores (que amenazan con quitarle su puesto). Otro tanto sucede con el capitalista, que está en constante competencia con los demás miembros de la burguesía y en lucha con la clase trabajadora.

44 |

Esta hostilidad frustra la realización plena de la naturaleza humana, por cuanto el ser humano es un ser social; depende de sus congéneres no sólo para sobrevivir, sino también para desplegar todas sus capacidades (desde las más elementales, como el lenguaje, hasta las más complejas, como la ciencia). De aquí que esta cuarta dimensión de la alienación se entronque con la tercera que mencionamos, la del hombre respecto de la esencia de su especie.

La ciencia no escapa a este clima de hostilidades. Marx cita a Andrew Ure, el Píndaro de las fábricas: “cuando el capital presiona a la ciencia y la pone a su servicio, la mano rebelde del trabajo se torna dócil.” (Marx *MEW* 23: 460). Ure (y con él, Marx) está pensando en la ciencia aplicada a la tecnología y en la tecnología aplicada a la industria. La máquina es el contacto más cercano que el proletariado tiene con la ciencia. Es la forma en que esta se le presenta a él. Al mismo tiempo, estos instrumentos se enfrentan a los trabajadores como capital: “como trabajo muerto, que vampiriza el trabajo vivo” (Marx *MEW* 23: 247). En tanto capital, la máquina lo amenaza con el desempleo. Cada nuevo invento necesita menos y menos manos para operarlo. Con el desempleo crece el ejército industrial de reserva, el número de sus posibles reemplazos y, consecuentemente, cae el valor de la fuerza de trabajo.

Es así que la ciencia (cooptada por el capital) es responsable de la alienación entre los individuos, en los dos sentidos de que, por un lado, refuerza la hostilidad entre la clase trabajadora y la burguesía (al contribuir a la

explotación de la primera por la segunda), y, por el otro, refuerza la hostilidad entre los trabajadores mismos (haciendo de ellos un elemento fácilmente sustituible).

Aquí resulta interesante notar lo que sucede con la relación entre los científicos y el resto de los trabajadores. Cada descubrimiento, cada avance que el científico haga en sus investigaciones amenaza (mediante sus potenciales aplicaciones) al trabajador industrial. El éxito de uno representa un peligro para el otro. Tomando un concepto de Wright, podríamos decir que nos encontramos frente a una relación de “bienestar invertido interdependiente” (Wright 2004: 10), pero decididamente distinta de la relación de explotación.

Da lo mismo que pensemos a los científicos como una fracción de la burguesía (a la manera en que Marx califica a los intelectuales en la *Ideología alemana*) o que los concibamos como simples asalariados, como proletarios de las ideas. Entre el resto de los trabajadores y los científicos existe una contradicción que va más allá de la posición de clase de unos y otros. Se trata de una contradicción que se funda en el estatus social que la ciencia adquiere dentro del modo de producción capitalista.

6. Ciencia y comunismo

Hasta aquí hemos seguido a Marx, tratando de identificar las diferentes maneras en que la alienación se manifiesta en la esfera científica. Resta decir algo acerca de cómo un posible fin de la alienación repercutiría en dicha esfera. Tocante a esta cuestión, en los mismos *Manuscritos* nos encontramos con la siguiente reflexión:

Las ciencias naturales han desarrollado una enorme actividad y se han hecho de una gran cantidad de materiales. Pero la filosofía ha permanecido indiferente a ellas, así como ellas se han mostrado indiferentes hacia la filosofía. Su unión momentánea fue solo una ilusión. La voluntad estaba allí, pero faltaban los medios de realizarla. Incluso la historiografía solo las ha visto como una curiosidad, a lo sumo como una fuente de ilustración y se ha interesado solo por algunos grandes descubrimientos. Pero la ciencia natural ha intervenido, mediante su aplicación en la industria, en la transformación de la vida humana de un modo práctico y, de esta manera, ha preparado las condiciones para la emancipación humana (así como ha contribuido también a la deshumanización del hombre). La industria es la verdadera relación histórica de la naturaleza (y de las ciencias naturales) con el hombre. Recién cuando se la conciba como la revelación de los poderes esenciales del ser humano, la ciencia perderá su orientación material abstracta o idealista.

[...]

La historia es una parte de la historia natural, el devenir de la naturaleza en hombre. Con el tiempo, la ciencia natural va a subsumir a las ciencias humanas, así como la ciencia del hombre subsumirá a la ciencia natural: sólo habrá *una* ciencia. (Marx *MEW* 40: 543-4).

Entre todos los elementos que se podrían destacar en esta cita, llama la atención la primacía que Marx otorga a la ciencia como fuerza motriz del cambio histórico. En este cambio, la ciencia ocupa un lugar contradictorio. Deshumaniza a los seres humanos, al mismo tiempo que crea las condiciones de su emancipación. A través de su aplicación en la industria, incrementa las fuerzas productivas. De este incremento, se seguirá (si es que no ha ocurrido ya) un desfase entre dichas fuerzas y las relaciones de propiedad capitalistas. Las viejas relaciones de producción, convertidas entonces en una traba, serán reemplazadas por otras nuevas, más acordes con la capacidad productiva alcanzada. En una palabra: la ciencia trae la revolución.

La revolución, asimismo, trae el fin de la alienación. En el comunismo desaparecerán todos aquellos rasgos del capitalismo responsables de la deshumanización del hombre. Los fetichismos se eliminarán, una vez que se supere “la situación que tiene necesidad de estas ilusiones” (Marx *MEW* 1: 379). La división del trabajo dejará de existir y ningún individuo se verá limitado a desempeñar una única función exclusiva. La subordinación de las fuerzas creativas de los seres humanos a la reproducción de la mera vida animal dará paso a liberación de estas fuerzas y a la realización de los individuos. Y la hostilidad entre trabajadores y burgueses desaparecerá, una vez que la sociedad ya no se divida más en clases sociales. Sin embargo, esto no es todo. Marx advierte una dialéctica, por la cual la ciencia, que tiene un papel activo en la transformación de la sociedad, se verá ella misma transformada en el curso de este proceso.

El hace dos predicciones. La primera es que, en el comunismo, la ciencia “perderá su orientación material abstracta”. Es difícil saber exactamente qué sentido Marx le da aquí al adjetivo “abstracto”. Por lo que puede leerse, en el contexto de esta cita, esto tendría que ver con que a la mayoría de los seres humanos (esto es, a todos aquellos que no se dedican a ella como su oficio) la ciencia se les presenta con algo ajeno, como una curiosidad (de ahí la displicencia de los historiadores, de la que Marx se lamenta).

Esta ajenidad de la mayoría de los seres humanos respecto de la ciencia tiene su origen en la utilización mezquina que de ella se hace en el modo de producción capitalista. Después de todo, es difícil imaginar cómo una empresa científica, emprendida con el solo objetivo de inventar una máquina que economice algunas horas-hombre, pueda suscitar el entusiasmo

del común de la gente. Pero esto no debe eclipsar el hecho de que, en realidad, la ciencia es la actividad capaz de revelar “los poderes esenciales del hombre”. Cuando la ciencia finalmente sea utilizada para revelar estos poderes, es decir, cuando se ponga al servicio de nuestra actividad vital, “perderá su orientación material abstracta”. Su estatus social cambiará, dejando de ser la actividad ejercida por un pequeño grupo y usufrutuada en provecho de unos poquísimos individuos, para tornarse en una actividad cuyo ejercicio y beneficio será común a todos.

La segunda predicción que hace Marx es que la división entre ciencias naturales y sociales (mucho más acentuada en nuestra época que en la suya) desaparecerá: “sólo habrá *una* ciencia”. De esta manera, el problema de la unidad de la ciencia (problema clásico de la epistemología, al menos desde la aparición del manifiesto del Círculo de Viena) hace su aparición en la obra de Marx. La ciencia libre de las ataduras del capital y al servicio de la humanidad será una ciencia unificada, para la cual la distinción entre ciencias sociales y naturales carecerá de sentido. El hombre, en tanto forma parte de la historia natural, debe ser estudiado por las ciencias naturales. La naturaleza, en tanto es modificada por el trabajo humano, debe ser estudiada por las ciencias sociales. La división entre unas y otras es artificial, y, como el resto de las divisiones artificiales, será superada a su tiempo.

Como podemos ver entonces, esta futura ciencia no solo se diferenciará de las antiguas ciencias alienadas por su nuevo estatus social (estando al servicio de toda la humanidad), sino también porque tendrá un nuevo estatus epistemológico, al definir un nuevo objeto de estudio: el hombre naturalizado y la naturaleza humanizada. Acerca de si esta ruptura con la vieja ciencia tendrá también otras consecuencias epistemológicas, Marx no se expide, algo esperable dado su recelo a describir con detalle el futuro (vicio propio del socialismo utópico, según él y Engels).⁸

I 47

⁸ Existen muchas versiones de la tesis de la unidad de la ciencia (Cat 2021). La que Marx está defendiendo aquí es una unidad en términos de los objetos de estudio. Otras maneras posibles de concebir esta unidad serían (por nombrar solo algunas) en términos del lenguaje científico (los lenguajes y conceptos de las distintas ciencias son reductibles a un mismo lenguaje), del método (las ciencias utilizan un mismo método) o de las leyes científicas (todas las leyes son derivables de un pequeño conjunto de leyes fundamentales). Estas diferentes versiones no son necesariamente incompatibles entre sí, por lo que alguien podría defender la unidad de la ciencia en términos de su objeto de estudio y, al mismo tiempo, sostener, por ejemplo, la unidad del lenguaje y de las leyes científicas. Si Marx pensaba que esta futura ciencia unificada lo sería exclusivamente en términos de su objeto de estudio o si creía en un tipo de unidad más ambiciosa (que conjugara diferentes tipos de unidad), es algo que (dada la evidencia textual) solo puede conjeturarse.

Es así que con el advenimiento del comunismo nos encontraremos con un estado de cosas que comprenderá el fin de la alienación no solo bajo la forma de la abolición de la propiedad privada, de las clases sociales, del Estado y del dinero, sino también bajo la forma de una nueva ciencia. Nueva en tanto diferirá de la anterior en su estatus epistemológico y en su estatus social. En su estatus epistemológico, porque será una ciencia unificada. En su estatus social, porque estará ordenada al buen vivir de todos los seres humanos. Una ciencia que ya no será concebida, meramente, como un medio para alcanzar un fin, sino como expresión de nuestra creatividad, creatividad cuyo libre despliegue es idéntico con ese buen vivir.

Conclusiones

En el presente artículo, nos propusimos identificar las relaciones que Marx traza entre la esfera científica y el fenómeno de la alienación. Para ello, enfatizamos la caracterización que él hace, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, de la ciencia como un “modo especial de producción” y que, por lo mismo, no es ajena al resto de los fenómenos inherentes a la sociedad capitalista (entre ellos, el de la alienación).

En línea con esto, nos hemos valido de la distinción (tomada también de los *Manuscritos*) entre las cuatro dimensiones de la alienación presentes en la esfera económica y (fundamentándonos en los textos de Marx) hemos identificado sus análogos en la esfera científica. El resultado puede sintetizarse en el siguiente cuadro:

	Alienación			
	Respecto de los objetos producidos	Respecto de la propia actividad	Respecto de la “esencia de su especie”	Respecto de los demás individuos
En la economía	Fetichismo de la mercancía	División del trabajo	El trabajo creativo subordinado a la mera existencia	Competencia (dentro de la misma clase) y lucha (entre las clases)
En la ciencia	Creencia en la existencia de leyes sociales universales	Especialización	La agenda científica subordinada a los intereses de la clase dominante	Contradicción entre el trabajo de los científicos y los intereses de los trabajadores

Del fetichismo de la mercancía (que concibe un mundo de objetos separado de sus productores y regido por leyes autónomas) se sigue, en la esfera científica, la idea de la economía política, como una ciencia encargada de estudiar leyes universales, concepción epistemológica que, como vimos, tiene implicancias sociales (de la misma manera en que las tiene la superación de dicha concepción por parte de la teoría marxista). Por su parte, la división del trabajo (proceso responsable de la pérdida de sentido del trabajo humano) tiene su equivalente en la especialización científica, fenómeno que Marx no termina de condenar, pero frente al cual expresa algunos reparos y cuya futura superación parece dar por descontada (en la unificación de la ciencia). La subordinación de la “actividad vital” de los seres humanos a su “vida animal” (que Marx destaca como un aspecto más de la alienación capitalista) no deja de afectar a la ciencia (como expresión de esta actividad vital) y se expresa en la forma de una subordinación de los objetivos de investigación a los intereses de la clase dominante (principalmente, como búsqueda por intensificar la explotación relativa a través de la invención de nuevas tecnologías). Finalmente, la alienación de los seres humanos entre sí (el cuarto y último aspecto) toma la forma de una contradicción entre los científicos (encargados de generar conocimientos aplicables a la industria) y el resto de los trabajadores (a los que estas aplicaciones dejan sin trabajo).

Para concluir, digamos que si bien las observaciones que podemos encontrar en Marx, acerca de la suerte de la actividad científica en el contexto de la alienación capitalista, son suficientes para elucidar algunos aspectos de su filosofía y su sociología de la ciencia, no puede afirmarse que ellas alcancen a constituir una teoría acabada. Lo que no quiere decir que no puedan ser tomadas como punto de partida de eventuales investigaciones que sí aspiren a esa sistematicidad. Sobre este punto, un retorno a la obra de Marx, rica en intuiciones respecto de la naturaleza social de la ciencia, todavía puede hacer grandes aportes.

I 49

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L.** (2004), *La revolución teórica de Marx* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bellamy Foster, J.** (2000), *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (Nueva York: Monthly Review).
- Cat, J.** (2021), “The Unity of Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta. URL= <<http://plato.stanford.edu/entries/scientific-unity/>>
- Jaeggi, R.** (2014), *Alienation* (Nueva York: Columbia University Press).
- Kolakowski, L.** (1978), *Main Currents of Marxism: The Founders* (Oxford: Clarendon Press).

- Mandel, E.** (1971), *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx: 1843 to Capital* (Nueva York: Monthly Review).
- Mandel, E. y Novack, G.** (1973), *The Marxist Theory of Alienation* (Nueva York: Pathfinder Press).
- Marx, K. y Engels, F.** (1962-1981), *Marx-Engels-Werke* (Berlin: Dietz).
- McLellan, D.** (1985), *Karl Marx: His Life and Thought* (Londres: Macmillan).
- Mészáros, I.** (1970), *Marx's Theory of Alienation* (Londres: Merlin Press).
- Ollman, B.** (1975), *Alienación: Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Perelman, M.** (2000), *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation* (Durham: Duke University Press).
- Petrucelli, A.** (2016), *Ciencia y utopía en Marx y en la tradición marxista* (Buenos Aires: El Colectivo).
- Ricardo, D.** (2001), *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Ontario: Batoche Books).
- Sacristan, M.** (1983), “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, en A. D. Curto (2007) (ed.), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Trotta, 212-265).
- Sánchez Vázquez, A.** (1982), *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser* (México D.F.: Alianza).
- Smith, A.** (1981), *An inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indiana: Liberty Classics).
- Sperber, J.** (2013), *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life* (Nueva York: Liveright).
- Wendling, A.** (2009), *Karl Marx on Technology and Alienation* (Londres: Palgrave Macmillan).
- Wright, E. O.** (2004), *Class Counts* (Cambridge: Cambridge University Press).

Recibido: 07-10-2020; aceptado: 11-05-2021

Una hipótesis sobre la hipótesis en Hume: el papel de la intuición

MARIO EDMUNDO CHÁVEZ TORTOLERO
Universidad Nacional Autónoma de México

DOI: 10.36446/rlf2022255

I 51

Resumen: En este artículo se sostiene la siguiente hipótesis: si una hipótesis tiene valor epistémico para Hume, este valor tiene que provenir de la intuición. Para ello se consideran las tres posibles fuentes de conocimiento en su pensamiento: la demostración, la experiencia y la intuición. Considerando que Hume presenta su doctrina de la creencia como una hipótesis, se argumenta que el valor epistémico de las hipótesis no puede provenir de la demostración ni de la experiencia y, por tanto, o las hipótesis carecen de valor epistémico o su valor epistémico proviene de la intuición. Para sostener la hipótesis propuesta se ofrece un análisis de la evidencia textual sobre la hipótesis y la intuición a la luz de la literatura disponible sobre el tema.

Palabras clave: hipótesis, intuición, razón, conocimiento, imaginación.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

A Hypothesis about Hypotheses in Hume: The Role of Intuition

Abstract: This paper supports the following hypothesis: if a hypothesis has epistemic value for Hume, this value has to derive from intuition. I consider the three possible sources of knowledge in Hume's thinking: demonstration, experience and intuition. Then, considering that Hume presents his doctrine of belief as a hypothesis, I argue that the epistemic value of hypotheses cannot derive from demonstration nor experience, therefore, either the hypotheses lack epistemic value or their epistemic value derives from intuition. To support the proposed hypothesis I offer an analysis of textual evidence related to hypothesis and intuition in the light of the available literature on the subject.

Key-words: hypothesis, intuition, reason, knowledge, imagination.

Introducción

David Hume no ofrece una teoría explícita de la hipótesis, sin embargo, en su obra pueden encontrarse varias hipótesis explícitamente reconocidas como tales.¹ Algunas de sus doctrinas son presentadas por él mismo como hipótesis, por ejemplo, la doctrina de cómo las ideas abstractas representan múltiples entes concretos, en *T* 1.1.7.16;² la doctrina de que la creencia es la vivacidad de la concepción, en *T* 1.3.7.5n20 y en *T* 1.3.9.2;³ la doctrina de la creencia en general, en *T* 1.3.9.1; y la doc-

¹ El presente trabajo surgió en el marco de las actividades del proyecto de investigación intitolado "El papel de la hipótesis en el desarrollo del conocimiento y de la filosofía natural, ss XVII y XVIII. Antecedentes y prospectiva" (PAPIIT IN 401620). Mi agradecimiento a los miembros del Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Moderna de la Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

² Las obras de Hume son referidas, como es usual, con las iniciales del título, la parte, la sección y el párrafo correspondiente. En la bibliografía se especifican las abreviaturas. Todas las traducciones de los textos de Hume, así como de intérpretes, biógrafos y exégetas, son traducciones propias.

³ En *T* 1.3.8.14 Hume utiliza la palabra hipótesis (*which brings us back to our hypotehsis*) pero no es del todo claro si se refiere a la afirmación (i) que en todos los casos transferimos nuestra experiencia a aquellas instancias de las que no tenemos experiencia, afirmación que se encuentra inmediatamente después de la palabra hipótesis, o a la afirmación (ii) que la vivacidad de la creencia proviene del hábito o costumbre, la cual ha tratado de sostener en los párrafos previos a la palabra hipótesis, o bien, a la afirmación (iii) que la creencia no es más que una

trina de que el placer y el dolor se relacionan con la constitución natural del ser humano, en *T* 2.1.7.5. Hume no está totalmente en contra de las hipótesis, aunque habla en contra de ellas en varias ocasiones (*T* Intr. 2, *T* Intr. 8, *T* 1.3.12.20 y *EPM* 1.10). Para entender esta aparente inconsistencia distinguimos a las hipótesis epistémicamente valiosas de las conjeturas y las meras fantasías. Cuando Hume habla negativamente de las hipótesis no se refiere a las hipótesis epistémicamente valiosas sino a las conjeturas o a las meras fantasías. En todo caso, Hume considera que las hipótesis deben someterse a examen riguroso, y que una hipótesis que no se acompaña de observación y experiencia es una “mera” hipótesis (*EHU* 5.7), es decir, una conjetura. Pero, ¿la confirmación empírica es lo único que distingue a una conjetura o a una fantasía de una hipótesis epistémicamente valiosa? Ya que no contamos con una teoría explícita al respecto en la obra de Hume, vamos a ofrecer un panorama de su teoría del conocimiento con la intención de plantear una hipótesis sobre la hipótesis en Hume, a saber:

—

idea fuerte y vívida derivada de una impresión presente relacionada con ella, la cual está en el siguiente párrafo. No es claro porque en la sección precedente ha presentado la afirmación (iii) como una hipótesis y en el párrafo que está a continuación de la expresión “lo cual nos regresa a nuestra hipótesis” vuelve a hablar de dicha afirmación, sin embargo, inmediatamente después de la palabra hipótesis lo que encontramos es la afirmación (i), y antes, la afirmación (ii). En todo caso, las afirmaciones (i), (ii) y (iii) forman parte de una misma doctrina. Ya que Hume ha supuesto que la creencia es la vivacidad de la concepción en la sección *T* 1.3.7 (iii), en la sección *T* 1.3.8 pretende explicar de dónde proviene dicha vivacidad. Para confirmar que el hábito o costumbre es la causa de dicha vivacidad (ii), en especial cuando la creencia se refiere a hechos no experimentados, tiene que sostener la afirmación (i). En todo caso, que la doctrina de la creencia es presentada como una hipótesis por el mismo Hume, y que las tres afirmaciones arriba referidas forman parte de una misma hipótesis, queda confirmado en el inicio de la sección *T* 1.3.9: “Por muy convincentes que los argumentos precedentes puedan parecer, no debemos quedar contentos con ellos sino que debemos considerar todos los aspectos del tema para encontrar nuevos puntos de vista desde los que podamos ilustrar y confirmar tan extraordinarios y fundamentales principios. Una escrupulosa duda al momento de recibir cualquier hipótesis es una disposición tan digna de alabanza en los filósofos, y tan necesaria para el examen de la verdad, que merece ser obedecida, y se requiere que todo argumento que pueda ayudar a su satisfacción sea producido, y que toda objeción que pueda detener en el razonamiento sea removida” (*T* 1.3.9.1). Reafirmo, pues, lo que sostienen David Fate Norton y Mary J. Norton con respecto a este pasaje, a saber, que cuando Hume dice “razonamientos precedentes” se refiere a los que ha ofrecido a lo largo de las secciones *T* 1.3.5-9. De manera que no solo la afirmación de que la creencia es la vivacidad de la concepción es presentada por Hume como una hipótesis, sino también la afirmación de que la costumbre es la causa de dicha vivacidad y la de que en todos los casos transferimos nuestra experiencia a aquellas instancias de las que no tenemos experiencia; entre otras importantes afirmaciones relacionadas con su doctrina de la creencia.

que si una hipótesis tiene valor epistémico⁴, este valor tiene que provenir de la intuición.

El tema de la hipótesis ha sido poco abordado en la literatura especializada sobre Hume, así como el tema de la intuición. En *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Garrett no aborda ninguno de los dos temas de manera directa, sin embargo, puede encontrarse una definición de la intuición en su tratamiento de la razón y la inducción, a saber: “la percepción inmediata de las relaciones de ideas, sin argumentos ni inferencias” (Garrett 1997: 87). En su obra *The Philosophy of David Hume*, Norman Kemp-Smith no aborda el tema de la intuición, sin embargo, respecto a la hipótesis afirma que “Hume no solo acepta la perspectiva de Newton sobre la ‘hipótesis’ sino que la amplía con argumentos propios de su filosofía” (Kemp-Smith 2005: 59). En su obra *Hume*, Barry Stroud tampoco dice nada de la intuición ni se detiene en el tema de la hipótesis, sin embargo, al abordar el tema de la *Ciencia de la naturaleza humana*, dice lo siguiente:

Como Newton, propugna el fin de la ciencia meramente “hipotética”. Esto no significa que no vayamos a adoptar hipótesis al tratar de averiguar la verdad sobre el hombre, sino que no debemos simplemente imponer al mundo nuestras conjeturas y fantasías. En vez de eso, debemos, sobre la base de la experiencia, llevar tan lejos como podamos la búsqueda de principios simples y generales, y luego, cuando no sea posible descubrir nada por ese medio, detenernos. Hume puede también decir, de acuerdo con el espíritu newtoniano, “*Hypotheses non fingo*” (Stroud 2005: 17).

Es importante considerar el pasaje anterior a la luz de la interpretación del “espíritu newtoniano” relativo a las hipótesis que propone I. Bernard Cohen. Con base en un detallado análisis histórico, contextual y filológico del significado de la expresión *hypothesis non fingo*, Cohen sos-

⁴ La noción de valor epistémico no está presente literalmente en la obra de Hume. La noción que propongo se inspira en el debate sobre las virtudes epistémicas (Sosa, Zagzebski, Fricker, Pritchard, entre otros). En este debate se indaga el papel de la justificación y, en particular, de las virtudes epistémicas, en la generación de conocimiento. La indagación de la existencia de hipótesis epistémicamente valiosas en el pensamiento de Hume presupone que si las hipótesis implican conocimiento es porque involucran alguna virtud intelectual, siendo las virtudes intelectuales, en palabras de Ernest Sosa, las facultades que tienden a incrementar la proporción de verdad sobre el error (Sosa 1985: 214), o bien, que producen una proporción alta de creencias verdaderas (Sosa 2003: 383). De manera que las hipótesis epistémicamente valiosas implicarían una facultad que tiende a incrementar la proporción de verdad sobre el error, a saber, la intuición.

tiene que la expresión no implica que Newton se abstuviera de idear, hacer, concebir, construir o formular hipótesis, ya que “era tan ingenioso para idear, hacer, concebir, construir o formular hipótesis como cualquiera de sus contemporáneos” (Cohen 1962: 381). Lo que significa es que se abstiene de fingir o fantasear. Hay una diferencia entre las explicaciones científicas basadas o deducidas de los fenómenos y las especulaciones sin fundamento, las adivinanzas y las suposiciones arbitrarias. Aunque ambas pueden implicar ingenio o creatividad y ambas pueden ser llamadas hipótesis, solo las primeras tendrían valor epistémico, aunque no constituyan certezas absolutas.

En *Hume's Philosophical Development*, James Noxon tampoco aborda el tema de la intuición,⁵ sin embargo, aborda el tema de la hipótesis de manera explícita y vincula la concepción de Hume con la de Newton, tal como hacen Kemp-Smith y Stroud, pero con la diferencia de que ofrece una concepción compleja de la hipótesis, más cercana a la interpretación de Cohen y a las fuentes originales: “Hume respalda la censura de las hipótesis de Newton [...] Emula incluso la inconsistencia de Newton al formular hipótesis en el mismo libro en donde se supone que han sido eliminadas” (Noxon 1973: 90-91). Noxon mantiene, pues, la interpretación del “espíritu newtoniano” relativo a las hipótesis de Cohen, y lo aplica a la metodología del propio Hume. En efecto, es necesario distinguir entre las hipótesis especulativas que no tienen fundamento y las hipótesis de trabajo que son verificables; en su uso peyorativo, las hipótesis son sinónimo de conjetura, mientras que en su forma aceptable, son sinónimo de principio, doctrina o sistema; la diferencia consistiría en que las primeras se pueden verificar (Noxon 1973: 91). Ahora bien, hay que distinguir entre la confirmación empírica de los fenómenos que son explicados por la hipótesis y la validación de las hipótesis en sí mismas. Es esto último lo que nos interesa para determinar el valor epistémico de las hipótesis e indagar la existencia de hipótesis epistémicamente valiosas, más allá de su potencial explicativo. En el momento de su formulación, cuando aún no se ha realizado el trabajo de contrastación, ¿es posible distinguir una hipótesis epistémicamente valiosa de una conjetura o una mera fantasía? A continuación argumentamos que si esto es posible, en el contexto del pensamiento de Hume, solo puede serlo gracias a la intuición. En efecto, si las hipótesis en sí mismas fueran verificables entonces constituirían experiencias, de manera que no tendría sentido buscar otras experiencias —aquellas que supuestamente son explicadas por

I 55

⁵ Más recientemente, en su libro *Hume's reason* (2002), David Owen ofrece un tratamiento de la intuición, aunque sin vincularlo con la hipótesis. Voy a recurrir a algunas de sus tesis interpretativas en los apartados que siguen.

ellas— para confirmarlas, ya que por sí mismas constituirían experiencias tan válidas como las experiencias que explican. Sin embargo, toda hipótesis está sujeta a contrastación o confirmación empírica: implica una búsqueda de experiencias que la confirmen. Y es que las hipótesis epistémicamente valiosas no constituyen en sí mismas experiencias. Mi argumento completo es el siguiente:

1. Si una hipótesis (en sí misma) tiene valor epistémico para Hume, este valor tiene que provenir de la demostración, de la experiencia o de la intuición.
2. El valor epistémico de una hipótesis (en sí misma) no proviene de la demostración ni de la experiencia.
3. O las hipótesis (en sí mismas) carecen de valor epistémico o su valor epistémico proviene de la intuición.

A continuación se aborda cada una de las proposiciones de este argumento en el orden presentado.

1

56 |

Hume ofrece dos divisiones relativas a la razón humana. En el *Tratado de la naturaleza humana* divide a la razón en tres clases: conocimiento, pruebas y probabilidades (*T* 1.3.11.2); cada una de ellas implica un grado de certeza distinto. En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, por su parte, afirma que todos los objetos de la razón humana se dividen naturalmente en dos clases: relaciones de ideas y cuestiones de hecho (*EHU* 4.1). La primera división aplica directamente a la razón y da como resultado grados de certeza, mientras que la segunda aplica a los objetos de la razón. Estas dos divisiones no son incompatibles, puesto que los dos últimos elementos de la primera tienen su correlato en el segundo elemento de la segunda: las pruebas y las probabilidades tienen por objeto cuestiones de hecho. Sin embargo, si consideramos que la diferencia entre los últimos dos elementos de la primera división es, según el *Tratado*, que el razonamiento por pruebas “está completamente libre de duda e incertidumbre” (*T* 1.3.11.2), mientras que el razonamiento probabilístico es dudoso e incierto, ya que consiste en afirmaciones sobre casos azarosos o sobre causas que no generan una creencia segura, entonces encontramos una cuestión que vale la pena explicar.⁶ Según la argumentación de la *Investigación*, los razonamientos

⁶En *T* 1.2.11.2 Hume afirma explícitamente que el razonamiento por pruebas está completamente libre de duda e incertidumbre. Esta afirmación es problemática. Don Garrett sos-

sobre cuestiones de hecho carecen de un fundamento racional, por lo tanto, el razonamiento por pruebas, en la medida en que se refiere a cuestiones de hecho, carece de fundamento racional, así como la certeza que implica. Entonces tendríamos que aceptar la existencia de una especie de razonamiento cuyo fundamento no es racional que, sin embargo, produce un alto grado de certeza, en cierto sentido comparable al de la demostración.

Para comprender lo anterior es importante distinguir la certeza del fundamento de la certeza. Una certeza puede ser racional aunque no tenga un fundamento racional.⁷ Esto es lo que sucede con los razonamientos por pruebas y los razonamientos probabilísticos. Pero el hecho de que carezcan de fundamento racional no implica que sean incompatibles con la razón. Además, estos razonamientos implican operaciones de la mente. En principio, implican la clasificación de percepciones según su semejanza (*T* 1.3.6.7.), de manera que se suman las veces en que ha sucedido un evento en determinadas circunstancias con respecto a las veces en que no ha sucedido o las veces en que ha sucedido algo distinto en las mismas circunstancias. Esto basta para obtener un alto grado de certeza como es el del razonamiento por pruebas, en cuanto siempre sucede lo mismo. Pero en un segundo nivel,

tiene que para reconciliar la aparente inconsistencia que la afirmación implica es pertinente distinguir dos aspectos de la certeza: por un lado, la confianza y la seguridad que brinda aquello que siempre sucede, y, por otro, la resistencia a posibles excepciones. Solo en el primer sentido el razonamiento por pruebas sería comparable al conocimiento en sentido estricto (Garrett 2000: 296 n10). Agradezco a un revisor anónimo la precisión sobre este punto. Ciertamente es posible imaginar un mundo en donde no exista la noche o la muerte, y si es posible imaginarlo, según Hume, es posible en realidad (*T* 1.2.2.8; *T* 1.2.4.11), sin embargo, en el caso del razonamiento por pruebas es difícil que la mera posibilidad de que suceda lo contrario a lo que ha sucedido genere creencia o convicción, como puede ocurrir cuando se trata de probabilidad. Ahora bien, lo que interesa resaltar para sostener la hipótesis principal de este trabajo es que tanto el razonamiento por pruebas como el probabilístico tienen por fuente la experiencia, mientras que el conocimiento en sentido estricto tiene por fuente la demostración o la intuición.

⁷Popkin sugiere la distinción aquí propuesta cuando afirma que Hume “solo podía admirarse del hecho de que la Naturaleza siempre salvara el día al sostener irracionalmente nuestra débil razón” (Popkin 1980: 52). Al distinguir entre la razón y su fundamento irracional podemos comprender la solución del problema que plantea Pereira (2009) con respecto a si el método inductivo es racional. En efecto, si consideramos que la razón consiste en el descubrimiento de la verdad (*T* 1.4.1.1) y que, como dice Pereira, “usualmente nuestras creencias inductivas se validan” (2009: 139), en efecto, podemos concluir que los razonamientos inductivos son, de hecho, razonamientos, es decir, que permiten descubrir la verdad. La cuestión problemática es la fundamentación de dichos razonamientos. Es ahí donde tenemos que apelar al instinto o incluso a la animalidad (2009: 140) porque no tenemos razones para justificar el razonamiento inductivo o probabilístico.

en cuanto no siempre sucede lo mismo, es pertinente tratar de establecer relaciones causales (*T* 1.3.12). La mente puede vincular dichos eventos con sus posibles causas, a manera de determinar si es más probable que suceda una u otra cosa. En efecto, existen eventos que siempre se presentan, como la noche y la muerte, por lo cual generan un alto grado de certeza, cuyo establecimiento no implica la asignación de una causa. Sin embargo, cuando se trata de hechos que no siempre suceden, la asignación de una causa puede ofrecer mayor certeza con respecto a su probabilidad. Y en cuanto se trata de causas que no son objeto de experiencia entonces se requieren hipótesis. En todo caso, tanto el razonamiento por pruebas como el probabilístico descansan en la experiencia y, por tanto, en una proposición que no es posible justificar racionalmente, es decir, que no se puede demostrar o probar, ni es posible medir su probabilidad sin presuponer la eficacia de los razonamientos probabilísticos. Esta proposición es que las cosas se comportarán en el futuro de la misma forma en que se han comportado en el pasado. Dicha proposición no es demostrable, porque no se trata de una simple relación entre ideas, sino que depende de las impresiones y la experiencia. Tampoco es una certeza probada porque hay ocasiones en que las cosas cambian y no se comportan igual que como se han comportado anteriormente. Finalmente, su probabilidad no puede ser establecida si no es presuponiéndola, esto es, si decimos que, por ejemplo, es cincuenta por ciento probable que las cosas se comporten en el futuro de la misma manera en que se han comportado en el pasado, ya que es lo que nos enseña la experiencia, estamos presuponiendo que las cosas van a comportarse en el futuro de la misma manera en que se han comportado en el pasado, es decir, que ese cincuenta por ciento se mantendrá en el futuro, y no es contradictorio pensar que esto último no suceda. Así, pues, independientemente del grado de certeza que pueda implicar el razonamiento por pruebas o el razonamiento probabilístico, ambos tienen por fuente la experiencia y ninguno de los dos constituye conocimiento en sentido estricto.

Hume considera que el conocimiento en sentido estricto consiste en relaciones de ideas o en la certeza que surge de la mera comparación de ideas. Si implica argumentos o inferencias se llama demostrativo, y si es inmediato se llama intuitivo (Garrett 1997: 87). De manera que el conocimiento en sentido estricto puede surgir de dos fuentes: la demostración⁸

⁸ Usamos el término demostración para referirnos a las relaciones de ideas que dependen solamente de las ideas en cuestión, que no se realizan de manera inmediata —como en el caso de la intuición— y que implican argumentos e inferencias. Como ha notado Owen (2002a, 2002b), hablar de inferencia deductiva en este punto puede ser impreciso, ya que el razona-

y la intuición⁹. No todo razonamiento implica conocimiento en sentido estricto. Ni todo conocimiento en sentido estricto implica razonamiento. La probabilidad es razonamiento pero no conocimiento en sentido estricto. Y la intuición no es razonamiento pero es conocimiento en sentido estricto. No debe sorprendernos que el fundamento de cierto conocimiento en sentido estricto no sea racional, aunque no por ello incompatible con la razón. Cuando Hume define a la imaginación con respecto a la razón afirma que se trata de la facultad de producir nuestras ideas más débiles o menos vívidas excluyendo los razonamientos demostrativos y probabilísticos (T 1.3.9 n22).¹⁰ Si consideramos que la razón no implica razonamientos que no sean demostrativos o probabilísticos, la intuición queda en el ámbito de

miento demostrativo en Hume se explica más en términos de la intuición que en términos de una argumentación formal y válida, en su sentido actual. Sin embargo, si la deducción tiene lugar en la teoría del conocimiento de Hume, sería en tanto que una especie de razonamiento demostrativo.

⁹Owen define a la intuición como “la conciencia directa de que dos ideas mantienen cierta relación” (2002b: 7). En general, estoy de acuerdo con esta definición, pero habría que agregar lo siguiente: para que la relación en cuestión sea considerada en el campo de la intuición tiene que ser de semejanza, contrariedad o grados de cualidad, es decir, tiene que ser una relación que dependa solamente de las ideas implicadas y que pueda ser descubierta a primera vista (*discoverable at fist sight*) (T 1.3.1.2). En ese sentido, es pertinente definir a la intuición como la conciencia directa de ciertas relaciones de ideas.

¹⁰En T 1.3.9 n22, Hume define a la imaginación en tanto que opuesta a la razón, sin embargo, su concepto de imaginación no se limita a este sentido. De hecho, puede decirse que, en cierto sentido de imaginación, que Garrett identifica como “*inclusive imagination*” (2015: 86-88), la razón es implicada por la imaginación. Al respecto, Owen afirma que las acciones de la razón han de ser explicadas en términos de los principios de la imaginación (2002a: 2). Don Garrett propone llamar “*unreasoning imagination*” a la imaginación en tanto que opuesta a la razón. Norman Kemp-Smith ya había propuesto la distinción entre imaginación (*imagination*) y fantasía (*fancy*) (2005: 137, 459), siendo la segunda opuesta a la razón. Tanto el sentido del término fantasía de Kemp-Smith como la noción de imaginación inclusiva de Garrett se encuentran en la interpretación de W. C. Gore de inicios del siglo pasado (1902: 35). La distinción entre imaginación y fantasía adquiere validez por lo dicho en T 1.4.4.1, sin embargo, Hume no establece el término fantasía (*fancy*) como término técnico, y a lo largo de su obra no es clara una distinción con respecto al término imaginación (*imagination*). Dado el sentido que tienen ambos términos en el lenguaje natural, en este artículo se utiliza el término fantasía para identificar a la imaginación en tanto que contraria –no solo opuesta– a la razón. En efecto, cuando Hume distingue a la imaginación de la razón aclara que la razón se refiere a los razonamientos demostrativos y probabilísticos; en ese sentido, la intuición resulta ser un producto no racional de la imaginación, pero el hecho de que la intuición se oponga a la razón y no sea racional no quiere decir que sea contraria a la razón o incompatible con ella. La intuición sería un producto no racional de la imaginación compatible con la razón, mientras que la fantasía sería un producto no racional y contrario a la razón.

lo que no es racional. Sin embargo, dada la definición de la razón como el descubrimiento de la verdad (*T* 3.1.1.9), si la intuición no es racional, no podría ser conocimiento en sentido estricto, o bien, la razón no sería el único medio de descubrir la verdad. Hay que señalar que el concepto de razón en Hume es problemático e inclusive inconsistente, sobre todo en su relación con la imaginación (Kenneth 2008: 225–226). Sin ahondar en este problema, aquí apelamos a la distinción planteada entre la racionalidad de una certeza y la racionalidad de su fundamento, de manera que la intuición puede dar como resultado verdades, y por tanto considerarse racional, aunque dichas verdades no tengan un fundamento racional. Ahora bien, independientemente del problema relativo al fundamento último del conocimiento en la filosofía de Hume, sostengo que su teoría implica que el conocimiento puede provenir de tres fuentes: la demostración, la experiencia y la intuición.

2

60 I

Para sostener mi hipótesis presupongo que las hipótesis son formuladas con el fin de obtener conocimiento, asimismo, que las hipótesis implican imaginación y que no consisten solamente en la recolección de datos o hechos. Cabe resaltar que Hume vincula a las hipótesis con la imaginación de manera explícita en *T* 1.2.5.3; aunque en ocasiones las relega a fantasías especulativas (*T* Intr. 2). Sin embargo, sostengo que cuando las hipótesis se basan en verdaderas intuiciones entonces pueden implicar mayor certeza o conocimiento (valor epistémico) que una conjetura o una fantasía, aunque siempre tienen que someterse a examen riguroso. En todo caso, las hipótesis no constituyen razonamientos demostrativos ni probabilísticos.

Hume afirma que “no es posible para la imaginación concebir nada contrario a una demostración” (*T* 1.3.7.3.). En ese sentido, si consideramos que es posible concebir lo contrario de cualquier hipótesis, las hipótesis no constituyen razonamientos demostrativos. Sin embargo, es interesante notar que Hume dice en varias ocasiones, a propósito de su doctrina de la creencia (que es presentada por él mismo como una hipótesis) que la creencia no es nada más que lo que él sostiene, siendo que sostiene lo mismo a lo largo de toda su obra; en efecto, que la creencia no es nada más que (*belief is nothing but...*): “una idea fuerte y vívida derivada de una impresión presente relacionada con ella” (*T* 1.3.8.15), “una concepción más fuerte y vívida de una idea” (*T* 1.3.9.2), “una idea vívida relacionada con una impresión presente” (*T* 1.3.9.8. y *T* 2.3.6.10), “sentimiento peculiar” (*T* App. 3 y A 27), “una con-

cepción más vívida, viva, fuerte, firme, sólida del objeto” (EHU 5.12), “una concepción más intensa y estable que la que acompaña a las meras ficciones de la imaginación” (EHU 5.13 y EHU 6.3). Por lo anterior, podría pensarse que la doctrina de la creencia tiene un valor epistémico semejante al de un razonamiento demostrativo. Esto concuerda con lo dicho anteriormente sobre la intuición.

Supongamos que no es posible pensar que la creencia sea algo más que una idea fuerte y vívida, etc. En cualquier caso, la verdad de la hipótesis en cuestión no se deriva de un argumento o de una inferencia racional, porque en tal caso Hume podría ofrecer ese argumento o inferencia y demostrar su hipótesis en unas cuantas líneas. En T 1.3.7.7 (app) encontramos una reflexión interesante al respecto:

Esta operación de la mente que forma la creencia en cualquier cuestión de hecho parece que ha sido uno de los grandes misterios de la filosofía hasta el momento; y nadie ha tenido la sospecha de que había alguna dificultad en explicarla. Por mi parte debo decir que encuentro bastante dificultad en el asunto; y que incluso cuando pienso que entiendo el tema a la perfección me encuentro perdido con respecto a los términos adecuados para expresar lo que quiero decir. Por una inducción que me parece muy evidente concluyo que una opinión o creencia no es nada más que una idea que es diferente de una ficción no por su naturaleza o por el orden de sus partes, sino por la *manera* en la que es concebida. Pero cuando debo explicar esta *manera*, difícilmente encuentro palabra alguna que sea completamente adecuada para el caso, y me veo obligado a recurrir a la sensibilidad de cada quien, si es que quiero darle una noción perfecta de esta operación de la mente. (T 1.3.7.7.)¹¹

I 61

Como puede observarse, Hume no solo duda de los términos para expresar lo que quiere decir, también duda de la inteligibilidad de su hipótesis. En efecto, cuando dice “incluso cuando pienso que entiendo el tema a la perfección” presupone que no siempre lo entiende a la perfección. Cuando afirma que para explicar su doctrina tiene que recurrir a la sensibilidad de cada quien no parece tratarse de una demostración. Pero el simple hecho de admitir que no encuentra las palabras para expresar lo que quiere decir implica que no lo puede demostrar.

La hipótesis de Hume sobre la creencia, que consideramos el principal ejemplo de una hipótesis epistémicamente valiosa en su pensamiento,

¹¹ También puede encontrarse una duda explícita sobre esta hipótesis en T 1.3.9.1.

no constituye un razonamiento demostrativo. Sin embargo, Hume parece sugerir que se trata de conocimiento en sentido estricto cuando afirma que la creencia no es nada más que lo que él sostiene (además de sostenerlo a lo largo de toda su obra), de manera que solo nos quedaría la intuición como fuente de su valor epistémico, ya que el razonamiento probabilístico no es conocimiento en sentido estricto y siempre es posible concebir lo contrario de lo que es probable. Sin embargo, como observamos en el tercer apartado de este artículo, la intuición es una fuente de conocimiento problemática. Por otro lado, en el pasaje que citamos (*T* 1.3.7.7) Hume usa la palabra inducción, de manera que es pertinente indagar si lo que presenta como hipótesis es algo más que una inducción o razonamiento probabilístico.

Hemos notado que Hume no encuentra las palabras para expresar lo que quiere decir, de manera que su lenguaje podría ser equívoco. Noxon apunta lo siguiente:

Hume niega que los argumentos basados en la experiencia puedan ser deductivos. Pero Hume no niega las inducciones basadas en la experiencia. Estas conclusiones generales que son inducidas o deducidas con base en la experiencia son “hipótesis”, de acuerdo con el uso posterior de la palabra. (Noxon 1973: 96).

62 |

Como hemos dicho, desde la perspectiva de Newton, lo que él hace es evitar las conjeturas y las meras fantasías para deducir el conocimiento de los fenómenos,¹² sin embargo, ¿es posible deducir algo de los fenómenos en la filosofía de Hume? Si cuando hablamos de deducción nos referimos a una relación lógica entre proposiciones o ideas, mientras que los fenómenos entran en el campo de la experiencia, tenemos un problema. Para Hume, el conocimiento demostrativo, en donde entraría la deducción, consiste en relaciones entre ideas, no entre ideas e impresiones, y no puede hablarse de demostración cuando relacionamos ideas con impresiones (cuestiones de hecho). Cuando Hume habla de inducción en el marco de su doctrina de la

¹² Peter Anstey ha señalado que la dicotomía ente filosofía natural experimental y especulativa, que se consolida a finales del siglo XVII, es fundamental para comprender la posición de Newton con respecto a las hipótesis (Anstey 2005: 234). En Hume puede observarse una posición semejante hacia cierto tipo de hipótesis, que pudo haberse orientado, en cierta medida, por dicha dicotomía; sin embargo, como hace notar Sofía Calvente, la dicotomía no es del todo apropiada para comprender la propuesta filosófica de Hume si es entendida en términos excluyentes (Calvente 2019).

creencia es más probable que se esté refiriendo a una especie de abducción, aunque dicha palabra no se encuentre en su obra. En todo caso, no se trata de conocimiento demostrativo.

El valor epistémico de una hipótesis tampoco puede provenir de la experiencia. Esta proposición parece difícil de justificar por cuanto se supone que las hipótesis cognitivamente valiosas son corroboradas por la experiencia. Sin embargo, hay que señalar tres cosas. Primero, la experiencia es el campo de contrastación de las hipótesis, pero lo que suele ser corroborado por la experiencia no es la hipótesis en sí, o lo que dicha hipótesis sostiene inmediatamente, como es la existencia de una causa o una operación mental, sino sus implicaciones, es decir, los efectos de la supuesta causa u operación. Segundo, en el momento de producir una hipótesis no se tienen las experiencias suficientes como para justificar su valor epistémico como una probabilidad, pues si fuera así se trataría justamente de su probabilidad, y se afirmaría, por ejemplo, que es *n* por ciento probable que la causa de *X* sea *Y*. En el momento de su formulación, las hipótesis no se validan meramente por la cantidad de fenómenos que explican, porque en dado caso tendrían una cantidad probabilística asignada, no serían hipotéticas y serían plenamente inteligibles. En efecto, las hipótesis pretenden explicar más fenómenos de los que se tiene certeza que explican y van más allá de las experiencias disponibles. Tercero, si las hipótesis consistieran en experiencias, no sería necesario esperar a la confirmación de otras experiencias para validarlas, como sucede con las hipótesis, ya que ellas mismas bastarían para asegurar la confirmación empírica. En suma, las hipótesis no constituyen razonamientos probabilísticos.

I 63

En el marco del pensamiento de Hume, la hipótesis no constituye ninguno de los dos tipos de razonamiento que existen: demostrativo y probabilístico (Owen 2002a: 1). El valor epistémico de una hipótesis no proviene, pues, ni de la demostración ni de la experiencia. Si no proviene ni de la demostración ni de la experiencia y sin embargo es una especie de conocimiento, tiene que provenir de la intuición, que es la única fuente de conocimiento que queda. En efecto, la intuición no implica razonamiento (Owen 2002b: 2, 21): no es ni razonamiento demostrativo ni probabilístico. Sin embargo, del hecho de que la intuición no sea racional no se sigue que sea contraria a la razón o incompatible con ella. Puede decirse que la intuición es la conciencia directa de ciertas relaciones de ideas, misma que no implica razonamiento pero que es compatible con el razonamiento. Así, pues, el que las hipótesis epistémicamente valiosas provengan de la intuición y, por tanto, no constituyan ningún tipo de razonamiento, no quiere decir que sean contrarias a la razón. De hecho, una hipótesis puede llevar al descubrimiento de la verdad y puede considerarse racional. Además, una hipótesis

puede implicar muchos razonamientos demostrativos y probabilísticos. Sin embargo, dichos razonamientos no permiten elegir una hipótesis para un fenómeno dado entre todas las posibles. En el momento de su formulación, la elección de una hipótesis sobre otra tiene que provenir de la intuición o es arbitraria.

3

Por el panorama del conocimiento que hemos ofrecido, las hipótesis epistémicamente valiosas no son razonamientos demostrativos ni probabilísticos pero implican mayor certeza que la mera consideración de probabilidades, en donde la certeza se divide entre el número de casos presentados: este tipo de hipótesis implican mayor seguridad en determinada explicación de los hechos con respecto a cualquier otra, y una aparente certeza con respecto a la existencia y características del objeto que postulan. Sostengo que dichas hipótesis se distinguen de la probabilidad por un elemento que aumenta la certeza y que proviene de la imaginación en tanto que intuición.

Respecto a la intuición, Hume afirma lo siguiente:

64 |

La respuesta es sencilla cuando se trata de proposiciones probadas por intuición o demostración. En ese caso, la persona que la afirma no solo concibe las ideas que corresponden a la proposición sino que es determinada con necesidad a concebirlas en esa manera en particular, ya sea inmediatamente o por la interposición de otras ideas (*T* 1.3.7.3)

Por lo anterior puede reafirmarse que la intuición, que consiste en la conciencia directa de ciertas relaciones de ideas, es conocimiento en sentido estricto. Sin embargo, el valor epistémico de la intuición es equívoco para Hume, ya que en ciertos casos la presenta como fundamento del conocimiento (*T* 1.3.1.2) o de la certeza (*T* 1.3.14.35, *EHU* 4.16, *EHU* 4.21), pero en otros afirma que puede atribuirse “certeza intuitiva” a algo que en realidad no la tiene (*T* 1.3.3.1, *T* 2.3.2.2). En efecto, la intuición determinaría a la mente a creer ciertas proposiciones en lugar de otras, sin embargo, no es una fuente plenamente confiable porque es posible atribuir certeza intuitiva a una proposición que en realidad no la tiene. Además, al carecer de argumentos e inferencias, no hay manera de demostrar la corrección de una intuición en el momento de su formulación.

La intuición coincide con la demostración en que la determinación de la mente a afirmar una proposición es necesaria, sin embargo, en el caso de la demostración no hay duda de cuándo se trata de una demostración y cuándo no, en cambio, en la caso de la intuición cabe dudar al respecto. Así, pues, cuando no se trata de una mera hipótesis o conjetura, el decantarse por una explicación más que por otra no es cuestión de decisión arbitraria, sino que hay una determinación necesaria e inmediata de la mente; sin embargo, al ser difícil identificar y distinguir dichas “determinaciones necesarias e inmediatas”, el recurso de la intuición se vuelve falible¹³ y las hipótesis dudosas. Hay que considerar que inclusive puede apelarse a la intuición para afirmar conocimiento sobre productos de la fantasía. Pero difícilmente Hume aceptaría que la fantasía es capaz de determinar a la mente de manera necesaria a creer en ciertas proposiciones. En todo caso, la formulación de hipótesis epistémicamente valiosas es problemática porque es difícil saber si descansa en una verdadera intuición de la imaginación.

Cuando la hipótesis no se acompaña de verdadera intuición, pues, carece de valor epistémico, o bien, su único valor epistémico consiste en su capacidad para explicar fenómenos o ser contrastada en la experiencia, lo cual no es un valor de la hipótesis en sí que verse sobre la existencia o cualidades del objeto hipotético, sino sobre su poder explicativo. En tal caso, las hipótesis son conjeturas; es posible formular diversas hipótesis sobre un mismo fenómeno y no hay un compromiso específico con la verdad de ninguna de ellas. La evidencia de que Hume no solo considera este último sentido de hipótesis está en el hecho de que su doctrina de la creencia, una de las doctrinas fundamentales de toda su filosofía, es presentada por él como una hipótesis; no la considera como una conjetura que podría ser falsa sino que se esfuerza en mostrar y argumentar su verdad en varias ocasiones y no está dispuesto a desecharla como desecha otras hipótesis sino que la mantiene a lo largo de toda su obra. La hipótesis de que la creencia es la vivacidad de la concepción puede basarse, por hipótesis, en la intuición de la semejanza entre la idea de impresión y la idea de creencia. En ese tenor, consistiría en conocimiento en sentido estricto. Sin embargo, Hume no puede demostrar su verdad y no puede presuponer que todos consideren intuitivo lo que él considera intuitivo, es por ello que tiene que presentarla como una hipótesis y contrastarla con la experiencia.

La intuición puede explicar el aumento de certeza de la hipótesis con respecto a la probabilidad, sin embargo, aún puede objetarse que la

I 65

¹³ Nótese que inclusive el conocimiento demostrativo se vuelve falible para Hume, dada la inconstancia de nuestras facultades mentales (*T* 1.4.1.1).

aparente certeza no necesariamente implica intuición y conocimiento sino simplemente mayor seguridad en una creencia que, sin embargo, puede ser falsa. En ese tenor, podría argüirse que el valor epistémico de la hipótesis descansa únicamente en su potencial explicativo, es decir, que una hipótesis no tiene valor epistémico sino en la medida en que es confirmada por experiencias. En este sentido, en su momento de formulación, la hipótesis no tendría valor epistémico más que el referido a las experiencias que ya se identifican vinculadas con ella, y para determinar su valor habría que contar el número de experiencias que explique. Así, pues, o las hipótesis no tienen valor epistémico en sí mismas y lo único que distingue a una hipótesis válida es su potencial explicativo, siendo totalmente accidental cuál de las hipótesis que se formulan sobre un mismo fenómeno es válida y cuál no (mientras no se cuenten las experiencias que ellas pretenden explicar), o bien, existen hipótesis (por sí mismas) más valiosas que otras en términos epistémicos, dependiendo de si surgen de verdaderas intuiciones o no.

Conclusión

66 |

Algunas hipótesis constituyen algo más que conjetura o mera fantasía para aquellos que las formulan, quienes se comprometen con su verdad. Para ellos, si bien no necesariamente se trata de algo que definitivamente no podría ser de otro modo, es algo que bien podría ser tal como se supone, siendo plausible que así sea. Además, en caso de que no sea exactamente así, se supone que la hipótesis en cuestión tiene potencial explicativo. Lo anterior puede ser explicado si las hipótesis epistémicamente valiosas provienen de verdaderas intuiciones.

En la obra de Hume no hay evidencia de que el concepto de intuición se deduzca o se vincule con el concepto de hipótesis. Y la evidencia textual nos muestra que Hume utiliza la palabra hipótesis para referirse, en ocasiones, a una proposición sin valor epistémico, pero también para referirse a una proposición con pretendido valor epistémico (como su doctrina de la creencia), y en ocasiones simplemente no hay claridad al respecto. De manera que la hipótesis sobre la hipótesis que he propuesto no descansa plenamente ni en el análisis lógico ni en la evidencia textual, aunque implica elementos de ambos. Afirmando que la intuición es lo que distingue a las hipótesis epistémicamente valiosas del razonamiento probabilístico, de la mera conjetura y de la fantasía, pero es probable que lo anterior, al distinguirse por la intuición, ni siquiera constituya una hipótesis epistémicamente valiosa (si la intuición no es lo que distingue a dichas hipótesis), o bien, que no descansa en una verdadera intuición. En todo caso, considero que mi hipótesis sobre la hipótesis en Hume

tiene valor filosófico en la medida en que nos permite profundizar en las doctrinas de Hume y reflexionar sobre su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Anstey, P. R.** (2005), “Experimental versus Speculative Natural Philosophy”, en P. R. Anstey y J. A. Schuster (2015) (eds.), *The Science of Nature in the Seventeenth Century* (Netherlands: Springer, 215–242).
- Calvente, S. B.** (2019), “David Hume y la distinción entre filosofía especulativa y experimental”, *Revista de Filosofía Dianoia*, 63(81): 109–131.
- Cohen, I. B.** (1962), “The First Version of Newton’s *Hypotheses non fingo*”, *History of Science Society*, 53: 379–388.
- Garrett, D.** (1997), *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Garrett, D.** (2000), “Owen on Humean Reason”, *Hume Studies*, 26(2): 291–303.
- Garrett, D.** (2015), *Hume* (New York: Routledge).
- Gore, W. C.** (1902), *The Imagination in Spinoza and Hume* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hume, D.** (EHU), *An Enquiry concerning Human Understanding*, edited by Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 2007).
- Hume, D.** (EPM), *An Enquiry concerning Principles of Morals*, edited by Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 1998).
- Hume, D.** (T), *A Treatise of Human Nature*, edited by D. F. Norton y M. J. Norton (Oxford: Clarendon Press, 2007).
- Kemp-Smith, N.** (2005), *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* (New York: Macmillan).
- Kennet, R. M.** (2008), *Historical Dictionary of Hume’s Philosophy* (Lanham: The Scarecrow Press).
- Noxon, J.** (1973), *Hume’s Philosophical Development: A Study of his Methods* (Oxford: Clarendon Press).
- Owen, D.** (2002a), “Introduction”, en *Hume’s Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1–11). DOI: 10.1093/0199252602.003.0001
- Owen, D.** (2002b), “Intuition, Certainty, and Demonstrative Reasoning”, en *Hume’s Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1–30). DOI: 10.1093/0199252602.003.0005
- Pereira, F.** (2009), *David Hume: naturaleza, conocimiento y metafísica* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado).
- Popkin, R.** (1980), *The High Road to Pyrrhonism* (Indianapolis: Austin Hill Press).
- Sosa, E.** (1985) “Conocimiento y virtud intelectual” en M. M. Valdés y M. A. Fernández (1985) (comps.), *Normas, virtudes y valores epistémicos: ensayos de epistemología contemporánea* (México: UNAM/IIF, 193–219).

- Sosa, E.** (2013), “Una epistemología de las virtudes”, en C. L. García, A. Eraña y P. King Dávalos (2013) (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica* (México: UNAM/IIIE, 383–402).
- Stroud, B.** (2005), *Hume*, traducción de A. Ziri6n (México: UNAM).

Recibido: 26-10-2020; aceptado: 01-06-2021

Rousseau's General Will as a Bound for Strategic Self-Interested Voting

GUSTAVO ADRIÁN BODANZA

*Universidad Nacional del Sur
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*

SEBASTIÁN LINARES LEJARRAGA

*Universidad Nacional del Sur
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*

1 69

DOI: 10.36446/rlf2022263

Abstract: Condorcet's voting method, as its extension known as the Kemeny-Young rule, is often seen as the incarnation of Rousseau's general will. But the Kemeny-Young rule has problems when cycles in the social ranking arise. In particular, it can lead to choose a "covered" alternative, i.e. one for which there are candidates with better performances in pairwise comparisons. On the other hand, the *uncovered set*, the set of all the alternatives that are not covered, puts limits to insincere votes of sophisticated voters under certain conditions. Basically, voting insincerely for a non-preferred alternative in order to favor the actually preferred candidate would lead to the choice of an uncovered alternative. We argue that Rousseau's general will could be embodied in a different kind of rule than

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

Kemeny-Young's, with both epistemic credentials and whose outcomes are within the uncovered set altogether. In this work we begin to explore that possibility.

Key-words: Rousseau, Condorcet, social choice, epistemic voting, strategic voting.

La voluntad general de Rousseau como un límite al voto estratégico autointeresado

Resumen: El método de votación de Condorcet, así como su extensión conocida como la regla Kemeny-Young, suele verse como la encarnación de la voluntad general de Rousseau. Pero la regla Kemeny-Young tiene problemas cuando surgen ciclos en el ranking social. En particular, puede llevar a elegir una alternativa “cubierta”, es decir, una para la que hay candidatos con mejores resultados en las comparaciones por pares. Por otro lado, el *uncovered set*, el conjunto de todas las alternativas que no están cubiertas, pone límites a los votos estratégicos sofisticados bajo ciertas condiciones. Básicamente, votar de manera no sincera por una alternativa no preferida para favorecer al candidato realmente preferido no puede llevar a la elección de una alternativa cubierta. Argumentamos que la voluntad general de Rousseau puede implementarse en un tipo de regla diferente a la de Kemeny-Young, con credenciales epistémicas y cuyos resultados se encuentran dentro del *uncovered set*. En este trabajo comenzamos a explorar esa posibilidad.

Palabras clave: Rousseau, Condorcet, elección social, voto epistémico, voto estratégico.

1. Introduction

In a famous passage of the *Social Contract*, Rousseau expresses that majority is legitimate because it expresses the *general will*:

When a law is proposed in the people's assembly, what is asked of them is not precisely whether they approve of the proposition or reject it, but whether it is in conformity with the general will (...) each by giving his vote gives his opinion on this question, and the counting of votes yields a declaration of the general will. When, therefore, the opinion contrary to my own prevails,

this proves only that I have made a mistake, and that what I believed to be the general will was not so (Rousseau 1962: 153).

In a widely celebrated paper, Peyton Young (1986) claimed that this vague idea was given expression twenty years later by Condorcet in his work *Essai sur l'application de l'analyse a la probabilité des décisions rendues a la pluralité de voix* (Condorcet 1785). Condorcet argued that voters will honestly attempt to judge what decision will best serve society. They may judge wrongly, but assuming that more often right than wrong, the majority opinion will very likely be “correct”. Indeed, if we keep on increasing the number of voters, the probability that a majority will select the right alternative tends to infallibility.¹

The winner alternative under Condorcet’s method is the one which beats all the other alternatives in pairwise comparisons. If voters have more than one half of probability of being right, then the Condorcet winner can claim epistemic credentials. But the Condorcet winner is not a well-defined concept, meaning that some judgment profiles could not yield one, as happens in situations of cyclic majorities. Condorcet attempted to show how his method could be extended to the case of more than two alternatives, and he was the first to discover the possibility of cyclical majorities. Young showed that Condorcet’s goal can be translated –with more than two alternatives– into a statistical procedure for estimating *the ranking of the candidates that is most likely to be correct*, which is equal to Kemeny’s rule (this equivalence leading to call it the “Kemeny-Young method”).

I 71

Young is correct in the interpretation of Condorcet’s method with more than two alternatives. However, could its extension, the Kemeny-Young method, be characterized as a materialization of Rousseau’s thought? We are going to argue that it does not fit well with Rousseau’s dictum that voters in the minority should recognize that they had been wrong, and therefore either follow the majoritarian opinion or suspend judgment. We would like to show that, if followed literally, Rousseau’s thought would be better embodied in a different kind of method or algorithm for estimating the most likely correct ranking or alternative. Minority voters appear to be in the wrong about the general will and recognize majority voters as better judges

¹ Roughly, the Condorcet Jury Theorem says two things. First, the majority vote among a group of (independent, competent, sincere) voters, each of whom is more likely to be right than not, is itself more likely to be right than are individual voters separately. Second, as the number of such voters approaches infinity, the probability that the majority among them is correct approaches one (see Goodin and Spiekermann 2018).

when handing over judgment to the majority. The majority is right and the minority is wrong. Should this be interpreted literally? If so, it seems legitimate to be consequent with that deference commitment of the minority in favor of the majority, and their votes should be dismissed. But then, Young's *maximum likelihood estimation* (and equivalently, Kemeny's rule) is not a suitable characterization of Rousseau's thought, since it assigns voters on the "wrong" side a probability greater than 0 of being right, which leads to a very different result than that obtained by ignoring their votes. In sum, to extend Condorcet's approach to more than two alternatives, one can think of a more satisfying method in accordance with Rousseau's idea of the minority deference commitment.

The possibility of majority cycles is also a point to consider. Social choice theorists have widely studied methods that, in situations of majority cycles, could select single alternatives or transitive rankings. But then other problems arise. Some methods are not Condorcetian (i.e. there exists a Condorcet winner but is not the chosen alternative). Others are manipulable by strategic voters who advance a non-preferred alternative that improves the chance of getting a preferable outcome. Under certain conditions, with full information about voter preferences, and voters with sincere and self-interested preferences, an agenda setter might obtain any outcome she wants by manipulating the agenda (McKelvey 1976, 1979). However, Miller (1980) and later McKelvey (1986) showed that, if we drop sincerity and assume sophisticated (i.e. strategic) voters with complete information on the alternatives, the set of sophisticated equilibrium outcomes—through voting by successive elimination—must lie inside a central bunch of alternatives, labeled the *uncovered set*. Roughly, alternative A covers alternative B if A beats (i.e. is preferred by the majority to) B and every alternative beaten by B. The uncovered set is the set of all uncovered alternatives. The results show that the uncovered set puts some bounds on the monopoly power of an agenda setter in the context of multidimensional spaces and amendment agendas, introducing a relative limit to the general instability of possible outcomes. Cycles may still persist, but indecision is limited to a reduced number of cases. And not less important, the Condorcet winner, if it exists, is among them.

Thus, the uncovered set seems a good candidate to evaluate Condorcetian methods. Now, are Rousseau's voters sophisticated? As Grofman and Feld (1988) pointed out, Rousseau recognized the possibility of individuals expressing their private will, but that could only be by agreement with the general will, an agreement that could not be lasting and constant. Anyway, it is worth exploring whether, departing from an epistemic model in accordance with Rousseau's spirit, it is possible or not to always guarantee the selection

of an alternative that, under certain preference profiles, are placed inside the uncovered set. Intuitively, there is no reason to think that any epistemic method, however designed, can assure the choice of an uncovered alternative. Epistemic methods could display outcomes divergent from those that could be predicted under strategic behavior by self-interested voters, which would confirm that the rationality of strategies is essentially different from the rationality of *judgments about the common good*. But an epistemic method that always yields an uncovered alternative as the social choice outcome would also set a limit on strategic voting, since sincere voters would not have strong incentives to misrepresent their true preferences. In that sense, such a method would be doubly virtuous.

The main point we defend in this work is to give an affirmative answer to the question in the title. In order to justify the point, we explore a simple method that can be assumed to agree with Rousseau's theory in at least the following two aspects: i) it is epistemic: votes are judgments about what the general will is; and ii) minorities defer their votes in favor of the majority and, in consequence, of the general will. Moreover, iii) it is rational: on one hand, individuals are rational in the elementary sense that they can rank the alternatives in a transitive order; on the other hand, the chosen alternative must belong to the uncovered set, which puts rational bound to self-interested strategies.

I 73

The paper is organized as follows. We begin by reviewing the epistemic account on voting, arguing that, while Condorcet's method has been considered the materialization of Rousseau's ideals, the Kemeny-Young extension does not fit well. Looking for the best ranking is not the same task that finding the best alternative. Borda count can serve as an approach to the latter, but then we have to abandon the idea of always capturing the Condorcet winner. Next, we briefly review some passages of Rousseau's *Social Contract* to argue that voting is essentially an epistemic enterprise, and Kemeny-Young's is not a good method for tracking the general will insofar the outcomes often cannot be matched with rational voter's judgment profiles. Moreover, we argue that Rousseau's idea that minority should surrender its judgment in favor of the majority is not captured by the Kemeny-Young method, but can be modeled in a voting system that computes only majoritarian votes in pairwise comparisons. After those considerations, we explore a new method that consists in calculating the proportional majoritarian support of each alternative and picking that with the greatest result, and argue that the method could satisfy the expected features. Next we move from the epistemic view to the strategic one to argue that the proposed method also puts bounds to agenda setters and self-interested voters, via the uncovered set. Finally, we summarize our principal arguments and conclude that the

proposed method is capable of dealing with epistemic voting while giving stability to strategic voting.

2. The epistemic account on voting

For Condorcet, as for all epistemic approaches to democracy, the object of voting is not merely to balance subjective opinions or satisficing self-interested preferences; rather, it is a collective quest for truth, or knowledge (Young 1986, 1995; Cohen 1986; Schwartzberg 2015). Although it is controversial if truth aptness is attributable to *all* political decisions, we are going to put that question aside. For the present we are going to grant—in accordance with Young (1988)—Condorcet’s hypothesis that the notion of a “correct” decision also applies to many political decisions, and that all voters have equal epistemic competence higher than 0.5. Thus, voters evaluate candidates in terms of their competence for the position.

The properties of social choice functions on two alternatives are quite well understood, and in general we may say that simple majority is the most natural rule in this case. In particular, May (1952) has given the standard axiomatization of simple majority. But there is no natural extension of simple majority rule to three or more alternatives, because the application of simply majority rule to all pairs of alternatives (tournaments or pairwise comparisons) may lead to cycles (i.e., A beats B, B beats C, C beats A: the famous voting paradox). However, Condorcet proposed that if there is some alternative that obtains a simple majority over every other, then that alternative should be chosen as the winner. This principle is known as the “Condorcet’s rule”, and any such alternative is known as a “Condorcet winner”.

What voting rules are most likely to yield good outcomes in cases with more than two alternatives? Ideally, we would like to choose the alternative that has a simple majority over every other (i.e. the Condorcet winner), but such an alternative may not exist. Moreover, invoking any other method based on pairwise comparisons (v.g. Copeland, that selects as the winner(s) the alternative(s) that has/have more victories in pairwise comparisons) is not helpful in order to solve this problem from an epistemic point of view, just because majoritarian victories in pairwise comparisons are not epistemic sources in their own, and epistemic credentials are only derivative from the epistemic reliability of individuals.

Assuming an equal epistemic competence and an individual probability higher than 0.5 of getting a true vote in any situation, Young (1988, 1995) showed that the best way to interpret Condorcet’s original purpose with more than two alternatives, is to try to find the *ranking* most likely to be

correct. With that goal in mind, the most likely best ranking turns out to be the one that has *maximum pairwise vote support*, which is the ranking selected by Kemeny's rule (Kemeny 1959).

Kemeny's rule avoids the problem of voting cycles in the social output (not because voting cycles disappear, but because by definition Kemeny's rule always brings about transitive rankings), although it may lead to ties between rankings. Inherent in that rule is the idea of being "close" to majority rule. Intuitively, ranking the alternatives according to Kemeny's rule can be seen as the best compromise in the sense that, on average, gives the "closest" social preference to all possible individual rankings given individual voter profiles, and also minimizes the inconsistencies between adjacent alternatives in the social ranking with individual rankings.² Young and Levenshick (1978) also proved that Kemeny's rule is the unique preference function that is, at the same time, neutral³, consistent⁴ and Condorcet efficient (it picks, as the top alternative in the best ranking, the Condorcet winner when there is one). It also shows certain stability when irrelevant alternatives are withdrawn or added (Young 1986): the ranking on a subset of alternatives is stable if we remove from consideration a block of bottom ranked alternatives (or a block of top ranked alternatives).

However, all these properties are met at certain price: the price of "weakening the crucial assumption about the individual rationality of the voters" (Saari and Merlin 2000: 404). It can be argued that Kemeny's rule misinterprets certain voters' real preferences, as coming from a group of voters that do not exist, or that they exist but support individual cyclical preferences.

I 75

Remember, from an epistemic point of view, individual preference orderings are the outcome of judgments *about the common good*. Though it might be disturbing to interpret a particular hierarchical relation between

² Kemeny's rule is equivalent to searching an average among rankings. The operation begins with a notion of *distance* between any two rankings. Define this distance as the number of pairs with regard to whose ranking they differ. The distance between (A, B, C) and (B, A, C) is 1: they differ only with regard to {A, B}. A suitable conceptualization for an average of rankings is their median relative to this metric, *the ranking minimizing the sum over the distances from the rankings*. The ranking minimizing the sum of distances "and" with most support, is the Kemeny Ranking.

³ Which states that, given certain preference profile, the social choice is invariant to changing the identity of the alternatives.

⁴ Which states that, given two sets of voters with preference profiles and 0, respectively, if the set of alternatives selected by a choice rule intersects on and 0, then the alternatives selected after the votes are combined must be this intersection.

adjacent alternatives inside the social ranking as coming from cyclical individual preferences, it should not cause too much worry if it is interpreted as coming from non-existent voters. Perhaps, although it remains to be studied, it might be argued that some judgmental relations between adjacent alternatives are the supervening judgmental output of the wisdom of crowds. Or, more weakly, it might be argued that if, as it happens, those particular “inversions” or “swaps” between adjacent alternatives in the social ranking –with respect to real individual majoritarian rankings– are always placed below the top, it is the epistemic price to pay for getting it right –about facts– at the top. Can these interpretations be traced back to Rousseau’s insights? We have not found any reason to infer from Rousseau’s writings that the general will steams from non-existent or irrational voters, so if we are seeking for a materialization of Rousseau’s thought it is worth considering existent rational voters.

From an epistemic point of view, the problem with Kemeny’s rule is not just that it could end in a draw between so many rankings, or that it could partially violate the rational consistency (transitivity) of individual rankings. The problem is that we can question the very goal of finding the best overall *ranking*. Why not just try to find the *best alternative*, irrespective of its relative position in a given ranking?

76 |

Consider Borda count. Since the Borda winner is not necessarily the alternative placed in the highest position in the Kemeny ranking, one is bound to infer that selecting the best ranking is a different task to that of selecting the best alternative (Balinski and Laraki 2010: xii). And what is more disturbing from an epistemic point of view, we don’t have a single privileged method, since Kemeny and Borda are prone to bring about different social transitive rankings with the same profile of individual preferences. It is well known that the Borda count does not guarantee a Condorcet winner, if it exists. Conversely, when the Condorcet winner and loser are defined, they are, respectively, top and bottom ranked by Kemeny’s rule (Saari and Merlin 2000: 418). However, the Borda count only ensures that the Condorcet winner is strictly ranked above the Condorcet loser. It is also proved that the Borda count always ranks the Kemeny top-ranked candidate strictly above the Kemeny bottom-ranked candidate. Conversely, Kemeny’s rule ranks the Borda top-ranked candidate (or Borda winner) strictly above the Borda count bottom-ranked candidate or Borda loser (Saari and Merlin 2000: 418). The stability of both methods are also quite different: while Borda count is extremely vulnerable to the addition or withdrawal of irrelevant alternatives (sometimes bringing about the complete reversion of the social ranking after the withdrawal of an irrelevant alternative), it was proved that the withdrawal of a block of top ranked adjacent alternatives or a block of

bottom ranked adjacent alternatives –placed in the Kemeny ranking– leaves the order of the remaining alternatives untouched (Young 1988).

In addition to those formal relations between Borda count, on one side, and the methods of Condorcet and Kemeny, on the other, we also want to focus on a substantial, ontological difference. Condorcet's method uses votes as a mean to build a tournament from which counting victories is a derivative calculation. In fact, there exists a vast literature on tournament solutions as a basically qualitative problem totally independent of how tournaments are built (Brandt 2010).⁵ In Borda count, instead, the number of votes is an essential quantitative information for the whole process that is not contained in a tournament. And that quantitative information can tell us in what extent or proportionality a candidate or ranking gets majoritarian support. Young's maximum likelihood estimation and, by equivalence, also Kemeny's rule, build a bridge between both ontologies. Still, doubts about whether Kemeny's rule extends Condorcet method in accordance with Rousseau's general will persist. Insofar as minority votes are counted, we obtain a different proportionality than if we counted only majority votes. So, the question we raise is: Is there any overcoming way to synthesize the epistemic aptness of the Condorcet method with a deference commitment to majority votes? Next, we reconsider Rousseau's theory of voting seeking support for an affirmative answer to that question and guidelines for a novel approach.

I 77

3. Reconsidering Rousseau's theory of voting

Rousseau has been declared by many scholars as the patron saint of epistemic democrats (Cohen 1986, Young 1988, Schwartzberg 2015, Waldron 1990, Estlund 2008, Pettit 2016). Although there is some controversy about him being really an epistemic democrat (who asks voters to follow judgments about facts on the best policy) or, instead, a non-epistemic, agonistic democrat (who ask voters simply to follow the general nude "will" on the preferred policy; see Tuck 2019), he is, in our opinion, a clear enthusiast of epistemic democracy, properly defined along the canonical lines settled by Cohen (1986).

Curiously, what seems to be undisputed in the literature is that Condorcet's theory of voting is, indeed, the best operative incarnation of

⁵ Note, for instance, that any profile of transitive rankings can lead to a tournament via majoritarian pairwise comparisons, but there may exist no such a profile from which to build up a given tournament.

Rousseau's theory of the general will along the epistemic lines (Barry 1967, Cohen 1986, Grofman and Feld 1988, Young 1988, Schwartzberg 2015, Estlund 2008). On the contrary, we are going to argue that Condorcet's theory of voting must be considered fundamentally distinct from Rousseau's theory: the basic epistemological premises that Rousseau defended in the *Social Contract* are not properly captured by Condorcet's statistical approach (i.e. one that gives operative justification, as we explained, to Kemeny's rule). Instead, we believe that Rousseau's basic premises provide justification for a very different operative statistical estimation account, the mechanics of which we will explain in detail below.

Let's begin with the tenets of Rousseau's theory of the general will. In addition to the passage cited in the introduction, the following important paragraph comes from Book II, chapter 3. In outlining the difference between the will of all and the general will, Rousseau says:

The latter [i.e. the general will] looks only to the common interest, the former [i.e. the will of all] looks to private interest, and is nothing but a sum of particular wills; but if, *from these same wills, one takes away the pluses and the minuses which cancel each other out*, what is left as the sum of the differences is the general will (emphasis added).

78 |

There are many possible interpretations of these and other important paragraphs on the notion of general will from the *Social Contract*, and our aim is not to dismiss the validity of other readings. However, in our understanding, the general will of Rousseau is compatible with the will of an un-factionalized assembly where each voter searches for the truth about a matter of fact. That is why "when the opinion contrary to my own prevails, it proves nothing more than that I made a mistake and that what I took to be the general will was not". It can, therefore, be interpreted as an epistemic enterprise. Thus, the general will may be expected to track, through the aggregation of votes sustained in judgments (perhaps preceded by deliberation), the common interest of citizens, not the interests of this or that individual or subgroup: "it is concerned with their common preservation, and the general welfare", as it is said.

Now, voters may defend diverse judgments over what is best for the common interest, and some may vote for A, some others may find reasonable to vote for B, others for C, and so on. These disagreements may lead to contingent and variable splits between majorities and minorities on agenda voting issues, with no permanent identifiable minority on each and every issue (otherwise, that fact would be evidence of a factionalized assembly). Democracy involves some ruling others, *notwithstanding* the disagreements that might continue to exist between sequences of majorities and minorities (of

different size and people across issues). Roughly, on standard liberal accounts, the majority on any decision *rules over the minority*. However, Rousseau tries to show, to the contrary, that in a proper democracy, each “obeys no one but himself”. How could this be achieved? Rousseau gives a provocative answer: by asking minority voters to surrender judgment to the majority judgment. A problem with Rousseau’s idea of deference comes when we try to justify in what conditions minority voters should surrender judgment, and what does it mean. Does it mean only that they should give less credence to their beliefs (perhaps to the extent that they must suspend judgment), does it mean that they have epistemic reasons not only to suspend judgment but also to uphold the majority belief, or does it mean to follow *blindly* the majority belief?

From an epistemological point of view, in political matters where normative principles and values are always at stake, the idea of feeling obliged to surrender judgment, *just because* we are in a minority, is intriguing to say the least. If we are convinced that a certain person is clearly superior compared to us on many disagreement factors when it comes to answering the question “Is A good, or better, compared to B, C, or D?” then we’ll probably say she is more likely to answer the question correctly. However, we would suspend judgment *not because she has more followers* than we have, but just because we acknowledge she is an expert on the dimensions that are relevant to decide the issue at stake. But in political matters where competent experts usually are in both sides, or where there are many dimensions involved pushing to divergent directions, the reasons for surrendering judgment are less clear. Citizens in a democracy have a *moral* duty to obey a binding rule coming from democratic voting. As Schwartzberg argues, the outcome under majority vote “possess moral force insofar as [it] induced outvoted minorities to recognize that they had likely erred” (Schwartzberg 2008: 406). But they do not have an *epistemic* duty to submit their judgment to it (cf. Estlund 2008: 103 ss.; Rawls 1950: 319).⁶

I 79

This is the problem of deference faced by Rousseau’s epistemic approach to voting, a problem that –we argue– doesn’t fit well with Condorcet’s theory of voting and its byproduct, Kemeny’s voting rule, as long as Kemeny’s rule aggregates –while searching for the “average” ranking–

⁶ Rousseau’s deference conception seems to be defended in Nino (1991). However, Nino goes beyond Rousseau’s dictum that the minority voter should only recognize that “she was wrong” on the alternative supported, but also asks the voter to “believe” that the alternative supported by the majority tends to be right. For example, “The democratic origin of a legal rule provides us with a reason to believe that there is good reason to accept its content and to act accordingly” (Nino 1991: 255).

not only majority votes, but also minority votes. Remember that when the voting agenda comprises more than two alternatives, Condorcet's theory leads to the application of Kemeny's rule, which stands as a reasonable rule for estimating the most probable correct ranking. But Kemeny's rule counts minority votes, not only majoritarian votes. This counting of minoritarian votes, we argue, is in stark contrast with Rousseau's theory of voting.

To be honest with Rousseau's thought, any statistical account on the probability of getting it right must portray in some way this theory of deference. And we think that that deference commitment could be perfectly introduced in an algorithm, by setting a simple condition: *minority votes on pairwise comparisons should not be counted*, insofar they are expressions of a *wrong* epistemic judgment.

Let us go back to Young (1988, 1995), whose interpretation of Rousseau's thought as the philosophical source of Condorcet's epistemic theory of voting has become canonical in the literature. Young argued that, when interpreting the phrase "*from these same wills, one takes away the pluses and the minuses which cancel each other out*", what is left as the sum of the differences is the general will" (emphasis ours), the only mathematical sense that we can make from that is to look up for the workings of something like the jury theorem elaborated by Condorcet. Young thinks that the way in which that theorem involves error (which is particular to each individual and randomly distributed among them) cancelling, and leaving truth (which is common to all) as the remainder, is thus the best operative embodiment of Rousseau's theory of voting. We want to bring up for discussion another interpretation of Rousseau's minority deference commitment. Error in Condorcet's theory comes from an a priori definition of individual competence. In contrast, error in Rousseau's theory comes from an a priori definition of competence *and* from the *ex post* awareness of being in the minority side. Sources of error are philosophical different, and that divergence should be consequential.

80 I

4. Proportional majoritarian support

How can we formulate an algorithm compatible with Rousseau's idea about the minorities' deference commitment? There surely exist many ways to carry out the task. But we also want the method to satisfy the other reasonable conditions that we have been discussing in accordance with Rousseau's thought. First, the epistemic virtues of the Condorcetian method should be respected, in the sense that if a Condorcet winner exists, then it should be chosen. Moreover, "taking away the pluses and minuses that cancel each other" supposes, in principle, that the choice should take

into account the *quantities* of the votes, and not just how the candidates are beaten in a tournament. This is an important difference with Condorcet’s method (similarly, Copeland’s, and others) where votes are only a mean to reach the tournament in which victories are counted. So, how votes are distributed in the preference profile is crucial. In addition, we should assume that voters are rational agents that always posit transitive rankings of alternatives. Once the majorities are identified in the pairwise comparison matrix, we calculate, for each alternative, the probability of that alternative being elected by the majority against *any* other alternative. Finally, the result should be such “what is left as the sum of the differences is the general will”, i.e. the alternative with greatest proportional majoritarian support is chosen.

Let us see how our proposal works with an example. Consider a setting with eleven voters and alternatives A, B, C, D, E, F and G. Adhesions to rankings are distributed as shown in Table 1, with alternatives ranked in top-down order:

Table 1

5v	5v	1v
A	B	B
C	A	G
D	C	F
E	D	E
F	E	D
G	F	C
B	G	A

I 81

This profile yields the following pairwise comparison matrix (the cells indicate the number of votes obtained by the alternative in the row heading against the alternative in the column heading):

Table 2

	A	B	C	D	E	F	G
A		5	10	10	10	10	10
B	6		6	6	6	6	6
C	1	5		10	10	10	10
D	1	5	1		10	10	10
E	1	5	1	1		10	10
F	1	5	1	1	1		10
G	1	1	1	1	1	1	

We proceed as follows. First, in each row we delete all the minority votes, which leaves us only with the numbers in bold. This intends to model the deference commitment of the minority in favor of the majority. Then, we calculate a coefficient for each alternative, call it the *proportional majoritarian support*, which is the sum of all the majoritarian votes in favor of the alternative (bold numbers in the alternative's row) divided by the sum of all the majoritarian votes both in favor and against that alternative (bold numbers in the alternative's row and column). This puts the majority support in relation to all majority opinions. For instance, the coefficient of alternative A is $10 \times 5 / ((10 \times 5) + 6) = 50 / 56 = 0.892$. Doing the same with the remaining alternatives, we find that B is the chosen alternative, having the maximum proportional majoritarian support: $36 / 36 = 1$.

It is clear that the more majoritarian “pro” votes an alternative gets in the pairwise comparison (i.e. more bold numbers in its row) the less majoritarian “con” votes it gets (i.e. less bold numbers in its column). In consequence, the greater this difference between majority votes for and against, the closer the proportional majoritarian support will be to 1. This remark leads us to conjecture that our method guarantees that the winner alternative (or alternatives, since ties are possible) will never be *covered*⁷ by other alternatives, provided that voters are rational agents⁸. It follows that the Condorcet winner, if it exists, will have the maximum proportional majoritarian support. In the above example, there is no Condorcet winner, but we still get a best alternative, B. This is also the alternative with the greatest difference between the number of victories and the number of defeats, which makes it also the Copeland winner (Copeland 1951). Even more important, our method could be more selective than Copeland's as the example of Tables 3 and 4 show.

82 |

⁷ Define the dominion of alternative x as the set $D(x)$ of all the alternatives that x beats (“ x beats y ” meaning that x obtains more votes than y in the pairwise comparison). Then x *covers* y if and only if $y \in D(x)$ and $D(y) \subseteq D(x)$. In words, x *covers* y if and only if x beats y and everything y beats. (Miller 1980, 1983).

⁸ The proof is left to further work. Nevertheless, our conjecture finds some inductive support from a simulation we run on 100 random voting scenarios, varying over 50 voters and 5 candidates. Moreover, considering only tournaments, every time we found a scenario where the alternative with maximum proportional majoritarian support was covered, the tournament cannot come from a rational (acyclic) preference profile.

Table 3. Individual rankings profile

18v	15v	5v	18v	19v
A	B	E	D	E
B	A	B	E	A
C	D	A	G	C
D	C	F	B	D
E	E	D	A	F
F	G	C	F	G
G	F	G	C	B
H	H	H	H	H

Table 4. Pairwise comparison matrix

	A	B	C	D	E	F	G	H
A versus		37	75	57	33	75	57	75
B versus	38		56	38	33	56	38	75
C versus	0	19		37	33	52	57	75
D versus	18	37	38		51	70	75	75
E versus	42	42	42	24		75	75	75
F versus	0	19	23	5	0		42	75
G versus	18	37	18	0	0	33		75
H versus	0	0	0	0	0	0	0	

I 83

There are two Copeland winners, B and E, both with a difference of 5 points between victories and defeats, while our method chooses B, whose proportional majoritarian support is 0.877. Once the Copeland's rule focuses on the resulting tournament to solve the outcome, leaving behind the voting tally, an important source of quantitative information is lost. And that information makes the difference to find more accurate results.

Another important relation among Copeland winners and alternatives with maximum proportional majoritarian support involves the *uncovered set* of alternatives (Miller 1980). It includes all the alternatives that are not covered by others. In formal terms, let $C = \{(x, y): x \text{ covers } y\}$ (see footnote 7). Then, the *uncovered set* of a set of alternatives X is $UC(X) = \{x \in X: \text{for all } y \in X, (y, x) \notin C\}$. If a Condorcet winner exists, it is the unique element of $UC(X)$. Otherwise, $UC(X)$ includes at least three alternatives (i.e. the set of all the alternatives that are not covered by others). Miller observed that Copeland winners always belong to the uncovered set. A fortiori, the

approach based on the proportional majoritarian support enables in some cases—as the last example shows— a refinement of the uncovered set.

In the next section, we make a case for the importance of the uncovered set as a limit to instability introduced by strategic voting.

5. *Setting bounds to self-interested strategic voting*

84 | **T**he view of voting as based not on judgment but on naked self-interest is attributable to Bentham, but was later assumed by most standard utilitarian approaches to voting. Bentham was a psychological egoist, and assumed that people always act to further their own satisfactions (Waldron 1990). Provided that people may vote pursuing their self-interested preferences, they may find appropriate—after being aware of other voter preferences—to express insincere individual rankings in their votes, if that strategy leads to a better satisfaction of their true—concealed— preferences. Considered from an utilitarian legislator’s point of view, if all participants vote this way, the political choice tends to represent the *correct answer*, since by definition the outcome should maximize the aggregated satisfaction of individual utilities. This view of voting is *non-epistemic* by definition: voters do not vote following their judgments on the best choice, but their naked selfish preferences. Needless to say, the outcome of the procedure may be regarded as true or valid (in the sense that—according to utilitarianism— it might fit with a true or valid principle of justice: the utility principle), although the nature of voting as such, as satisfaction of selfish preferences, remains non epistemic. In this view, correct answers (given by the utility principle) can be derived from majority selfish preferences, and the “general consent” that is brought about by majority rule provides “the surest visible sign and immediate evidence of general utility” (Harrison 1983: 214; Cohen 1986: 28).⁹ The important point about this model is that individual votes represent individual satisfactions, and majority vote-counting approximates a social welfare function with individual satisfactions as its non-epistemic support.

According to this model, voters may behave strategically to pursue their self-interests. That would imply that they might occasionally find in their interest to vote first for a candidate or alternative they do not place at the highest level in their preference order, if that strategy has a higher

⁹ The available evidence is that Bentham took notice of Condorcet’s 1785 essay in 1808 (Elster 2012: 157), so most of his work didn’t address the challenges put forward by the epistemic approach of Condorcet.

probability of achieving –given other’s exhibited preferences– his first true preference.

This theory is implicit in most positive approaches with which political economy and political science study the strategic behavior of voters and its outcomes, either in elections or legislatures. However, from a philosophical perspective, their difficulties are plain enough. Some are internal to the model (such as that voting cannot possibly be made to reflect the intensity of the satisfaction or dissatisfaction anticipated by individuals with respect to some law), some are external, this latter on which we would like to pay attention. As a predictive theory is almost certainly false. People, whether they are voters or politicians, do not make decisions purely on the basis of self-interest. They are occasionally (we think, often) motivated by their sympathies for others, their own judgments –based on imperfect knowledge– of what would be conducive to the general good, or adherence to some moral ideals.

Now, let’s take for granted that people vote pursuing their self-interested preferences, and that the aggregation of votes “as mere preferences”, through majority rule, should be considered the maximization of aggregated utility or preference satisfaction, and therefore that the social outcome would be –according to utilitarian thought– the true or correct social welfare function. Well, it happens that there could be situations in which there is no single outcome, and in which the social outcome violates basic principles of consistency, stability of preferences, and rationality. These problems are summarized in the celebrated *Impossibility Theorem* demonstrated by Kenneth Arrow (Arrow 1951), the details of which are widely known and we have no space here to explain. According to Riker (1982), Arrow’s Theorem undermines the very pretense of finding always a majoritarian “will” with more than two alternatives (and remember, in politics there are always more than two alternatives available, even if all of them are not submitted to a vote).

I 85

When a Condorcet winner exists, according to a certain distribution of preference profiles among voters, and the method picks the Condorcet winner, perhaps that outcome might be considered the true utilitarian outcome. But that very outcome may come at the price of introducing or withdrawing irrelevant alternatives (with the aim of manipulating the result), or at the price of restricting the menu of alternatives that are submitted to a vote (what is called “universal domain”). Arrow demonstrated that there is no single method that could meet the three conditions altogether: universal domain, independence from irrelevant alternatives, and transitivity (no cyclic majorities). But things don’t end there. It was later shown that cyclic majorities are infrequent in unidimensional spaces with few alternatives, but

abound in multidimensional and continuous policy spaces¹⁰, and that, when majority cycles exist, they might cover –under certain conditions elaborated by McKelvey (1976, 1979)– the entire space of political alternatives. A strategic agenda setter with full information of voter preferences can reach –through successive binary elections– to any point in the policy space, provided voters are sincere and shortsighted. Intuitively, the widespread possibility of cyclical majorities in these settings implies that the outcomes produced by voting may not have the consistency we require of a “common will”, along utilitarian lines. Riker (1982) concludes that we should reject the goal of finding a common or collective preference “not because it is morally wrong, but merely because it is empty”. With insincere, self-interested voters, the whole adventure of finding a utilitarian social function collapses in the maelstrom of McKelvey’s chaos theorem.

This instability, however, has limits. Miller (1980) and later McKelvey (1986) showed that, if we drop sincerity and assume sophisticated voters (that is, voters that behave strategically and often vote insincerely for an alternative they don’t prefer as the best, or against an alternative that they prefer in first place) with complete information on the alternatives, the set of sophisticated equilibrium outcomes –through voting by successive elimination– must lie inside a central bunch of alternatives, the uncovered set. Thus, the uncovered set puts some bounds on the manipulability of the agenda, while introduces a relative limit to the general instability of possible outcomes in multidimensional spaces. With sophisticated voters with complete information, voting cycles may emerge but the uncertainty is confined in a central area identified by the uncovered set. To put it clear: outcomes guaranteed within the uncovered set do not imply the strategy-proofness of the method, but manipulability can only replace one uncovered alternative with other uncovered alternative. In this sense, manipulability with the method proposed here is limited in such a way that an outcome obtained by manipulation cannot be worse (inasmuch it is not covered) than other alternatives.

The uncovered set might be the political equilibrium to which sophisticated voters concur with full information of other’s preference profiles,

—

¹⁰ Empirical studies have shown that cyclical preferences are infrequent, but they have been less clear about why. Single-peaked preferences, as defined by Black (1958), which were supposed to be displayed along single policy dimensions, appear to be constructed around strong feelings for or against candidates (Niemi and Wright 1987). That is, a relatively high proportion of the preference orders are consistent with single-peakedness, but often do not occur along partisan or left/right policy lines.

so while it might be unstable inside it, it could be regarded as the set of alternatives that loosely define –in an indecisive way– the social choice outcome that maximizes satisfaction of self-interested preferences under the utilitarian model. It's worth exploring whether, departing from the epistemic model, in accordance with Rousseau, it is possible or not to always guarantee the selection of an alternative that, under certain preference profiles, are placed inside the uncovered set. Intuitively, there is no reason to think that any epistemic method, however designed, can assure the choice of an uncovered alternative. For the meantime, it is enough to observe that epistemic methods could display divergent outcomes from the ones that could be predicted under strategic behavior by self-interested voters, an intuition that only would confirm that the rationality of the strategy is essentially different than the rationality of *judgment about the common good*.

In any case, the important point is that when an epistemic voter is expressing an opinion based on a judgment about what justice, or the common good, requires, on the overall utilitarian model, however, an individual's vote only expresses self-interested preferences. The utilitarian approach attempts to sum votes as utilitarianism sums satisfactions, but with strategic voters and more than three alternatives, the predicted outcome of that method is unstable and indecisive, however confined to the uncovered set. Instead, the epistemic model of voting tries to estimate the most probable correct alternative or ranking, assuming certain conditions (of which equal competence higher than 0.5 and sincerity are common) and while they are challenged from several angles, from the standpoint of judgmental rationality and stability, their potential outcomes go in predictable different directions than the utilitarian model, even if we put in brackets the internal quality (self-interested or judgmental) of preferences.

I 87

6. Conclusion

We can conclude that while it is difficult to conciliate epistemic and self-interested strategic voting, it is possible to find a common method to model at least some important aspects of both views. We have argued that a simple rule as that proposed here for calculating the maximum proportional majoritarian support satisfies the following features: 1) It preserves the epistemic credentials of the Condorcet's rule: the Condorcet winner, if it exists, is always the alternative with maximum proportional majoritarian support. Insofar as Condorcet's rule is an embodiment of Rousseau's theory of voting, we can claim that our method, at least in that aspect, also respects Rousseau's general will; 2) It provides a model for Rous-

seau's idea of the minority deference. Only majoritarian votes are taken into account when computing each alternative's coefficient; 3) It overcomes the Condorcetian guidelines to solve cycles. Young's maximum likelihood estimation and, equivalently, Kemeny's rule, also do that, but unlike those methods, ours ensures –we conjecture– that the winning alternative(s) belong to the uncovered set; 4) The previous mentioned feature also limits, though does not prevent, strategic voting. The uncovered set puts some bounds on the monopoly power of an agenda setter in the context of amendment agendas, while introduces a limit to the general instability of possible outcomes in multidimensional spaces.

The method we have explored is not proposed as a panacea for the epistemic vote, but simply as a possibility to satisfy the desired characteristics mentioned above. We also gave a justification for why those characteristics are desirable. Still, a more formal treatment is needed to develop the model and get a proof of our conjecture, what is left to further work.¹¹

REFERENCES

- Arrow, K.** (1951), *Social Choice and Individual Values* (New York: John Wiley).
- Balinski, M. and Laraki, R.** (2010), *Majority Judgment: Measuring, Ranking, and Electing* (Cambridge: The MIT Press).
- Barry, B.** (1967), “The Public Interest”, in A. M. Quinton (1967) (ed.), *Political Philosophy*, Oxford Readings in Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 112-126).
- Black, D.** (1958), *The Theory of Committees and Elections* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brandt, F.** (2010), “Tournament Solutions and their Applications to Multiagent Decision Making”, in J. Dix and C. Witteveen (2010) (eds.), *Multiagent System Technologies. MATES 2010*. Lecture Notes in Computer Science, vol. 6251 (Berlin: Springer Heidelberg, 1-1). DOI: 10.1007/978-3-642-16178-0_1
- Cohen, J.** (1986), “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics*, 9(1): 26-38.
- Condorcet, J.-A.-N. de Caritat M. de** (1785), *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale)
- Copeland, A. H.** (1951), “A ‘Reasonable’ Social Welfare Function”. Seminar on Applications of Mathematics to Social Sciences. Mimeographed Notes. (Ann Arbor: University of Michigan).

¹¹ We thank an anonymous reviewer whose comments helped improve the clarity of the article. This paper was supported by ANPCyT (PICT 2017-1702) and partially supported by Universidad Nacional del Sur (PGI 24/I265), Argentina.

- Elster, J.** (2012), “The Optimal Design of a Constituent Assembly”, in H. Landemore and J. Elster (2012) (eds.), *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms* (Cambridge: Cambridge University Press, 148–172). DOI: 10.1017/cbo9780511846427.008
- Estlund, D.** (2008), *Democratic Authority: A Philosophical Framework* (Princeton: Princeton University Press)
- Goodin, R. and Spiekermann, K.** (2018), *An Epistemic Theory of Democracy* (Oxford: Oxford University Press).
- Grofman, B. and Feld, S.** (1988), “Rousseau’s General Will: A Condorcetian Perspective”, *American Political Science Review*, 82: 567–576.
- Harrison, R.** (1983), *Bentham* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Kemeny, J.** (1959), “Mathematics without Numbers”, *Daedalus*, 88: 577–591.
- May, K. O.** (1952) “A Set of Independent Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decisions”, *Econometrica*, 20(4): 680–684.
- McKelvey, R. D.** (1976), “Intransitivities in Multidimensional Voting Models and Some Implications for Agenda Control”, *Journal of Economic Theory*, 12: 472– 482.
- McKelvey, R. D.** (1979), “General Conditions for Global Intransitivities in Formal Voting Models”, *Econometrica*, 47: 1085–1112.
- McKelvey, R. D.** (1986), “Covering, Dominance and Institution-Free Properties of Social Choice”, *American Journal of Political Science*, 30: 283–314.
- Miller, N.** (1980), “A New Solution Set for Tournament and Majority Voting: Further Graph-Theoretical Approaches to the Theory of Voting”, *American Journal of Political Science*, 24: 68–96.
- Miller, N.** (1983), “The Covering Relation in Tournaments: Two Corrections”, *American Journal of Political Science*, 27: 382–385.
- Niemi, R. G. and Wright, J. R.** (1987), “Voting cycles and the structure of individual preferences”, *Social Choice and Welfare*, 4, 173–183. DOI: 10.1007/BF00433943
- Nino, C. S.** (1991), *The Ethics of Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pettit, P.** (2016), “Rousseau’s Dilemma”, in A. Lifschitz (2016) (ed.), *Engaging with Rousseau: Reception and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 168–88).
- Rawls, J.** (1950), *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, PhD Thesis (Princeton: Princeton University).
- Riker, W.** (1982), *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice* (San Francisco: W. H. Freeman).
- Rousseau, J. J.** (1962), *The Social Contract* (London: Penguin Books).
- Saari, D. and Merlin, V. R.** (2000), “A Geometric Examination of Kemeny’s Rule”, *Social Choice and Welfare*, 17: 403–438.
- Schwartzberg, M.** (2008), “Voting the General Will: Rousseau on Decision Rules”, *Political Theory*, 36(3): 403–423. DOI: 10.1177/0090591708315145
- Schwartzberg, M.** (2015), “Epistemic Democracy and its Challenges”, *Annual Review of Political Science*, 18: 187–203.

- Tuck, R.** (2019), “Active and Passive Citizens. Lecture I: Rousseau and Sieyes”. *The Tanner Lecture on Human Values* (Princeton: Princeton University).
- Waldron, J.** (1990) “Rights and Majorities: Rousseau Revisited”. *Nomos*, 32 (Special Issue: Majorities and Minorities): 44–75.
- Young, H. P.** (1986), “Optimal Ranking and Choice from Pairwise Comparisons”, in B. Grofman and G. Owen (1986) (eds.), *Information Pooling and Group Decision Making* (Greenwich: JAI Press, 113–122).
- Young, H. P.** (1988), “Condorcet’s Theory of Voting”, *American Political Science Review*, 82(4): 1231–1244.
- Young, H. P.** (1995), “Optimal Voting Rules”, *Journal of Economic Perspectives*, 9(1): 51–64.
- Young, H. P. and Levenglick, A.** (1978), “A Consistent Extension of Condorcet’s Election Principle”, *SIAM Journal on Applied Mathematics*, 35: 285–300.

Recibido: 19-01-2021; aceptado: 20-04-2021

ESTUDIOS CRÍTICOS

¿Qué puede aportar la filosofía a la comprensión de las teorías conspirativas? Nota crítica de *Conspiracy Theories* de Quassim Cassam

EZEQUIEL ZERBUDIS

Universidad Nacional del Litoral

Universidad Nacional de Rosario

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 91

DOI: 10.36446/rlf2022306

Resumen: Presento y evalúo críticamente el análisis de las teorías de la conspiración presentado por Quassim Cassam en su libro *Conspiracy Theories* (2019a). Sostengo que su distinción entre los tipos problemáticos y no problemáticos de las teorías que refieren a conspiraciones resulta útil a la hora de evaluar el fenómeno, pero señalo algunas debilidades en su caracterización, así como en su tratamiento de las causas y los efectos nocivos de la creencia en estas teorías.

Palabras clave: conspiración, creencia, conocimiento, ideología, política.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

***What Can Philosophy Contribute to Our
Understanding of Conspiracy Theories?
A Critical Notice of Quassim Cassam's
Conspiracy Theories***

Abstract: I present and critically examine the analysis of conspiracy theories presented by Quassim Cassam in his book *Conspiracy Theories* (2019a). I hold that the distinction he draws between problematic and unproblematic kinds of theories that report conspiracies is useful for an assessment of the phenomenon, but I draw attention to some shortcomings in the way he characterizes it, as well as in his treatment of the causes and the harmful effects of belief in such theories.

Key-words: conspiracy, belief, knowledge, ideology, politics.

En este breve libro, Quassim Cassam hace una muy sugestiva presentación, desde una perspectiva filosófica, de diversos problemas planteados por la aceptación y difusión de teorías conspirativas. Esto puede resultar sorprendente, ya que a primera vista la idea de que un tratamiento filosófico pueda echar luz sobre los problemas asociados con este fenómeno suena más bien improbable. Podemos suponer que las teorías conspirativas plantean desafíos políticos, o que se conectan con aspectos intrigantes de la psicología de algunos individuos, pero ¿qué podrían aportar los filósofos respecto de hechos tales como que haya gente que crea que la vacuna triple viral causa autismo, o que la caída de las torres gemelas fue perpetrada por agentes del mismo gobierno norteamericano? Cassam muestra de modo convincente, en mi opinión, que esta apariencia es infundada, y que una perspectiva filosófica (que incorpore, entre otras cuestiones, discusiones sobre la naturaleza del conocimiento, la racionalidad o los desacuerdos) permite efectivamente echar luz, de un modo enriquecedor sobre la naturaleza y efectos de las teorías conspirativas.

El libro está articulado en cuatro capítulos, cada uno de los cuales cumple una función bien clara en la estructura argumental de la obra. En el capítulo 1 se delimita el tema de la investigación y se lo caracteriza de modo de distinguirlo de otros fenómenos cercanos; en el capítulo 2 se discuten las causas de la creencia en las Teorías Conspirativas; en el capítulo 3 se presentan las consecuencias de la creencia en Teorías Conspirativas y se muestra en qué sentido dicha creencia resulta problemática; finalmente, en el capítulo 4 se plantea qué tipo de actitud deberíamos tener frente a quienes sostienen

y difunden Teorías Conspirativas, dadas las consecuencias problemáticas que estas tienen, discutidas en el capítulo anterior.

Como se dijo, en el capítulo 1 se intenta delimitar mejor el objeto particular de la discusión, ya que, intuitivamente, no todas las teorías sobre conspiraciones parecen ser igualmente problemáticas. La operación central que realiza aquí Cassam consiste en realizar una distinción entre las teorías conspirativas (con minúsculas, “tcs” en lo que sigue) y las Teorías Conspirativas (con “T” y “C” mayúsculas, “TCs” en lo que sigue), que serán el foco de su atención. Las TCs son una subclase de tcs: si incluimos en esta última clase a cualquier teoría o relato que refiera de modo central a alguna conspiración, las TCs se distinguen dentro de esta clase más amplia por tener algunas características peculiares que las hacen particularmente problemáticas. Estas son características que hacen a estas teorías más bien improbables (2019a: 6-7) y, más aún, tales que llegar a la verdad no parece nunca su objetivo principal, sino que más bien su finalidad sería promover alguna causa política (2019a: 7-16). Las características que permiten ver que ese es en verdad el punto central de las TCs son de varios tipos. Por una parte, desde un punto de vista epistémico, Cassam describe a las TCs como especulativas, en el sentido de que postulan hipótesis no suficientemente avaladas por la evidencia, y además como obra de aficionados (*amateurish*), en el sentido de que quienes las defienden lo hacen apelando a afirmaciones técnicas (por ejemplo, sobre balística o resistencia de materiales) sobre temas para los que no tienen una calificación profesional. Por otra parte, desde el punto de vista de su contenido, se señala que están típicamente a contramano de las opiniones recibidas (*contrarian*), lo que puede implicar oponerse tanto a cierto punto de vista oficialmente aceptado, como a la explicación más natural y obvia de un fenómeno. También se las califica desde este mismo punto de vista como esotéricas, en el sentido de que apelan en sus explicaciones a ciertos elementos ocultos (“los sótanos del poder”, etc.) y como premodernas, por lo que se entiende aquí básicamente que sus explicaciones refieren casi exclusivamente a acciones intencionales humanas, insertas en un marco cargado moralmente y que, correlativamente, se soslaya la complejidad y el carácter sistemático de ciertos fenómenos. Finalmente, en el cap. 4 se agregará otra característica epistémica adicional sumamente importante a la hora de evaluar cómo lidiar con estas TCs, a saber, la de volverse impermeables (una traducción un tanto heterodoxa que ofrezco de *self-sealing*), esto es, la de resultar inmunes a la argumentación que intenta refutarlas, al resultar siempre natural denunciar la evidencia que pueda aducirse en esa argumentación como simplemente un aspecto más de la misma conspiración que se está defendiendo (algo que estará a la base del fenómeno de las “burbujas de creencias”, esto es, grupos de personas con

creencias similares que se apuntalan mutuamente, 2019a: 99).¹ El punto central a retener de este primer capítulo, en todo caso, es que la posesión de (buena parte de) estas propiedades vuelve particularmente improbable la verdad de las TCs, lo que a su vez permite ver, para Cassam, que su función, con independencia de las intenciones de quienes las proponen y consumen, no fue nunca la de ofrecer una explicación fiel de los hechos, sino más bien la de promover una causa política, la de ser parte de la propaganda en favor de un programa político.

El capítulo 2 del libro está dedicado a entender la aceptación o, en palabras de Cassam, la popularidad de las teorías conspirativas. Es interesante notar acá que, si bien el tema central del capítulo será el de los motivos por los que la gente *cree* en las teorías conspirativas, Cassam inserta su discusión en una problemática más amplia. En efecto, tener otras actitudes positivas frente a las TCs, sin llegar a la creencia en ellas, puede resultar igualmente dañino. Para ver esto, notemos que si, como se había indicado en el capítulo anterior, las TCs funcionan básicamente como piezas de propaganda, distintos agentes pueden crearlas y difundirlas, y permitirles igualmente cumplir sus funciones, con independencia de si se cree o no en ellas. Los agentes podrían también tener motivaciones independientes de la creencia para fomentarlas: una motivación podría ser el lucro (en el caso del dueño de un sitio de internet en que se publican TCs, a quienes llama “empresarios de la conspiración”), otra la de simplemente querer favorecer cierta agenda política. Por ejemplo, consideremos una TC según la cual un cierto ataque a tiros en una escuela norteamericana nunca tuvo lugar (ataque que, de hecho, sí tuvo lugar): alguien que esté en contra de la introducción de controles de armas más estrictos puede tener un interés en difundir esa teoría que tiene como objeto silenciar los pedidos en ese sentido, con independencia de si cree o no en la TC en cuestión.

De todos modos, es claro que la actitud hacia las TCs más interesante desde un punto de vista filosófico es la de la creencia en ellas. ¿Cómo puede ser que, siendo la mayor parte de ellas implausibles, muchas delirantes y algunas hasta demostradamente falsas, haya gente que crea en esos relatos? Cassam admite que no tiene una respuesta exhaustiva y plenamente convincente de esto; de hecho, termina el capítulo con esta nota un tanto sombría:

¹ Hay, por cierto, otro aspecto de las TCs que contribuye a su impermeabilidad al que Cassam no le presta suficiente atención, que es que, en razón de su mismo contenido (que apela a hechos que se ha pretendido ocultar) la falta de evidencia en su favor es de hecho *esperable*, y hasta puede volverse evidencia de su propia verdad, lo que dificulta la evaluación diferencial de TCs y tcs verdaderas.

No hay una explicación única o simple de la mentalidad conspirativa; pero nunca hubo realmente una esperanza seria de lograr algo así. La respuesta a la pregunta de por qué la gente cree en las Teorías Conspirativas es: es complicado (2019a: 62).

Sin embargo, esta conclusión no invalida que a lo largo del capítulo el autor discuta diversos motivos que empujan y atraen a la creencia en este tipo de teorías, y que esa discusión resulte, a pesar de lo fragmentario y no del todo concluyente, muy iluminadora.

La mención que acabo de hacer a “empujar y atraer” corresponde a una distinción que hace el propio Cassam en el capítulo (2019a: 57) y que estructura en buena medida su discusión del tema. Por una parte, (a) discute diversas circunstancias en que pueden encontrarse los agentes que los harían más susceptibles de adherir a TCs (los empujes); por otra parte, (b) discute diversos caracteres de las teorías mismas que las hacen en general atractivas. Veamos brevemente estos dos puntos.

En lo que respecta a (a), Cassam rechaza una explicación psicológica de las condiciones que llevan a los agentes a creer en TCs, favoreciendo por el contrario una explicación de tipo político que apela a sus ideologías. Según Cassam, quienes privilegian una explicación psicológica de la creencia en TCs hacen uso básicamente de dos tipos de consideraciones: por una parte, (i) intentan remitir la explicación a las “mañas y debilidades” (*quirks and foibles*) de nuestro cerebro; por otra, (ii) hacen también referencia a rasgos de personalidad que harían a algunas personas más susceptibles a creer en TCs. Cassam llama la atención, atinadamente, respecto de que estos dos aspectos de la explicación psicológica están en tensión: en efecto, mientras (i) parece remitir a rasgos que caracterizan a toda la clase de los humanos, (ii) se centra más bien en algunas idiosincrasias suyas. Precisamente por esto le parece que las explicaciones que apelan a (i) no pueden estar bien, ya que no todos somos conspiracionistas. Por otra parte, acepta en relación con (ii) que parece tener sentido hablar de “mentalidades conspirativas”, ya que explicarían por qué ciertos agentes, pero no otros, son proclives a aceptar TCs, pero que resulta preferible entenderlas en términos de sus ideologías en vez de como rasgos de carácter.

La crítica respecto de (i), sin embargo, no me resulta convincente. Las mañas cognitivas a las que se apela en la explicación psicológica son básicamente sesgos: sesgo de intencionalidad, sesgo de confirmación, sesgo de proporcionalidad (la idea de que un evento con un cierto grado de significatividad tiene que haber sido causado por un evento igualmente significativo). El mismo Cassam se encarga de mostrar cómo en ciertos casos estos sesgos pueden operar favoreciendo la creencia en una TC determinada.

Por ejemplo, en el caso de la desaparición de un avión en medio del mar, el sesgo de intencionalidad (favorecer explicaciones que apelan a la intencionalidad de ciertos agentes) sugiere que eso no puede haber sido un accidente, lo que incita a generar algún tipo de TC para explicarlo (hubo un secuestro, alguien le disparó un misil al avión, etc.), mientras que el sesgo de confirmación ayuda a defender a esa teoría de ataques posibles (haciendo desoír la evidencia contraria). Como mencioné, Cassam no acepta estas explicaciones porque, según dice, todos tenemos estos sesgos, pero no todos somos conspiracionistas. Hay dos puntos que me parecen acá problemáticos. Uno es que, por más que estos sesgos sean inclinaciones que todos tenemos, no sería implausible suponer que algunos hayan aprendido a resistirlas mejor que otros. Por ejemplo, puede pensarse que nuestras “mañas y debilidades” nos hagan pasar naturalmente de genéricos de propiedades llamativas (del tipo de “el mosquito transmite el dengue”, aceptable pese a que solo el 1% de los mosquitos lo transmiten) a genéricos característicos, y de ahí a genéricos mayoritarios, tendencia que aplicada a grupos sociales puede influir causalmente en la aceptación de afirmaciones racistas (al pasar, por ejemplo, de “los árabes son violentos”, que alguien podría inicialmente aceptar como un genérico de propiedades llamativas (i.e., a partir de unos muy pocos casos, como en el ejemplo de los mosquitos) a entenderlo, por el desplazamiento natural entre sus distintas interpretaciones, con un valor característico o mayoritario, esto es, como caracterizando a la totalidad de la clase).² A pesar de esto, no todos somos luego racistas: algunos intentan, y logran, resistir esas tendencias naturales. De hecho, algo parecido puede decirse respecto de los sesgos mencionados más arriba en relación con el conspiracionismo, en la medida en que se los puede entender como factores que aumentan la probabilidad de desarrollar tendencias conspirativas, y en consecuencia como causalmente relevantes, sin que eso requiera que se dé luego, de modo invariable, el efecto (algo que, de hecho, resulta implausible suponer).³ Esto lleva al segundo problema con su argumentación mencionado más arriba, a saber, que los mismos motivos que le hacen rechazar el valor explicativo de estos factores se aplican también a aquellos factores que él sí acepta como explicativos de la creencia

² Cf. Langton et al. (2012: 760-765) para una caracterización de esta tendencia a desplazarlos entre distintas interpretaciones de los enunciados genéricos y su conexión con la adopción de actitudes xenófobas y racistas.

³ Es sin dudas extraño que Cassam parezca exigir aquí que las causas sean suficientes para sus efectos, ya que es usual suponer que esto no es en general así (algo en lo que concuerdan teorías tan distintas como el análisis conceptual de Mackie 1965 y el realismo disposicionalista de Mumford y Anjum 2011).

en TCs. En efecto, nuestro autor va a sostener que, por ejemplo, la aceptación de ideologías extremistas influye causalmente (es “un factor de riesgo”) en la aceptación de TCs, aun cuando no ocurra que todos los extremistas sean conspiracionistas (ni tampoco, aunque es menos relevante, que todos los conspiracionistas sean extremistas). Pero si se acepta que una conexión de este tipo entre factores de riesgo y conspiracionismo, menos estricta que una implicación, puede ser explicativa de la creencia en TCs, no queda claro por qué una conexión semejante entre conspiracionismo y sesgos psicológicos no resultaría explicativamente relevante.

Como mencionamos, Cassam acepta en relación con (ii) que cabe hablar de una mentalidad conspirativa, ya que diversos experimentos muestran que lo que permite predecir con mayor precisión si alguien creerá una cierta TC es si cree también en otras TCs (aun cuando se trate de teorías inconexas o incluso, en un resultado interesante que reporta, contradictorias). Sostiene, sin embargo, correctamente en mi opinión, que estos experimentos no avalan de modo decisivo la idea de que lo que explica ese comportamiento es del orden de un rasgo de personalidad, como suponen quienes avalan explicaciones psicológicas; en efecto, el mismo resultado podría ser explicado a partir del contenido de las creencias de los agentes, esto es, de su ideología. Es importante notar, de todos modos, que la indeterminación corre en los dos sentidos, y que los resultados de los experimentos que menciona como favoreciendo su interpretación ideológica también podrían explicarse por rasgos psicológicos (por ejemplo, el experimento con distintos mitos sobre la bebida Red Bull mencionado en 2019a: 47, que conecta la creencia en TCs efectivamente propuestas con TCs inventadas especialmente para el experimento).

I 97

Este contrapunto con las explicaciones psicológicas le permite a Cassam presentar una tesis central de su explicación positiva de la creencia en TCs, a saber, que estas dependen en buena medida de cómo ellas calzan en el resto de los compromisos ideológicos de los agentes, lo que a su vez permite profundizar sobre la conexión ya notada entre TCs y propaganda política. Acá Cassam describe al “conspiracionismo” como una ideología particular, cuyo contenido central sería “la creencia de que la gente en posición de autoridad oculta cosas frente al resto de nosotros como parte de una conspiración para lograr sus propios objetivos siniestros” (2019a: 46), y sugiere que hay una conexión entre las tendencias conspiracionistas y la adhesión a ideologías extremistas (como el fascismo, el comunismo y el islamismo).⁴ Por supuesto, como Cassam nota, esas distintas ideologías sustan-

⁴ La conexión entre extremismo y conspiracionismo, si bien resulta plausible, es quizás menos estrecha de lo que el autor presupone. En la medida en que esa conexión es cimentada

tivas hacen que esa otra creencia más formal o tenue, el conspiracionismo, se manifieste de modos específicos distintos:⁵ así, mientras que quienes adhieren a ideologías de derecha aceptan ciertas TCs (por ejemplo, que Obama no nació en EEUU), quienes adhieren a ideologías de izquierda aceptan otras (por ejemplo, que el gobierno de Bush estuvo involucrado en el derribo de las torres gemelas en 2001).⁶ En este sentido, Cassam acepta la idea de una “mentalidad conspirativa”, pero sugiere entenderla en términos de contenidos ideológicos y no de rasgos psicológicos. La evidencia en favor de esta preferencia es, de todos modos, en mi opinión, un tanto tenue y poco fundamentada.

Entre las circunstancias que nos empujarían a aceptar TCs Cassam menciona, finalmente, la de ser miembro de algún grupo que ha sido víctima de alguna conspiración (o un maltrato semejante) en el pasado. Por ejemplo, miembros de comunidades que descubren que han sido utilizadas de incógnito en experimentaciones médicas, o miembros de comunidades marginadas en general, pueden estar más dispuestos que otros a creer que tengan lugar conspiraciones semejantes. Parece haber, en efecto, una correlación interesante, sobre la que llama la atención Cassam, entre haber vivido “eventos negativos”, en general, y la creencia en ciertas TCs.

Esto completa la discusión del punto (a), esto es, de las situaciones que empujarían a un agente a aceptar una TC. ¿Qué hay respecto de (b), las propiedades que hacen a las TCs seductoras? La discusión de Cassam sobre este punto es mucho más breve. Básicamente considera tres atractivos de las TCs. Por un lado, el hecho de que sean historias que tienen una trama de

98 |

en parte en las similitudes importantes entre los dispositivos discursivos populistas y el conspiracionismo (cf. Rovira Kaltwasser 2021 para esta conexión), la existencia de populismos de centro debería echar ciertas dudas sobre esa generalización (cf. Möller 2022a: 8 para una caracterización de Emmanuel Macron como un líder populista de centro; no me quiero comprometer, de todos modos, con asignar en general un valor explicativo a la noción de populismo, aunque no puedo ahondar aquí en esto).

⁵ La distinción entre ideologías sustantivas y formales o tenues no está en Cassam, pero creo que es importante hacer esta distinción, ya que el conspiracionismo no compite con concepciones más robustas, como el fascismo y el liberalismo, sino que puede formar parte de algunas de ellas. Esta caracterización que hago de algunas ideologías como formales es similar a la caracterización que hacen Mudde y Rovira Kaltwasser del populismo como una ideología “delgada” o tenue (*thin-centered*; cf. 2017: 6), esto es, abstracta en el sentido de parcial, y que por lo mismo puede formar parte de diversas ideologías más “robustas” (*thick*).

⁶ Es notable que, a pesar de esto, haya algunas TCs que están vigentes en diversos lugares del espectro; por ejemplo, algunas teorías conspirativas antisemitas son aceptadas de modo generalizado por quienes adhieren a ideologías extremistas, tanto a la izquierda como a la derecha del espectro.

tipo detectivesco, que excitan al consumidor a resolver un enigma; por otro, que son historias que tienen un carácter moral o justiciero, en la medida en que se desenmascara a los poderosos; y, finalmente, que se trata de relatos que permiten dar sentido a sucesos que no parecen tenerlo, sino que serían más bien el efecto de que “esas cosas pasan” (*shit happens*) —lo que se conecta con su carácter premoderno, ligado a explicaciones agentivas, mencionado más arriba—. Aquí su discusión deja tal vez algo que desear, ya que parece haber más para decir respecto de lo que hace atractivas las TCs. Por ejemplo, nada se dice del tipo de gratificación psicológica asociada al descubrimiento de una explicación sencilla y unificadora de hechos desconectados, o al considerarse como formando parte de los pocos elegidos que han logrado desenmascarar a los conspiradores.⁷ En este punto, se nota el interés de Cassam en resaltar explicaciones sistémicas en lugar de psicológicas, lo que quizás no sea más que un sesgo. De todos modos, la discusión del capítulo resulta en general esclarecedora.

En el capítulo 3 se abordan las consecuencias, en particular las nocivas, que se siguen de la aceptación y difusión de las TCs en una sociedad. Cassam presenta su posición con un contrapunto con quienes llama “apologistas de la conspiración”, quienes sostienen que, dado que los gobiernos y en general los poderosos suelen incurrir en conspiraciones, es bueno que haya gente (los conspiracionistas, esto es, quienes creen en TCs) que estén dispuestos a buscar y examinar la evidencia que permitiera desenmascarar esas operaciones. Frente a este planteo, Cassam llama la atención en primer lugar sobre que los conspiracionistas del mundo real difieren bastante de esta descripción idealizada, dado que sus afirmaciones están basadas más en elucubraciones originadas en intenciones políticas que en recabar evidencia. Pero, y este es el punto más importante, el daño que causan es mayor que el que pretenden evitar, aun si lograran desenmascarar conspiraciones reales. Según él, este daño puede verificarse en cuatro niveles distintos: personal, social, intelectual y político.

Respecto de los daños personales, si bien pueden por cierto resultar muy nocivos, su funcionamiento es bastante obvio y no merece mucho comentario —el ejemplo que se menciona es el de alguien acusado falsamente de estar involucrado en una conspiración, y gastando sus ahorros en defenderse (o, eventualmente, pasando un tiempo en la cárcel)—. Igualmente obvio es lo que puede decirse sobre los daños sociales: la creencia en una TC según la cual la vacuna triple viral causa autismo, por ejemplo, puede llevar a que

I 99

⁷ Estas son ciertamente motivaciones plausibles de la creencia en las TCs mencionadas, por ejemplo, por Michael Butter 2021.

algunos padres no vacunen a sus hijos, algunos de los cuales podrían morir en consecuencia. Conviene concentrarse, entonces, en los daños intelectuales y políticos, más interesantes desde un punto de vista filosófico.

El daño intelectual generado por las TCs radica en que nos pueden privar de conocimiento que de otro modo tendríamos. Cassam presupone aquí ideas suyas sobre las condiciones para conocer que defiende en otro lugar (Cassam 2019b: 10), a saber, que para saber algo es necesario creer en ello con suficiente confianza (al menos tanta como para guiar la propia conducta), tener derecho a esa confianza, y que lo que creemos sea de hecho verdadero. El caso con el que ejemplifica la pérdida de conocimiento es muy claro. Supongamos que un médico le aconseja a un padre dar la vacuna triple viral a su hijo, al ser efectiva y segura. En esa situación, la actitud del padre respecto de la proposición de que la vacuna es segura cumple con las tres condiciones para ser conocimiento, ya que la vacuna *es* segura, él confía en su médico (al creerlo capaz y confiable), con lo que tiene confianza en la verdad de la proposición, y además el médico *es* capaz y confiable, por lo que el agente tiene derecho a estar confiado. Sin embargo, una vez que entra en contacto con la TC según la cual la vacuna produce autismo, perderá esa confianza, y en esa medida dejará de saber algo que sabía (aunque no haya perdido el derecho a esa confianza, ya que el médico sigue como antes). Esto es, la idea básica, que me parece iluminadora, es que una vez que se genera desconfianza y la discusión se desplaza hacia la cuestión de si alguien es o no experto en un área, uno deja de saber a qué atenerse y el daño epistémico ya está hecho.

Finalmente, las TCs causan también distintos daños de tipo político. En primer lugar, en la medida en que las TCs son típicamente piezas de propaganda política, y en general de ideologías extremistas, se sostiene que su aceptación resultará dañina en la medida en que lo sean las ideologías y causas políticas que ellas ayudan a consolidar. Respecto de este punto, mi impresión es que en su tratamiento hay ciertas tensiones no del todo resueltas. Por una parte, Cassam llama la atención sobre cómo las TCs son usadas tanto por la extrema derecha como por la extrema izquierda, e incluso que, en ocasiones, ambos grupos pueden confluir en el apoyo a una misma TC, logrando así cierta “unidad en la acción” (2019a: 81). Sin embargo, también se insiste en recalcar que, en general, adoptar TCs implica apoyar de algún modo causas de derecha. Por ejemplo, se dice que

No puede eludirse que las TCs son parte de una tradición que es de manera predominante, si bien no exclusiva, de derecha. [...] Hay un sentido en el que, al respaldar TCs, uno no puede evitar asociarse con las causas políticas que estas teorías tradicionalmente promovieron (2019a: 79).

Cassam señala, correctamente, que uno no puede desprenderse del significado político de ciertas TCs por una mera decisión particular. Como dice en un lugar, “*tú* no decides lo que las cosas significan” (2019a: 81). Pero si bien es cierto que esto es así para TCs particulares, no es obvio que el mero hecho de apelar a alguna u otra TC implique ya dar un apoyo tácito a causas de derecha –al menos no por el motivo que Cassam ofrece acá, de que en ese caso uno termina asociado a una tradición que es de hecho antisemita, racista y conservadora–. Parece implausible suponer que, por ejemplo, suscribir a la TC de que el asesinato de Kennedy fue organizado por la CIA implique un respaldo objetivo, quizás inadvertido, a la derecha.⁸

Paradójicamente, hay otro modo en que, según Cassam, las TCs resultan políticamente dañinas que sí podría pensarse como eventualmente favoreciendo posiciones de derecha, aunque en la discusión esto no es mencionado de modo directo. La característica importante acá de las TCs es que estas se ofrecen como explicaciones de situaciones negativas o injustas que apelan de modo preponderante a las decisiones y acciones particulares de ciertos individuos y grupos. Ahora bien, en la medida en que se coloca el peso explicativo en conspiraciones causadas de este modo, eso desalienta la búsqueda de las explicaciones sistemáticas e institucionales que, plausiblemente, son las explicaciones más adecuadas de esas injusticias (cuando no ayudan directamente a encubrir las). Si esto es así, la vigencia de esas TCs entorpecerá la posibilidad de revertir las situaciones de injusticia y desigualdad estructurales (causada por un cierto diseño institucional, cierta estructura productiva, etc.), lo que favorece a quienes desean mantener esas injusticias –y, por lo tanto, confluye con objetivos de la derecha–. En este punto, las TCs cumplen un rol similar al de distintos tipos de mitos fascistas o populistas (algunos de los cuales son efectivamente TCs), tales como las falsas explicaciones que apelan a los inmigrantes para explicar el desempleo y otras similares.

El capítulo 4 del libro aborda finalmente el problema de cómo responder a la proliferación de TCs, teniendo en cuenta el daño que ellas causan.

I 101

⁸ En el capítulo siguiente, en que discute cómo responder a las TCs, ahonda en esta idea al sugerir que un buen modo de convencer a individuos de izquierda de abandonar ciertas TCs que podrían estar inicialmente dispuestos a creer (como que el gobierno de Bush estuvo al tanto o fue responsable del ataque a las Torres Gemelas) es mostrarles la conexión histórica entre sostener TCs y promover causas políticas de derecha: “De lo que estos [individuos de izquierda] pueden no darse cuenta es del modo en que las TCs han sido usadas para promover causas de derecha o antisemitas. Al revelarse su carácter de propaganda de derecha, puede hacerse a las TCs menos atractivas para individuos de izquierda” (2019a: 107). Estos ejemplos hacen para mí aún menos convincente que meramente por sostener una TC uno esté por asociación haciendo avanzar causas de derecha.

Cassam comienza el capítulo rechazando una propuesta de Sunstein y Vermeule (2009), quienes sugieren llevar a cabo lo que denominan una “infiltración cognitiva”, en la que agentes estatales intervengan en los distintos foros y redes en que se divulgan TCs. Cassam sugiere que esta propuesta está basada en un error de diagnóstico de por qué se aceptan las TCs: esto no se debe, como piensan ellos, a falta de información, sino más bien deriva de su exceso, que es lo que permite que el sesgo de confirmación seleccione solo la que resulta favorable a la posición propia y termine dando lugar a “burbujas de creencia” en las que solo participan quienes ya comparten creencias. De hecho, Cassam sostiene que intentar hacer lo que sugieren Sunstein y Vermeule no solo sería inútil, sino hasta contraproducente. En primer lugar, inútil porque, asociado al fenómeno de las burbujas de creencias, las TCs son, como ya se mencionó, “impermeables” (*self-sealing*): en la medida en que siempre resulta posible descartar la posible evidencia contraria como parte de la misma conspiración que se quiere desbancar, la TC integra así un complejo ideológico sellado frente a todo aquello que pueda ponerlo en riesgo, de modo que esta estrategia resultará inefectiva. Si bien Cassam no menciona esto, la situación se asemeja en este sentido a las de *desacuerdo profundo*: la discordia no puede resolverse racionalmente debido a que no hay siquiera acuerdo respecto de qué podría valer como evidencia adecuada (cf. Fogelin 1985 y Laverio 2020 para una discusión). Por otra parte, sería contraproducente: Cassam discute evidencia que sugiere que a los intentos de refutar las tesis centrales de las TCs les sale “el tiro por la culata” (dan lugar a un *backfire-effect*): tales intentos dan lugar, no a una disminución del grado de creencia en esas teorías sino, por un efecto de compensación, a un grado mayor.

Dado lo difícil que es argumentar contra quienes sostienen TCs, pero también lo peligroso que sería dejarlas sin desafiar, Cassam ofrece una propuesta modesta para tratar con ellas que tiene dos aspectos centrales. El primero da cuenta de su carácter modesto: hay que aceptar que no habrá, en el curso corriente de las cosas, ningún modo de persuadir a los conspiracionistas duros de abandonar sus creencias, ya que en muchos casos estas ocupan un lugar demasiado central de su ideología y de su imagen de sí mismos como para que tal cosa ocurra; los esfuerzos, entonces, deberían estar dirigidos a los conspiracionistas más blandos y a individuos dubitativos e imparciales. Por otra parte, propone una combinación de dos tipos de intervenciones, una intelectual y otra política.

La dimensión intelectual apunta a intentar refutar las premisas fácticas incorrectas de las TCs. Cassam admite que el alcance de esta empresa es limitado, ya que poca gente va a tomarse el trabajo de siquiera leer los reportes y refutaciones hechas por expertos en el tema —y, por supuesto,

los conspiracionistas convencidos siempre pueden aducir que esos expertos no son genuinos, sino parte de la conspiración—. Sin embargo, Cassam sostiene que es importante que el trabajo esté hecho, y que sus resultados se difundan, en particular entre gente no convencida; el punto es al menos evitar que más gente caiga “del lado oscuro”. La dimensión política tiene a su vez tres aspectos: por un lado, desacreditar las TCs mostrando cómo su razón de ser depende más de intereses políticos que de evidencia fáctica;⁹ en segundo lugar, dejar en claro que quienes rechazan TCs no se vuelven por eso defensores de los gobiernos o de los poderosos que, supuestamente, están detrás de las conspiraciones; y, finalmente, dejar en claro la distinción entre TCs y tcs, mostrando así que no creer en cierta TC no es producto de la ingenuidad, ya que bien puede creerse en tcs que estén bien documentadas. Se sugiere además que estas intervenciones políticas deberían incorporar no tanto elementos argumentativos sino emocionales: a eso debería apuntar, por ejemplo, el desenmascaramiento de la conexión entre TCs y agendas objetables como el antisemitismo y el racismo.

A pesar de que el libro es breve y esta nota muy larga, dejé de lado algunos aspectos importantes allí tratados, como el rol de internet y las redes sociales. Creo que de todos modos la discusión esbozada más arriba debería permitir ver que este libro es una muy sugerente e instructiva introducción al estudio de las TCs desde un punto de vista filosófico. El último punto que querría tocar brevemente para concluir refiere a la delimitación temática. Si no me equivoco, la mayor parte de los problemas de las TCs cuyo tratamiento filosófico puede resultar productivo son problemas que se aplican más en general a distintos componentes ideológicos —relatos falsos, mitos o pseudoexplicaciones de diverso tipo— que se aceptan fundamentalmente por motivaciones políticas. En ese sentido, mi impresión es que el tratamiento más adecuado de estos problemas tiene que considerar más bien las TCs como un caso particular de la propaganda en favor de ciertas ideologías problemáticas.¹⁰

I 103

⁹ Esta estrategia tiene puntos en común con los llamados “argumentos desacreditadores”, sobre todo en ética y metafísica, donde un argumento es desacreditador cuando intenta mostrar que la aceptación de nuestra creencia en cierta tesis se explica no por su verdad, sino por el cumplimiento de alguna otra función. Cf. para un estado de la cuestión Korman 2019.

¹⁰ Quisiera agradecer a Paula Castelli y a un evaluador anónimo de la revista por sus comentarios a una versión previa de este trabajo. Se agradece también el apoyo del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España y de la Unión Europea (proyecto PID2019-106420GA-I00/AEI/10.13039/501100011033).

BIBLIOGRAFÍA

- Butter, M.** (2021), “Verschwörungstheorien: Eine Einführung”, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 71: 4–11.
- Cassam, Q.** (2019a), *Conspiracy Theories* (Londres: Polity).
- Cassam, Q.** (2019b), *Vices of the Mind* (Oxford: Oxford University Press).
- Fogelin, R.** (1985), “The Logic of Deep Disagreements”, *Informal Logic*, 7: 1–8.
- Korman, D.** (2019), “Debunking Arguments”, *Philosophy Compass*, 14: e12638. <https://doi.org/10.1111/phc3.12638>
- Langton, R., Haslanger, S. y Anderson, L.** (2012), “Language and Race”, en G. Russell y D. Fara (2012) (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Language* (Nueva York: Routledge, 753–767).
- Lavorerio, V.** (2020), “Fogelin’s Theory of Deep Disagreements: A Relativistic Reading”, *Philosophical Investigations*, 43: 346–362.
- Mackie, J.** (1965), “Causes and Conditions”, *American Philosophical Quarterly*, 2: 245–264.
- Möller, K.** (2022), “Der Populismus als Forschungsgegenstand in Politik- und Sozialwissenschaft”, en K. Möller (2022) (ed.), *Populismus: Ein Reader* (Frankfurt: Suhrkamp, 7–51).
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C.** (2017), *Populism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press).
- Mumford, S. y Anjum, R.** (2011), *Getting Causes from Powers* (Oxford: Oxford University Press).
- Rovira Kaltwasser, C.** (2021), “Bringing Political Psychology into the Study of Populism”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 376: 1–5.
- Sunstein, C. y Vermeule, A.** (2009), “Conspiracy Theories: Causes and Cures”, *Journal of Political Philosophy*, 17: 202–227.

Recibido: 31-01-2022; aceptado: 17-03-2022

Eugenio Bulygin (1931–2021)

DOI: 10.36446/rlf2022296

Eugenio Bulygin fue uno de los más importantes filósofos del derecho del último siglo. En su obra, que comprende más de una docena de libros y casi doscientos artículos, se refleja la convicción de que la lógica es una herramienta metodológica básica e indispensable para el análisis filosófico en general y para el estudio de normas y sistemas normativos en particular. Con seguridad, él ha sido uno de los autores que más ha insistido en la necesidad de una renovación metodológica que permitiese a los juristas emplear herramientas formales idóneas y sofisticadas en la identificación y solución de los problemas de la ciencia jurídica.

Eugenio nació en Jarkov (actualmente parte de Ucrania) en 1931 y en sus primeros años aprendió ruso como su lengua materna. A pesar de que la mayor parte de su vida vivió en otras latitudes, mantuvo un intenso vínculo emocional con ese idioma, que se manifestó en una incesante lectura de los grandes novelistas y poetas rusos. La guerra, la invasión nazi y el opresivo ambiente de la Unión Soviética Stalinista dejaron una profunda huella en Bulygin. Recuerdo que una tarde, bebiendo una copa de vino tinto en Santa Catalina (Córdoba)

I 105

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

junto a su esposa Elvira, que pacientemente corregía fechas y circunstancias de anécdotas mil veces revividas, me contó que uno de los recuerdos más impactantes de su niñez fue cuando jugaba en la acera de su casa y encontró un soldado italiano, probablemente un desertor. El soldado, ya agotado por el esfuerzo y el hambre, le preguntó cuál era el camino para regresar a Italia. Allí, me contaba entonces Eugenio, intuyó la infinita dimensión de la tragedia que se vivía, de las pérdidas irreparables y de la enorme magnitud de las distancias.

El caos subsiguiente a la batalla de Stalingrado empujó a la familia de Bulygin hacia otros horizontes y partieron con seis caballos y tres carros con destino a París. Sin embargo, fueron interceptados por la policía alemana cerca de la frontera con Polonia y enviados a un campo de trabajo cerca de Linz. Por ello, una parte de la juventud de Bulygin transcurrió en Austria, lo que le permitió dominar el idioma alemán como una segunda lengua materna. En definitiva, el relato de sus años de infancia y juventud merecerían ser plasmados en una biografía que aportase datos de sus inquietudes y pasiones.¹ Allí seguramente hubieran quedado registrados los recuerdos de Eugenio sobre las penurias de la guerra y el exilio, la fragilidad de los derechos humanos, la desolación frente a la progresiva transformación o desaparición de instituciones, idiomas, fronteras, caminos, amigos y familiares en la Europa devastada de la Segunda Guerra Mundial.

106 I

A finales de la década de los cuarenta, en 1949, en el mismo año en que Hans Kelsen visitó la Universidad de Buenos Aires (UBA), Eugenio, con apenas algunas nociones de castellano, llegó a la Argentina. Precisamente en esa universidad obtuvo sus títulos académicos de licenciado en Derecho (1958) y doctor en Derecho (1963). Dos décadas después fue nombrado por Raúl Alfonsín como Decano Normalizador de la Facultad de Derecho (1984-1986) de esa alta casa de estudios y posteriormente fue designado como Juez de Cámara en la Capital Federal. Esta designación en el Poder Judicial no interrumpió su trabajo en la UBA en la que ejerció la docencia a lo largo de casi seis décadas. Entre sus múltiples posiciones académicas en la UBA merecen destacarse el cargo de Profesor Titular Plenario de Filosofía del Derecho (1991-1997) y el de Profesor Emérito (1997-2021).

Sin dudas, el azar desempeñó un papel decisivo en el desarrollo académico de Bulygin ya que un acontecimiento casual (un accidente afortunado de la historia, podría decirse), es que a los pocos años de llegar a Buenos Aires, Eugenio conoció a otro joven, de su misma edad, de ex-

—

¹ Un breve fragmento puede verse en Bulygin, Bernal, Huerta et al. 2015.

cepcional talento filosófico: Carlos Alchourrón. La primera colaboración firmada por ambos es de 1960, en un período en el que los dos trabajaban en sus tesis de doctorado. Este primer artículo tiene un propósito modesto y trata básicamente de relatar las ideas principales que Héctor Neri Castañeda había desarrollado en un par de conferencias en su visita a la Universidad de Buenos Aires (Alchourrón y Bulygin 1961). Sin embargo, en ese trabajo resplandece, como un inesperado anticipo de la alquimia filosófica de ambos autores, una presentación de un problema que, años más tarde, Peter Geach instalaría definitivamente en el escenario filosófico contemporáneo, i.e. el problema Frege-Geach (Geach 1972: 250-269).

La colaboración entre Alchourrón y Bulygin que mayor impacto ha tenido en la filosofía del derecho es el libro publicado hace medio siglo, *Normative Systems* (1971). No es una exageración ubicar a este texto entre los clásicos de esa disciplina y no es osado suponer que a través de sus traducciones al castellano, alemán, italiano y ruso ejercerá una permanente influencia también en el futuro. Decía Virginia Woolf que “los libros descienden de libros así como las familias descienden de familias”. Sin duda que hay genealogías complejas, en las que resulta sumamente laborioso identificar a los antepasados, pero en el caso de *Normative Systems* las influencias son claras y se menciona expresamente a los principales autores de la filosofía analítica y la teoría positivista del derecho. Tarski, Carnap, von Wright, Hart, Ross y Kelsen han dejado una huella patente en la producción de Alchourrón y Bulygin. En gran medida, el alto grado de compenetración filosófica que muestran sus trabajos se deriva de esas lecturas comunes. El trabajo conjunto de ambos autores fluyó a lo largo de 35 años con tal homogeneidad que —como recuerda David Makinson en tono de broma— “... una generación de estudiantes en Buenos Aires creció bajo la ilusión de que el autor de la versión española del libro, publicada en 1975, bajo el título *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, fue un tal Alchourrón-Bulygin” (Makinson 1996: 4). En realidad, esa “fusión” filosófica es la que Alchourrón y Bulygin recuerdan en la introducción de *Análisis lógico y derecho*, un libro que compila sus trabajos más importantes hasta el año 1991, de la siguiente manera: “... no sería demasiado exagerado considerar que todos estos trabajos hayan salido de la misma pluma empuñada —según algunas malas lenguas— por Carlos Eugenio Bulyrrón, un personaje mítico, que solo realiza actividades filosóficas” (Alchourrón y Bulygin 1991: xvii).

No es posible analizar aquí, ni tan siquiera de manera esquemática, los aportes de Alchourrón y Bulygin. Por ello, solo señalaré cinco ideas centrales, que atraviesan toda la obra conjunta de ambos autores, al igual que sus trabajos individuales.

La relevancia de la lógica y el análisis conceptual. Eugenio Bulygin ha empleado técnicas formales y estrategias conceptuales sofisticadas de la filosofía analítica contemporánea. La aplicación de estas herramientas para el análisis de la ciencia jurídica y los sistemas normativos ha sido un avance notable en la teoría del derecho y ha producido un enorme impacto en la comunidad científica internacional.

Los límites de la racionalidad en el derecho. En general, los juristas asumen una estrecha relación entre la relevancia, la completitud y la coherencia del material normativo. Uno de los descubrimientos más importantes de Alchourrón y Bulygin fue precisamente un conjunto de teoremas que muestran los límites de esta concepción jurídica tradicional. Específicamente, en *Normative Systems* se enseña —a través de la prueba formal de seis teoremas— que las indeterminaciones del derecho son inevitables y que los ajustes que los juristas introducen continuamente a las decisiones de la autoridad no derivan de una incapacidad de los legisladores sino de los mismos límites que supone regular la conducta mediante normas generales y abstractas.

Normas y proposiciones normativas. Un problema filosófico de primera magnitud es la aplicación de la lógica al discurso normativo. Un gran mérito de los trabajos de Alchourrón y Bulygin fue mostrar la necesidad de distinguir claramente entre una lógica de normas y una lógica de proposiciones acerca de normas. De esta distinción se derivan importantes consecuencias. En particular, se muestra que conceptos como la completitud y la coherencia de los sistemas normativos solo pueden ser caracterizados adecuadamente en una lógica de proposiciones normativas y no en el nivel de la lógica de normas. Precisamente, la posibilidad de que existan sistemas incompletos e incoherentes —como suele ocurrir con frecuencia en los sistemas jurídicos— es lo que hace interesante la distinción entre ambas lógicas ya que, en gran medida, las diferencias desaparecen cuando un sistema es completo y consistente.

La completitud del derecho. Los juristas tradicionalmente sostienen que el derecho es completo. Para defender esta idea invocan un conocido principio de clausura normativa, “Todo lo que no es prohibido es permitido”. Más aún, con frecuencia sostienen que este principio tiene un carácter analítico y que no puede ser coherentemente rechazado. Uno de los aportes más significativos de Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin ha sido una completa refutación de este punto de vista tradicional. Mediante la ayuda de herramientas formales han mostrado que la lógica no proporciona ningún argumento relevante a favor de la clausura necesaria de los sistemas normativos.

La dinámica de los sistemas jurídicos. Un descubrimiento impactante de Bulygin y Alchourrón fue la asimetría entre la introducción y la derogación de normas. La relevancia del estudio lógico de la derogación de normas radica en las analogías que la eliminación de normas presenta con

el cambio racional de creencias. En este sentido, el problema de la dinámica del derecho resultó útil para analizar el cambio de teorías científicas, con un enorme impacto en epistemología y en el campo de la inteligencia artificial.

Mientras que la aparición de *Normative Systems* (1971) introdujo a Alchourrón y Bulygin en el escenario filosófico internacional, la publicación de *Análisis lógico y derecho* (1991) marcó un punto de inflexión en las publicaciones elaboradas conjuntamente por Alchourrón y Bulygin. A partir de ese momento hasta el fallecimiento de Alchourrón en 1996, solo aparecen dos trabajos firmados por ambos, que son reelaboraciones o reimpresiones de publicaciones anteriores (Alchourrón y Bulygin 1992 y 1993). La última publicación conjunta novedosa es el artículo “Norma jurídica”, en el que retoman sus ideas centrales acerca de la naturaleza sistemática del derecho, la importancia de distinguir claramente entre normas y proposiciones normativas, los diversos conceptos de existencia de las normas jurídicas, etc. (Alchourrón y Bulygin 1996). Pero allí también critican una idea ampliamente difundida en la teoría jurídica contemporánea: la explicación de las normas (y, por tanto, de la normatividad) en términos de razones para la acción. Para ellos, un enunciado de razón es un enunciado condicional, aunque su forma lógica a menudo queda oculta por la plasticidad de nuestro lenguaje ordinario. De este modo, el enunciado “A es una razón para B” no se diferencia de una norma condicional, i.e., “Si se da A entonces, se debe hacer B”. La aparente primacía del concepto de razones para la acción se derivaría tanto de la falta de atención a las semejanzas entre enunciados de razón y enunciados condicionales como de pasar por alto la naturaleza derrotable o superable de ciertas normas condicionales.

A pesar del declive de las publicaciones conjuntas, Alchourrón y Bulygin siguieron publicando individualmente importantes trabajos. Por ejemplo, Alchourrón dedicó gran parte de sus últimos años a dar cuenta de la noción de consecuencia lógica, con la intención de superar una dificultad central para la lógica deóntica: la posibilidad de una lógica sin (valores de) verdad (Alchourrón y Martino 1990: 46-67). Este esfuerzo condujo a Alchourrón a fundamentar la noción de consecuencia lógica en un esquema abstracto, diferente de los enfoques sintácticos y semánticos (Alchourrón 1995: 111-48). Por su parte, desde 1991, Eugenio Bulygin publicó una importante cantidad de trabajos (véase, por ejemplo, Bulygin 2016 y 2017). Por ejemplo, entre otras discusiones de gran interés, pueden mencionarse las polémicas con Joseph Raz y Robert Alexy sobre la naturaleza y el concepto de derecho (Alexy, Bulygin y Raz 2007), o con Atria, Atienza, Ruiz Manero y Bayón acerca las lagunas jurídicas y la discrecionalidad judicial (Atienza, Bayón y Bulygin 2019). Finalmente, en 2015, Bulygin recogió en *Essays in Legal Philosophy*, un libro publicado por la Universidad de Oxford, sus prin-

cipales contribuciones a la teoría y filosofía del derecho contemporáneas (Bulygin, Bernal, Huerta et al. 2015).

A lo largo de su trayectoria académica, Bulygin ha recibido numerosos premios y distinciones. Fue miembro honorífico de diversas instituciones de reconocido prestigio como, por ejemplo, el Instituto Hans Kelsen de Viena (desde 1992). Recibió el Premio Konex en 1986, el Konex de Platino en 2016, el Premio von Humboldt (Alemania) en 1996 y fue condecorado por el presidente de la República de Portugal con el grado de Gran Oficial de la Orden de la Libertad en 2016. Fue nombrado doctor honoris causa en numerosas universidades de América Latina y Europa. Ha sido miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Internacional de Filosofía Jurídica y Social (IVR) y fue presidente de esa institución desde 1999 al 2003. En ese papel institucional promovió importantes cambios que han influido directa e indirectamente en el crecimiento y la consolidación de grupos de investigación de habla hispana, apoyando sobre todo a sus jóvenes investigadores.

Las contribuciones de Bulygin son de una inusual riqueza y originalidad. Este hecho, por sí mismo, es un motivo para rendir homenaje a una irrepetible figura de la filosofía jurídica contemporánea. Pero ello no debe ocultar que, junto a los frutos académicos de su talento y dedicación, resplandecían numerosos rasgos de su personalidad como, por ejemplo, su fascinación por la literatura rusa, su profundo conocimiento del arte románico, sus recuerdos de Oxford al final de la década del 60, su minuciosa elaboración del borsch, su sólida estrategia en la trama del ajedrez, el meticuloso cuidado de sus caballos en Santa Catalina, su inagotable hospitalidad, o su paciencia en el armado de una espléndida colección de monedas antiguas. Todos esos rasgos se mezclaban de una manera maravillosa, conformando una personalidad inolvidable. En suma, sus amigos y discípulos siempre echaremos de menos su desbordante humanidad. Adiós, Maestro, adiós. *STTL*.

110 I

BIBLIOGRAFÍA

- Alchourrón, C.** (1995) “Concepciones de la lógica”, en C. Alchourrón et al. (1995), *Lógica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Madrid: Trotta, 11–48).
- Alchourrón, C. y Bulygin, E.** (1961), “La visita de Neri Castañeda”, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 4: 227–234.
- Alchourrón, C. y Bulygin, E.** (1971), *Normative Systems* (Nueva York/Wein: Springer).
- Alchourrón, C. y Bulygin, E.** (1991), *Análisis lógico y derecho* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Alchourrón, C. y Bulygin, E.** (1996), “Norma jurídica”, en F. Laporta y E. Garzón Valdés (1996) (eds.), *El derecho y la justicia* (Madrid: Trotta, 133–148).

- Alchourrón, C. y Martino, A.** (1990), “Logic without Truth”, *Ratio Juris* 3: 46–67.
- Alexy, R., Bulygin, E. y Raz, J.** (2007), *Una discusión sobre la teoría del derecho* (Madrid: Marcial Pons).
- Atienza, M., Bayón, J. C. y Bulygin, E.** (2009), *Problemas lógicos en la teoría y práctica del derecho* (Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo).
- Bulygin, E.** (2016), *Positivismo jurídico* (México: Fontamara).
- Bulygin, E.** (2017), *Lógica deóntica, normas y proposiciones normativas* (Madrid: Marcial Pons).
- Bulygin, E.** (2019) (ed.), *El libro de los permisos* (Madrid: Marcial Pons)
- Bulygin, E., Bernal, C., Huerta, C., Mazzaresse, T., Moreso, J. J., Navarro, P. y Stanley Paulson, L.** (2015) (eds.), *Essays in Legal Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Geach, P.** (1972), *Logic Matters* (Oxford: Blackwell).
- Makinson, D.** (1996), “In Memoriam: Carlos Alchourrón”, *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 1: 4.

PABLO E. NAVARRO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf2022322

Klaus Vieweg, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, München, C. H. Beck, 3ra. edición revisada, 2020, 824 pp.

En coincidencia con los doscientos cincuenta años del natalicio de Georg Wilhelm Friedrich Hegel aparece la tercera edición revisada de una nueva biografía del filósofo alemán (la primera edición es de 2019). El autor, Klaus Vieweg, Profesor de Filosofía Clásica Alemana en la Universidad Friedrich Schiller de Jena, es un reconocido especialista en la filosofía de Hegel que ha realizado importantes contribuciones al campo de los estudios hegelianos, entre ellas: *Philosophie des Remis: Der junge Hegel und das "Gespenst des Skepticismus"* (München: Fink, 1999) y, más recientemente, *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* (München: Fink, 2012). El libro recientemente reeditado está dedicado al aniversario de Hegel y al "congenial (*kongenialen*) biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz", quien en 1844 publicó en Berlín la primera biografía del filósofo alemán. La biografía de Vieweg se suma a una lista de encomiables estudios

sobre la vida de Hegel que, además de la *G. W. F. Hegel's Leben* de Rosenkranz (Berlín: Duncker und Humblot, 1844), incluye títulos como *Hegels Leben: Werke und Lehre*, de Kuno Fischer (Heidelberg: C. Winter, 1901), *Hegel: Biographie*, de Jacques D'Hondt (Paris: Calmann-Lévy, 1998) y *Hegel: A Biography*, de Terry Pinkard (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). En español solo contamos con las biografías de D'Hondt y de Pinkard. Constituiría un gran aporte para la formación de los filósofos y filósofas de habla hispana contar algún día también con la traducción de la monumental y profusamente documentada biografía escrita por el Profesor Vieweg.

El epígrafe que abre el libro, tomado de una obra de Joseph Willm (1836), se ilusiona con que pronto aparezca una biografía sobre Hegel "escrita sin odio ni simpatía", que muestre a Hegel en todas sus facetas, "como hombre, erudito y ciudadano". Uno imagina que esa fue la pretensión de Vieweg y que una

I 113

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 48 N°1 | Otoño 2022

biografía así sería para él también la de Rosenkranz, dado que la cita de Willm sucede inmediatamente a la dedicatoria al célebre biógrafo de Hegel.

El libro contiene magníficas ilustraciones y fotografías, incluidas las imágenes en las guardas, las únicas que son a colores. La primera retrata el lugar donde escribió Hegel la *Fenomenología del espíritu* en Jena; la segunda, la que cierra el libro, es un grabado en cobre del edificio de la Universidad de Berlín (hoy, la Humboldt-Universität). Podría decirse que el libro se abre con la juventud de Hegel y se cierra con su madurez, como si las páginas que el lector o la lectora tiene entre manos constituyeran una unidad indisociable.

En parte eso es lo que Vieweg quiso demostrar con su biografía: que hay un “hilo conductor” que conecta épocas y obras aparentemente contradictorias a lo largo de la vida de Hegel. Es un lugar común, por ejemplo, suponer una discontinuidad en esa vida. Existiría, por un lado, un “joven Hegel” revolucionario y un “Hegel maduro” partidario de la Restauración post-napoleónica. Sin embargo, como muestra Vieweg, Hegel nunca perdió la simpatía por los ideales de la Revolución Francesa, por el objetivo de realizar la razón y la libertad en el mundo, lo cual ha quedado retratado en el hecho de que cada año, el 14 de julio, el filósofo brindaba con champaña por los acontecimientos que dieron inicio a la revolución. “La razón y la libertad constituyen los dos pilares fundamentales sobre los que se erige la catedral de la filosofía de Hegel”, afirma en este sentido Vieweg (p. 17). Hegel quiso pensar la libertad y ello marcó tanto su vida como su pensamiento. El “credo de Hegel” fue, en palabras de Vieweg, el siguiente: “filosofar quiere decir aprender

a vivir libremente”. El “pensamiento de la libertad” fue el *Grundmotiv*, el motivo fundamental de su vida (p. 18), al punto tal que puede decirse que su filosofía fue un verdadero “idealismo de la libertad” (p. 21), ya desde los tiempos de Jena y hasta sus últimos años en Berlín.

Los capítulos siguen el criterio habitual de segmentar la vida de Hegel de acuerdo con las ciudades en las que vivió y trabajó: Stuttgart (Cap. I), Tübingen (Cap. II), Berna (Cap. III), Frankfurt (Cap. IV), Jena (Cap. V), Bamberg (Cap. VI), Nürnberg (Cap. VII), Heidelberg (Cap. VIII) y Berlín (Cap. IX). El último capítulo es por lejos el más extenso de esta biografía, en parte, quizás, porque en base a la labor de esos años se definió la imagen tan difundida y tan desacertada de un Hegel acomodaticio, legitimador del *status quo*, el “filósofo oficial del imperio prusiano”, como muchas veces se ha dicho. El biógrafo realiza un estudio bien documentado del contexto político y social en Berlín, pero también le dedica un gran espacio a presentar la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la obra de 1821 que signó esa época y, en gran medida, la fama del filósofo. Quisiera detenerme en el último capítulo justamente por esa razón, porque allí deberían encontrarse los principales argumentos de la defensa que realiza Vieweg de Hegel como un “filósofo de la libertad” y no ya como un filósofo de la Restauración.

Ante todo, debe decirse que resulta encomiable cuando un biógrafo afronta la tarea de resumir las principales obras del filósofo cuya vida reconstruye. Esa tarea solo es posible si se cuenta con una sólida experiencia en el campo específico. Vieweg resume la *Filosofía del Derecho* con maestría, como el gran especialista que es. Hizo lo mismo con la *Fenomenología del espíritu* en el capítulo

V y con la *Ciencia de la lógica* en el capítulo siguiente. Se trata por tanto de una verdadera “biografía intelectual” (p. 20), donde la vida y la obra del filósofo tienen igual importancia. Por ello tienen un lugar destacado en el libro tanto los acontecimientos más importantes de la vida de Hegel como sus pensamientos más notables, ambas cosas expuestas en su íntima conexión.

Ahora bien, algo que queda en claro por la lectura del capítulo IX recién mencionado son los riesgos que corrió Hegel en sus años de Berlín en relación con seguidores suyos como Gustav Asverus, Friedrich Förster, Victor Cousin y Leopold von Henning que, en un contexto de creciente censura y represión a los movimientos de corte liberal tras las Resoluciones de Karlsbad de 1919, sufrieron persecuciones e incluso reclusión por parte de la policía prusiana. Hegel intercedió en varias oportunidades por ellos y se expuso de esa manera a ser él mismo considerado un “demagogo” (tal era el término utilizado en la época para referirse a los reformistas). Por sí mismo, este hecho debería valer como prueba de que Hegel no fue precisamente un partidario de la Restauración. Sin embargo, otras circunstancias se suman a ese hecho para debilitar la tan conocida caricatura. Por ejemplo, la aparición de la propia *Filosofía del Derecho*, en la cual Hegel explícitamente critica al abanderado de la filosofía de la Restauración, Karl Ludwig von Haller, cuya obra principal, *Restauration der Staatswissenschaft* (Winterthur: Steinerischen Buchhandlung, 1816-1834), le dio nombre a su época. “La *Rechtstphilosophie* de Hegel es el escrito contra la Restauración en el ámbito de la filosofía”, sentencia Vieweg (p. 466). El famoso *Doppelsatz* del Prefacio de la *Filosofía*

del Derecho, aquél que declara: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, no debe ser entendido como una bendición al orden prusiano, sino, al contrario, como la afirmación de que es únicamente la razón el parámetro con el cual ha de medirse el derecho (p. 469).

A su vez, la teoría de la eticidad de Hegel contiene una sólida concepción de la libertad social y política, y fundamenta, de ese modo, el Estado social (p. 471), no precisamente el cercenamiento de derechos o la represión. Si en un comienzo la biografía parece defender que la libertad es el concepto clave de Hegel, sin embargo, cuando avanzamos en la lectura, nos encontramos con el hecho de que fue tan importante para él la libertad misma como el *pensar* la libertad. Vieweg deja muy en claro que libertad y pensamiento van de la mano en la obra de Hegel, y que tan importante como ser libre es poder pensar filosóficamente la libertad. Cada vez que es necesario, Vieweg explicita las bases lógicas de la filosofía política y social de Hegel o, más en general, nos muestra a Hegel como un filósofo de la razón, opuesto a toda forma de irracionalismo o renuncia del pensamiento. Recordemos: razón y libertad son los pilares fundamentales de la filosofía de Hegel; ninguno puede comprenderse sin el otro y ninguna comprensión del pensamiento hegeliano puede provenir del desconocimiento de alguno de estos dos pilares.

Presentando la concepción hegeliana de la corporación en la *Filosofía del Derecho*, especialmente la dimensión de reconocimiento (*Anerkennung*) que se produce en su interior, Vieweg introduce una interesante nota en la que afirma que, así como un físico obtiene un honor especial de parte de su comunidad científica cuando gana el

premio Nobel de Física, un cineasta lo logra cuando recibe un Oscar, un deportista cuando obtiene una medalla olímpica o un campeonato mundial, y un médico, cuando por ejemplo desarrolla una cura contra el cáncer, “en la corporación de los filósofos (quizás) [se consiga lo mismo] gracias a una buena biografía de Hegel” (p. 769, nota 169.

El paréntesis es del autor). Puede darse entonces por satisfecho el Profesor Vieweg, porque su gran biografía de Hegel suma honor y reconocimiento a su ya de por sí altamente valorable trayectoria filosófica.

EDUARDO ASSALONE
CONICET-UNMdP

**Paolo Mancosu, *Infinito, lógica, geometría*,
traducción de Eduardo N. Giovannini, Gabriela
Fulugonio, Federico Raffo Quintana y Sandra
Visokolskis, College Publications, 2020, 462 pp.**

116 I

La filosofía de la práctica matemática es un área interdisciplinaria de la filosofía aún en desarrollo, y aunque la misma cuenta con importantes investigadores de habla hispana, no se puede negar la falta de traducciones al español de textos escritos por figuras líderes en el área. Sin ninguna duda, Paolo Mancosu es una de esas figuras, tanto por sus contribuciones como por su militancia en favor de convertir un conjunto heterogéneo de estudios y abordajes sobre la matemática y la lógica en un área disciplinar con estatus propio. Gracias al coraje de Eduardo N. Giovannini, Gabriela Fulugonio, Federico Raffo Quintana y Sandra Visokolskis, hoy los hispanoparlantes cuentan con la traducción de una obra amplia en alcance, sumamente fecunda en observaciones interesantes y rigurosa en el modo de hacer interactuar matemática, historia de la matemática, lógica y filosofía. El libro presenta una colección de artículos

originalmente publicados en inglés, pero cuya reunión se editó originalmente en francés (*Infini, logique, géométrie*, Librairie Philosophique J.Vrin, 2015), y le valió el Prix Jean Cavaillès 2018.

La parte I del libro (“Infinito, numerosidades y neologicismo”) cuenta con dos capítulos: “Midiendo el tamaño de colecciones infinitas de números naturales: ¿era inevitable la teoría de Cantor de número infinito?”, y “¿En buena compañía? Acerca del principio de Hume y la asignación de números a conceptos infinitos”. En el primero de ellos, Mancosu aborda, desde un punto de vista histórico, matemático y filosófico, alternativas para medir el “tamaño” de conjuntos infinitos. La forma usual de hacer esto es por medio de la definición cantoriana de “número cardinal”, según la cual dos conjuntos tienen la *misma cardinalidad* si y solo si pueden ser puestos en una correspondencia uno a uno, independientemente de cómo se

haga tal cosa (CP). Esto hecha por tierra otra “intuición” especialmente presente cuando tratamos con conjuntos *finitos*, a saber: Si A es un subconjunto propio de B , entonces el tamaño de A es *menor* que el tamaño de B (PW). Desde la perspectiva histórica, Mancosu rastrea que PW recibe una adhesión por parte de los matemáticos no inferior a CP, tanto antes como después de Cantor (aunque sea CP lo que usualmente se toma como la “intuición” estándar). Es una muestra de riguroso trabajo histórico lo que Mancosu hace en las secciones 1.1-1.5 para tal finalidad. Desde un punto de vista matemático, Mancosu se enfoca en la teoría de las *numerosidades* de V. Benci, M. Di Nasso y M. Forti (“Numerosities of Labelled Sets: A New Way of Counting”, *Advances in Mathematics*, 173: 50-67, 2003). Sin tecnicismos, esta teoría asigna cardinalidades a conjuntos infinitos por medio de una sumatoria parcial de las cardinalidades de subconjuntos finitos de las colecciones infinitas. El punto de Mancosu es que tenemos a disposición herramientas matemáticas para capturar PW en conjuntos infinitos. Filosóficamente, Mancosu objeta la célebre afirmación de Gödel (en “¿Qué es el problema del continuo de Cantor?” de 1947) de que la definición de Cantor es “inevitable”. Ciertamente esto es histórica y matemáticamente falso (i.e. existen alternativas matemáticas para capturar PW), pero Mancosu no toma en consideración el hecho de que Gödel podría estar diciendo que CP ofrece apoyo “intrínseco” a la definición cantoriana. En tal caso, podría objetarse que, debido a que las numerosidades de conjuntos son sensibles al *ultrafiltro* empleado (como Mancosu señala en pp. 55, 105), PW no daría apoyo “intrínseco” a la definición de la función de *numerosidad*.

Aunque autónomo, el primer capítulo es un excelente preámbulo para el segundo. Aquí Mancosu plantea una crítica (o “desafío”) al neologicismo: la crítica de “buenas compañías”. El punto de Mancosu es que existen una contable infinidad de principios de abstracción alternativos al Principio de Hume (PH), de iguales virtudes (estabilidad, no inflacionarios), a partir de los cuales pueden deducirse los axiomas de la aritmética de segundo orden, aunque sean lógicamente más débiles que HP. Estos son los “buenos compañeros” de PH. El aspecto filosófico del neologicismo consiste en sostener que PH es una *verdad conceptual*, por lo que el problema radica en evaluar el carácter “conceptual” o “analítico” de PH, que conduce, en virtud de la existencia de principios de abstracción alternativos, a preguntarse por la naturaleza epistemológica del proyecto neologicista: ¿se pretende fundamentar PH (o un principio más débil) mostrando que está implícito en nuestros “razonamientos aritméticos ordinarios”, o PH es “analítico”, o “explicativo” de un operador de cardinalidad, “#”, allende si el mismo subyace a nuestros razonamientos aritméticos ordinarios? (p. 110). Mancosu presenta y discute diversas alternativas (pp. 112-115): la *liberal*, según la cual la *unicidad* de PH no es relevante, pues lo importante es la existencia de “rutas *a priori*” para la aritmética de segundo orden; la *moderada*, para la cual el PH finito es *suficiente* porque permite derivar la aritmética de segundo orden; y la *conservadora*, para la cual PH es único y, por lo tanto, se necesita responder al desafío de las “buenas compañías”. Esta clasificación, que parte de la observación de “buena compañía” es sumamente iluminadora (satisfaciendo los objetivos del autor), pero es importante notar que el

problema *real* (p. 114) del proyecto neologicista parece entonces recaer sobre la identificación de aquello respecto de lo cual los principios de abstracción serían putativamente “verdaderos” (conceptual o analíticamente): la(s) nociones pre-teóricas de cardinalidad. Mancosu no avanza sobre esto.

La Parte II (“Historia y filosofía de la lógica”) presenta tres artículos donde Mancosu hace un gran trabajo arqueológico de descubrimiento y análisis de documentos, que iluminan algunos compromisos filosóficos de una figura en la historia de la lógica elusiva y relevante: Alfred Tarski. En el primero de ellos (“Tarski, Neurath y Kokoszynska sobre la concepción semántica de la verdad”), revela las objeciones de Neurath al análisis de la verdad de Tarski, así como las respuestas de este y Carnap. Mancosu observa que las objeciones de Neurath carecen de una articulación clara de la lógica de las mismas (p. 193). En favor de Neurath, podría pensarse que una objeción recurrente (pp. 165-166, por ejemplo), no advertida por Tarski (p. 162) ni Carnap (p. 171), es que el uso “científico” de “verdad” no se reduce a la convención (T), pues contiene un elemento “sociológico”. El segundo artículo (“Quine y Tarski sobre el nominalismo”) aborda la cuestión de si Tarski, en su seminal conferencia sobre el concepto de consecuencia lógica de 1936, asume una concepción de “modelo” con *dominio fijo*. Mancosu argumenta que este es el caso, y discute la opinión contraria de Gómez-Torrente (“Rereading Tarski on Logical Consequence”, *The Review of Symbolic Logic*, 2(2): 249-297, 2009). El resultado de la discusión es muy iluminador en cuanto a la complejidad del asunto y las previsiones metodológicas para su

discusión, aunque el resultado final en la adenda al artículo es un poco frustrante: la sofisticación de la discusión parece conducir a una situación de *impasse* entre Mancosu y Gómez-Torrente. El tercer artículo presenta y discute comparativamente los puntos de vista de Tarski y Quine sobre el nominalismo. El tratamiento de Mancosu es particularmente interesante a la hora de vincular el nominalismo con la preferencia por ciertos lenguajes lógicos (orden uno, en particular) para el discurso científico. En esta parte entonces, Mancosu muestra claramente sus virtudes ejemplares para la investigación de archivo.

En la *Parte III* (“Filosofía de la práctica matemática”) Mancosu exhibe sus virtudes para sugerir (o repensar) estimulantes problemas para la filosofía de la práctica matemática. Los primeros dos capítulos atañen a la explicación matemática; el primero de ellos (“Por qué importa la explicación matemática”) pretende arrojar nueva luz sobre el interés en el estudio de la explicación matemática en ciencias, así como la explicación matemática dentro de la matemática pura. En particular, Mancosu muestra estimulantes conexiones de este tema con el problema de las *aplicaciones* de la matemática a las ciencias, así como con los argumentos de *indispensabilidad* en ontología. El segundo artículo (“Más allá de la unificación”) es una colaboración con J. Hafner en el que se explora y plantea una crítica al modelo de explicación como *unificación* (en matemáticas y en ciencias) de Philip Kitcher (“Explanatory unification”, *Philosophy of Science*, 48(4): 507-531, 1981). Mancosu y Hafner presentan, con detallado rigor, un contraejemplo al modelo de Kitcher extraído de la geometría algebraica real. Una moraleja

que se extrae aquí es la poca plausibilidad de pretender una teoría de la explicación matemática *general*, así como la conveniencia de proceder por medio de estudios de casos.

El tercer artículo de esta parte (“Sobre la relación entre geometría plana y sólida”) está escrito en colaboración con Andrew Arana y también tiene una naturaleza exploratoria. Los autores exploran la relación entre geometría plana y geometría sólida desde el punto de vista de los *usos* de la segunda en la demostración o solución de teoremas o problemas de la geometría plana. Luego de revisar estos usos en diversos casos de distintas épocas (griega antigua, siglo XVII europeo y la escuela de Monge), los autores sugieren que los mismos ocurren, por lo general, en problemas geométricos “no elementales”, aun cuando tal cosa no suscitó debates fundacionales y metodológicos. En la sección 2 los autores presentan el “debate fusionista” que tuvo lugar entre matemáticos italianos posteriormente a la publicación de *Elementi de Geome-*

tria (1884) de Paolis. Mancosu y Arana señalan el carácter multidimensional de dicho debate (pedagógico y fundacional), que divide a sus participantes entre los que defienden un abordaje de la geometría “fusionando” la geometría plana y la geometría sólida, y aquellos que defienden una estricta separación entre ambas. En las secciones 3–4 se presentan diversos tratamientos fundacionales de un caso de estudio: el teorema de Desargues para triángulos homólogos co-planares. Por último, las secciones 5–6 presentan relevantes observaciones sobre un problema filosófico aun poco explorado: la *pureza del método*.

En definitiva, la traducción de este libro no solamente vale por el contenido del mismo, sino también porque tiene el potencial de *iniciar* a los curiosos en el área, ofreciendo un paradigma de trabajo interdisciplinar, riguroso y de una gran riqueza filosófica.

GUILLERMO NIGRO PUENTE
Instituto de Profesores “Artigas”
(Uruguay)

I 119

Márcio Bilharinho Naves, *Marx: Ciencia y revolución*, prólogo y edición de Pedro Karczmarczyk, traducción de Claudio Costales, Blas Estévez y Pedro Karczmarczyk, Santiago de Chile, Doble ciencia, 2020, 194 pp.

En este libro, con traducción de Claudio Costales, Blas Estévez y Pedro Karczmarczyk, y prólogo de este último, Márcio Bilharinho Naves –profesor retirado de la Universidad

de Campinas, destacado especialista en la filosofía del derecho marxista, y en particular en el pensamiento del jurista ruso Pasukanis– abandona su ámbito específico de investigación para proponer

una interpretación general del pensamiento de Karl Marx.

En la “Introducción”, Naves anticipa que la gran innovación del pensamiento de Marx consistió en la introducción de la noción de lucha de clases como clave de lectura de la historia. Para explicar esto, luego de un primer capítulo de carácter biográfico, el segundo capítulo aborda el primer período —premarxista— del pensamiento de Marx. Naves afirma que este período tiene dos momentos. El primero de ellos se centra en “un concepto de Estado que [Marx] utiliza como medida del Estado real” (p. 56). Marx parte de una concepción del Estado como el lugar de la universalidad, en el cual el fin singular se transforma en fin general. Dado que el Estado prusiano no se ajusta a las leyes naturales de la razón, su derecho representa un no derecho. En el segundo momento, con los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx toma prestada la idea feuerbachiana de alienación religiosa y la extiende al campo económico-social. La alienación del trabajo produce la dominación del capitalista y el fin de la alienación se identifica con la supresión de la propiedad privada. Naves encuentra que la problemática humanista envuelta en estas categorías aprisiona a Marx en el pensamiento burgués.

El tercer capítulo analiza el comienzo de la ruptura con esta concepción humanista y el albor de la teoría marxista en las *Tesis sobre Feuerbach* y, sobre todo, *La ideología alemana*. Allí, Marx comienza su análisis desde la consideración de los individuos reales para elaborar los conceptos de producción y de modo de producción. Naves considera que esto permite establecer la base de la teoría marxista, garantizando su carácter científico y materialista, pues impli-

ca que “los procesos sociales y políticos pasan a tener el principio de su inteligibilidad en las condiciones materiales de producción” (p. 72). A pesar de esta novedad, al pensar a la sociedad burguesa como el proceso de la separación entre el hombre y las fuerzas productivas, Naves sostiene que Marx sigue pensando a la categoría de alienación como central. Para Marx, el fin de la alienación y el comunismo van unidos, pues este último es un modo de apropiación de las fuerzas productivas por el hombre. Naves considera que la principal dificultad para superar estos resabios ideológicos se vincula con la prioridad otorgada al desarrollo de las fuerzas productivas como principio de inteligibilidad. Este privilegio supone una concepción humanista y reduce la importancia de la lucha de clases.

El cuarto capítulo analiza el comienzo de la superación de este obstáculo. Pues, según Naves, si bien el *Manifiesto del partido comunista* sigue considerando a las fuerzas productivas como el factor fundamental de desarrollo histórico, también plantea a la lucha de clases como el motor de la historia. El *Manifiesto* explica la transición del feudalismo al capitalismo de tal manera que la burguesía aparece como surgida del interior de la sociedad feudal para responder a las necesidades a las que esta última se vio enfrentada por el aumento del intercambio. Pero Marx afirma que, una vez que se desarrollaron, estas fuerzas productivas encontraron un obstáculo en las relaciones feudales de propiedad de las cuales habían nacido. De manera semejante, las fuerzas productivas que el modo de producción capitalista necesita desarrollar comienzan a volverse contra él: “El propio capitalismo es [...] quien crea las condiciones para la revolución

del proletariado” (pp. 107-108). Sin embargo, Naves observa que, cuando tiene que determinar el elemento central en la transición al comunismo, Marx vacila entre caracterizarlo, ya como la estatización de los medios de producción, ya como la transformación revolucionaria de las relaciones de producción. Esta indecisión manifiesta que Marx está reconsiderando sus ideas: en particular, aquellas relativas a la prioridad de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción.

La reflexión teórica que permitirá zanjar esta vacilación se plasma en *El Capital*, el cual constituye el tema del quinto capítulo. Naves comienza por exponer el rechazo, por parte de Marx, de la idea de que el incremento de capital pueda surgir en la esfera de la circulación: la producción de plusvalor por la fuerza de trabajo solo puede explicarse considerando su valor de uso, esto es, su consumo como mercancía, el cual ocurre en la esfera de la producción. El análisis de la generación del plusvalor en la esfera de la producción revela que la libertad del trabajador es condición *necesaria* para el establecimiento de las *relaciones* de producción capitalista. Sin embargo, no es *suficiente* para el surgimiento del *modo* de producción capitalista. Por ello, la aparición de relaciones sociales capitalistas sin una transformación concomitante de las fuerzas productivas —tal como ocurrió durante el surgimiento del capitalismo con la industria manufacturera— implica meramente una subsunción formal del trabajo al capital. En esta situación, el capital controla los medios de producción y la comercialización, pero no tiene dominio del proceso de producción. En cambio, la subordinación real del trabajo al capital ocurre cuando una

modificación de las fuerzas productivas —como la introducción de la máquina— conduce a la igualación de la fuerza de trabajo y su reducción a mero gasto de energía. La igualación de la fuerza de trabajo introduce la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual, proporcionando al capitalista el control del proceso de producción. Es aquí cuando puede decirse que se establece el “modo de producción específicamente capitalista” (p. 137).

El sexto capítulo analiza el modo en que el análisis desarrollado en *El Capital* le permite a Marx comenzar a deshacerse de dos tesis que constituían un legado de la ideología previa. La primera tesis que Marx abandona es la que señala el predominio de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción. Naves afirma que, a partir del análisis de la subsunción formal y la subsunción real del trabajo al capital, se siguen dos conclusiones. La primera de ellas consiste en que la historia no se presenta ya como una “sucesión lineal de modos de producción cuyo movimiento interno está dirigido por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, sino que depende de la lucha de clases” (p. 152). En segundo lugar, las fuerzas productivas no son neutras sino que tienen una determinación de clase. Esto significa que las fuerzas productivas comunistas no pueden coincidir con las del capitalismo, ni mucho menos hacer surgir al modo de producción comunista como resultado de las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista. Frente a esta concepción determinista, el análisis de Marx conduce a la conclusión de que el desarrollo de las fuerzas productivas depende de las relaciones de producción, esto es, de la lucha de clases. La segunda tesis que Marx abandona es la que

afirmaba la determinación directa de la superestructura por la base económica. Esta idea es reemplazada por la figura de la “determinación en última instancia”. Naves considera que esta idea puede encontrarse al comparar la explicación de Marx respecto del funcionamiento de los modos de producción capitalista y feudal. Esta comparación muestra que, en función del modo de producción del que se trate, el elemento dominante de la reproducción de las relaciones de producción puede encontrarse, alternativamente, en la superestructura o en la estructura económica. Sin embargo, la razón por la cual uno u otro de los elementos resulta dominante la proporciona un análisis del modo de producción, es decir, de la estructura.

El séptimo capítulo considera dos rectificaciones que Marx realiza en textos posteriores a *El Capital* respecto de la transformación del Estado en la transición socialista. La primera rectificación “permite revisar la posición dominante que Marx había otorgado a la supresión de la propiedad privada para pensar el socialismo” (p. 162). La transferencia de la propiedad al Estado es condición necesaria pero no suficiente para la eliminación del capitalismo: esto último exige también la transformación de las relaciones de producción. La segunda rectificación consiste en la introducción de la idea de la destruc-

ción del Estado burgués como condición necesaria de la transición. Como resultado de la experiencia de la Comuna de París, Marx pasa a considerar el reemplazo del Estado burgués por otro diferente como condición de posibilidad de la transición al socialismo. Esto es necesario porque el Estado burgués es el instrumento político de sujeción del proletariado y es, por ello, un obstáculo para la apropiación de las condiciones materiales de producción. Este reemplazo del Estado implica su transformación en algo que, en sentido estricto, ya no es un Estado, pues porta el germen de su propia destrucción.

Como podemos observar, la exposición de Naves conduce de manera firme a la conclusión que había intentado establecer en la introducción. La idea central de Naves es que Marx rompió con las representaciones ideológicas de la historia y pudo producir un conocimiento científico de la misma al “identificar en la lucha de clases el principio que le da inteligibilidad” (p. 187). Su lectura tiene la virtud de introducir de una manera accesible algunos puntos conceptualmente densos pero imprescindibles para un abordaje del pensamiento de Marx que no lo reduzca a categorías humanistas.

MANUEL KERI
UNLP