

En este número:

ARTÍCULOS

Alejandro Cassini

La diversidad de las prácticas en la filosofía teórica

Jeremías Camino

La naturaleza no computa: argumentos contra la hipótesis computacional

María Beatriz Delpech

La recepción de Platón en la ontología ensayada por Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*

Nicolás Di Natale

Discusiones en torno a la memoria colectiva en la obra de Reinhart Koselleck y Hannah Arendt

George García Quesada

Comunidad y mundialidad: hacia un Marx transmoderno

Vladimir Kanovei et al.

A Philosophical History of Infinitesimals

•

NOTAS

Florencia Abadi

La carne de la obra de arte: el concepto de mortificación en el distanciamiento de Benjamin del Romanticismo

—

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 52

Nº1

Otoño 2026

—

COMITÉ EDITORIAL

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

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPe | CONICET

Adrián Ratto | UBA | CONICET

Francisco García Gibson | UBA | CONICET

Malena Tonelli | UBA | UNLP

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

COMITÉ ASESOR

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

Francesco Fronterotta | 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 | 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.

revlatfil@gmail.com

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Fernando Bahr, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE. 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 2026

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALEJANDRO CASSINI

La diversidad de las prácticas en la filosofía teórica _ 7

JEREMÍAS CAMINO

La naturaleza no computa: argumentos contra la hipótesis computacional _ 33

MARÍA BEATRIZ DELPECH

La recepción de Platón en la ontología ensayada por Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro* _ 55

NICOLÁS DI NATALE

Discusiones en torno a la memoria colectiva en la obra de Reinhart Koselleck y Hannah Arendt _ 83

GEORGE GARCÍA QUESADA

Comunidad y mundialidad: hacia un Marx transmoderno _ 113

VLADIMIR KANOVEI ET AL.

A Philosophical History of Infinitesimals _ 137

NOTAS

FLORENCIA ABADI

La carne de la obra de arte: el concepto de mortificación en el distanciamiento de Benjamin del Romanticismo _ 171

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARTA GARCÍA-ALONSO y JOHN CHRISTIAN LAURSEN (eds.)

The Importance of Non-Christian Religions in the Philosophy of Pierre Bayle (N. Olszevicki) _ 179

FACUNDO BEY (ed.)

Hans-Georg Gadamer: Cuestiones abiertas / Open Questions (M. Prestía) _ 182

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE

Tratado sobre el alma (J. P. Moreno) _ 185

RICARDO IBARLUCÍA

L'organizzazione del pessimismo: saggi su avanguardia, fotografia e cinema in Walter Benjamin (W. Morales Maciel) _ 187

—

COLABORADORES

FLORENCIA ABADI es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de esa universidad. Entre sus principales publicaciones cabe destacar *El sacrificio de Narciso* (2018), traducido al italiano en 2025, *El nacimiento del deseo* (2023) y la plaqueta *Mimesis y terror* (2019), que ha sido traducida al inglés, como así también artículos sobre temas de estética y filosofía contemporánea en revistas especializadas. florabadi777@gmail.com

JEREMÍAS CAMINO es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, docente e investigador autónomo. Ha escrito artículos sobre ontología, sobre el dataísmo contemporáneo y sobre filosofía antigua. También ha participado en diversos congresos y jornadas de temáticas afines. Es miembro de grupos de investigación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad Nacional de Córdoba. jereasecas@gmail.com

ALEJANDRO CASSINI es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y ha realizado estudios posdoctorales en la Universidad de Columbia en Nueva York. Actualmente se desempeña como Profesor Titular Regular de Filosofía de las Ciencias en la Universidad de Buenos Aires y como investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre historia y filosofía de las ciencias naturales. alejandrocassini@gmail.com

I 5

MARÍA BEATRIZ DELPECH es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín y docente en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente realiza un posdoctorado en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CONICET-CIF) sobre la aplicación del marco teórico hermenéutico al estudio de la Ilustración. Sus principales temas de investigación son la hermenéutica de Paul Ricoeur y los problemas de la identidad personal y colectiva entre la antropología y la filosofía de la historia. Ha publicado en diferentes revistas especializadas de Iberoamérica. mbdelpech@gmail.com

NICOLÁS DI NATALE es licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto Gino Germani. Es profesor de Teoría Política Contemporánea en la carrera de Ciencia Política de esa misma universidad. Su investigación aborda la cuestión de la democracia, la comunidad y la acción en el pensamiento de Hannah Arendt. nicolasdinatale@gmail.com

GEORGE GARCÍA QUESADA es catedrático e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y en el Centro de Investigaciones Históricas de América Central de la Universidad de Costa Rica. Es director de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Su libro más reciente es *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces* (2021), traducido al español el año siguiente. george.garcia@ucr.ac.cr

VLADIMIR KANOVEI es PhD y DSc en matemáticas por la Universidad Estatal de Moscú. Actualmente se desempeña como investigador principal en el A. A. Khar-

kevich Institute for Information Transmission Problems. Sus principales áreas de estudio son la lógica, los fundamentos de la matemática y la historia de la matemática. kanovei@googlemail.com

MIKHAIL G. KATZ es PhD por la Universidad de Columbia y profesor de Matemática en la Universidad Bar Ilan de Israel. Ha publicado libros sobre la geometría sistólica y sobre la teoría de los infinitesimales. Entre los autores de su interés se encuentran Fermat, Leibniz, Euler y Cauchy. katzmik@math.biu.ac.il

TARAS S. KUDRYK es profesor de Matemática en la Universidad de Leópolis (Ucrania). Ha publicado sobre los métodos no estándar en los análisis matemático y funcional. kudryk@mail.lviv.ua

KARL KUHLEMANN es PhD en Matemática y Ciencias de la computación por la Universidad Leibniz de Hannover. Actualmente se desempeña como consultor de seguridad en Finanz Informatik. Sus investigaciones matemáticas se centran en el análisis no estándar. kus.kuhleermann@t-online.de

—

ARTÍCULOS

La diversidad de las prácticas en la filosofía teórica

ALEJANDRO CASSINI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

I 7

DOI: 10.36446/rlf465

Resumen: En las últimas décadas la filosofía profesionalizada ha sufrido un proceso creciente de proliferación, especialización y fragmentación que ha afectado a todas sus prácticas. La mayoría de las carreras académicas se desarrolla en instituciones, esencialmente universidades, donde se exige realizar una multiplicidad de tareas: la enseñanza, la investigación, la formación de recursos humanos, la gestión y la transferencia y extensión de los conocimientos. Dada la especialización de las investigaciones, y su carácter cada vez más demandante, resulta difícil conciliarlas con la docencia y otras tareas académicas realizadas de manera simultánea. En este trabajo examino las prácticas filosóficas en el campo de la filosofía teórica, señalando sus semejanzas y diferencias con las de las ciencias naturales y sociales. Señalo, además, que no existe consenso sobre un método único propio de la filosofía.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 52 N°1 | Otoño 2026

Palabras clave: filosofía teórica, ciencias, enseñanza, investigación, métodos.

The Diversity of Practices in Theoretical Philosophy

Abstract: In the last decades, professional philosophy has undergone a growing process of proliferation, specialization, and fragmentation that has affected all its practices. Currently, most academic careers are developed in institutions, essentially universities, where performing a multiplicity of tasks is required: teaching, research, training of human resources, management and the transfer and extension of knowledge. Given the specialization of research, and its increasingly demanding nature, it is difficult to reconcile it with teaching and other academic tasks conducted simultaneously. In this work, I examine philosophical practices in the domain of theoretical philosophy, pointing out their similarities and differences with those of the natural and social sciences. I also point out that there is no consensus on a unique method proper to philosophy.

Keywords: theoretical philosophy, sciences, teaching, research, methods.

8 |

1. Introducción

La práctica de la filosofía no es inmutable, como puede comprobarse apelando a la historia y comprobando las diferentes maneras de hacer filosofía, por ejemplo, en las escuelas de la Antigüedad griega, en la escolástica de las universidades medievales, o en las sociedades filosóficas actuales. Los congresos generales de filosofía, por ejemplo, son una invención del siglo XX, que en este siglo tiende a ser desplazada por los *workshops* u otro tipo de reuniones más especializadas. Las revistas profesionales de filosofía, por su parte, solo surgen a fines del siglo XIX. Para filósofos como Kant o Hegel, para mencionar solo dos ejemplos, la publicación de artículos en revistas especializadas o la exposición oral en congresos y reuniones, donde el público lo constituyen otros filósofos profesionales, generalmente participantes del mismo evento, no eran prácticas disponibles. Aproximadamente desde la época de Kant, los filósofos profesionales son en su gran mayoría profesores universitarios que deben conciliar la enseñanza de la filosofía con la investigación original, la escritura de libros y artículos, y muchas otras tareas que detallaremos más adelante. Por otra parte, como veremos enseguida, la manera de practicar

la filosofía depende esencialmente de la concepción que se tenga de la filosofía misma. Con seguridad, puede decirse que no existe en la actualidad una única manera de practicar la filosofía, sino diversas prácticas filosóficas.

El primer hecho que debe tenerse en cuenta al tratar la cuestión de las prácticas en filosofía es que bajo el concepto general de filosofía se incluye una gran variedad de temas y problemas, así como una diversidad de métodos y enfoques para abordarlos. Difícilmente haya, entonces, consensos generalizados acerca de cuáles son los límites del campo de la filosofía y, por tanto, acerca de cuáles son sus problemas y métodos. Por otra parte, estos límites no están fijos, al contrario, tienden a cambiar cada vez más rápidamente. Dos tendencias de largo plazo son fácilmente comprobables. La primera, más antigua, es la separación de diferentes ramas de la filosofía que se transforman en ciencias autónomas. La psicología es uno de los ejemplos más claros. Ya en el siglo XIX dejó de ser una rama de la metafísica y pasó a ser una ciencia empírica más. La lógica formal ha seguido ese camino a lo largo del siglo XX. La segunda tendencia, más reciente, es la aparición de nuevas disciplinas filosóficas con sus propias agendas de temas y problemas. A veces, se trata de un área de una disciplina más general que crece, se especializa y termina por desarrollarse de manera más o menos independiente, como es el caso de la bioética respecto de la ética general. Otras veces, se trata de la aparición de disciplinas enteramente nuevas suscitadas por cambios tecnológicos o sociales significativos. La filosofía de la inteligencia artificial y la filosofía del género son dos ejemplos recientes de esta tendencia. La filosofía de la tecnología y la de la medicina parecen también encaminadas a constituirse como disciplinas autónomas. Es de esperar que en el futuro cercano se produzca la aparición de nuevas disciplinas filosóficas, o la consolidación de otras disciplinas ahora incipientes.

19

Ante esta proliferación de disciplinas filosóficas, que complementan pero no sustituyen a las tradicionales, y la consiguiente ampliación del dominio de la filosofía, resulta difícil y arriesgado hacer generalizaciones universales acerca de la manera de practicar la filosofía en la actualidad. El propio concepto de filosofía puede incluso variar de una tradición o enfoque específico a otro. Aunque ya no existen escuelas filosóficas bien definidas, persisten tradiciones de investigación, así como maneras de comunicar esas investigaciones, que conllevan sus propios enfoques metodológicos y sus estilos de escritura. Lo primero que debe admitirse, entonces, es que, como sabiamamente había advertido Aristóteles al comienzo de la *Ética nicomaquea* (I 3, 1094b 12 y ss.), en cuestiones de asuntos humanos solo es posible describir lo que ocurre por lo general, pero no hay generalizaciones universales sin contraejemplos. En este caso, se trata de señalar algunas tendencias domi-

nantes que pueden discernirse en las prácticas de determinadas áreas más o menos bien definidas de la filosofía actual.

A los fines de operacionalizar la cuestión, creo que pueden distinguirse tres grandes áreas de la filosofía en las que trabajan la gran mayoría de los filósofos actuales: la filosofía teórica, la filosofía práctica y la historia de la filosofía. La primera comprende la metafísica y la ontología, la teoría del conocimiento, la lógica, la filosofía de las ciencias, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. La segunda incluye a la ética, la estética y filosofía del arte, la filosofía política, la filosofía del derecho, la filosofía de la religión, y la filosofía de la acción o la *praxis* humana en general. La tercera abarca todos los estudios de la tradición filosófica, desde sus orígenes hasta las filosofías y filósofos más recientes considerados clásicos (sin duda, esta delimitación, como todas en estos asuntos, tiene fronteras borrosas). Las prácticas más frecuentes en este campo consisten en la edición, traducción y comentario de las obras de los autores clásicos o relevantes para determinadas tradiciones, así como los estudios sobre temas y problemas específicos de estas tradiciones. Por cierto, esta tripartición es esquemática y seguramente no abarca la totalidad de la filosofía, así como tampoco la totalidad de las disciplinas actuales (que no he pretendido enumerar de manera completa). No obstante, creo que es suficientemente amplia como para incluir a la gran mayoría de los estudios e investigaciones, así como a la mayoría de los temas que se enseñan en las carreras de filosofía de la mayor parte del mundo.

Por otra parte, las disciplinas filosóficas no son compartimientos estancos ni tienen límites perfectamente definidos, por lo que a menudo interactúan entre sí y se influyen mutuamente. Hay sin embargo diversos grados de cercanía: es evidente que hay mayor interacción entre la ética y la filosofía política que entre estas y la lógica o la filosofía de las ciencias. De todos modos, es una tendencia comprobable que las diferentes disciplinas tienden a especializarse y a desarrollarse de manera más o menos autónoma e independiente de las demás. Por ejemplo, la teoría general del conocimiento y la filosofía de las ciencias formales y empíricas se ocupan ambas de cuestiones relativas al conocimiento humano, pero tienen muy poca influencia mutua y prácticamente no hay autores que trabajen activamente en ambos campos y los relacionen de manera sistemática. De manera más general, quienes investigan y enseñan en alguna de las tres grandes áreas que he distinguido, salvo raras y cada vez menos frecuentes excepciones, no lo hacen en las otras. Además, nadie podría en la actualidad, no ya hacer aportes originales, sino siquiera estar al tanto del estado del tema, en más de dos disciplinas filosóficas de una misma área. Mucho menos, en otras áreas disciplinares o en la filosofía en su conjunto. La

cantidad de información que se produce en cualquier disciplina filosófica crece cada año y resulta verdaderamente abrumadora, como podrá comprobarlo cualquiera que estudie un tema, aunque sea muy especializado, a lo largo de los años.

Debido a mi propia experiencia y mis limitadas competencias, me ocuparé solamente de las prácticas de la *filosofía teórica*, que es el área en la que he investigado y enseñado durante las últimas tres décadas. Creo que mi descripción de estas prácticas y mi diagnóstico de su situación podría extenderse también a la filosofía práctica y, con mayores reservas, a la historia de la filosofía. Esa, sin embargo, es una mera hipótesis que no intentaré justificar en este trabajo. El dominio de la filosofía teórica ya es lo suficientemente amplio como para constituir una buena muestra del estado de las prácticas de la filosofía actual y como para permitir la elaboración de ciertas generalizaciones, que, como ya he advertido, se refieren solamente a tendencias discernibles y siempre tienen excepciones. Mi enfoque será deliberadamente general y abstracto, ya que no me referiré a temas, problemas o autores concretos, salvo ejemplos ocasionales, ni a diferentes tradiciones, escuelas o regiones geográficas. No intento presentar un panorama del estado de las investigaciones en filosofía teórica, una empresa imposible para una única persona, cualesquiera sean sus conocimientos y sus especialidades. Esa tarea requeriría la colaboración de todo un equipo y sus productos ocuparían, tal vez, miles de páginas. Incluso así, solo sería posible ofrecer un panorama incompleto y superficial del estado de la cuestión. Mi objetivo en este trabajo es mucho más modesto: consiste en describir algunas tendencias generales que advierto en la manera en que se practica la filosofía teórica, a partir, por supuesto, de mi limitada experiencia personal y de la interacción con mis colegas. El resultado deberá ser necesariamente esquemático, lo cual no lo priva de su valor como diagnóstico de la situación actual de las prácticas de la filosofía.

I 11

Adoptaré como punto de partida un enfoque comparativo, señalando ciertas semejanzas y diferencias significativas entre las prácticas de la filosofía teórica y las de la ciencia. Luego, analizaré sucintamente las dos actividades principales de los filósofos profesionales de la actualidad: la investigación y la enseñanza universitaria. Seguidamente, haré algunas observaciones sobre un fenómeno evidente en todas las áreas de la filosofía, como es el de la progresiva especialización y fragmentación de las disciplinas, al que ya he aludido. Después, me ocuparé de la cuestión del método en filosofía, enfatizando la pluralidad de métodos y enfoques metodológicos existentes. Por último, presentaré algunas conclusiones generales tentativas sobre la situación de las prácticas en la filosofía teórica actual.

2. Las prácticas en ciencia y filosofía

Un punto de partida posible para analizar las prácticas filosóficas es compararlas con las prácticas de las ciencias naturales, con las cuales tienen las mayores diferencias entre las diferentes prácticas del mundo académico. Como ya he advertido, todo lo que uno pueda decir al respecto se refiere solamente a tendencias generales, que siempre tienen excepciones. Por otra parte, es evidente que existen múltiples analogías positivas y negativas entre ciencia y filosofía que no sería pertinente, ni posible, explorar aquí. Con todo, creo que hay algunas analogías importantes entre las prácticas de la investigación teórica en el área de las ciencias naturales y las de la filosofía teórica. Más precisamente, creo que las maneras de practicar estas actividades (y de evaluarlas) tiende a asemejarse cada vez más, sin que por ello se identifiquen, ya que la filosofía, en mi opinión y la de la mayoría de sus practicantes, no es una ciencia empírica, entendiendo por ello que sus afirmaciones no se contrastan mediante observaciones o experimentos de laboratorio y que la aceptación de una tesis o teoría filosófica no se basa, primariamente, al menos, en su confirmación por la experiencia.

12 |

Ante todo, las prácticas en las ciencias naturales son actividades casi siempre colectivas, sobre todo en el campo de la experimentación, donde suele haber equipos que tienen cientos o incluso miles de integrantes. Por su parte, la filosofía sigue siendo todavía una actividad predominantemente individual, como lo fue a lo largo de toda su historia, donde todos los clásicos que forman el *canon* de la enseñanza son obras de un único autor. Esto se puede comprobar examinando las publicaciones: mientras que en las ciencias son habituales los artículos de investigación firmados por múltiples autores (según un protocolo bien establecido, que no es el orden alfabético), en filosofía la gran mayoría de los trabajos están firmados por un único autor y son muy raros los que están firmados por más de dos autores. En este punto, la práctica filosófica se parece más a la de la ciencia teórica, donde la investigación suele ser individual o realizarse en grupos muy pequeños. Sin embargo, se perciben desde hace tiempo algunos cambios en esta práctica. Ahora son habituales los proyectos de investigación filosófica en equipos, que suelen superponerse con los proyectos de investigación individuales. Con todo, en mi experiencia, no existe todavía algo semejante a una división del trabajo en los equipos de investigación filosófica, es decir, una práctica donde diferentes integrantes estudian solo un tema específico, o un aspecto particular del tema general de investigación, y luego colaboran con los demás en la redacción de un trabajo final donde se exponen los resultados de la investigación. Al contrario, la enorme mayoría de los trabajos producidos en equipos de investigación filosófica son de un único autor (y

en pocos casos de dos autores), lo cual puede observarse sobre todo en las compilaciones publicadas en forma de libro por los equipos, generalmente editadas por el director del grupo.

En la ciencia, en cambio, la división del trabajo es muy frecuente en el campo teórico e incluso indispensable en el campo experimental. El cambio de la producción individual a la colectiva en las ciencias naturales se produjo gradualmente a lo largo de las primeras décadas del siglo XX. Es cierto que la gran mayoría de las obras clásicas de la ciencia pertenecen a un único autor (basta pensar en Copérnico, Galileo, Newton, Maxwell, Darwin o Mendel). Einstein, sin embargo, es ya una figura de transición. Si bien desarrolló la teoría de la relatividad especial en completa soledad (aunque Mileva Marić, su esposa, tuvo, según se sabe ahora, alguna influencia relevante), en el desarrollo de la teoría general de la relatividad colaboró con Marcel Grossmann, con quien firmó varios de los artículos anteriores a la formulación definitiva de la teoría. Su artículo más famoso y citado sobre la teoría cuántica está firmado en colaboración con Boris Podolski y Nathan Rosen (y se sabe que fue redactado principalmente por Podolski).¹ La teoría cuántica, por su parte, es el primer ejemplo de una creación colectiva que no puede asociarse a un científico o un grupo de científicos, sino que se debe a la contribución de muchos científicos que trabajaron en diferentes países interactuando entre sí de un modo sumamente complejo (contribuyeron a la teoría Planck, Einstein, Bohr, Sommerfeld, de Broglie, Born, Schrödinger, Dirac, Heisenberg, Pauli, von Neumann y Jordan, entre otros). El llamado modelo estándar de partículas elementales, por su parte, es el resultado de las investigaciones teóricas y experimentales de decenas (o tal vez centenares) de científicos.² Todavía no hay en las prácticas de la filosofía nada remotamente análogo a estos ejemplos. La lógica matemática, incluyendo en ella la metalógica, tal vez sea el único caso de una creación colectiva que no puede identificarse con un nombre o grupo determinado. Pero esta, a diferencia de la filosofía de la lógica o las llamadas lógicas filosóficas, no puede considerarse ya parte de la filosofía, sino, más bien, una rama de las matemáticas (al menos, en los campos de la teoría de la demostración y la teoría de modelos, donde todas las contribuciones fundamentales no las realizaron los filósofos, sino los matemáticos, desde De Morgan, Boole, Venn y Frege, hasta Hilbert, Gödel, Gentzen, Tarski, Church y muchos otros). En la mayoría de las disciplinas filosóficas, en cambio, la investigación se realiza a lo sumo en

I 13

¹ Aquí estaría fuera de lugar la cita de todos estos trabajos, que pueden encontrarse analizados con detalle en la obra de Pais (1982).

² Kragh (1999) es una buena presentación de estos aspectos de la física del siglo XX.

grupos reducidos, mientras que la escritura es todavía predominantemente individual.

La llamada *Big Science*, la ciencia colectivizada, realizada con grandes y costosos medios materiales (como un acelerador de partículas o un telescopio espacial) es característica de nuestro tiempo desde hace ya casi un siglo. No existe, sin embargo, algo análogo a la *Big Philosophy*, al menos todavía. En filosofía, los proyectos colectivos de mayor escala son las enciclopedias, diccionarios y *companions*, a los que contribuyen en ocasiones cientos de autores. Esta colaboración se ha vuelto indispensable a causa de la explosión informativa que hace imposible que uno o unos pocos autores puedan tener el conocimiento suficiente como para ofrecer un panorama más o menos completo y actualizado de un área o una disciplina de la filosofía, o incluso de un autor o tema específico. El mayor y más exitoso proyecto colectivo de esta clase ha sido la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, una obra en curso cuya extensión final, si es que alguna vez llega al final, es imprevisible. No obstante, quienes colaboran en esta clase de proyectos no constituyen un equipo de trabajo en sentido estricto ya que en la mayoría de los casos no tienen publicaciones en común y, generalmente, tampoco interacción alguna más allá de la contribución a la compilación, mediada por sus editores o compiladores.

14 |

Más allá de estas diferencias, una analogía positiva importante en las prácticas de la ciencia y la filosofía se encuentra en la manera en que la tarea de los investigadores, y de los profesores universitarios en general, tiende a ser evaluada. Cada vez adquiere mayor importancia la publicación de artículos especializados en revistas profesionales con referato, en desmedro de los libros monográficos, las compilaciones y otros tipos de publicaciones. La cantidad de artículos publicados, sin embargo, no basta para progresar en una carrera académica. Se requiere, además, que las revistas se encuentren indexadas, y con buena calificación, en las bases de datos internacionales (como SCOPUS y otras). En ciencia, la importancia de las publicaciones se mide directamente por el índice de impacto de cada revista, que es el resultado de un cociente entre el número de citas recibidas de los artículos que la revista publica en un año y el número de artículos publicados en los dos años anteriores. De esta manera, las citas recibidas por los artículos publicados adquieren más importancia que los artículos mismos. Este hecho tiende a producir conductas especulativas con el fin de multiplicar las publicaciones y el número de citas. Por ejemplo, la formación de equipos de investigación donde los diferentes integrantes firman como coautores los artículos de los demás, en cuya elaboración a veces no han participado, o la de equipos diferentes que trabajan sobre un mismo tema y citan con frecuencia los trabajos del otro equipo, en una suerte de compromiso de reciprocidad.

En filosofía, donde la publicación es mayoritariamente individual, esta clase de conductas todavía no está institucionalizada, pero ya se advierten algunos indicios en la formación de comunidades de especialistas que interactúan entre sí y se citan mutuamente, o en la multiplicación de artículos que no consisten sino en pequeñas variantes de otros trabajos ya publicados. Las revistas profesionales de filosofía todavía no son calificadas por el índice de impacto. Sin embargo, para que los investigadores en filosofía asciendan a los cargos superiores en las instituciones que los emplean se les exige, cada vez con mayor frecuencia, que justifiquen la repercusión de sus obras mediante una lista de citas significativas por parte de otros filósofos. Este elemento tiene una importancia cada vez más decisiva en la evaluación de los filósofos, e incluso de los profesores de filosofía, sobre todo, si pueden mostrar que sus artículos han sido discutidos y comentados, y no solamente citados, por autores prestigiosos, o bien que sus libros han sido reseñados en revistas importantes de circulación internacional.

3. Investigación y enseñanza

Tradicionalmente, los filósofos son profesores universitarios. Por tanto, a la vez enseñan filosofía y producen obras filosóficas. Esa doble actividad se origina con la fundación de las universidades en el siglo XIII y es característica de la mayoría de los filósofos escolásticos. En la modernidad hay un paréntesis importante en ese proceso, ya que la mayoría de los filósofos del canon occidental (desde Descartes hasta Leibniz y desde Hobbes y Locke hasta Hume, para nombrar solo a unos pocos) no son profesores universitarios. Desde la época de Kant, sin embargo, hay pocas excepciones: casi todos los grandes filósofos enseñan en alguna universidad y son profesionales que viven de su salario como profesores. Incluso, muchas de sus principales obras son lecciones o se basan en ellas, como es el caso de Hegel, paradigma del filósofo exitoso como profesor. La figura del profesor filósofo, o filósofo profesor, como se prefiera, se generaliza desde el siglo XIX y se mantiene hasta nuestros días. Todavía una buena parte de los libros que se publican tiene su origen en clases o seminarios y, en muchos casos, su objetivo es servir como libros de texto para los cursos de otros profesores. Por cierto, también hay muchas obras que son de investigación avanzada, no se originan en lecciones o clases y están dirigidas a otros profesionales de la filosofía, preferentemente a especialistas en el tema o en la disciplina en cuestión.

En las ciencias naturales la situación es bastante diferente, ya que la mayoría de los científicos activos no trabajan en universidades ni dan clases. En Estados Unidos, por ejemplo, las dos terceras partes de los científicos e

I 15

ingenieros trabajan en la industria o en el complejo industrial-militar y solo una minoría permanece en el mundo académico. Incluso, algunos de los que pertenecen a universidades o agencias estatales hacen trabajo de laboratorio y generalmente no se dedican a la enseñanza. Algo semejante, en distinto grado, ocurre en otras partes del mundo, donde las empresas privadas que financian investigaciones son más escasas. Así, en estas ciencias, no existe una asociación estrecha, como ocurre en la filosofía y las humanidades en general, entre la práctica de la profesión y la docencia. La mayoría de los físicos, químicos, biólogos, ingenieros y médicos que hacen investigaciones originales no ejercen la docencia. En las ciencias sociales la situación es un poco diferente, ya que la industria no emplea a la mayoría de los científicos sociales, aunque hay variaciones importantes en las circunstancias de cada país y de cada disciplina. Sin duda, hay excepciones en la filosofía, como Sartre, por ejemplo, y otros filósofos que no fueron profesores universitarios, pero cada vez son más raras estas excepciones.

16 I

A estas dos prácticas tradicionales, ya establecidas en el siglo XVIII, dar clases y publicar libros, se han agregado otras dos prácticas novedosas: la exposición en congresos y la publicación de artículos en revistas profesionales especializadas. Estas dos actividades no existen hasta bien entrado el siglo XIX y solo se generalizan a comienzos del siglo XX. Conviene recordar algunas fechas clave. Las revistas profesionales de filosofía comienzan a publicarse desde la década de 1860 en adelante. *Mind*, por ejemplo, la más antigua, se fundó en 1867. Y las demás revistas europeas o norteamericanas proliferan en las décadas de 1880 y 1890 (*The Monist* en 1888, *Archiv für Geschichte der Philosophie* en 1888, *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1893, *Kant-Studien* en 1897). Las sociedades filosóficas y los congresos son más tardíos. Por ejemplo, la *Aristotelian Society* se funda en Londres en 1880 y organiza reuniones quincenales de sus miembros (que incluyen *ladies*, según sus estatutos, cosa poco frecuente en la época) donde se leen y discuten trabajos originales, que muchas veces se publican posteriormente en los *Proceedings*, la revista de la sociedad que comienza a editarse en 1888. Los congresos mundiales surgen recién en el siglo XX: el Primer Congreso Mundial de Filosofía se celebra en París en 1900 y, desde entonces, se realiza cada cuatro años en diferentes ciudades del mundo (al principio solo en Europa, con interrupciones significativas a causa de las dos guerras mundiales).

Aquí también es interesante una comparación con la ciencia. Las sociedades científicas y las revistas de ciencia son mucho más antiguas, ya que surgen a fines del siglo XVII. La *Royal Society* de Londres se funda en noviembre de 1660 y su revista, las *Philosophical Transactions*, en marzo de 1665. El nombre indica que ciencia y filosofía no estaban todavía separadas, pero el contenido de esta revista es, de acuerdo con nuestra división de los saberes,

casi exclusivamente científico y no filosófico. Se considera, sin embargo, al *Journal des Savants*, fundado en enero de 1665, como la primera revista científica; de hecho, el término “*savant*” es el que se utiliza en Francia, hasta bien entrado el siglo XIX, para designar a los científicos.

Hasta fines del siglo XIX, todavía gran parte de la investigación científica se publica bajo la forma de libros; piénsese, por ejemplo, en las obras de Newton, Darwin o Maxwell. Hacia fines del siglo XIX se produce un giro en este proceso y la mayor parte de la investigación original aparece bajo la forma de artículos, a veces extensos, como los de Planck y Einstein en los *Annalen der Physik*. Desde entonces, esa clase de publicación es excluyente: todas las investigaciones originales en las ciencias naturales se publican como artículos de revistas, mientras que los libros quedan limitados a los tratados y textos dirigidos a la enseñanza profesional y a las obras de divulgación. Ya a mediados del siglo XIX aparecen las revistas de divulgación científica, que no tienen análogo en el dominio de la filosofía. El ejemplo paradigmático es *Scientific American* que se publica de manera continua desde 1845 y es la revista más antigua de los Estados Unidos, además de una de las más exitosas. En las ciencias sociales la situación es diferente, ya que la mayoría de las obras clásicas (como las de Durkheim, Weber y Pareto) aparecen bajo la forma de extensos libros. No obstante, también surgen las primeras revistas de ciencia social, como *L'Année Sociologique*, fundada por Durkheim en 1898, que continúa editándose hasta la actualidad.

I 17

La importancia que se asigna a la publicación de artículos en revistas profesionales de filosofía varía bastante según las tradiciones filosóficas y las diferentes nacionalidades. En Inglaterra, Estados Unidos y otros países de tradición analítica resulta fundamental y constituye la manera más habitual de evaluar la producción de un profesor y de hacer una carrera académica. De hecho, en esta tradición, es posible realizar una carrera exitosa, y hasta volverse un clásico, antes de haber publicado libros, como es el caso, por ejemplo, de Davidson o Putnam (cuyos libros aparecieron más tardíamente, incluso de manera póstuma, en muchos casos, como compilaciones de artículos previamente publicados). Esto, por otra parte, es lo usual en las ciencias naturales, donde la producción de un investigador se evalúa exclusivamente por sus artículos en revistas especializadas, teniendo en cuenta, sobre todo, el índice de impacto de las revistas. Muchos otros autores clásicos de la filosofía contemporánea, como Rorty, también han publicado lo más importante de su producción de esta manera y la mayoría de sus libros son compilaciones de artículos ya publicados. Por cierto, hay excepciones, como Rawls, cuya obra fundamental se encuentra en libros extensos y sistemáticos. En la tradición analítica, es cada vez más frecuente que los libros sean compilaciones de artículos previamente publicados, generalmente con algunos cambios y

reelaboraciones. En la tradición llamada continental (un nombre, sin duda, ya obsoleto) la importancia de las publicaciones en revistas es mucho menor y en países como Francia se considera incluso poco relevante. El libro, escrito en la lengua nacional de cada autor, sigue siendo el vehículo esencial de expresión de las investigaciones filosóficas. Por cierto, hay que reconocer variaciones y diferencias según la especialidad. Así, los lógicos y filósofos de la ciencia, por ejemplo, ya casi no escriben en sus lenguas nacionales (como el alemán, el francés, el italiano o el español) sino en inglés y publican de manera frecuente en revistas de circulación internacional.

Este cambio en la lengua se ha acentuado significativamente en el siglo XXI y ha alcanzado a la mayoría de las disciplinas filosóficas. De este modo, puede decirse que la filosofía ha seguido, de manera más tardía, el mismo camino que las ciencias naturales. Cada vez más, el inglés es la *lingua franca* de los congresos internacionales (dondequiera que se realicen) y de las revistas profesionales, sobre todo de las especializadas. En las ciencias naturales este proceso ya está consumado desde hace por lo menos medio siglo. Sirva como ejemplo el caso de *Annalen der Physik*, la revista alemana de ciencia más importante durante la primera mitad del siglo XX: hasta 1950 se publicó exclusivamente en alemán; a partir de esa fecha se publicó en alemán e inglés y desde 1990 se publica exclusivamente en inglés, como la gran mayoría de las revistas científicas del mundo. Ningún científico, cualquiera sea su lengua y país de origen, publicaría un trabajo que considerara una contribución original a su especialidad en otra lengua que no fuera el inglés. Las lenguas nacionales quedan reservadas para los libros de texto (aunque cada vez con menor frecuencia) y para las obras de divulgación. En la filosofía, en cambio, todavía una buena porción de las investigaciones, sobre todo los libros, se publica en las lenguas nacionales de cada autor. Sin embargo, se puede observar una clara tendencia a la publicación de libros en inglés por parte de filósofos que no son hablantes nativos de esa lengua. El extenso catálogo de las publicaciones de la editorial *Springer*, en sus múltiples colecciones de filosofía, confirma plenamente esa tendencia.

La tercera actividad que forma parte de las prácticas de los filósofos profesionales es la dirección de tesis de licenciatura, maestría y doctorado. La importancia que se atribuye a cada uno de estos tipos de tesis en la evaluación de los académicos es muy desigual: las de licenciatura prácticamente no se toman en cuenta, mientras que solo se consideran discípulos o recursos humanos formados de un profesor a quienes hayan completado una tesis de doctorado. Este es el criterio de evaluación que se aplica en muchas universidades y, sobre todo, en agencias estatales o privadas de investigación. La dirección de tesis se considera una obligación complementaria tanto de la enseñanza como de la investigación y, en cualquiera de los dos casos, re-

sulta una condición necesaria para ascender a las jerarquías superiores del mundo académico. En las ciencias naturales la situación es bastante diferente, ya que la gran mayoría de las tesis se realizan en universidades, mientras que los científicos que trabajan en laboratorios, agencias, empresas privadas o el complejo industrial-militar no suelen dirigir tesis ni participan en la formación de futuros profesores universitarios. Hay excepciones, por cierto, pero, en general, en las ciencias naturales las carreras académicas en universidades se mantienen bastante separadas de la investigación que se realiza fuera de la universidad, aunque no son raras las interacciones e intercambios de conocimientos entre universidades y empresas o laboratorios privados. Una tendencia clara en las ciencias es que, de manera cada vez más generalizada, se admite que las tesis de doctorado estén formadas por un conjunto de unos pocos artículos independientes (usualmente cuatro o cinco) previamente publicados. En ciencia, las tesis doctorales suelen ser breves. En filosofía, en cambio, todavía la práctica usual es que esas tesis sean extensas y sistemáticas, semejantes en muchos aspectos a un libro listo para publicación. Tradicionalmente, se requiere, además, que su contenido sea enteramente inédito, pero ese requisito se ha relajado mucho en diferentes lugares, ya que ahora se admite que algunas partes o capítulos de las tesis hayan sido publicadas como artículos.

Una cuarta tarea que forma parte de las prácticas filosóficas actuales es la evaluación de publicaciones, sobre todo artículos de revista, pero también libros, proyectos de investigación y solicitudes de becas o ingresos a las instituciones de enseñanza o investigación. En este respecto, la situación no es esencialmente diferente en las ciencias naturales o sociales. Todo profesor universitario debe ocupar una parte creciente de su tiempo libre participando de comisiones evaluadoras y comités editoriales o, simplemente, confeccionando referatos de libros y artículos para editoriales y revistas. En el caso de las revistas, algunas de las cuales tienen doble o triple referato para sus artículos, la proliferación de trabajos remitidos ha vuelto crónica la escasez de evaluadores, a la vez que ha recargado de trabajo a los editores y árbitros. La máxima *publish or perish*, proveniente del campo de la matemática y las ciencias naturales, actualmente regula también el trabajo académico en las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, de modo que cada vez es más improbable realizar una carrera profesional sin publicar de manera continua y regular artículos de investigación en revistas profesionales con referato. En la actualidad, nadie podría tomarse una “década silenciosa”, como la de Kant cuando redactó la *Crítica de la razón pura*, sin perder sus cargos, tanto en la docencia como en la investigación. Las licencias o años sabáticos periódicos, que varían mucho según el contexto, quedan como último recurso necesario para la redacción de libros y trabajos extensos.

I 19

Como es evidente, la conciliación de estas tareas con la enseñanza universitaria permanente no resulta fácil en modo alguno. No solo por el tiempo que demanda cada una de ellas, si se las practica honestamente, sino porque usualmente tratan sobre temas diferentes. La enseñanza, sobre todo en los primeros años de las carreras universitarias, requiere cursos generales que cubran un amplio espectro de temas, problemas y autores, mientras que la investigación se dirige a temas cada vez más especializados y menos generales. El resultado es un creciente abismo entre lo que debe enseñarse y lo que se investiga. Dependiendo del tamaño y la naturaleza de las universidades, los profesores a menudo deben enseñar de manera periódica al menos dos o más asignaturas diferentes, dentro de un área determinada. Así, por ejemplo, es frecuente que quien se dedica a la lógica enseñe también, filosofía de la matemática, filosofía general de la ciencia, historia de la ciencia e incluso filosofía del lenguaje, pero muy raramente producirá contribuciones especializadas originales a todas esas disciplinas. Lo mismo ocurre en otras áreas de la filosofía teórica, como la metafísica, la filosofía de la mente y la teoría del conocimiento. Los cruces entre diferentes áreas son menos frecuentes. Resulta excepcional que un especialista en filosofía política o en historia de la filosofía antigua enseñe cursos sistemáticos (esto es, sin un enfoque histórico) sobre temas de filosofía teórica.

20 |

4. La fragmentación de la filosofía

Consideremos ahora la situación actual de la práctica de la filosofía teórica. A grandes rasgos, puede decirse que se ha producido un proceso de *proliferación, especialización y fragmentación* del campo disciplinar.³ Proliferación, porque el número de filósofos profesionales y el número de universidades donde se enseña filosofía es cada año mayor y resulta enorme si se lo compara con la situación hace apenas un siglo. Como consecuencia del incremento de profesionales, el número de publicaciones ha sufrido una suerte de crecimiento explosivo. Para citar solo dos indicadores: cada año se publican en el mundo más libros de filosofía que en toda la historia de la disciplina desde los antiguos griegos hasta el siglo XX. Además, existen más de 300 revistas de filosofía solo en Occidente, que publican muchos miles de artículos al año. Especialización, porque, inevitablemente, la única manera

³ Me he ocupado con más detalle de este tema en Cassini (2017). Aunque la situación del mundo académico suele cambiar cada década, las observaciones allí contenidas me parecen, en general, todavía vigentes.

de sobrevivir a la competencia en el campo académico es especializarse en un tema determinado, a veces sumamente técnico, y buscarse un nicho ecológico donde se pueda vivir de la investigación sobre ese tema. Este es un proceso que también ha ocurrido en las ciencias mucho antes. En la matemática, por ejemplo, existen ya miles de especialidades y los investigadores de diferentes especialidades, incluso cercanas, no pueden leerse entre sí a causa del carácter extremadamente técnico y especializado de los artículos que publican. Por último, fragmentación, porque la filosofía ha sufrido un proceso de división interna en especialidades que se desarrollan cada vez con mayor independencia mutua. Los filósofos generalistas y polígrafos, como Russell, Ricoeur o Habermas, para mencionar solo tres ejemplos, ya prácticamente no existen porque la enorme masa de información disponible sobre cada tema hace casi imposible que una misma persona pueda estar actualizada sobre los contenidos de dos disciplinas diferentes o incluso sobre dos temas diferentes. Así, hay cada vez más especialidades filosóficas y especialistas dedicados a un tema específico dentro de una misma especialidad. Este triple proceso de proliferación, especialización y fragmentación tiene consecuencias significativas sobre la práctica de la filosofía y también sobre su enseñanza.

En primer lugar, los filósofos que trabajan en especialidades diferentes, no ya en distintas disciplinas filosóficas, prácticamente no tienen comunicación entre sí, incluso cuando pertenecen a especialidades bastante cercanas. La incomunicación ocurre incluso en el interior de una misma disciplina; así, los filósofos de la física y de la biología raramente se leen o se citan entre sí, además de publicar usualmente en revistas diferentes (como *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* y *Biology and Philosophy*). Por su parte, quienes se dedican a la lógica publican sobre todo en revistas especializadas (como *The Journal of Symbolic Logic* o *The Journal of Philosophical Logic*), que solo leen otros lógicos porque su contenido se ha vuelto completamente inaccesible para el resto de los filósofos (incluso estas dos revistas, especialmente la primera, tienden a ser colonizadas cada vez más por matemáticos puros o especialistas en computación). También han proliferado las revistas de ética y de filosofía política (como *Ethics* o *Philosophy and Public Affairs*), de las cuales los lógicos y filósofos de la ciencia en ocasiones desconocen incluso su existencia y la mayoría de quienes se dedican a la filosofía teórica no leen. Como consecuencia de la especialización, las revistas generales de filosofía han perdido gradualmente importancia y factor de impacto, por ejemplo, revistas clásicas como *Mind*, *Revue de Métaphysique et de Morale* y *The Journal of Philosophy* tenían, en promedio, mucha mayor influencia en la comunidad filosófica a principios o hacia mediados del siglo XX que en la actualidad. Incluso debería uno preguntarse cuál es la función actual de

las revistas generales de filosofía en un mundo de especialistas cada vez más comunicados entre sí.

En segundo lugar, la especialización ha creado una tensión creciente entre la enseñanza y la investigación. Las investigaciones especializadas se alejan cada vez más de los temas que deben enseñarse en una carrera de grado. Por consiguiente, es cada vez más improbable que un investigador especializado, por ejemplo, un filósofo de la mecánica cuántica (de los cuales hay muchísimos en la actualidad) o de la matemática pueda enseñar los temas que investiga en cursos de grado. Esos temas quedarán reservados a cursos de posgrado o, en el mejor de los casos, a seminarios avanzados de grado, cursos que generalmente tienen un número reducido de asistentes. También se produce el fenómeno inverso, que es el del especialista ignorante, como diría Ortega. Quienes tienen que dictar cursos generales o introductorios, ya sean de carácter histórico o sistemático, posiblemente no puedan incluir en ellos ninguno de los temas que realmente dominan, que cada vez son menos, y necesariamente tendrán que dar cátedra sobre cuestiones y autores que solo conocen más o menos superficialmente y de manera muy parcial. La especialización tiene un costo que se paga en cultura general. El fenómeno es muy evidente en los campos de la lógica y la filosofía de las ciencias: los lógicos actuales saben cada vez más matemática y los filósofos de la ciencia saben cada vez más ciencia, pero obtienen ese saber al costo de ignorar casi completamente la historia de la filosofía. A la inversa, muchos historiadores de la filosofía no saben demasiado sobre el estado actual de las disciplinas filosóficas tradicionales (como la lógica, la metafísica y la ética). Incluso los que se ocupan, por ejemplo, de la lógica aristotélica o medieval, raramente conocen el estado actual de la lógica matemática y no podrían hacer contribuciones originales a esta disciplina (hay excepciones, por cierto, como era el caso de Lukasiewicz en su tiempo, pero actualmente son muy raras).

En tercer lugar, la multiplicación de disciplinas filosóficas, temas y problemas hace que en una carrera de filosofía de grado (que en casi todo el mundo tiende a reducirse a una duración de cuatro años) cada vez pueda enseñarse una muestra más reducida del estado de la filosofía actual. Ciertamente, hay un canon filosófico indiscutido de autores clásicos que se enseñan en casi todas las carreras (al menos desde Platón hasta Kant), pero solo se los puede conocer de manera superficial. Cualquiera que haya hecho investigaciones serias sobre la historia de la filosofía sabe que leer en profundidad a un solo clásico, digamos, Aristóteles o Kant, es una tarea de toda la vida y que, además, toda una vida dedicada a esos estudios no alcanza para leer ni siquiera una modesta porción de la bibliografía que se publica anualmente sobre ellos. Por consiguiente, la especialización nos obliga a resignarnos a una creciente ignorancia sobre todo lo que escapa a nuestra

especialidad. Por cierto, este no es un fenómeno propio de la filosofía, sino de todo el conocimiento humano en la actualidad; no solo ocurre en la ciencia, sino también en el arte, la literatura o la música. Nuestro problema principal en este momento no es el acceso a la información, como sucedía hasta hace solamente unas décadas, sino cómo orientarnos en la enorme masa de información que tenemos a disposición. La idea, a veces todavía reclamada por muchos estudiantes, de que las carreras de filosofía deberían enseñarlo todo, o, al menos un poco de todo, es completamente imposible de realizar. Una carrera de filosofía solo puede presentar una muestra muy pequeña y parcial del estado de la filosofía actual, y es razonable que diferentes universidades elijan presentar muestras diferentes. Aunque la mayoría de las universidades que enseñan filosofía tienen programas generales que abarcan las tres áreas que he distinguido, se puede observar, cada vez con mayor frecuencia, una renuncia creciente a ofrecer contenidos omni-comprendivos y una tendencia a la especialización de sus ofertas. Solo las universidades más grandes, o más ricas, todavía tienen departamentos de filosofía donde se enseñan, casi nunca de manera simultánea, casi todas las disciplinas filosóficas. Pero la proliferación de disciplinas y especialidades hace cada vez más improbable que puedan ser incluidas en el programa de estudios de una carrera de grado, cuya duración teórica se supone de cuatro o cinco años. Así, como ocurre en casi todas las ciencias naturales, muchos temas técnicos o muy específicos se reservan para los estudios de posgrado, que cada vez adquieren mayor importancia. En el mundo académico, tanto en la filosofía como en las ciencias, ya no es posible siquiera comenzar una carrera académica sin un título de posgrado. En determinadas áreas, incluso los estudios posdoctorales resultan indispensables, lo cual ha alargado el tiempo de formación de los profesionales, que en filosofía ya llega a los diez años.

I 23

En cuarto lugar, la diversificación de la filosofía ha hecho que los congresos generales tengan cada vez menor importancia e interés. Un buen ejemplo son los congresos mundiales de filosofía, que todavía se realizan, pero cuya función es sobre todo social y turística. Ya nadie toma demasiado en serio esa clase de congresos ni, mucho menos, lee o cita las actas de esas reuniones, cuando se publican. Los participantes no llevan a esos congresos resultados originales sino que, en la gran mayoría de los casos, se limitan a resumir resultados que ya han publicado. Algo similar ocurre con los congresos nacionales de filosofía. La especialización de las prácticas filosóficas ha tenido la consecuencia de que proliferen los *workshops* y congresos especializados en un tema o autor, que son los que realmente tienen interés para un especialista y donde, cada vez con más frecuencia, se discuten las investigaciones en curso y se presentan resultados originales.

5. Los métodos de la filosofía

La reflexión sobre las prácticas filosóficas lleva inevitablemente a preguntarse por los métodos de la filosofía. La cuestión de si existe un método propio de las investigaciones filosóficas tiene una larga tradición, pero en las últimas dos décadas ha vuelto a debatirse intensamente, sin que se hayan logrado consensos robustos.⁴ No es un tema que pueda tratarse en el espacio de este trabajo, pero sin duda, el método que se adopte influye sobre las prácticas de la filosofía. En principio, no parece haber unidad metodológica en la investigación filosófica. El método depende de la concepción que se tenga de la filosofía (por ejemplo, si se la concibe como una ciencia o no, y si se considera que hay genuinos problemas filosóficos o no) y, en parte, de la disciplina que se practique.⁵ Los métodos del historiador de la filosofía, sin duda, son diferentes de los del lógico puro.

En la historia de la filosofía, en un sentido amplio del término, la metodología es semejante a la de la historia en general, en particular, a la de la historia de las ideas. La base empírica del historiador de la filosofía la constituyen las obras publicadas, manuscritos y cartas de los filósofos que constituyen su objeto de estudio. En las investigaciones sistemáticas originales, en cambio, a menudo se trata de conocimiento puramente *a priori*, en el sentido de que no se recurre a la experiencia, sino a la mera razón. Buena parte de la filosofía normativa en disciplinas como la lógica, la teoría del conocimiento y la ética es de esta naturaleza. La justificación que se ofrece para las tesis específicas que se quieren defender consiste esencialmente en argumentos que se validan por la propia razón sin recursos a la observación o la experimentación, como ocurre con la confirmación de las teorías e hipótesis de las ciencias fácticas. En este aspecto, la filosofía normativa es muy diferente de las ciencias empíricas, como la física o la biología, donde los puros argumentos, aunque sean experimentos mentales, no se consideran suficientes como evidencia confirmatoria para las teorías o hipótesis. Esto no es otra cosa que reconocer que la filosofía no es una ciencia fáctica. Con todo, es cierto que frecuentemente las afirmaciones filosóficas tienen presu-

24 |

⁴ Para un ejemplo antiguo véase Collingwood (1933), y para otro clásico véase Castañeda (1980). La bibliografía reciente sobre el tema es muy amplia. Véanse, entre otros, Williamson (2020) y (2022). Las extensas compilaciones de Daly (2015), Cappelen, Gendler y Hawthorne (2016) y D'Oro y Overgaard (2017) contienen diversos puntos de vista.

⁵ Como muestra reciente de diferentes concepciones de la práctica de la filosofía véase Maddy (2017), Williamson (2020) y Kitcher (2023). Dewey (1920) es un clásico que todavía inspira a filósofos de orientación pragmatista, como Kitcher.

puestos empíricos, que, por cierto, podrían ser falsos. Por consiguiente, una tesis o teoría filosófica puede criticarse de manera legítima argumentando que se basa en hipótesis falsas o mal confirmadas por la experiencia. El hecho de que la filosofía no sea una ciencia fáctica no implica que sea un conocimiento puramente *a priori* y que la experiencia no tenga relevancia alguna respecto de la aceptabilidad de una determinada posición filosófica. Como mínimo, es exigible que las afirmaciones filosóficas sean compatibles con el conocimiento científico aceptado en un momento dado, al menos, con el que se considera bien establecido. Esta última advertencia es necesaria, ya que toda disciplina científica suele contener teorías e hipótesis rivales acerca de las que no existe consenso en la respectiva comunidad científica.

La diversidad de métodos a lo largo de la historia de la filosofía es evidente. Aquí mencionaré brevemente dos de los más antiguos: el método axiomático y los experimentos mentales. El método axiomático proviene de la práctica de los matemáticos griegos de la Antigüedad, en particular, la de los geómetras, pero sus orígenes nos son desconocidos debido a la carencia de fuentes. Aristóteles ofreció en los *Segundos analíticos* la primera teorización de este método, al que consideró paradigmático de toda forma de conocimiento científico. Durante más de dos milenios, los *Elementos* de Euclides proporcionaron la que se consideró la realización más acabada de este método. Es difícil exagerar la influencia de Euclides sobre la filosofía teórica. Para toda la tradición racionalista, desde Descartes hasta Leibniz y más allá, los *Elementos* constituyeron un modelo de rigor que la filosofía debía imitar. Además, eran la evidencia de que era posible el conocimiento puramente *a priori* y necesario del mundo físico. Para Kant, la geometría euclídea era el paradigma de conocimiento sintético *a priori*. Sin embargo, la aplicación de este método a la filosofía no produjo los resultados esperados. El primer intento de axiomatización de la metafísica lo hizo Descartes en sus *Respuestas a las segundas objeciones a las Meditaciones metafísicas*, donde presentó una demostración axiomática de la existencia de Dios. Spinoza continuó esta estrategia en su obra inconclusa *Principios de la filosofía de Descartes, demostrados al modo geométrico*, donde intentó una presentación axiomática de toda la filosofía cartesiana. Su *Ética demostrada según el orden geométrico* permanece como el intento más ambicioso de aplicación a la filosofía del “modo geométrico”, es decir, del método axiomático.

Este método se aplicó de manera fértil en todas las ramas de la matemática y las ciencias formales, pero no prosperó en la filosofía.⁶ La razón, sin

I 25

⁶ En matemática, el método axiomático cumple diferentes funciones, heurísticas y pedagógicas, entre otras, además de servir como instrumento de análisis conceptual. Sobre estas cuestiones, véase Cantú (2023).

duda, es que la tarea propia de los filósofos es más bien la de cuestionar los axiomas que la de establecerlos o realizar demostraciones a partir de ellos. Por esa razón, difícilmente haya consenso acerca de axiomas en cuestiones metafísicas o gnoseológicas. El método axiomático solo tuvo aplicaciones exitosas en la lógica y, parcialmente, en la mereología u ontología formal y en la epistemología formal.⁷ En otras ramas de la filosofía teórica, o de la filosofía en general, prácticamente no tiene usos en la actualidad.

Los experimentos mentales tienen también una larga tradición, que se origina en Platón y llega hasta la actualidad. A diferencia del método axiomático, el uso metodológico de experimentos mentales está generalizado en la filosofía actual, tanto teórica como práctica.⁸ Paralelamente, esta clase de experimentos se consolidó en las ciencias, sobre todo a partir del uso que Galileo hizo de ellos. En la filosofía teórica, sin embargo, la naturaleza y la función de los experimentos mentales ha sido sumamente discutida. Una comparación con las ciencias, nuevamente, resulta esclarecedora. En sus usos científicos, los experimentos mentales consisten en la presentación de un escenario imaginario, no necesariamente contrafáctico, y un análisis del desarrollo de dicho escenario sobre la base de las leyes y teorías aceptadas en cada momento. Hay, por consiguiente, un marco nomológico común para la realización de esta clase de experimentos en ciencia. En filosofía, en cambio, no existe nada semejante, por lo que con frecuencia los experimentos mentales a menudo construyen mundos posibles donde las leyes de la naturaleza son diferentes de las admitidas por la ciencia. En esos casos, a falta de un marco nomológico común, suele apelarse a “nuestras intuiciones” para analizar escenarios cada vez más inverosímiles y alejados de nuestra experiencia, como, por ejemplo, la cuestión de la identidad personal en caso de que las personas pudieran desaparecer de un lugar y aparecer en otro lugar remoto, materializándose y desmaterializándose de manera instantánea. Es difícil creer que podamos tener intuiciones robustas sobre situaciones como esta, que jamás hemos experimentado. Este uso de la intuición para justificar o refutar tesis filosóficas acerca de la realidad extramental ha sido cuestionado

26 |

⁷ Véase, por ejemplo, la obra de Simons (1987) donde se presentan diferentes sistemas mereológicos de manera axiomática. Los sistemas axiomáticos de lógica son numerosos, desde Frege en adelante, aunque actualmente ya no son tan usuales.

⁸ Sorensen (1992) fue el primer estudio sistemático de los experimentos mentales en filosofía. La extensa compilación de Stuart, Fehige y Brown (2018) ofrece un panorama muy amplio del uso de experimentos mentales a lo largo de la historia de la filosofía y en las diferentes disciplinas de la filosofía actual.

con frecuencia y actualmente es objeto de intensos debates.⁹ ¿Qué son, en efecto, “nuestras” intuiciones filosóficas y por qué deberíamos confiar en ellas? ¿Acaso no dependen de nuestro lenguaje, de nuestras creencias e incluso de nuestras experiencias personales? No hay, por el momento, consenso alguno acerca de cómo responder a estas preguntas. El uso justificatorio de intuiciones tiene sus partidarios y detractores, pero, es evidente que los experimentos mentales constituyen una estrategia metodológica ampliamente utilizada en la filosofía teórica actual.

La filosofía naturalizada cuestionó esta metodología basada en conocimiento *a priori*, sobre todo, en el análisis lingüístico–conceptual o los experimentos mentales, que en la filosofía analítica prácticamente han desplazado al análisis del lenguaje. Más recientemente, la llamada filosofía experimental propuso reemplazar este método *a priori*, en particular la apelación a intuiciones, por una metodología característica de las ciencias empíricas, en particular, de las ciencias sociales: la realización de encuestas en las cuales se plantean preguntas acerca de problemas filosóficos. El núcleo de la crítica de los experimentalistas a la filosofía tradicional se refiere al uso de la intuición para justificar tesis normativas. En efecto, es frecuente que en el curso de una argumentación filosófica se apele, de manera vaga a “nuestras intuiciones” para apoyar o rechazar una determinada tesis, según se considere que está de acuerdo o es contraria a dichas intuiciones. En la filosofía del pasado, el análogo de estas intuiciones era la apelación a la razón, que determinaba que una tesis era una verdad evidente o bien que “repugnaba a todo ser racional”. Pero, como ya señalé antes, ¿a las intuiciones de quiénes se está haciendo referencia con la expresión “nuestras intuiciones”? Según los críticos experimentalistas, se trata solo de las intuiciones personales del filósofo en cuestión, que no pueden generalizarse sin más. La cuestión de si las intuiciones de los demás concuerdan o no con las propias intuiciones, argumentan los experimentalistas, es una cuestión empírica que no puede decidirse *a priori*, sino por medio de métodos experimentales.

Aquí no discutiré la cuestión de si la filosofía experimental es auténtica filosofía o si es meramente sociología o psicología del conocimiento. Tampoco si tiene relevancia para cuestiones puramente normativas. También cabe preguntarse si solo interesan las respuestas de los expertos o las de los legos. En cualquier caso, si se adoptara el programa de la filosofía experimental, ello implicaría un cambio drástico en la práctica de la filosofía porque los filósofos, en vez de limitarse a argumentar, deberían adoptar los

I 27

⁹ Véase, por ejemplo, Cappelen (2012) y la discusión del tema en Cappelen, Gendler y Hawthorne, (2016), capítulo 16.

métodos propios de las ciencias empíricas y aprender, entre otras cosas, a diseñar las encuestas, elegir las poblaciones y las muestras relevantes, analizar los datos de las respuestas, etc. La investigación filosófica se parecería, entonces, mucho más al trabajo de un sociólogo que hace investigaciones de campo, que a la denostada “filosofía de sillón”. Este enfoque de la filosofía está lejos de haber suscitado consenso y, de hecho, todavía es minoritario. Muchos filósofos partidarios de la epistemología o la ética normativas han defendido el recurso a las intuiciones como método legítimo de la investigación filosófica. Por el momento, el alcance de la filosofía experimental para tratar problemas filosóficos tradicionales de la filosofía teórica, como, por ejemplo, en qué condiciones podemos afirmar que tenemos conocimiento, no ha sido determinado.¹⁰

6. Conclusiones

Las prácticas filosóficas, como habrá podido apreciarse, son múltiples y se han diversificado a lo largo del último siglo. En una carrera académica típica en universidades más o menos prestigiosas se exige que un profesor o profesora tenga dedicación exclusiva, lo cual incluye la obligación de dictar cursos de grado y de posgrado todos los semestres; formar recursos humanos dirigiendo tesis de licenciatura, de maestría y, especialmente, de doctorado; realizar investigaciones originales que se publiquen en revistas profesionales prestigiosas; publicar libros de texto y/o libros dirigidos a otros profesionales y participar de manera más o menos regular en el circuito de congresos y simposios generales o especializados de carácter nacional o internacional. Las publicaciones acarrear generalmente la obligación de realizar periódicamente referatos para revistas y editoriales, y también, a menudo, la participación en comités editoriales o asesores. Además, como si todo eso no fuera suficiente, en muchos lugares se espera que los filósofos profesionales también realicen actividades de extensión y transferencia, que en el caso específico de la filosofía teórica nunca está claro cuáles son exactamente. Por último, también se espera que, al menos en algún momento de sus carreras, los profesores y profesoras desempeñen cargos de gestión, como la dirección de institutos y departamentos o la participación en los diferentes órganos de gobierno y consulta de las universidades.

¹⁰ Entre las muchas obras recientes en las que se discute la filosofía experimental y la cuestión de la legitimidad metodológica del recurso a las intuiciones véanse Deutsch (2015) y Sytsma y Buckwalter (2016). Véase también la discusión crítica de Williamson (2022), capítulo 10.

En mi opinión, y a la luz de una experiencia ya larga en las prácticas de la filosofía teórica, resulta dudoso que sea posible, o incluso deseable, que todas esas actividades se realicen conjuntamente. Algunas de ellas se encuentran en clara tensión o son directamente contraproducentes entre sí. Es claro que la enseñanza y la investigación serían apuntar en direcciones diferentes y a menudo opuestas, ya que el tiempo dedicado a una de ellas consume el tiempo que debe dedicarse a la otra. En las ciencias esto se reconoce desde hace mucho, por lo que buena parte de los científicos que hacen investigación *full time*, por ejemplo, trabajo de laboratorio intensivo, no dan clases, o lo hacen solo de manera parcial y gozan de extensos períodos de licencia. La gestión y la investigación me parecen a menudo incompatibles, sobre todo si se trata de cargos de alta responsabilidad; un decano difícilmente pueda hacer investigación de manera continuada. Por esa razón, en muchas universidades del mundo los cargos de gestión están claramente separados de los de investigación; de hecho, forman parte de carreras diferentes.

En cuanto a la producción de filosofía propiamente dicha, esto es, la investigación original, parece claro que la filosofía no es una ciencia empírica, al menos, tal como es practicada por la gran mayoría de los profesionales, por lo que no emplea los métodos característicos de las ciencias. Más allá de ello, no parece haber un método único que todos los filósofos compartan y apliquen, sino una pluralidad de enfoques metodológicos. Por otra parte, la cuestión de los métodos de la filosofía es un problema filosófico más, objeto de intensos debates en la actualidad. Sin duda, existen métodos complementarios, como el enfoque histórico y sistemático de un determinado problema, y otros que son incompatibles, como la metodología *a priori* de la tradición racionalista y analítica y los métodos empíricos de la filosofía experimental. En última instancia, la diversidad de concepciones acerca de qué es y qué debería hacer la filosofía tiene repercusiones en los métodos que se adopten e incluso se reconozcan como legítimos.

Para finalizar, quisiera señalar que en la actualidad la práctica de la filosofía, si bien todavía no es una actividad colectiva como la ciencia, resulta casi inconcebible fuera de un marco institucional, ya sea en universidades o centros de investigación. La era de los filósofos solitarios encerrados en su gabinete, como Descartes junto a su chimenea, ha quedado atrás hace mucho tiempo. Pero ello tiene su costo porque la participación en instituciones obliga a desempeñar de manera simultánea una multiplicidad de tareas que no siempre es fácil conciliar. Ningún filósofo en la actualidad podría, por ejemplo, dedicarse de manera continuada y exclusiva a la investigación, como ocurre en muchos campos de la ciencia. Son muy pocos los filósofos que no enseñan filosofía, por lo cual cada uno deberá tratar de encontrar el

balance adecuado que optimice de la mejor manera posible el reparto del tiempo entre esas dos tareas, ambas demandantes, si se las quiere realizar de manera seria y responsable. No existe receta predeterminada alguna para ello, por lo que cada cual deberá encontrar el balance entre sus diferentes actividades que le resulte más satisfactorio, al menos, dentro de las posibilidades que cada contexto particular permita.¹¹

BIBLIOGRAFÍA

- Cantú, P.** (2023), “What is Axiomatics?”, *Annals of Mathematics and Philosophy*, 1: 1–24.
- Cappelen H.** (2012), *Philosophy without Intuitions* (Oxford: Oxford University Press).
- Cappelen, H., Gendler T. S. y Hawthorne, J.** (comps.) (2016), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* (Oxford: Oxford University Press).
- Cassini, A.** (2017), “La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 43(1): 105–133.
- Castañeda, H. N.** (1980), *On Philosophical Method* (Detroit: Noûs Publications).
- Collingwood, R. G.** (1933), *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Clarendon Press).
- Daly, C.** (comp.) (2015), *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Deutsch, M.** (2015), *The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method* (Cambridge, MA: The MIT Press).
- Dewey, J.** (1920), *Reconstruction in Philosophy* (New York: Henry Holt and Company).
- D’Oro, G. y Overgaard, S.** (comps.) (2017), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kitcher, P.** (2023), *What’s the Use of Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Kragh, H.** (1999), *Quantum Generations: A History of Physics in the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press).
- Maddy, P.** (2017), *What Do Philosophers Do: Skepticism and the Practice of Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Pais, A.** (1982), *‘Subtle is the Lord...’: The Science and the Life of Albert Einstein* (Oxford: Oxford University Press).
- Simons, P.** (1987), *Parts: A Study in Ontology* (Oxford: Clarendon Press).

¹¹ Una versión anterior de este trabajo, mucho más breve, fue presentada en el marco del ciclo de conferencias titulado “Debates actuales en filosofía”, realizado en el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires en marzo de 2023. Agradezco a un evaluador anónimo por sugerirme aclarar mejor las relaciones entre la filosofía y la experiencia. Por cierto, el tema merece un tratamiento más detallado que el que puede ofrecerse en el contexto de este trabajo.

- Sorensen, R.** (1992), *Thought Experiments* (Oxford: Oxford University Press).
- Stuart, M. Y., Fehige, Y. y Brown, J. R.** (comps.) (2018), *The Routledge Companion to Thought Experiments* (London: Routledge).
- Sytsma, J. y Buckwalter, W.** (comps.) (2016), *A Companion to Experimental Philosophy* (Chichester: Wiley Blackwell).
- Williamson, T.** (2020), *Philosophical Method: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press).
- Williamson, T.** (2022), *The Philosophy of Philosophy*, Second Edition (Hoboken, NJ: John Wiley).

Recibido: 13-06-2024; aceptado: 16-04-2025

La naturaleza no computa: argumentos contra la hipótesis computacional

JEREMÍAS CAMINO

Universidad Nacional de Tucumán

San Miguel de Tucumán, Argentina

I 33

DOI: 10.36446/rlf474

Resumen: La hipótesis computacional establece que todas las cosas existentes en el universo computan, y habiendo tenido una primera formulación en la así conocida tesis de Zuse-Fredkin, ha ganado cada vez más adeptos. Una parte de la comunidad científica la adopta como supuesto en sus investigaciones, lo que suele comprenderse como una evidencia a su favor. Este es un sentido ingenuo de evidencia, dado que la misma supone cierta interpretación de los fenómenos para ser catalogados como tales. Por ello, se requiere de un fundamento. En este artículo, luego de pasar revista a una serie de ejemplos, expondremos los tres tipos de argumentos ofrecidos en favor de aquella hipótesis: epistemológico, teórico y ontológico-epistemológico. Seguidamente, detallaremos por qué estos mismos fallan por diversos motivos, para llegar a concluir que ni la naturaleza ni los objetos computan.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 52 N°1 | Otoño 2026

Palabras clave: epistemología computacional, tesis Zuse-Fredkin, computabilidad, ontología computacional, tesis Church-Turing.

Nature Does Not Compute: Arguments Against the Computational Hypothesis

Abstract: The computational hypothesis establishes that all things in the universe compute, and having been first formulated in the so-called Zuse-Fredkin thesis, it has gained increasing adherents. Part of the scientific community adopts it as an assumption in their research, which is often understood as evidence in its favor. This is a naive sense of evidence, given that it presupposes a certain interpretation of phenomena to be classified as such. Therefore, a foundation is required. In this article, after reviewing a series of examples, we will present the three types of arguments offered in favor of that hypothesis: epistemological, theoretical, and ontological-epistemological. Subsequently, we detail why these arguments fail for various reasons, leading to the conclusion that neither nature nor objects compute.

Keywords: computational epistemology, Zuse-Fredkin thesis, computability, computational ontology, Church-Turing thesis.

34 |

*de modo que, acerca de esto, conviene que aceptemos
un mito verosímil y no buscar más allá.*
Platón, *Timeo*, 29d1-3

1. Introducción

Como es ya ampliamente sabido, los procedimientos computacionales se utilizan en prácticamente todas las investigaciones científicas. En paralelo al aumento de este uso desde las primeras computadoras de 1930, también se ha ido asentando y divulgando la que aquí denominaremos hipótesis computacional: todas las cosas existentes en el universo realizan por sí mismas una computación, es decir, computan. La primera formulación de esta hipótesis, según se reconoce en general, fue realizada independientemente por Zuse (2012) y Fredkin (1990), y enuncia que el universo computa cual autómatas celular. Usualmente se la conoce como tesis de Zuse-Fredkin. En los últimos cincuenta a sesenta años, esta tesis, por diversos motivos, ha ido cobrando cada vez más notoriedad, y, con el inicio del nuevo siglo, surgieron nuevos proyectos que, de manera individual o

colectiva, renovaron los esfuerzos para una nueva fundamentación. Aunque existan nombres que denotan diferentes corrientes según se enfatice en diversos aspectos, sin embargo, la cuestión principal se mantiene incólume. Pues, puede reconocerse fácilmente que comparten la misma convicción en la hipótesis computacional y en la epistemología computacionalista. Nos referimos a la filosofía digital (por ejemplo, Fredkin, Wheeler, Chaitin, Wolfram), el pancomputacionalismo (por ejemplo, Lloyd, t'Hooft), la computación natural (por ejemplo, Deutsch, Dodig-Crnkovic) y el informacionalismo (por ejemplo, Wiener, Susskind, Zenil). Junto a obras y artículos publicados de modo individual, caben destacar los compendios de artículos siguientes: *Thinking Machine and the Philosophy of Computer Science* (Vallverdú 2010), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Zenil 2012a), *Computer Nature* (Dodig-Crnkovic y Giovagnoli 2013) y *Philosophy and Methodology of Information* (Dodig-Crnkovic y Burgin 2019).

Consideramos que esta no es una mera cuestión intelectual. Las décadas de 1930 y 1940 dan origen a una cosmovisión (tal como históricamente se conceptualiza), que luego no solo fue ahondada y expandida hacia diversas áreas, sino que pareciera haberse enraizado en el sentido común. Así, en sus dos trabajos pioneros de 1948 y 1950, Wiener había afirmado que, desde la perspectiva de los procesos centrados en el *feedback*, no cabe hacer ninguna diferencia entre ciertos artefactos, algunos tipos de sistemas inorgánicos y los seres vivos en general (Wiener 1948), lo que resulta en que el concepto de vida no sea un criterio suficiente para distinguirlos (Wiener 1988). Turing, en un famoso artículo (Turing 1950), había argumentado a favor de adjudicar la capacidad de pensar a las máquinas, y, en 1952, publicó los modelos matemáticos de los patrones de ciertos procesos biológicos (Turing 1952), dando un impulso significativo al estudio de la morfogénesis y la subsiguiente modelización computacional (que él mismo allí ya propugnaba). Von Neumann en 1958, aunque sin ser el primero, también modelizó matemáticamente el cerebro humano a partir del parangón con la computadora (von Neumann 2012). Y, en la década de los ochenta, Minsky analizó la mente en analogía con el software (1988). Desde esta perspectiva, no resulta extraño que el heliotropismo sea concebido como una de las formas de computar información solar (Beavers y Harrison, 2012).

Por todo lo anterior, creemos necesario analizar críticamente la hipótesis computacional. Para ello, en primer lugar, pasaremos revista a algunas investigaciones científicas en campos específicos donde opera la convicción en dicha hipótesis, con el fin de ilustrar con cierto detalle la concepción así derivada. En segundo lugar, nos abocaremos a estudiar aquellos trabajos donde se ofrece algún tipo de justificación. El análisis de estos últimos artículos revela que hay tres tipos de argumento a favor de la hipótesis computacional:

epistemológico (amparado en los éxitos de la concepción computacionalista relativos a su poder explicativo, así como a la resolución de ciertos problemas vigentes, y también a la creación de una nueva metodología), teórico (consistente en la equivalencia formal de las representaciones computacionales de los diversos objetos de investigación) y ontológico-gnoseológico (cifrado en una reversión del tradicional argumento ontológico). Sin embargo, demostraremos, en tercer lugar, que tales argumentos fallan por uno u otro motivo: el epistemológico porque no ofrece razones concluyentes respecto a una real autonomía de la concepción computacional ni tampoco para la necesidad de una transformación en cuanto a la nueva perspectiva; el teórico por limitaciones formales que imposibilitan la confirmación de la pretendida capacidad computacional de los objetos de estudio; y el ontológico-gnoseológico porque evidencia la imposibilidad de ir más de allá del mero carácter hipotético.

Todo esto permite concluir principalmente que, si no hay más argumentos que esos en favor de tal hipótesis, entonces las cosas existentes en el universo no computan.

2. Breve panorama de la hipótesis computacional inserta en trabajos de campo

36 |

A los mencionados compendios de artículos los integran, entre otros, investigaciones científicas de diversos campos que operan con la que denominamos hipótesis computacional. Si bien resulta importante analizar y discutir cada uno de ellos con mayor detenimiento, dejamos en nota al pie los detalles principales de los respectivos desarrollos, para concentrarnos en exponer qué concepción de la realidad deriva de la asunción de tal hipótesis. Así, por ejemplo, el artículo de Ehrenfeucht *et al.* (2012) expone un modelo computacional para estudiar el desarrollo vital de las células. Según afirman, su utilidad radica en que ayuda a comprender los procesos de las células en el sentido especial de la “computación natural de las reacciones químicas” (p. 190) que ocurren en ellas.¹ Por su parte, Mar-

—

¹ Para ello, formulan “un modelo basado en las interacciones de las reacciones bioquímicas” (en Ehrenfeucht *et al.* 2012: 191), el cual es una representación simplificada (o “abstracta”, según sus palabras) construida a partir de: i) la teoría de conjuntos, elección esta sustentada en cierta interpretación de cómo ocurre una reacción bioquímica, y ii) utilizando un procedimiento de cálculo equivalente a una máquina de Turing determinística (p. 193), que se corresponde con la interpretación del punto i) (aunque los autores aclaran que es posible

genstern (2012) aplica el autómata celular para modelar el comportamiento de cierto tipo de bacterias. Tal representación, asegura, no solo permite mejorar la comprensión de este fenómeno, sino que, del hecho de que la misma sea generada a partir de unas pocas reglas sencillas (que es la característica sobresaliente del autómata celular), demuestra la simplicidad subyacente a la compleja organización vital, que opera dentro de las circunstancias generales determinadas por las leyes físicas (p. 210).² Bull *et al.* (en Dodig-Crnkovic y Giovagnoli 2013) proponen un modelo para estudiar el movimiento vesicular en las células, en un medio químico típico de Belousov-Zhabotinsky, mediante un modelo computacional de máquina no organizada (concepto ideado por Turing a finales de la década de 1940). Para los autores, no solo se trata de un modelo, sino de comprender la interacción entre los elementos materiales en tanto realizan una computación (p. 189).³ Riofrío (2010) basa toda su interpretación computacional en la conceptualización de la biología genética de la cadena de ADN (p. 54). Y lo generaliza hasta decir que todos los sistemas vivos se distinguen de los no vivos por su dependencia del signo, es decir, según el autor, del intercambio de información que es computada para su autosubsistencia. Asevera que la tesis, “que empieza a ganar aceptación” en la comunidad científica, afirma que “la computación natural en sistemas biológicos es real. Consecuentemente, nuestra estrategia descansa en la búsqueda de métodos que vayan tras las pistas que nos permitan descubrir su naturaleza” (p. 60; traducción propia).

I 37

extender el cálculo a una no-determinística, p. 206). Este formalismo lo aplican al estudio específico de la producción de una proteína a partir de un gen.

² El autor sigue la sugerencia experimental (en Margenstern 2012: 213) de que las colonias de bacterias alteran su configuración espacial según el ambiente (y muy particularmente el de los antibióticos), lo que lo lleva a remarcar la importancia de estudiar la configuración geométrica de las mismas. Para ello, propone “simular el crecimiento [bacterial] observado mediante un autómata celular hiperbólico” (p. 214). Si bien los autómatas celulares se pueden expresar matemáticamente, lo que suele utilizarse son los pictogramas que generan. De esto mismo se vale el autor para así comparar las formas observadas en el laboratorio con las formas generadas mediante el autómata. Propone pensar, entonces, a las colonias de bacterias como desarrollando una configuración de heptágonos en una geometría hiperbólica. Luego de especificar las características de la generación de heptágonos en tal tipo de geometría, con lo cual puede obtener las reglas básicas para la generación del correspondiente autómata celular (en sus clásicas funciones recursivas: p. 222), se expone la “simulación” así lograda (pp. 223 ss.).

³ Los autores proponen esquematizar el movimiento vesicular en términos de un modelo de “colisión” (Bull *et al.*: 189), elección basada en cierta interpretación de las características del fenómeno en estudio, que, según sostienen, se amolda a la idea de cómputo natural realizado por los elementos interactuantes. Luego, exponen lo que llaman “experimentos” computacionales que resultan de dicho modelo y de modificar diversas variables (pp. 192 ss.).

Este breve recorrido muestra que tales artículos suponen la hipótesis computacional y sugieren, en cierto modo, que cada investigación en términos computacionales es un apoyo evidencial a la misma. Ahora bien, aunque esta lista somera pueda ampliarse, sin embargo, es notorio que los mismos suponen una interpretación de los hechos que estudian para que sean considerados como evidencias; en especial, suponen que la posibilidad de modelizar es ya un indicio para concebir la computación natural. Por otro lado, no es cierto que esta sea la opinión común en la comunidad científica, incluso aceptando la cuasi ubicuidad de la computación en su labor. Basta con constatar, por ejemplo, en sendas introducciones al estudio de la computación como herramienta en la investigación en economía y sociología (Billari et al. 2006) o en física (Klein y Godunov 2006), para convencerse de esto. Es preciso, pues, analizar ambos puntos.

Como hemos anticipado, las razones que sostienen la hipótesis computacional pueden hallarse en trabajos en los cuales encontramos tres tipos de argumentos. Analizaremos cada uno en el siguiente orden: epistemológico, teórico, ontológico-gnoseológico.

3. Argumento epistemológico

38 |

Un primer tipo de justificación radica en los frutos o consecuencias positivas que se obtienen de adoptar la hipótesis computacional en el plano explicativo o teórico. Tal es el caso de la propuesta de Bauer (2012) de una matemática intuicionista sustentada en procedimientos computacionales para la comprensión de las verdades matemáticas, o bien la de Nicolaidis (2010) en la que se resuelven determinados problemas vinculados a la física cuántica y la teoría de la relatividad, o la de Wu (Wu 2012; Wu y Brenner 2017; Wu y Wang 2023) que, remarcando la omnipresencia del concepto de información, permite generar, no solo una explicación total de los fenómenos del universo, sino la unificación de todas las ciencias. En cualquier caso, el argumento de peso apunta hacia la *aceptabilidad* de la misma en función de considerar el carácter necesario de la transformación que debe operar la ciencia en su estado actual. Dicho de otra manera, depende de cuán imperioso sea el cambio. Una defensa epistemológica que resulta interesante por abordar diversos aspectos del asunto, de forma coherente y atractiva, fue elaborada por Chaitin (2007). Si bien su trabajo se enmarca en una disputa con Fredkin y Wolfram al respecto del concepto de la filosofía y física digitales, hace explícito el hecho de que la teoría de la computación que comienza con los trabajos de Turing implica una transformación en al menos dos ámbitos: el epistemológico y el ontológico. En relación al

primero que nos interesa en este momento, propone comprender una teoría científica cual “programa computacional” que calcula teoremas matemáticos, así como hechos físicos. En este sentido, retomando el quinto lema del *Discurso de metafísica* de Leibniz (Leibniz 1981), plantea que una teoría, aunque simple en sus principios, debe ser tan compleja como los hechos de los que da cuenta. Pero, la simplicidad de principio es, aquí, interpretada en términos computacionales, siguiendo el teorema de complejidad de Kolmogorov: una teoría debe ser el programa más corto de todos los posibles (Chaitin 2007: 286). De este modo, la teoría cumple con la afirmación: “comprensión es comprimir” (Chaitin 2007: 286). Dados los teoremas de inconsistencia e incompletitud de Gödel, así como el teorema del no detenimiento de Turing (*Halting Problem*), existirán tesis matemáticas y hechos físicos indemostrables, lo cual implica la falsedad del principio leibniziano de razón suficiente. Y finalmente, la concepción computacionalista de la teoría tiene ventajas comparativas con la concepción no computacionalista, particularmente en física: así, las teorías físicas actuales operan con el conjunto de los números reales y el supuesto del continuo. Pero Chaitin argumenta que no hay necesidad de continuar ni con los números reales, sino con bits, ni con el continuo, sino con el discreto (Chaitin 2007: 290-292), ambas características propias de la interpretación computacionalista. Ofrece las siguientes razones.

Primero, la inmensa mayoría de los números reales no son computables, y alguno de ellos ni siquiera se pueden nombrar. Segundo, en el mejor de los casos, los experimentos no trabajan con más de veinte decimales. Tercero, el principio de incertidumbre de Heisenberg conduce a que la más pequeña de las escalas de medida esté imbricada con la más alta de las energías, lo que implica que la realización de experimentos dependa fuertemente de la inversión económica. Al proponer como concepto principal el bit, entonces los planteos se formulan en términos de información y no de energía. Cuarto, la investigación de Hawking y Bekenstein sobre la termodinámica de los agujeros negros, sugiere que cualquier sistema físico puede contener únicamente una cantidad finita de información (o número finito de bits), cuyo máximo posible está determinado por lo que se conoce como la constricción de Bekenstein. Quinto, las fluctuaciones espontáneas en el vacío cuántico suponen una evidencia contraria al continuo.

Cada uno de estos aspectos no es, por supuesto, incuestionable. La interpretación que ofrece Chaitin de la teoría como un cómputo supone una formulación axiomática, acabada y autónoma; aun dejando de lado que no todas las teorías científicas permiten tal presentación (aunque sí la física y ciertas partes de la matemática, que son las que más le interesan), tal esquemización está lejos de reflejar real y completamente una teoría. La epistemología lakatosiana (1975) deja entrever con bastante claridad las diferentes

capas en que se estructura una teoría, y cómo el tiempo las va transformando en formas desiguales. En rigor, además, es casi imposible prácticamente el acabamiento cúlmine de una teoría. Y, finalmente, dotarla de autonomía es un sinsentido fuera de las consecuencias ontológicas del computacionalismo (aunque revisaremos este punto específicamente en el siguiente apartado, esto significa que, dado que toda cosa existente computa, entonces también lo hace una teoría).

El criterio de incomputabilidad aplicado a los números reales no tiene por qué ser eliminatorio. Un número se dice de muchas maneras: efectivamente, la representación ordinal y la algebraica exhiben las características que Chaitin expresa; pero frente a esa indeterminación existen la representación geométrica o la representación en series. Así, por ejemplo, si, por un lado, π expresa una relación entre dos magnitudes de una figura geométrica exacta y perfectamente determinada (como es el radio y el perímetro del círculo), por otro tiene una definición dada por la serie infinita cuya fórmula es la de Madhava-Leibniz. Entonces, dado que no toda la entidad de un número se agota en sus propiedades ordinales y algebraicas, se sigue que un enfoque matemático no sea excluyente de otros.

40 I

Los argumentos en favor de la naturaleza discreta de los fenómenos tampoco son concluyentes: la discusión sobre el continuo y el discreto, en el mejor de los casos, depende del fenómeno que se estudie. Lesne (2007), aunque basado en la no indiscutible tesis einsteiniana de la independencia de la realidad frente a la teoría (Einstein, Podolsky y Rosen 1935), muestra, con suficiente detalle y ejemplos, los factores experimentales físicos que son determinantes en la elección de una u otra perspectiva.

Los extensos estudios que realizaron tanto Kuhn (2010) como Feysabend (1975), más allá de la cuestión razonable de qué enfoque o explicación epistemológica adoptar, enseñan la complejidad que existe alrededor de una teoría científica. Desde ambos enfoques se puede justificar que el computacionalismo sea *posiblemente* una nueva epistemología en ciernes, pero no más que ello. A favor de esta posibilidad, uno de los aspectos que suele tomarse como novedoso es la metodología computacional, aunque no resulte tan claro su estatus diferenciado. En efecto, tal método puede entenderse como medio genuino para la obtención de conocimiento; a este respecto, Colburn y Shute (2010) justifican un lugar propio para el conocimiento computacional resultante de su metodología, ubicado entre la ingeniería y la matemática. No obstante, tal método también puede ser visto como no otra cosa que una herramienta (como en el evidente uso de las modelizaciones), pues las computaciones se realizan a partir de los conocimientos obtenidos ya previamente, sin que sus procesos hayan intervenido de forma decisiva. En este sentido, tal método ocupa un lugar subsidiario o

coadyuvante de un método más amplio. Esto es tanto más visible, por cuanto las computaciones se aplican a entidades matemáticas interpretadas por una teoría, lo que indica que la computación es secundaria. También se ha hecho énfasis en las nuevas experimentaciones que habilita el autómata celular, que conducen a un desdibujamiento de los límites entre la experimentación tradicional y la virtual, tal como defiende Durán (2010). Ahora, en los casos en que se aplica a fenómenos observables en condiciones de laboratorio, los autómatas celulares dependen de la teoría, paradigma o programa de investigación que da el marco general de la experimentación. Es decir, la teoría determina los hechos tanto como lo que computan los autómatas.

Las consecuencias ontológicas de la teoría de la computación, sobre las que trabajaremos en el próximo apartado, apuntan en la dirección de una nueva cosmovisión en sentido kuhniano. Asimismo, puede notarse la presencia de hipótesis que “nacen muertas”, que es la forma en que Feyerabend explica parte del surgimiento de nuevas epistemologías y su renovación sensorial e intelectual subsiguientes, tal como fueron las ideas de Galileo Galilei en su tiempo. Pero, en vistas de todos los cuestionamientos anteriores, la ponderación de los factores que favorecen una efectiva transformación, es una cuestión de tiempo, indecidible en el momento actual más allá de la situación controversial del asunto.

I 41

4. Argumento de la equivalencia: computar y calculabilidad efectiva

Cottam, Ranson y Vounckx (2013) hacen explícito un planteo que puede percibirse presente en la mayor parte de las propuestas que sostienen la hipótesis computacional: “¿Computa la naturaleza? Habiendo hecho modelizaciones computacionales de la naturaleza, debemos responder definitivamente que sí. Aunque no podemos saberlo con certeza” (p. 23; traducción propia). Ahora bien, no puede aceptarse semejante afirmación sin antes saber cuál es el significado de computar para asignarlo a la naturaleza, por un lado, y qué tipo de razonamiento permite la inferencia de la modelización a lo modelado. Estudiaremos ambas cuestiones a continuación.

Cottam, Ranson y Vounckx (2013: 24) definen computar como un proceso que lleva a cabo un sistema físico que produce información (*output*) a partir de otra receptada (*input*). Un planteo prácticamente idéntico es el de Dodig-Crnkovic: “Computación es en general definida como cualquier tipo de procesamiento de información” (2010: 38; traducción propia). Deutsch (2012) asume la existencia de dos sentidos de computar. En primer lugar,

afirma que los sistemas físicos computan refiriendo al proceso reglado por leyes físicas que conduce del estado inicial (o *input*) hacia el estado final (u *output*). En segundo lugar, computar es el proceso físico que realiza una computadora o el cerebro para “descubrir, demostrar o utilizar propiedades de objetos abstractos, como número o ecuaciones” (Deutsch 2012: 557), con los que se formulan las leyes físicas. Deutsch felizmente nota que, así, a casi cualquier cosa puede aplicarse el concepto de computación.⁴ Según recogen Blanco, García y Cherini (2011: 114–115), Putnam y Searle sostienen que este tipo de definiciones tornan trivial tal concepto. Ahora bien, esta objeción no resulta significativa por varios motivos. Una universalización análoga no presenta problemas para otros conceptos caros a la ciencia, como son los conceptos de materia y energía, y, sin embargo, son plenamente aceptados. Aún más considerando que aquellas aseveraciones se realizan en el contexto propiciado por la probable renovación epistemológica que hemos desarrollado en el apartado anterior. Y finalmente, los autores de este enfoque, en general, asumen una filiación con la teoría de la información: así, Zenil (2012b) y Dodig-Crnkovic (2010) coinciden en la equivalencia entre computacionalismo y filosofía de la información. Al respecto del informacionalismo, si bien es cierto que, como suele reconocerse, la teoría de Shannon ha constituido un momento bisagra, sin embargo, la cibernética de Wiener ofrece con mayor claridad y énfasis la convergencia entre sistemas físicos en general y su relación con la información. Pues, tal como Wiener explica (1948), los sistemas vivos, no vivos y ciertos artefactos *intercambian información*, por la tendencia de todo sistema a tener un comportamiento neguentrópico (es decir, un impulso excepcional hacia la autopreservación en un universo donde la regla es la no disminución de la entropía). En este sentido, es fácil notar que el procesamiento de información de tales sistemas es un “hecho computacional”. Así pues, el problema no es la trivialidad derivada de la universalización, sino el fundamento de la misma: la definición de computación y la consiguiente comprobación de que la naturaleza computa. Es decir, ¿cómo se define el concepto de computar para afirmar que todo sistema computa y de qué manera se puede, si es que se puede, comprobarlo?

Atendiendo a que Cottam, Ranson y Vounckx refieren a las modelizaciones, podremos indagar este cuestionamiento partiendo justamente de ese punto. Pues, tal como hemos reseñado en un apartado anterior, los

⁴ Ni en este trabajo, ni en otra obra más extensa (Deutsch 1999), justifica la razón de utilizar el concepto de computar para determinar los procesos físicos, en lugar del concepto de entropía de la mecánica estadística que suele emplearse desde que Boltzmann lo propusiera.

modelos computacionales se utilizan en investigaciones científicas concretas. Y sabemos que existe una gran variedad de modelos que se caracterizan precisamente por su capacidad de computar. Si tales representaciones son un indicio de la computación en la naturaleza, entonces bien podría preguntarse: ¿qué es lo que hace a tales modelos sistemas computacionales? Para obtener una respuesta, se requiere de la definición de computar. En este aspecto clave, si bien los autores que defienden la hipótesis de la computación natural remiten a los trabajos de Turing, sin embargo, es la tesis de Church-Turing la más invocada para tal fin. Pues, la interpretan en tanto garantía de la equivalencia entre cualquier modelización computacional, y así, como base de su universalización ontológica del concepto de computar. Sin embargo, esta es una lectura equivocada de tal tesis. A continuación, expondremos por qué.

En su famoso artículo de 1936 (Copeland 2004), Turing propone el concepto de máquina computacional, procedimiento formal que demuestra ser eficiente para el cálculo finito de números.⁵ A su vez, demuestra y expone la existencia de otro procedimiento, que denomina máquina universal, que es equivalente a cualquier máquina computacional que se pueda proponer, y, por lo tanto, podría entenderse como un procedimiento o cálculo único, en ese sentido formal. Turing también señala allí que el concepto de “calculabilidad efectiva” de Church, acuñado en un artículo del mismo año (Church 1935) y específicamente relacionado a su cálculo lambda, es equivalente a su propio concepto de computabilidad. Como informa Copeland (2004: 104), fue Kleene quien en 1967 bautizó tal equivalencia como tesis de Church-Turing, de enorme peso en la teoría computacional.

Ahora bien, la tesis adolece de cierta imprecisión, al menos en la primera mitad de su formulación, tocante al más deseable concepto de “calculabilidad efectiva”. Ya en los años previos a la publicación de Church, Gödel lo había rechazado durante un intercambio con este, debido a la ausencia de una formulación lógica de las propiedades del concepto de “cal-

I 43

⁵ En el artículo, una máquina queda definida mediante los elementos siguientes: una cinta en la que se inscriben símbolos (0, 1, blanco), configuraciones de la máquina (b, c, f, e), comportamientos de la máquina en función de la configuración y del símbolo actual de la cinta (los cuales son: mover a la derecha, mover a la izquierda, borrar, imprimir). Almansa *et al.* (2012: 219) la definen en términos más generales de la siguiente manera. Una máquina de Turing es una tupla (E, K, B, Q, q0, f, F), donde, i) E es el conjunto de símbolos de entrada, ii) K es el conjunto de símbolos de la cinta (al cual pertenece E), iii) B es un símbolo especial, que pertenece a K pero no a E, y representa el espacio en blanco; iv) Q es el conjunto de estados, v) q0 es el estado inicial (que pertenece a Q), vi) f es una función de aplicación o de transición tal que, para cualquier estado de Q y un símbolo de K, habrá un movimiento (derecha, izquierda, parada), vii) F es el conjunto de los estados finales de la máquina.

culabilidad efectiva” (Davis 1982). En otras palabras, qué significa en términos lógicos. En 1952 Kleene afirmaba que el concepto era intuitivo pero vago. Pues, en efecto, parece en principio aceptable afirmar que un objeto (función matemática, conjunto, teorema, etc.) es computable si existe un procedimiento tal que, dada ciertas condiciones iniciales (función, valores iniciales, axiomas, etc.), derive todos sus argumentos (dominio, teoremas) o a él mismo (valor, teorema). Sin embargo, de esta aserción solo puede garantizarse su corrección formal para casos específicos, pero no en términos universales. Es decir, que solo es válida cuando están perfectamente especificados (en sentido lógico) objeto y procedimiento. La máquina de Turing, el cálculo lambda de Church, el procedimiento de Gödel y el cálculo de Post, son ejemplos de ello. Justamente para estos es correcta la pretensión universal de Church porque, como fue demostrado tempranamente, estos mecanismos formales refieren a funciones recursivas, lo que los vuelve equivalentes. Eso conduce a enunciar que la clase de todas las funciones (efectivamente) calculables es idéntica a la clase de todas las funciones recursivas (Murawski, 2004), que es como suele entenderse la tesis de Church-Turing. Esto significa que las funciones recursivas son calculables, pero no es cierto que todas las funciones lo sean (ni todos los teoremas). Existen serios problemas lógicos para ir más allá de este límite. El ya referido por Gödel es uno de ellos: Copeland (2004) indica en el concepto de efectividad la existencia de elementos extra-teóricos subjetivos, que Shapiro (2005) entiende como característicamente psicológicos. Además, se encuentra la dificultad para definir en términos lógicos el concepto de función, o el concepto de conjunto de manera precisa.

Así pues, la tesis de Church-Turing no puede ser demostrada lógicamatemáticamente. Shapiro (2013) informa sobre los intentos de Gandy y de Mendelson de una demostración rigurosa del mismo, pero que han sido debatidos por Folina y por Black. En tal situación, lo único que se ha hecho fue proponer diversos procedimientos de cálculo e intentar demostrar la equivalencia particular con la computabilidad de Turing (que es el sentido extensional del que habla Shapiro 2005). Murawski (2004: 60 ss.) clasifica las pruebas aducidas en favor de tal tesis en tres tipos: i) los heurísticos (manera en que lo entendió Gödel), que incluyen funciones computables particulares que se demostraron recursivas (agregando que no ha habido hasta ahora ningún ejemplo de función computable no recursiva) y métodos que obtienen funciones computables que son también recursivas; ii) análisis teóricos de procesos de computación, que demuestran que tales métodos se aplican a funciones recursivas, como el argumento de Turing; c) formulaciones matemáticas diferentes de la computabilidad y que también afectan a funciones recursivas. Esto da como resultado diferentes nociones de computación, al menos en lógica y matemática: 1) definición algebraica, 2)

definición abstracta de máquina matemática; 3) definición dentro de sistemas formales. Copeland (2004: 104) enumera otros cálculos para los que existe una demostración de equivalencia: la máquina registradora de Shepherdson y Sturgis, los sistemas canónicos y normales de Post, la definibilidad combinatoria de Schönfinkel, los algoritmos de Markov, y la noción de recuento de Gödel. No por otra razón, la mayoría de los modelos computacionales de los trabajos de la computación natural introducen, justamente, funciones recursivas.

En resumen, el problema formal de “calculabilidad efectiva” en la tesis de Church-Turing conduce a afirmar que “computar” se dice de muchas maneras, tantas como mecanismos de cálculo haya. Todavía existe una condición teórica que justamente impide la existencia de una única definición, conduciendo inevitablemente a esta multiplicidad característica. Pues, de lo contrario, existiría una definición de cómputo que permitiría desarrollar un método por el cual se determinara exactamente y a priori si, dado cualquier objeto (función, teorema, etc.), es o no computable. Pero esto es equivalente a tener un procedimiento decisional lógicamente contradictorio con el teorema del *Halting Problem*.

Estas consideraciones formales que atañen al concepto de computación, afectan al corazón de toda modelización computacional, tal como la que figura en la aseveración paradigmática de Cottam, Ranson y Vounckx. En primer lugar, la imposibilidad tanto de garantizar un único sentido de computar como de demostrar la equivalencia lógica entre mecanismos computacionales de manera a priori, torna incierta e insegura su adjudicación a los sistemas físicos. En segundo lugar, incluso si se aceptara provisionalmente la explicación de Deutsch (2012) respecto a que todas las funciones utilizadas por la física son calculables (lo que no es enteramente cierto), esto no significaría un apoyo a la hipótesis computacional, sino antes bien, una expresión de la caución metodológica de plantear problemas que sean matemáticamente resolubles. Lo cual, obviamente, no garantiza que a futuro aparezcan ecuaciones físicas para funciones no computables. Estas limitaciones posibilitan únicamente la afirmación de que el modelo computa, en tanto se ajuste a alguna de las representaciones computacionales equivalentes (o bien se demuestre como tal). Todas estas razones nos conducen a sentenciar que argumentar que lo modelado computa porque el modelo lo hace es cometer la falacia de afirmación del consecuente.⁶

I 45

⁶ Si todos los sistemas físicos computan, entonces existe al menos un modelo computacional para cada uno de ellos. Existe al menos un modelo computacional para cada sistema, por lo tanto, los sistemas físicos computan. Floridi (2011) también reconoce esta falacia lógica, pero

Podría sostenerse que se realiza un razonamiento abductivo. Entre los ya referidos, un ejemplo destacable lo constituye la obra quizás capital de Wolfram, *A New Kind of Science* (2002). La principal intención de la misma es fundamentar y ahondar la así conocida tesis de Zuse-Fredkin, que plantea que el universo computa como un autómata celular. Wolfram ilustra cómo es que pocas reglas simples pueden generar comportamientos complejos mediante el procedimiento no formal de representación en los famosos pictogramas cuadriculados (o *rechnender Raum* zuseano). Y a lo largo de los capítulos, va exponiendo cómo se pueden construir autómatas celulares para estudiar diferentes campos de las matemáticas (números enteros y su álgebra, funciones, etc.), en física, en la teoría del caos, entre otros. En el capítulo 11 expone la existencia de un autómata celular universal y demuestra, otra vez no formalmente, que es capaz de “emular” cualquiera de los 255 autómatas específicamente estudiados en su obra, así como también la máquina universal de Turing. A la vez, también demuestra (no formalmente) que la recíproca es igualmente válida. Todas las pruebas debidamente formalizadas fueron elaboradas diez años después por Mainzer y Chua (2012), quienes explicitaron las reglas de Wolfram y las respectivas equivalencias en el lenguaje matemático no lineal de las funciones recursivas (especialmente, pp. 22 ss.). Así pues, prosigue Wolfram, es posible representar cualquier sistema en términos de las reglas simples de un autómata celular. Pero, si todos los autómatas son equivalentes al autómata universal, entonces este “debe ser efectivamente capaz de emular cualquier otro sistema, y como un resultado suyo, debe ser capaz de producir un comportamiento que es tan complejo como el comportamiento de cualquier otro sistema” (Wolfram 2002: 643). Esto le conduce a concluir dos puntos capitales de su obra: i) que existe un rasgo universal de todos los sistemas y es el estar basados en reglas simples (tal es lo que Wolfram entiende por computar); y ii) la formulación del “principio de equivalencia computacional” que enuncia que “todos los procesos, sean productos humanos o hechos espontáneos de la naturaleza, pueden ser vistos como computaciones” (Wolfram 2002: 715).

Todo el planteo de Wolfram se sostiene por la existencia de modelos computacionales y la “emulación” o equivalencia entre ellos. Exactamente como quienes aducen la tesis de Church-Turing, esto no permite inferir

no nos resulta satisfactoria por el hecho de que, la suya, es una indicación puramente formal. Como es harto sabido, las condiciones lógicas puras no juegan necesariamente un papel crucial en las decisiones ontológicas y epistemológicas, que aquí estamos indicando junto a la lógica argumental. Floridi, de hecho, no concibe tampoco la posibilidad, como hacemos en el siguiente párrafo, de que sea un razonamiento abductivo.

que los objetos modelizados computen en sí mismos, sino, cuanto más, hipotéticamente. Mainzer y Chua argumentan exactamente igual a Wolfram (2012: 107); Zenil (2012b), Dodig-Crnkovic (2010), Petrov (2003), y, por supuesto, también Cottam, Ranson y Vounckx (en Dodig-Crnkovic y Giovagnoli 2013).

En conclusión, resultan evidentes las limitaciones que se tienen para pasar desde la representación computacional hacia el objeto modelizado. Por este camino, solo se encuentra que computan los modelos, o se conjetura la capacidad computacional (empíricamente improbable). Debería hallarse, entonces, un camino teórico diferente para sostener la computación natural. Sin embargo, esto parece conducir a una contradicción. En efecto, ha de encontrarse una forma de mostrar que la cosa a ser representada posee la cualidad de computar, sin recurrir a una representación computacional. Pero si existiera una tal forma, entonces no podría ser otra que un procedimiento computacional. Y esto implica que procede mediante modelización computacional, lo que es contradictorio.

5. Una reversión del argumento ontológico y el planteo gnoseológico

El fundamento de la hipótesis computacional se puede ensayar mediante un argumento trascendental, según parece estar continuamente insinuado en los trabajos de los autores estudiados hasta aquí: una reversión del argumento ontológico. Entre las versiones de Anselmo de Canterbury, Descartes, Leibniz y Kant, una de las formulaciones de Descartes resulta ser la más adecuada a nuestro contexto. El filósofo escribe en su *Principia Philosophiae* (1905): “*Quo cuiusque ex nostris ideis objectiva perfectio maior est, eo eius causam esse debere maiorem* [Cuanta mayor es la perfección objetiva de nuestras ideas, tanto más perfecta ha de ser su causa]” (I.XVII). Descartes explica esta aserción mediante la analogía con la idea de una máquina: si alguien tuviera la idea mental de una ingeniosa máquina, sea cual sea la entidad que causó su existencia en su mente (sea una máquina real observada, o sea el producto de un intelecto muy bien formado en los principios de la mecánica), esa entidad debe contener todas las cualidades que tiene la idea, pero con mayor eminencia (o en un grado formal igual). En base a esto, argumenta a favor de la existencia de Dios (en I.XVIII). La reversión de este argumento para la computación natural sería del siguiente modo: todas las “perfecciones” de los modelos computacionales deben encontrarse, igual o en mayor medida en aquello que es modelizado; la capacidad computacional es una “perfección” de los modelos, por lo tanto, lo

I 47

modelizado debe poseerla también, en grado de formalidad o eminencia igual o mayor. Ahora bien, amén de la definición de términos como formal, eminencia o perfección, la diferencia crucial entre ambos argumentos radica en que, en la prueba de Descartes, Dios figura como causa eficiente de la idea, mientras que la reversión contemporánea no puede afirmar razonablemente que la computación natural sea la causa eficiente de la representación computacional, ya que, para que esta exista, necesariamente debe intervenir el ser humano. En efecto, entre los estudiosos del concepto de computabilidad de Turing, se ha remarcado frecuentemente que este pensaba tal concepto como aquello que cualquier individuo pudiera hacer con papel y lápiz (mostrando acuerdo en ello tanto Gödel como Wittgenstein). Sin embargo, se podría argüir que, más allá de este puntapié inicial, los investigadores lograron interpretar posteriormente los procesos naturales como efectuando computaciones que luego modelizaron (o emularon). Esta respuesta transporta el planteo ontológico al plano gnoseológico, pues: ¿cómo puede el sujeto justificar que el objeto posea en sí mismo una determinada propiedad, en este caso, la de computar?

48 I

Este cuestionamiento no es explícitamente realizado por la mayoría de los trabajos que, hasta este momento, hemos evaluado. No obstante, se puede prever la existencia de respuestas divergentes, para las cuales proponemos la siguiente esquematización, que corre en paralelo a la que realizó Floridi (2011), mejorando la que había realizado en un artículo previo (Floridi 2008). Partiendo de la concepción de que el fundamento de la realidad es matemática y que la computación es el procedimiento por la que se derivan (y por ello existen) todas sus tesis, entonces se adopta la postura gnoseológica del racionalismo computacional, bajo el cual se encuentran Chaitin (2007), Wolfram (2002), Mainzer y Chua (2012), Szudzik (2012), Deutsch (2012) y posiblemente Dodig-Crnkovic (2023). A esta rama gnoseológica, Floridi la llama empírico-matemática (2011: 320 ss.). Mientras que, partiendo de la asunción de procesos computacionales en sistemas reales (en exactamente el mismo sentido en que se afirma que ocurre un intercambio de energía en un proceso termodinámico), surge la postura gnoseológica del realismo computacional, bajo el cual se agrupan Zuse (2012), Fredkin (2012), Wu (2012), Wu y Wang (2023), Wu y Brenner (2017), Lloyd (2012), y posiblemente Dodig-Crnkovic. A esta, Floridi la denomina metafísica (2011: 320 ss.).

Pero es evidente que ninguna de estas perspectivas puede resultar satisfactoria respecto a la problemática planteada, ya que dan por supuesto aquello por lo que se exige una justificación. En especial, la intervención humana es la que no puede ser ignorada. Cualquiera de los ejemplos de computaciones referidos a lo largo de este trabajo, están constituidos por

un lenguaje que codifica la información de ingreso (*input*) y un conjunto de reglas procedimentales que opera exclusivamente con ese lenguaje para ofrecer una salida (*output*). Como es esperable, existirá un conjunto diverso de lenguajes computacionales (de Castro Korgi 2004). Esto implica que cualquier cosa que se pretenda someter al cálculo computacional (desde las entidades matemáticas hasta los hechos fácticos) debe ser previa y necesariamente interpretada para que pueda amoldarse al formalismo de la computación. Resulta elocuente el ejemplo de la matematización de la teoría de la evolución por parte de Chaitin (2012), al cual se cuestionó precisamente la interpretación genetista de los principales sucesos biológicos, que es la que viabiliza finalmente la representación computacional de la evolución (Siedlinski 2016).

Todo esto nos indica que el procedimiento computacional precisa *con anterioridad* comprender los sucesos físicos en términos matemáticos *computables*. De no ser así, el procedimiento resulta completamente inaplicable. Como lo hiciera notar Toffoli, según recoge Floridi (2011: 322), hay un aspecto heurístico en todo el proceso de modelización, condición indispensable para la realización de cualquier computación. Pero siendo así, entonces ha de admitirse que el sujeto epistémico solo puede dar cuenta de su interpretación para realizar la representación computacional, sin que esto le permita superar el carácter hipotético de la misma.⁷ Por lo tanto, ha de decirse lo mismo de la hipótesis computacional.

I 49

⁷ Floridi (2011: 320 ss.) critica ambas posturas gnoseológicas por los siguientes argumentos: al racionalismo computacional (o empirismo-matemático) por confundir el uso predicativo con el atributivo (predicar de una representación que computa es distinto de atribuir la capacidad de computar a lo representado) y al realismo computacional (o metafísica) por asumir un compromiso ontológico injustificado. En cambio, arguye en favor de un realismo estructural (2011: 347), basado en la propuesta de los niveles de abstracción. Desde un punto de vista epistemológico, el nivelismo de Floridi es un método de interpretación para el conocimiento de la realidad (2011: 47), estructurado en un conjunto de categorías que definen niveles de abstracción, que satisfacen cierta condición relacional (2011: 55). Desde el punto de vista gnoseológico, es una versión contemporánea del esquematismo kantiano (2011: 58, 347), ya que el nivelismo justifica la construcción del conocimiento de la realidad de una manera no exhaustiva (2011: 331). Desde un punto de vista ontológico, sostiene que lo único que existe y es siempre interpretado por los sistemas de conocimiento humano, es la información (2011: 13 ss.). Por este motivo, no ha sido considerada su postura entre los trabajos estudiados aquí.

6. Conclusión

La posibilidad de generar modelos computacionales en distintos campos de investigación ha sugerido la concepción de la computación natural. Así se ha podido concebir al cerebro como análogo a una computadora (Anderson y Lebiere 2003), o a ciertos procesos metabólicos a nivel celular como realizando computaciones. También ha generado un entendimiento computacional de la homeostasis, transversal a ciertos artefactos y sistemas orgánicos. Resulta ingenuo contar estos ejemplos de modelización como evidencia a favor de aquel entendimiento. Toda evidencia contiene cierta interpretación por la cual se hace posible recolectarla bajo un tipo de fenómeno. De allí el requerimiento de encontrar un fundamento, intentado, como hemos expuesto, por varias vías. Sin embargo, hemos buscado demostrar que este fundamento es epistemológicamente innecesario, ontológicamente insostenible, y gnoseológicamente subjetivo. Es decir, esta interpretación general de las cosas no puede superar el carácter hipotético, siendo equivocado aseverar que la naturaleza o las cosas computan en sí mismas.

Por lo tanto, que los fenómenos puedan modelizarse, no significa que lo modelizado realice un cómputo en sí mismo. Lo correcto sería afirmar que se pueden comprender las cosas *como si* realizaran cómputos. Es una interpretación regida por las palabras iniciales con que Turing caracterizó la modelización matemática de los procesos embrionarios: “Este modelo vendría a ser una simplificación y una idealización, y consecuentemente una falsificación” (1952: 37; traducción propia). Negar su carácter hipotético o interpretativo, pues, conduce a la postura del idealismo racionalista de los primeros siglos modernos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, J. R., y Lebiere, C. (2003), “The Newell Test for a theory of cognition”. *Behavioral and Brain Sciences*, 26(5): 587-640.
- Bauer, A. (2012), “Intuitionistic Mathematics and Realizability in the Physical World”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 143-158).
- Beavers, A. F y Harrison, C. D. (2012), “Information-Theoretic Teleodynamics in Natural and Artificial Systems”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 347-364).
- Billari, F. C., Fent, T., Prskawetz y A., Scheffran, J. (2006) (eds.), *Agent-Based Com-*

putational Modelling: Application in Demography, Social, Economic and Environmental Sciences (Berlín: Springer).

- Blanco, J., García, P. y Cherini, R.** (2011), “Convergencias y divergencias en la noción de computación”, *Revista CTS*, 7(19): 111-121.
- Bull, L., Holley, J., de Lacy Costello, B. y Adamatzky, A.** (2013), “Towards Turing’s A-Type Unorganised Machines in an Unconventional Substrate: A Dynamic Representation in Compartmentalised Excitable Chemical Media”, en G. Dodig-Crnkovic y R. Giovagnoli (2013) (comps.), *Computing Nature: Turing Centenary Perspective* (Berlin: Springer, 185-200).
- Chaitin, G.** (2007), *Thinking about Gödel and Turing: Essays on Complexity, 1970-2007* (Londres: World Scientific Publishing).
- Chaitin, G.** (2012), *Proving Darwin: Making Biology Mathematical* (Nueva York: Pantheon).
- Church, A.** (1935), “An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory”, *American Journal of Mathematics*, 58(2): 345-363.
- Colburn, T. y Shute, G.** (2010), “Knowledge, Truth, and Values in Computer Science”, en J. Vallverdú (2010) (comp.), *Thinking Machines and the Philosophy of Computer Science: Concepts and Principles* (Hershey: Informational Science Reference, 119-131).
- Copeland, J.** (2004), “The Church-Turing Thesis”, *Neuroquantology*, 2: 101-115.
- Cottam, R., Ranson, W. y Vounckx, R.** (2013), “A Framework for Computing like Nature”, en G. Dodig-Crnkovic y R. Giovagnoli (2013) (comps.), *Computing Nature: Turing Centenary Perspective* (Berlin: Springer, 23-60).
- Davis, M.** (1982), “Why Gödel Didn’t Have Church Thesis?”, *Information and Control*, 54: 3-24.
- De Castro Korgi, R.** (2004), *Teoría de la computación: Lenguajes, autómatas, gramáticas* (Bogotá D.C.: Unibiblos).
- Descartes, R.** (1905), *Oeuvres de Descartes: Principia Philosophiae* (Paris: Léopold Cerf).
- Deutsch, D.** (1999), *La estructura de la realidad* (Barcelona: Anagrama).
- Deutsch, D.** (2012), “What is Computation? (How) Does Nature Compute?”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 551-566).
- Dodig-Crnkovic, G.** (2010), “Biological Information and Natural Computation”, en J. Vallverdú (2010) (comp.), *Thinking Machines and the Philosophy of Computer Science: Concepts and Principles* (Hershey: Informational Science Reference, 36-52).
- Dodig-Crnkovic, G.** (2023), “Computational Natural Philosophy: a Thread from Presocratics through Turing to ChatGPT”, *Proceedings of Ninth International MBR Conference. Model-Based Reasoning, Abductive Cognition, Creativity*. Roma, Italia.
- Dodig-Crnkovic, G. y Giovagnoli, R.** (2013) (eds.), *Computing Nature: Turing Centenary Perspective* (Berlín: Springer).
- Dodig-Crnkovic, G. y Burgin, M.** (2019) (eds.), *Philosophy and Methodology of Information: the Study of Information in the Transdisciplinary Perspective* (Londres: World Scientific Publishing).

- Durán, J. M.** (2010), “Computer Simulations and Traditional Experimentation from a Material Point of View”, en J. Vallverdú (2010) (comp.)n *Thinking Machines and the Philosophy of Computer Science: Concepts and Principles* (Hershey: Informational Science Reference, 280-293).
- Ehrenfecht, A., Kleijn, J., Koutny, M y Rozenberg, G.** (2012), “Reaction Systems: a Nature Computing Approach to the Functioning of Living Cells”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 189-208).
- Einstein, A., Podolsky, B. y Rosen, N.** (1935), “Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete”, *Physical Review*, 47(10): 777-780.
- Feyerabend, P.** (1975), *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (Madrid: Tecnos).
- Floridi, L.** (2008), “Against Digital Ontology”, *Synthese*, 168(1): 151-178.
- Floridi, L.** (2011), *The Philosophy of Information* (Nueva York: Oxford University Press).
- Fredkin, E.** (1990), “Digital Mechanics: an Informational Process Based on Reversible Universal CA”, *Physica D: Nonlinear Phenomena*, 45: 136-156.
- Fredkin, E.** (2012), “Discrete Theoretical Processes (DTP)”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 365-380).
- Klein, A. y Godunov, A.** (2006), *Introductory Computational Physics* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Kuhn, T.** (2010), *La estructura de las revoluciones científicas* (México D.F: Fondo de Cultura Económica).
- Lakatos, I.** (1975), “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica”, en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento* (Barcelona: Grijalbo, 203-343).
- Leibniz, G.W.** (1981), *Discurso de Metafísica* (Madrid: Alianza).
- Lesne, A.** (2007), “The Discrete versus Continuous Controversy in Physics”, *Mathematical Structure in Computer Science*, 17: 1-39.
- Lloyd, S.** (2012), “The Universe as Quantum Computer”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 567-582).
- Mainzer, K. y Chua, L.** (2012), *The Universe as Automaton: from Simplicity and Symmetry to Complexity* (Berlín: Springer).
- Margenstern, M.** (2012), “Bacteria, Turing Machines and Hyperbolic Cellular Automata”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 209-230).
- Minsky, M.** (1988), *La sociedad de la mente* (Buenos Aires: Galápagos).
- Murawski, R.** (2004), “Church ‘s Thesis and its Epistemological Status”, *Annales UMCS Informatics*, 2: 57-70.

- Nicolaidis, M.** (2010), "Computational Space, Time and Quantum Mechanics", en J. Vallverdú (2010) (comp.), *Thinking Machines and the Philosophy of Computer Science: Concepts and Principles* (Hershey: Informational Science Reference, 253-279).
- Petrov, P.** (2003), "Church-Turing Thesis is almost Equivalent to Zuse-Fredkin Thesis (an Argument in Support of Zuse-Fredkin Thesis)", *Proceedings of the 3rd WSEAS International Conference on System Theory and Scientific Computation, Special Session on Cellular Automata and Applications (ISTASC'03)*.
- Riofrío, W.** (2010), "On Biological Computing, Information and Molecular Networks", en J. Vallverdú (2010) (comp.), *Thinking Machines and the Philosophy of Computer Science: Concepts and Principles* (Hershey: Informational Science Reference, 53-64).
- Shapiro, J.** (2005), "Effectiveness", en J. van Benthem, G. Heinzmann, M. Rebuschi y H. Visser (2005) (eds.), *The Age of Alternative Logics: Assessing Philosophy of Logic and Mathematics Today* (Dordrecht: Springer).
- Shapiro, J.** (2013), "Effectiveness", en J. Copeland, C. J. Posy y O. Shagrir (2013) (eds.), *Computability: Turing, Gödel, Church, and Beyond* (Londres: The MIT Press).
- Siedlinski, R.** (2016), "Turing Machines and Evolution: a Critique of Gregory Chaitin's Metabiology", *Studies in Logic Grammar and Rhetoric*, 48: 133-150.
- Szudzik, M. P.** (2012), "The Computable Universe Hypothesis", en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 479-524).
- Turing, A. M.** (1950), "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, 59(236): 433-460.
- Turing, A. M.** (1952), "The Chemical Basis of Morphogenesis", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 237(641): 37-72.
- Vallverdú, J.** (2010) (ed.), *Thinking Machines and the Philosophy of Computer Science: Concepts and Principles* (Hershey: Informational Science Reference).
- Von Neumann, J.** (2012), *The Computer and the Brain* (Connecticut: Yale University Press).
- Wiener, N.** (1948), *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Massachusetts: The MIT Press).
- Wiener, N.** (1988), *Cibernética y sociedad* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Wolfram, S.** (2002), *A New Kind of Science* (Estados Unidos: Wolfram Media).
- Wu, K.** (2012), "The Essence, Classification and Quality of the Different Grades of Information", *Information*, 3: 403-419.
- Wu, K. y Brenner, J.** (2017), "Philosophy of Information: Revolution in Philosophy. Towards an Informational Metaphilosophy of Science", *Philosophies*, 2(22): 2-30.
- Wu, K. y Wang, Z.** (2023), "The Information Paradigm, Spanning All Levels of Human Knowledge", *Computer Science and Mathematics Forum*, 8(6): 1-6.
- Zenil, H.** (2012a), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing).

- Zenil, H.** (2012b), “Introducing the Computable Universe”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 1–20).
- Zuse, K.** (2012). “Calculating Space (Rechnender Raum)”, en H. Zenil (2012a) (comp.), *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation* (Londres: World Scientific Publishing, 729–786).

Recibido: 25-07-2024; aceptado: 30-04-2025

La recepción de Platón en la ontología ensayada por Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*

MARÍA BEATRIZ DELPECH

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”

Buenos Aires, Argentina
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 55

DOI: 10.36446/rlf475

Resumen: En el presente artículo, nos proponemos mostrar la recepción de la filosofía de Platón por parte de Ricoeur en el plano ontológico en su obra *Sí mismo como otro*. Para eso, rastrearemos los pasos de la reflexión ricoeuriana que concluye en un discurso especulativo en el que se pone en juego la posibilidad de rehabilitar una metafísica apoyada en el concepto de alteridad. En una primera sección desarrollaremos en detalle la lectura del *Sofista* de Platón de la que se sirve Ricoeur. La acompañaremos con la interpretación de especialistas en la filosofía platónica. A continuación, nos adentraremos en el último estudio de *Sí mismo como otro*, específicamente en el trípode de la pasividad, para dar cuenta de la apropiación ricoeuriana de la alteridad en el marco de la hermenéutica del sí.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 52 N°1 | Otoño 2026

Palabras clave: alteridad, mismo, otro, *ipseidad*, pasividad.

***The Reception of Plato in the Ontology Explored
by Paul Ricoeur in Oneself as Another***

Abstract: In this article, we aim to demonstrate Ricoeur's reception of Plato's philosophy on the ontological level. To do this, we will trace the steps of Ricoeur's reflection that culminates in a speculative discourse, which explores the possibility of rehabilitating a metaphysics grounded in the concept of alterity. In the first section, we will detail Ricoeur's reading of Plato's *Sophist*, accompanied by interpretations from specialists in Platonic philosophy. Subsequently, we will delve into the final study of *Oneself as Another*, specifically focusing on the tripod of passivity, to account for Ricoeur's appropriation of alterity within the framework of the hermeneutics of the self.

Keywords: alterity, same, other, selfhood, passivity.

56 |

1. Introducción

En el presente artículo, nos proponemos mostrar la apropiación de la filosofía de Platón por parte de Ricoeur, específicamente en el plano de la ontología en relación con la noción de alteridad. Para eso, rastreamos los pasos de la reflexión ricoeuriana que concluye en un discurso especulativo de segundo grado en el que se pone en juego el plano ontológico y la posibilidad de rehabilitación de una metafísica apoyada en el concepto de alteridad. Reconstruir esta evolución ayuda a iluminar cómo Ricoeur transforma las categorías ontológicas en herramientas hermenéuticas, lo que enriquece su propuesta de una ética narrativa y relacional. Por eso, en una primera sección desarrollaremos en detalle la lectura del *Sofista* de Platón de la que se sirve Ricoeur. Acompañaremos dicha lectura con la interpretación de especialistas en la filosofía antigua en general y platónica en particular que llevan a cabo una interpretación del *Sofista* que se aleja del tradicional abordaje epistemológico y de la interpretación parricida canónica en relación con la filosofía de Parménides. Veremos que una lectura del texto que pone en valor la compleja reflexión ontológica de Platón es el umbral de la exploración ricoeuriana. El interés de Ricoeur por la alteridad en Platón puede verse como un punto de transición entre el enfoque ontológico y su desarrollo hacia una hermenéutica de la subjetividad. En el

Sofista, la alteridad no solo se trata en términos de ser, sino que implica una distinción que requiere interpretación: ¿cómo hablar del no-ser sin negarlo completamente?

Si queremos guardarnos del *pathos* de la negación, hemos de volver a Platón y a la tesis del *Sofista*, que reduce el no-ser a lo otro. En este sentido la sobriedad filosófica es equivalente a la embriaguez en la reducción inversa de la alteridad a la negación. (Ricoeur 1990b: 305)

En *Sí mismo como otro*, esta tensión entre ser y alteridad, entre mis-midad e ipseidad, se traduce en un enfoque hermenéutico, donde la alteridad es lo que debe ser comprendido y narrado para dar sentido a la identidad. A continuación, nos adentraremos en el último estudio de *Sí mismo como otro*, específicamente en el trípode de la pasividad, para dar cuenta de la apropiación ricoeuriana de la alteridad en el desarrollo de una reflexión que se da, como advertimos, siempre en el marco de la hermenéutica del sí.

La vasta obra de Paul Ricoeur está atravesada por múltiples preocupaciones filosóficas que se articulan de diferentes maneras en virtud de los objetos que recorta cada investigación. Si bien no contamos con una gran obra que sistematice la filosofía de Ricoeur, lo que incita a pensar que se trata de un pensamiento fragmentado o disperso, en rigor, su filosofía es relativamente sistematizable. Con esta premisa no pretendemos evadir contradicciones o cambios introducidos por el propio autor, sino que asumimos que existen ciertos rasgos que se mantienen a lo largo del desarrollo de sus teorías que le otorgan cierta identidad intelectual que, de hecho, nos permite referirnos a la filosofía de Paul Ricoeur. Especialmente porque el problema de la identidad es ocasión para una de las articulaciones más emblemáticas de las constantes de su filosofía, específicamente en el último tercio de su trayectoria filosófica, nos parece pertinente recortar su tratamiento y pesquisar en su abordaje filosófico los elementos que son la huella de la persistencia de la voz que acompaña el corpus ricoeuriano.¹

En la filosofía de Paul Ricoeur, la cuestión de la identidad induce una reflexión que puede desplegarse en tres niveles o planos. En los primeros dos planos, a saber, en el análisis de la identidad narrativa (Ricoeur 1985 y 1990a) y de la fenomenología del hombre capaz (Ricoeur 2004), la problemática de

I 57

¹ La cuestión que en el presente artículo nos convoca, a saber, el tratamiento de los grandes géneros del *Sofista* de Platón, está presente desde sus escritos tempranos hasta *Parcours de la reconnaissance*, su última obra. No obstante, nos mantendremos dentro del recorte realizado y profundizaremos en *Soi-même comme un autre* y algunos trabajos de la época.

la identidad se encuentra marcada por una cierta pre-comprensión vinculada con la seguridad del “yo puedo”, el sentimiento de pertenencia y la historicidad. Por esta razón, Ricoeur se aleja de las teorías analíticas, tales como la de Strawson, Austin, Searle, Davidson o Parfit: las cuestiones vinculadas a la identidad y la explicitación del campo práctico no pueden ser descriptas de manera impersonal. Así, el nivel narrativo y el nivel antropológico problematizan la noción de sujeto, sin necesariamente abolirla.

Especialmente en *Sí mismo como otro*, Ricoeur discute la cuestión de la identidad personal tanto con la tradición analítica como con la continental y concluye que ninguna ha elaborado correctamente un concepto adecuado del *sí* que somos. Retomando un clásico problema de la filosofía que se remonta hasta Agustín, Ricoeur sostiene que la ipseidad señala la brecha o distancia entre el yo y el mí que constituye toda identidad, y que puede también formularse de la siguiente manera: el yo y el *sí mismo* no coinciden. En consecuencia, no puede hablar meramente de identidad *idem*, de lo idéntico como igual a *sí*. Cuando retomamos reflexivamente nuestros pasos damos cuenta de un desborde, una desproporción entre el *sí* y el yo. El *sí* narrativo que propone Ricoeur implica una capacidad indicativa de una ontología.

58 |

Como explica Ricoeur, la narración de acciones y acontecimientos implica necesariamente poner personajes en trama y, simultáneamente, construir una identidad singular y reidentificable que no es meramente una entre otras y que cuenta con un cuerpo que no es meramente uno entre otros. Dicho de otro modo, no se puede reducir a la impersonalidad la posesión del propio cuerpo o la vivencia del en-cada-caso-mío.

Asimismo, hay que tener en cuenta la situación de intersubjetividad (Étienne 1997) que la pragmática ya había identificado como interlocución y que Ricoeur reinterpreta para subrayar que los relatos son a propósito de agentes y pacientes, de seres humanos que hacen y padecen. Por tanto, su antropología va de la mano de una ética. Entendemos que el polo de la ipseidad de la identidad personal es esencialmente ético, ya que, apoyado en el paradigma de la promesa, es la posibilidad del otro de contar con el *sí* que le es ajeno.² El ser humano es el que actúa, pero también el que sufre, el que es afectado por el curso de los acontecimientos narrados en la trama y, por ende, nunca está solo. Esta función de paciente es precisamente el vínculo entre la

² Debemos tener en cuenta que el mantenimiento de *sí* es el aporte que la ipseidad hace a la permanencia que sostiene la mismidad. “[E]l paradigma para la identidad *ipse* es, para mí, la promesa. Yo me mantendré firme, aun si hubiera cambiado; es una identidad voluntaria, sostenida, afirmada sin tener en cuenta los cambios” (Ricoeur 1998: 90). Todos los textos consignados en un idioma que no sea español han sido traducidos por la autora.

teoría de la acción en el plano narrativo y la ética. La acción es interacción entre agente y paciente y en esta diferencia radica el problema moral, ya que la interacción es también competición entre proyectos alternativamente rivales y convergentes. Al narrar, intercambiamos experiencias y es ahí cuando se evalúan las acciones y los agentes. Si tomamos el polo de la ipseidad de la identidad narrativa, es decir, el mantenimiento de sí, nos damos cuenta de que es esencialmente ético ya que involucra un comportamiento que tiene como objetivo que el otro pueda contar conmigo y por eso soy responsable de mis acciones ante otro. Si bien, como veremos, en Platón el tema de la alteridad se discute en términos ontológicos, en Ricoeur esta alteridad, entendida como pasividad, toma una dimensión ética clave, particularmente en su diálogo con la fenomenología y el pensamiento ético de Lévinas. Sin embargo, rastrear esta idea desde el *Sofista* nos permite ver que la alteridad no es simplemente una cuestión ética, sino que tiene un trasfondo ontológico más profundo que influye en cómo concibe la responsabilidad y la relación con el otro.

Como es en la identidad de la trama donde podemos pasar de la acción al personaje, puede decirse que este último es afectado por el curso de los acontecimientos que forman esa trama siempre en el modo de la concordancia discordante. Esto significa que el acceso a la identidad se da a través del entramado narrativo que aúna la heterogeneidad de las experiencias. Por esto la identidad narrativa es dialéctica entre mismidad e ipseidad, carácter y mantenimiento de sí, concordia y discordia. Por esto, también, narrar está entre describir y prescribir porque en el encadenamiento del relato encontramos respuesta a las preguntas “¿qué?”, “¿quién?”, “¿cómo?” y ampliamos el campo práctico más allá de un concepto estricto de acción. Recordemos que es una terna –describir, narrar, prescribir– más epistemológica que ontológica.³ La hermenéutica del sí describe el campo práctico al incorporarlo en una narración que le permite adscribir una acción a un agente y transformar esa adscripción en una imputación que implica una valoración moral. Del agente que “puede” de la adscripción, al agente que “debe” de la imputación. El punto de partida analítico es fase necesaria pero provisoria para una comprensión del sí y del mundo que dé cuenta de los fenómenos.

En consecuencia, narrar articula los acontecimientos como ocurrencias y como acciones en un relato que no puede ser neutro. Toda descripción es incompleta porque pregunta “¿qué?” y no “¿quién?” y frena allí donde el círculo hermenéutico recién comienza. La tesis de Ricoeur, en

I 59

³ “[...] nuestro propio grupo ternario, más epistemológico que ontológico: describir, narrar, prescribir” (Ricoeur 1996: 346). En el nivel ontológico el campo práctico encuentra una sistematicidad en el concepto de segundo grado de obrar.

términos de su comprensión de la filosofía como hermenéutica, está cristalizada en esta tríada que tiene a la narración como una mediación entre la descripción y la prescripción.

Ahora bien, se impone la pregunta acerca de la manera en la que damos cuenta de esta pre-comprensión que subyace al relato y que logra abrir el lenguaje hacia el “por fuera” del lenguaje sin dejar el lenguaje. A fin de cuentas, la perspectiva metafísica debe constituir un discurso que tiene por objeto esa condición de la existencia que parece ser no-referencial o, mejor dicho, no-referenciable. En este sentido, y creemos que por esta razón para Ricoeur es más una dirección que un punto de llegada —pregunta en el título del último estudio de *Sí mismo como otro* por el “hacia” en términos de trayectoria—, la reflexión se vuelve sobre las condiciones de posibilidad de la predicación que asumimos espontáneamente en el nivel narrativo. Pero dichas condiciones, a pesar de ser discutidas a lo largo de la historia de la metafísica, tendrán la característica común de ser funciones que se manifiestan en dinámicas y dialécticas, tensiones que se resuelven en modos de ser del ser, pero que no son el ser más que a modo de casos. En su magnífico opúsculo *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Pierre Aubenque advierte sobre esta cuestión: “la metafísica [...] [s]e ha esforzado en darle un contenido, un sentido objetivable, olvidándose de que el único sentido verdaderamente seguro del ser es una función: la de condición de posibilidad de toda objetivación” (2012: 14). Para comprender verdaderamente la predicación fenomenológico-hermenéutica que le permite a Ricoeur desplegar su teoría de la identidad narrativa, así como su antropología filosófica, hay un último rodeo que debe transitar que está directamente vinculado con los intereses de la metafísica clásica pero que es abordado, como afirma el propio Ricoeur en “*Multiple étrangeté*” (1994), en el registro que le es más propio. Al reconstruir la noción de alteridad desde Platón, se hace evidente que la preocupación de Ricoeur por la alteridad no se limita a una cuestión ética o narrativa, sino que también tiene una dimensión ontológica que está profundamente influenciada por el diálogo *Sofista*. Este regreso a la filosofía clásica nos permitirá comprender mejor cómo su pensamiento se inserta en una tradición filosófica que aborda la relación entre ser y diferencia.

2. Los grandes géneros platónicos: la alteridad en Ricoeur

En el sexto estudio de *Sí mismo como otro* Ricoeur se ocupa de la relación entre la mismidad y la ipseidad en el marco de la teoría de la identidad narrativa. Pero Ricoeur aclara que la identidad-*ipse* “pone en juego una dialéctica complementaria [...], esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro*”

distinto del sí [...]. Una alteridad tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma” (1996: XIV). Es en esta figura de la alteridad en la que haremos foco a continuación, teniendo en cuenta la trayectoria disciplinar recorrida por el concepto.

La noción de *étrangeté* o de alteridad tiene un fuerte arraigo en la historia de la filosofía y Ricoeur encuentra relevante establecer los vínculos de un concepto tan central con aquel que Platón incluyó, en su teoría de las Ideas, entre los géneros mayores. Se trata de abordar la cuestión desde un nivel metafísico en el que “mismo” y “otro” son meta-categorías. La teoría ricoeuriana cuenta con un discurso acerca de la comprensión y la interpretación del sí, pero amplía su campo de injerencia gracias a la función “meta-”⁴ de las meta-categorías/grandes géneros de la metafísica clásica, que habilita una especulación de segundo grado. Por eso, la reflexión ontológica de Ricoeur es heredera de “la concepción polisémica del ser recibida de Platón y de Aristóteles” (Ricoeur 1996: 329).⁵ No se trata de una reconstrucción teórica de las tradiciones platónica y aristotélica. Fiel a su estilo, la lectura que Ricoeur hace de las filosofías del pasado no es ni dogmática

⁴ “Eso que vengo de llamar la función meta- se define por una doble estrategia de jerarquización y de pluralización de aquello que Platón llama los ‘grandes géneros’” (Ricoeur 2013a: 394).

⁵ Ricoeur había dado un curso sobre Platón y Aristóteles en la década del 50 en Estrasburgo que se publicó, en contra de los deseos de su autor, en 1982 y en su versión final en 2011 en francés como “Être, essence et substance chez Platon et Aristote” por ediciones Seuil (Ricoeur 2013b). He decidido no dedicar un apartado especial al estudio de esta obra porque, dada la distancia temporal con los temas de metafísica que plantea en las décadas de los 80 y 90, no realiza grandes aportes. Dicho esto, hay un desarrollo del pensamiento del autor que puede rastrearse hasta el curso de Estrasburgo dado que ya en la década de 1950 su interpretación del *Sofista* ponía especial énfasis en la cuestión del ser en relación con la alteridad en términos ontológicos: “lo Otro tiene ese rasgo notable de ser la categoría que reflexiona sobre la relación misma de todas las categorías... algo es a condición de ser también no-ser” (Ricoeur 2013b: 99). En rigor, en un escrito también de la misma época, “Negatividad y afirmación original” de 1955, Ricoeur ya intuye los problemas de reducir la negatividad al no-ser y la necesidad de sostener la primacía ontológica de la afirmación: “Bajo la presión de lo negativo, de las experiencias en negativo, tenemos que reconquistar una noción del ser que sea acto más bien que forma, afirmación viva, fuerza de ser y de hacer existir” (1990b: 316). Como intentaremos mostrar en el presente artículo, en *Sí mismo como otro* Ricoeur amplía la temática integrando la alteridad a la constitución del sí mismo y la identidad en diferentes planos (narrativo, ético) que se fundan en la reflexión ontológica. Sin dudas el interés temprano de Ricoeur, manifestado en el curso y el artículo a los que hemos hecho referencia, marca un punto de partida de una reflexión que será predominante en la filosofía del autor, especialmente a partir de la década de 1980 y que implica un refinamiento de sus reflexiones sobre el *Sofista* de Platón.

ni reverencial y tiene, en el diálogo que comienza con ellas, una altísima expectativa de explicitación del “potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que de ordinario identificamos por sus creadores” (Ricoeur 1996: 330).

Ricoeur, en su conferencia inaugural del Congreso de Hermenéutica de Halle en 1994 titulada “*Multiple étrangeté*”, comienza por el argumento de Platón en el *Sofista*.⁶ Se trata de un diálogo singular por la impactante consecuencia metafísica que ha tenido, dado que demuestra que, de algún modo, no hay ser sin no-ser. Como llama la atención Malabou en su artículo “Otherness as a Kind of Being: a Reading of Plato’s *Sophist*”:

el subtítulo paradójico *Sofista o Del Ser*, entonces, anuncia la necesidad de comprometerse con una reflexión acerca de la relación entre el ser y el no-ser... El sofista mismo, agrega, y las imágenes que utiliza son ejemplos privilegiados de tal entrelazamiento. (2022: 134)

Ricoeur interpreta en ese diálogo una notable anticipación de su concepción de la relación entre ipseidad y alteridad, al mismo tiempo que toma distancia de una lectura del platonismo que tradicionalmente lo reduce a un esencialismo ingenuo.

62 |

El tema más evidente del diálogo, a grandes rasgos, es la posibilidad del discurso falso, es decir, del discurso de los sofistas. El diálogo comienza por demostrar que el sofista es un especialista en copias y reproducciones que distorsionan los modelos ontológicos originales. No obstante, hay quienes sostienen que el discurso falso no existe⁷ y, si el discurso falso no existiera, concluye a grandes rasgos Platón, tampoco existiría el verdadero y, consecuentemente, la filosofía en tanto discurso colapsaría. Esta sería la hipótesis inicial del diálogo, momento en que los interlocutores –Teeteto y el Extranjero– intentan definir al sofista y entienden que es un orador que

⁶ Se consultaron la edición francesa (1993) y la edición en español (2014), ambas traducciones a cargo de Néstor-Luis Cordero. Evitamos citar directamente el célebre texto de Platón porque queremos llamar la atención sobre esta interpretación ontológica de la obra en particular y porque los autores con los que hemos trabajado lo citan en extenso, tanto Ricoeur (1990b) como Malabou (2022) y obviamente Cordero (2005) y O’Brien (2019). Buscamos poner el foco en la interpretación y en la apropiación del *Sofista*.

⁷ Parece evidente que en *Sofista* Platón monta el escenario para deshacerse de Parménides, ya que, si hay cosas que no son, metafóricamente, hay que matar a Parménides y su noción absoluta del ser. Si bien parece estar satisfecho con los resultados, es Néstor Cordero quien cuestiona la efectividad de Platón en el combate parricida. Véase Cordero (2005).

dice falsedades y, por tanto, concluyen que es posible decir o creer cosas que son falsas sin caer en contradicción. Esto llevó a una interpretación canónica del diálogo en términos epistemológicos, dejando de lado el gran aporte metafísico que realiza. Es importante subrayar que para poder sostener esta definición del sofista tienen que rehabilitar el discurso falso, es decir, se hace necesario rehabilitar el no-ser y afirmar que el no-ser existe. Platón mismo, en 238c, afirma que, aunque resulte inexplicable, hay que admitir que el no-ser es. Por eso discute tanto las teorías que afirman que el ser no cambia como las que afirman que sí lo hace. “El enigma se convierte en: si se dice que el ser es cambiante, significa que el ser no existe; si no cambia, sin embargo, es imposible dar cuenta del no-ser, en particular del sofista” (Malabou 2022: 137).

Es para este fin para el que Platón utiliza los géneros mayores, a los que recurre para reflexionar sobre el fundamento metafísico de la posibilidad de la negatividad de toda determinación.

Platón comienza pensando el movimiento y el reposo, de los que se predica el ser aunque no puedan ser lo mismo, sino que tienen que ser diferentes. Si fueran “ser” en el mismo sentido, serían lo mismo, pero movimiento y reposo son opuestos, entonces no pueden ser en el mismo sentido. Por lo tanto, al final del argumento concluye que son cada uno por participación y, como son iguales a sí mismos pero diferentes de los otros, introduce el género de la diferencia y el género de lo mismo. Detengámonos un momento en la introducción del no-ser por parte de Platón, que va a mostrar que se puede conocer y afirmar sin caer en una contradicción. Como llama la atención O’Brien (2019), no se trata de refutar a Parménides en sus propios términos, sino de mostrar una distinción allí donde Parménides no la puede concebir. Por eso, al uso copulativo y el uso existencial de *einai*, O’Brien agrega el uso filosófico de la negación que transforma la contradicción parmenídea en una paradoja. El uso existencial, que es el que tanto Parménides como Platón privilegian, es el que pone al verbo ser como predicado completo: “el movimiento es”. En este caso, el movimiento es por su participación en el ser, es decir, el antecedente de esta relación de causalidad es la participación en el ser y el consecuente es que sea. Ahora bien, el Extranjero de *Sofista* introduce en la negación una innovación: “adopta una sintaxis un tanto diferente y un significado un tanto diferente cuando pasa de un uso positivo del verbo a uno negativo” (O’Brien 2019: 8). En consecuencia, el uso existencial se restringe al primer término de una oposición en la que el segundo término no puede ser una simple repetición del primero, sino que expresa la alteridad sin negar la participación, a saber, “*x* no es/es diferente de *y*”, o mejor, el movimiento es, y no es el ser. El movimiento participa del ser; lo que se niega es la identidad entre movimiento y

ser. Como bien concluye O'Brien, no se sigue del argumento del Extranjero que el ser es y no es:

La tesis del Extranjero es que la negación de ser no debe ser el contrario del ser. La forma del no-ser (258e7: *tò mè ón*), al participar del ser, pero “diferente de” y por tanto “opuesto al” ser, es una negación del ser. No hay, y no puede haber, un contrario del ser (258e6: *tounantíon toú óntos*) (2019: 24).

De esta manera, se constituyen los cinco géneros: ser, movimiento, reposo, mismo, otro. Como puede verse, se trata de los cinco géneros del ser, dentro de los cuales uno de ellos es el ser. “La Otredad (incluyendo la otredad de la otredad) hace emerger un tipo de no-ser que los contemporáneos llaman diferencia. Cada tipo de ser es diferenciado en sí mismo y en sus relaciones con otros” (Malabou 2022: 139). La diferencia, lo otro, viene a ser el no-ser al interior del ser. Esto es así porque, para que el ser sea, siempre debe tener una especie de límite puesto por el no-ser, es decir, la diferencia.

Todo lo real se da en una dinámica de interacción por participación (que en el contexto del *Sofista* se suele entender como predicación) de estos géneros. El discurso tiene como sustento ontológico la combinación o no, la comunicación, de estas Ideas. Por eso el dialéctico, es decir, el filósofo o sabio, es aquel que sabe qué géneros se combinan y qué géneros no. Por ejemplo, como el movimiento no se combina con el reposo, entonces hay que decir que el movimiento no es reposo. ¿Cómo es posible predicar esto? Porque existe el género de la diferencia, si no, no se podría usar el no-ser. Si yo digo que el movimiento es reposo, estoy haciendo un discurso falso en función de la misma tesis ontológica. Lo que aportan estos grandes géneros es una ontología de la relación, que inspira y sostiene la ontología de Ricoeur.

Es interesante señalar esta metodología que parte de un tipo específico de predicación para acceder a las condiciones metafísicas de la predicación misma, es decir, la condición de posibilidad de toda predicación. Por eso, desde el punto de vista de la predicación, los géneros vienen a sustentar un discurso falso e incluir cláusulas con negación.⁸ Sin embargo, desde el punto de vista metafísico, el *Sofista* se destaca por incluir al no-ser como un género que es y, más aún, como condición de posibilidad del ser.

En definitiva, Platón está tratando de habilitar el no-ser para poder afirmar que el sofista miente, dice cosas falsas. Pero el argumento no puede

⁸ Para profundizar sobre estos problemas en Platón véase Marcos de Pinotti (1995).

obviar que, a su vez, el sofista dice cosas; entonces el lenguaje del sofista es un *phantasma*⁹, una representación. El problema responde a la aporía de la imagen¹⁰, que desde el punto de vista ontológico es, pero no es el modelo, es decir, no es el ser absoluto y verdadero. Ninguno de los antiguos había llegado a una conclusión satisfactoria sobre este problema. Cuando Platón analiza las diferentes posturas de sus contemporáneos, hasta hace una crítica a los materialistas, a los “amigos de las formas” (casi todos los comentaristas acuerdan que se trata del Platón clásico, es decir, él mismo, por ejemplo, en el *Fedón*). Ricoeur, centrándose en el *Sofista*, adhiere a una lectura de Platón que se separa de una concepción esencialista e ingenua del platonismo.

He aquí quien nos sitúa bien lejos del esencialismo ingenuo de los “amigos de las formas”, que ha demasiadas veces servido de paradigma del supuesto platonismo y de toda su descendencia a través de los siglos. ¿A qué viene, dirán, este juego? Constituye el precio elevado a pagar por tomar lo que el hombre sofista da a pensar por el solo hecho de que existe entre nosotros, a saber, la verdad de la falsedad —en tanto que la falsedad, que no es, de una cierta manera, es— (Ricoeur 2013: 394).

Los “amigos de las formas” hicieron una distinción ontológica entre lo que es y lo que deviene, excluyendo de este modo el devenir del ser, afirmando que el devenir no es. Eso es lo que Platón va a criticar de sí mismo en este tramo que inaugura el planteo de los géneros, con el objetivo de afirmar que la vida es movimiento, que el alma, principio de la vida, es también movimiento y que eso se lee claramente en el acto de conocer (Cornford 2007). El conocimiento es una actividad, es movimiento; el alma se tiene que mover para conocer. Por lo tanto, no puede rechazar que el movimiento sea. Pero para que el conocimiento efectivamente se dé, tiene que tener un objeto que debe estar en reposo. Si se moviera no podría ser cognoscible y por eso no puede rechazar que haya reposo. Volvamos un poco sobre nuestros pasos porque este recorrido argumentativo se encuentra justo antes de la postulación de los géneros mayores. El texto, en resumen, con-

I 65

⁹ “En suma, el *phántasma* produce una apariencia subjetiva falsa de belleza y de semejanza en virtud de dos condiciones: el punto de vista no bello/bueno/verdadero del observador, y la intención de su productor, que lo fabrica engañosamente tomando como referencia a ese observador y no a las características reales del objeto paradigmático” (Forciniti 2013: 127-128).

¹⁰ Reconocemos la distinción platónica entre *eikón* y *phántasma* pero su desarrollo excede los propósitos del presente trabajo. Para un estudio en profundidad del tema véase Forciniti (2013).

cluye que movimiento y reposo “son”. Pero no pueden ser, como habíamos dicho, en el mismo sentido. El tema se enuncia en la siguiente pregunta: ¿cómo adjudico un mismo predicado, el *es* existencial, a estos dos sujetos? Evidentemente no se trata de una predicación por identidad. Por esta razón, concluye que tiene que haber al menos tres géneros de cosas diferentes, a saber, el movimiento, el reposo y el ser. Estos géneros tienen una relación de predicación o de participación entre sí. Es interesante cómo empieza a surgir el concepto de “lo otro” o la diferencia en este momento. Platón se pregunta qué le comunica el ser a las cosas que hace que ellas existan, y arriba a una suerte de definición del ser en términos de potencia. Si bien entre los lectores del diálogo hay quienes entienden esta caracterización del ser como una mera manera de comprenderlo, Néstor Cordero hace principal hincapié en su peso metafísico y contradice las interpretaciones deflacionarias de la metafísica platónica.

Aquello que es incapaz de obrar o padecer no existe. Por el contrario, aquello que caracteriza todo lo que es, es la posesión de un poder de afectar otra cosa o de ser afectado por otra cosa. [...] Platón nos sugiere de aquí en adelante que existir supone co-existir, que la existencia de uno supone su relación con otro. El nacimiento de la alteridad acaba de comenzar (Cordero 2005: 182).

66 |

Sea de la definición platónica del ser como potencia lo que fuere, es indudable que cada uno de los géneros son iguales a sí mismos, porque son sí mismos. Por lo tanto, no se puede negar que haya un género de lo mismo. Podemos afirmar que ser y mismidad son universalmente participadas. La identidad es la garantía de la unidad. Y el último de los géneros que se muestra desde el punto de vista argumentativo es el de la diferencia, el otro (*tò héteron*), que se constituye como condición de posibilidad de todos los géneros anteriores. “Y si las Formas, o, al menos, las cuatro Formas principales, se comunican entre ellas, es porque ellas son diferentes las unas de las otras. He aquí una nueva noción, que deviene la quinta Forma, ‘lo otro’, ‘lo diferente’ (*tò héteron*)” (Cordero 2005: 185). Al interior del análisis de los géneros, ellos cinco son la condición de posibilidad del ser, del conocer, del hablar, del predicar, etc. Ricoeur entiende que es precisamente el discurso de segundo grado de la metafísica, es decir, de los géneros mayores, el que oficia de condición de posibilidad de toda operación predicativa. Además, se detiene especialmente en el género de la alteridad, o lo otro, porque Platón mismo le otorga cierta jerarquía dentro de los grandes géneros que hace que la negación no signifique contradicción, sino diferencia. Siguiendo a Cordero (2005), es la alteridad el gran descubrimiento de Platón en el *Sofista*.

Pero Platón no está solo en esta tentativa de distinción del discurso de segundo grado en que se muestran, en el nivel metafísico, las condiciones de posibilidad del discurso que podríamos caracterizar como una fenomenología de la verdad y la falsedad. También Aristóteles (1994) hace su aporte desde la función “meta-” de la metafísica, aunque su contribución constituya un tema que excede los límites del presente artículo. No obstante, está claro, ni ipseidad ni alteridad en la hermenéutica del sí repetirán simplemente la ontología de los géneros mayores propuesta por los Antiguos.

Me animo a sugerir que de regreso de una explicitación tal de su propio discurso a la luz del discurso de segundo rango articulado por Platón y Aristóteles, la fenomenología hará entrecruzarse al discurso platónico de lo mismo y lo otro, y el discurso aristotélico del ser en tanto que potencia y acto (Ricoeur 2013: 396).

Por lo expuesto hasta aquí, tiene que quedar claro que la teoría de los géneros mayores de Platón es interpretada por Ricoeur, por buenas razones, como un fundamento para la hermenéutica del sí, ya que argumenta, desde el punto de vista ontológico-metafísico, el rodeo necesario por la alteridad, por lo otro, que será el puente a la introducción de la cuestión ética. Desarrollaremos más detalladamente esta relación al entrar en la dialéctica de la ipseidad y la alteridad en el “Décimo estudio” de *Sí mismo como otro*.

I 67

3. Ipseidad y alteridad: intersubjetividad y negatividad

Los estudios centrales de *Sí mismo como otro* se mantienen dentro del análisis del sí mismo entendiendo que la identidad está implicada en el “mismo” como ipseidad y mismidad. ¿Qué pasa con la partícula “como otro” del título de la obra? Ricoeur asume que cualquier intento de restauración de la metafísica a finales del siglo XX debe pasar por un análisis crítico del sí mismo. Ese análisis es el que lo conduce a revisar el potencial semántico de los grandes filósofos de la historia. Por tanto, en su último estudio, el discurso ontológico especulativo gira en torno a las metacategorías de lo Mismo y lo Otro, tomadas de los grandes géneros platónicos. Es el momento de terminar de comprender de qué trata el sí mismo como otro y qué aporta a la cuestión esta lectura del *Sofista*. Si “sí mismo” es identidad como ipseidad, ¿cómo se relaciona la ipseidad con la alteridad, es decir, el ser y lo otro? La pregunta por el ser, tema de toda metafísica, se transforma a la luz de la metacategoría de la alteridad o diferencia. Cuando Ricoeur pregunta por el tipo de ser que es el sí, en rigor pregunta por el sentido de

la función que es condición de posibilidad de toda objetivación, específicamente la del ser humano en tanto ostenta una identidad. Como veremos a continuación, el sentido del ser no se define a través de la afirmación del ser como ente sino de la primacía ontológica de la afirmación existencial en tanto función, como argumenta Aubenque (2012), que posibilita la existencia. En ese marco no referencial ni sustancial, la ontología ricoeuriana da cuenta de un momento de negatividad que solo epistémicamente será originario.

La relación entre la ipseidad y la alteridad, sostiene Ricoeur, es dialéctica¹¹, lo que significa que la constitución ontológica de la ipseidad no puede ser solo mantenimiento de sí y perseverancia aislada, sino que debe encontrarse el correlato de los fenómenos de lo otro y los otros. Ricoeur se apresura a resaltar que es un vínculo fundamental, “primordial”, debido a que la alteridad pertenece a la constitución ontológica de la ipseidad. No olvidemos que la ipseidad viene de una identidad que no es mera mismidad, sino que resulta de la dialéctica entre lo propio y lo otro. Esto otro es la marca ontológica de la alteridad, cuyo carácter polisémico determina que “*l’Autre ne se réduit pas à l’altérité d’un Autrui*”.¹² Así, nos encontramos con la dialéctica del acto y la potencia, de lo efectivo y lo productivo que encuentran inspiración directa en las filosofías de Platón y Aristóteles. Cuando se rompe la identidad-mismidad y la hermenéutica del sí separa el *ipse* del *idem*, la polisemia de la ipseidad revela la polisemia del Otro que también enfrenta a lo Mismo y que, en la tradición platónica leímos que vincula la alteridad con el cambio, el movimiento. Lo Otro es un modo de la negatividad que no se autocancela negando el ser en su sentido existencial, sino que se empodera como marca de diferencia, contra toda identidad como mismidad. Lo propio no se reduce a lo mismo, sino que es también alteridad en su sentido ontológico más fuerte y motoriza toda dinámica.

Ricoeur define el vocabulario que utiliza reservando el término alteridad para el discurso especulativo como meta-categoría y la pasividad para la atestación de la alteridad que está presente (Ricoeur 1991), como no podía ser de otra forma, en el obrar humano o en la experiencia humana en sus diferentes formas. La manera en la que podemos dar cuenta del trabajo

68 |

¹¹ La dialéctica, de acuerdo con el propio Ricoeur, puede dar lugar a equívocos. Se trata de una relación que no implica síntesis superadora, sino que encuentra espacios de mediación que dan lugar a una praxis dialéctica productiva, es decir, que incentiva el movimiento y la dinámica de la existencia.

¹² El texto en español no traduce la riqueza de la frase en francés y, por lo tanto, he decidido tomar la cita de la edición francesa de Ricoeur (1990a: 368).

de la alteridad en el corazón de la ipseidad es a través de la variedad de experiencias de pasividad que atestan, son garantes (*répondant*) de la alteridad en tanto categoría del discurso especulativo de segundo grado. Esto evita que el sí sea el fundamento de la ontología y de la fenomenología hermenéutica. El *cogito* herido es precisamente el objeto de la atestación en experiencias heteróclitas y discordantes de pasividad (véase también Thun 2010).

Los grandes temas que ha ido trabajando a lo largo de los estudios que componen la hermenéutica del *sí* presuponen una definición del *sí* como un ser fundamentalmente relacional, en virtud del carácter constituyente de la alteridad atestada en las experiencias de pasividad. La manera en la que Ricoeur concibe la identidad como ipseidad permanece siempre en el ámbito intersubjetivo, no solo en el análisis de la promesa sino también del ser enredado en historias, ya que la identidad se forma a partir de una pluralidad de discursos que surgen de nuestra relación con el prójimo. Esto es también evidente al momento de ampliar el campo de acción a través de la mediación de las instituciones y la intencionalidad ética, en donde Ricoeur no pierde de vista que no se trata de un sujeto enfrentado a una institución, sino que se trata siempre de un plano intersubjetivo: las instituciones no son entidades suplementarias. “Desde siempre está presente un orden instituido de lo válido” (Ricoeur 2009: 76). El campo práctico, por tanto, no está constituido por un sujeto que enfrenta un objeto (el mundo, una obra o las instituciones, como para pensar algunos ejemplos). La pertenencia de la acción a un fondo cultural (fondo de ser), su simbolismo interno y la temporalidad aseguran que los límites entre sujeto y objeto se vean desdibujados, entendiendo que las estructuras propias del objeto en el plano ontológico anticipan las operaciones del sujeto, es decir, predisponen una relación.

I 69

Ese ego que se interpreta a partir de signos, símbolos, textos, no es el cogito aislado de lo otro y de los otros (inmunizado, diría Derrida) sino el ego que se reconoce desde su relación con el mundo y con su cuerpo. [...] Si este ego se comprende a sí mismo a partir de “lo otro” (símbolos, metáforas) se comprende también “con los otros” presentes en eso otro. Y se comprende no primordialmente desde ese modo de la presencia que es la representación, sino en el esfuerzo del existir y del obrar (Cragolini 2006: 279-280).

No se pretende que los límites entre sujeto y objeto no existan, sino que, en el campo semántico y pragmático, se establezcan límites no absolutos que admitan una dialéctica circular entre los polos. Particularmente porque la pregunta por los entes es la pregunta por su sentido. Por tanto, podemos asumir que al deslizarnos hacia la ontología encontraremos la misma dinámica que subyace a la relación dialéctica entre ipseidad y alteridad. No nos

dirigimos hacia una ontología de la sustancia. La alteridad no es entendida como lo contrario de lo mismo, sino como constitutiva de la ipseidad.

Como puede esperarse, el análisis ontológico de Ricoeur sigue la senda del obrar humano y, por tanto, del tipo de ser que es el “sí”. En el último estudio de *Sí mismo como otro*, “Décimo estudio. ¿Hacia qué ontología?”, muestra cómo la ontología está transida por la alteridad desarrollando su modo de constitución más originario todavía, a través de lo que llama el “trípode de la pasividad”: la carne, el prójimo y la voz de la conciencia. “La tesis más fundamental aún de Ricoeur es que el sí, en tanto ipseidad, está siempre ya habitado por una cierta alteridad. La relación con la alteridad es constitutiva del sí” (Vallée 2010: 39).

3.1. El cuerpo propio

El estudio comienza entonces por el cuerpo propio o la carne como primera figura de alteridad-pasividad, que es lo que “le falta al análisis heideggeriano de las relaciones entre el ser-posible y el ser para la muerte [...] que hace del Dasein un existente un tanto neutro, sin sexo, sin género, sin deseo” (Cragnolini 2006: 277). Lo que busca, en definitiva, es dar una amplitud a este concepto de carne tal como la que el sufrimiento da a la noción de padecimiento (Ricoeur 1996: 355). La carne es la alteridad más inmediata y próxima de la que todos mis actos y experiencias dan testimonio. En el marco de la identidad narrativa esta amplitud se daba en el enredo mismo de agentes y pacientes de las historias de vida interconectadas que constituyen lo identitario. Allí, la pasividad de este sufrimiento es inseparable de la de ser-víctima de otro distinto de sí, ya que es el ser humano el primero en disminuir la *conatus* del otro, en infligir sufrimiento en otro ser humano.

Ricoeur reconoce que el primero en introducir la noción de cuerpo propio en el ámbito de la certeza no representativa fue Maine de Biran, quien disocia la existencia de la sustancia y la vincula con la acción (*Je suis = Je veux; je fait*). Ese yo actuante tiene como contrario y complemento la pasividad corporal que media entre la intimidad y la exterioridad del mundo.

Sin embargo, los desarrollos más significativos concernientes a la experiencia de la carne se encuentran en las *Meditaciones cartesianas* (1979) de Husserl donde se indaga en la relación con la experiencia del cuerpo. Ontológicamente, la carne precede al reino del querer, de la voluntad, pero se impone como la alteridad más propia en virtud de ser polo de referencia de todos los cuerpos a partir de su naturaleza común y también soporte potencial de mi ipseidad. Por ser más originaria que todo querer y que toda iniciativa, la carne se revela como alteridad. Sin embargo, y a pesar de no ser

un objeto del querer, es lo más originariamente mío. Es el “puedo” que da raíz al “quiero”.

La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras [...] En una palabra, ella es el origen de toda “alteración de lo propio”. De ésta resulta que la ipseidad implica una alteridad “propia”, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne (Ricoeur 1996: 360).

La alteridad de la carne es anterior a la esfera de lo propio y es, a la vez, un cuerpo entre los cuerpos, siempre que yo soy también un “yo” entre los demás en función de una naturaleza común, tejida en la red de la intersubjetividad. Para pensar esta condición, Ricoeur recurre al análisis de Heidegger, ya que, en definitiva, Husserl ha pensado al otro distinto de mí como otro yo y nunca al sí como otro. Heidegger señala, sin tematizar, el lugar de la carne retrocediendo desde el mundo hacia el ‘en’ y entendiendo la categoría existencial del estado de yecto como apropiada para dar cuenta de la carga de la existencia. El proyecto arrojado distingue ya la alteridad primera del extrañamiento de la finitud humana.

Incluso se podría decir que la junción [...] del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser, expresa, de modo más próximo, la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: “sí mismo como otro” (Ricoeur 1996: 363).

I 71

Pero Heidegger deja sin profundizar el tema de la carne propiamente dicho, quizás porque no quiere hacer un tratamiento del *Dasein* en el modo inauténtico del cuidado. La fenomenología del obrar y padecer exige que se ponga el trascendental del acto en el lugar del trascendental de la sustancia. Puedo tomar mi cuerpo como un cuerpo entre otros en virtud de la alteridad de lo propio. La alteridad está siempre presupuesta porque la capacidad primordial de la carne se muestra como soporte compartido de afectividad, de poder-ser-afectada por otros.

3.2. El prójimo

El problema de la intersubjetividad que Ricoeur encuentra, especialmente en Husserl (a saber, que al final deriva al *alter ego* del *ego*, o sea que concibe siempre la alteridad como alteridad de otro distinto de mí que es un yo como yo) se refleja en la falsa dicotomía de lo Mismo y lo Otro como

meta-categorías. En rigor, como pudimos ver en *Sofista* de Platón, lo Otro pertenece a la constitución del sentido de lo Mismo anulando la disposición dicotómica. Esta dialéctica así planteada afecta a la pasividad inherente a la relación de intersubjetividad, al encuentro con el otro.

Lo que es fundamental a los ojos de Ricoeur, es que la relación con el otro sea más originaria que toda derivación a partir de la esfera de lo propio. Esta es descrita por Ricoeur como el gran presupuesto de toda la hermenéutica del sí desarrollada en *Sí mismo como otro* [...] La relación con el otro está presupuesta: 1) en el plano lingüístico, en la autodesignación del locutor, inseparable del contexto de interlocución; 2) en el plano narrativo, en la recepción por el lector de los relatos y las obras de ficción; 3) en el plano ético, en la solicitud y la obligación moral (Vallée 2010: 40).

¿Qué pasa en el plano fenomenológico? El par Mismo-Otro, tomado como una oposición ingenua, implicaría que desde uno de los dos polos se deriva su contrario. Así Husserl deriva el *alter ego* del *ego*, partiendo del polo de lo Mismo y Lévinas da, igual de unilateralmente pero a la inversa, la iniciativa exclusiva al Otro. Pero, fiel a su estilo, Ricoeur propone una tercera vía dialéctica o cruzada que se funda en una reconfiguración de una ontología antigua. En rigor, lo que prima es la relación.

72 |

La hermenéutica que piensa al “sí” en términos de ipseidad pretende evitar la dicotomía polarizada del Mismo y del Otro, dado que el “sí” no es una totalidad cerrada, sino que se encuentra fundamentalmente constituido por la experiencia de la alteridad-pasividad. Allí donde Lévinas plantea una ruptura cuando piensa en la alteridad absoluta, Ricoeur plantea una dialéctica. “Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial” (Ricoeur 1996: 377).

El sí hermenéutico debe ser reconocido como capaz de acoger y responder a la exigencia del otro. Haciendo esto, el modelo privilegiado no es el de una absoluta disimetría entre lo Mismo y lo Otro, sino el de una reciprocidad y complementariedad entre el sí y el otro. “Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación” (Ricoeur 1996: 379). Por eso esta intersección del sí y del otro en la constitución del sí se muestra en la dinámica de la promesa. “El deseo de hacer una promesa, de decir la verdad, no surge de un deseo absoluto y abstracto de ser universal sino que responde a la demanda de un otro en su singularidad y necesidad” (Gedney 2004: 336). La alteridad del prójimo como figura de la pasividad, garante de la alteridad ontológica del discurso especulativo, se anticipa así en

todos los estadios de constitución de la hermenéutica del sí. Y es pasividad porque la intersubjetividad así abordada es condición de posibilidad de la relación de un yo con un otro.

4. La conciencia

La cuestión de la alteridad no es tan evidente cuando se trata de la pasividad de la relación con la *Gewissen*, consigo mismo, con la conciencia. Ricoeur la toma en el marco del tratamiento que recibe en la obra de Heidegger en la que el tema de la conciencia aparece como una voz, un llamado. Claro que en Heidegger esta llamada aparece ontologizada para sustraerla de la esfera de la moral o la ética.

[S]i Ricoeur celebra en Heidegger la posibilidad de una liberación de las interpretaciones moralizantes que han instalado a la conciencia en el círculo envenenado de la “buena” y de la “mala” conciencia, lamentará también que la purificación ontológica que traza este análisis no recorra el camino inverso que permita destacar las connotaciones éticas originarias del fenómeno de la conciencia. (Muñoz 2006: 108)

El *Anruf* parece extraña, pero resuena en nosotros como la llamada del *Dasein* a la propiedad. Así como Ricoeur le critica a Lévinas la radicalidad total del otro, a Heidegger pretenderá sumarle una dimensión ética resaltando precisamente el rasgo de extrañeza que describe esta voz. El llamado de la conciencia en Heidegger es el sí mismo propio que llama a su sí mismo caído, por tanto, no se trata del otro como alteridad, sino como conciencia propia que puede llevar al individuo a desenvolverse de otra manera dentro de los parámetros establecidos por el “uno”.¹³ No obstante, Ricoeur subraya que la llamada hace del *Dasein* un ser conminado, o sea, otorga a la conminación un fuerte carácter ontológico. Ser conminado por otro no significa, como parece entender Heidegger, estar perdido en el “uno” (*das Man*). Este “uno” no es el modelo de la alteridad, sino que lo que constituye la alteridad constituyente de la conciencia conminada es el Otro que llama a vivir bien con y para otro en instituciones justas. Este Otro, indeterminado, desbordante en su ser, espectral y ancestral, es el polo de la alteridad que entra en relación dialéctica con la ipseidad, constituyéndola.

I 73

¹³ Para un análisis del *Dasein* en Heidegger y el funcionamiento de la voz de la conciencia en la resolución véase Walton (2001: 12-27).

A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de la alteridad, el *ser-con-minado en cuanto estructura de la ipseidad* (Ricoeur 1996: 396).

Para Lévinas, la precedencia de lo ético sobre lo ontológico se sustenta en una realidad “otra” que es horizonte del deber moral y que se despliega por fuera del campo de la ontología. Esta predeterminación ética es an-árquica (sin *arkhé*) y pre-histórica ya que prefigura la esencia del ser de los entes. Antes de cualquier decisión de la voluntad individual se encuentran los otros y el otro, la separación, la exterioridad radical que es la síntesis de un decir que precede todo discurso. La identidad es pura pasividad precisamente porque el reconocimiento de dicha exterioridad me eleva como responsable de mis actos y de los suyos y se constituye como origen de todo sentido posible.¹⁴

¹⁴ *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Ricoeur 1999) busca establecer una relación entre la ética de la responsabilidad y la ontología para luego tratar de vincular el destino de esta relación al destino del lenguaje de cada una (Decir-ética, lo dicho-ontología). Ricoeur explica el texto de Lévinas y le formula ciertas objeciones: el Decir es pre-original respecto de la correlación lingüística, pero esa correlación anula la dimensión del “de otro modo” —propia del Decir— en beneficio de lo dicho, con lo cual termina subordinando el Decir a lo dicho. Lévinas no tiene en cuenta que existe la posibilidad de una pragmática del Decir que justifique la dialéctica del Decir y lo dicho. Para él, toda predicación es una operación que hace prevalecer la identidad sobre la diferencia. Y pretende obviar la condición de acto del Decir al introducir el concepto de lo pre-original. No obstante, Ricoeur subraya que el prefijo “pre” expresa también anterioridad temporal. Ricoeur marca aquí que no es fácil hacer coincidir la contemporaneidad del “acercamiento” al prójimo con lo pre-original del discurso del Decir. “Es cierto que lo pre-original de Lévinas es descronologizado y destemporalizado, tanto como es posible. Pero veo ahí una auténtica dificultad: la afinidad entre ‘la diacronía refractaria a cualquier sincronización’ y lo que sólo puedo pensar, según parece, como contemporaneidad del acercamiento plantea una cuestión. Ahora bien, es sobre esta cuestión donde se abre la ética, o, más bien, es ella la que abre la ética” (Ricoeur 1999: 12). Lévinas pareciera dar respuesta por medio de los análisis del tercero y la justicia, conceptos a través de los cuales se ponen en relación el “Decir, como instancia de habla, y la responsabilidad, como instancia reina de una ética sin ontología” (Ricoeur 1999: 17). Pero Ricoeur entiende que en el fondo nada es verdaderamente dicho sobre la responsabilidad, sino que el discurso lévinasiano se pierde en un abrumador acercamiento al discurso de la maldad. Sobre el final de su comentario Ricoeur retoma esta misma crítica al resaltar el uso que Lévinas hace del Nombre fuera de la esencia o más allá del ser, a saber, Dios. “Es bajo el signo de ese Nombre como el ‘Infinito’ puede convertirse en ética mientras que la ‘Totalidad’ recae en ontología” (Ricoeur 1999: 31).

Para Emmanuel Lévinas, la ética comienza de sí, sin preparación ontológica. Es esto lo que significa el término de asignación a la responsabilidad, que viene a ocupar muy precisamente el lugar de la manifestación. El olvido del otro toma el lugar del olvido del ser, al punto de que la desocultación del ser engendra el olvido del otro. (Ricoeur 1999: 31)

En última instancia, lo que Ricoeur señala es que la responsabilidad, por más pasivamente asignada que sea, requiere un “¿quién?”, un sí mismo. Es verdad que este requerimiento no exige una mismidad temáticamente identificable. Es por esto que “a este respecto, distingo en las páginas sobre la recurrencia y sobre el sí el comienzo de una distinción, que por mi parte tomo como esencial, entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*” (Ricoeur 1999: 37).

Pero la distinción entre *idem* e *ipse* es una distinción fenomenológica. Es el modo en el que el sí se manifiesta, aparece. Sin embargo, está claro que su modo de aparecer está íntimamente ligado a su modo de ser, es decir, el punto de partida fenomenológico tiene un sustento teórico especulativo en el discurso de la ontología. Por eso, a través de la atestación, en definitiva, pretende responder al problema del *cogito* y proponer una ontología. Si aceptamos que el Decir es un acto, tal como lo plantea Ricoeur al comentar a Lévinas, entonces es el acto el que está a la base de todo el resto. Pero esto sería caer en una ontología de acontecimientos insípida y aséptica que no se parece en nada al modo en que entendemos y experimentamos el mundo de la vida. Además, implicaría que es el acontecimiento el fundamento último de todo sentido. Hay que profundizar en el camino hacia una ontología. Por eso es preciso entender este acto, este Decir, a la luz de la gran polisemia aristotélica¹⁵ así como la polisemia de la alteridad. El ser en potencia y ser en acto es la clave de una ontología sobre-abundante que no puede ser agotada y, por eso, los acontecimientos son acontecimientos narrativos, subrayando nuevamente la dependencia entre la fenomenología y la ontología. Contamos con estas unidades básicas que hasta en el nivel ontológico se encuentran diferidas. La antropología del hombre capaz de dar testimonio¹⁶ de su ser en el modo de la ipseidad es clave para entender la respuesta que Ricoeur da al problema del *cogito*.¹⁷ La atestación llama la atención sobre la

I 75

¹⁵ Es un tema también fascinante la recepción de la metafísica aristotélica que lleva a cabo Ricoeur, recepción no tan destacada por los/as investigadores/as sobre la obra de Ricoeur. Nos hemos dedicado a ella en un trabajo aparte por la riqueza del tema.

¹⁶ Véase Begué (2006) para profundizar sobre el estatus epistémico de la noción de testimonio.

¹⁷ La controversia con el cogito cartesiano no comienza en *Sí mismo como otro*. En *Freud and Philosophy* (1970) ya puede leerse esa refutación plena de la reflexión de Descartes: la re-

imposibilidad del sujeto, del *cogito*, del sí, de ser fundamento de su propia actividad. Porque dar testimonio, atestar, está siempre ligado a actos y en consecuencia puede dar testimonio del ser humano como capaz de obrar, de actuar y padecer que resalta en el fondo de ser potencial y efectivo. Por eso el ser humano es también conminado. “El poder de ser un sí es, por tanto, entendido como una actividad fundada en una relación con un otro” (Gedney 2004: 333).

Lévinas creía que toda predicación hacía predominar la identidad por sobre la diferencia. Sin embargo, el lenguaje dice el ser, pero el ser se dice de muchas maneras. La alteridad también es polisémica. El lenguaje mismo, la imposibilidad de fijar un significado y su dimensión pragmática, dice precisamente este tipo de ser, esta ontología a la vez efectiva y potencial. Finalmente, siempre contra todo pensamiento dicotómico, Ricoeur insiste en pensar conjuntamente lo Mismo y lo Otro, la ontología y la ética comprendiendo al sí conminado, siempre en relación, siempre fuera de sí, como Otro, desbordado, abierto, descentrado, inagotable.

76 |

Encarada desde la perspectiva de la relación, la hermenéutica del sí devela una co-originalidad de la ética y la ontología. Así, es porque el sí es un ser relacional que la cuestión ética de la relación con el otro es tan fundamental. A cambio, es porque la cuestión ética se muestra tan apremiante y primordial para la existencia humana que el sí debe ser descripto según la categoría de la relación. La ontología del sí nos fuerza a pensar la ipseidad en su relación con el otro, la exigencia ética se dirige siempre al sí en tanto que ser relacional. Una ontología de la relación apunta inevitablemente en la dirección de la relación ética (Vallée 2010: 41).

La pasividad de la conciencia, en cuanto ser-conminado no puede ser descripta como una escucha de una llamada que no dice nada. La conciencia es atestación-conminación porque lo que es atestado es el ser afectado por una conminación que viene de otro, de la alteridad de Otro que siempre se nos escapa y que a la vez nos limita y contiene. Esto introduce una dinámica en la relación con el otro que no nos permite enfocar la reflexión sobre las metacategorías como categorías fijas, sino que debe ser vista también como

flexión no es una intuición. “La primera verdad —yo soy, yo pienso— permanece tan abstracta y vacía como invencible; debe ser mediada por las ideas, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetiven” (Ricoeur 1970: 43). Ricoeur define la reflexión como “la apropiación de nuestro esfuerzo de existir y nuestro deseo de ser, a través de las obras que son testigos de ese esfuerzo y deseo” (Ricoeur 1970: 46).

una dimensión que se despliega en el tiempo y a través del discurso, lo que permite una comprensión dinámica de la alteridad.

Como una dialéctica aporética, Ricoeur concluye que la alteridad convocante, fuente de conminación, es el límite del discurso filosófico, que no es el único discurso posible pero que obliga a la filosofía a detenerse. Esta aporía mantiene la alteridad en tanto tal, sin permitir que el discurso la familiarice, la convierta, como dice Ricoeur, en idéntica a ella misma. En la explicación platónica, la alteridad permanece como uno de los grandes géneros como diferencia. Cragnolini subraya esta aporética que se apoya en la vida que no puede ser encerrada en los límites del entendimiento “y por eso resulta siempre fondo inapropiado y opaco de potencialidad. [...] La eternidad de lo vital, en su pasividad, desvela el lugar terrible, pero fascinante, de lo otro y los otros” (Cragnolini 2006: 286). Si algo nos permite concluir el trípode de la pasividad es nuestra incapacidad para definir filosóficamente con claridad y precisión, al modo de la sustancia, nuestra propia identidad, nuestro propio sí. No obstante, es la alteridad como categoría ontológica la que transforma esa incapacidad en una aporía productiva y modifica el marco teórico de la discusión.

5. Conclusión

I 77

Especialmente en las últimas décadas de su pensamiento, Ricoeur desarrolla una filosofía hermenéutica del sí que, en vez de pensar la negatividad o la negación como un aspecto extrínseco de la constitución del lenguaje y la experiencia, incorpora esa negatividad como alteridad constitutiva con un argumento metafísico ontológico fuerte basado en la historia de los conceptos que remiten a los orígenes de la filosofía misma. No pretende crear una nueva filosofía sino configurar y refigurar los recursos filosóficos disponibles para “explicar más y comprender mejor” el campo práctico que nos toca habitar.

Comenzamos organizando la filosofía de Ricoeur en tres niveles de análisis que se ponen en juego cuando nos preguntamos acerca de la identidad personal. Partimos de un nivel narrativo que caracteriza al sí como una identidad narrativa. El fondo antropológico de dicho análisis se explicita en función del concepto de capacidad y las modalidades del “yo puedo” que son la estructura fundamental de todo ser humano y que Ricoeur articula como la fenomenología del hombre capaz. Finalmente, el nivel ontológico explica, a partir de la noción de alteridad y la relación constitutiva que mantiene con el “sí” en su modo de ser de la ipseidad, las meta-categorías que constituyen el campo práctico en que la ipseidad se inserta y se proyecta.

Nos detuvimos con profundidad en este último nivel metafísico para rastrear los vestigios de la filosofía platónica de la alteridad que dan fundamento y estructuran la reflexión de Ricoeur. “Es una operación plástica que consiste en encontrar el punto de articulación de la fenomenología y la ontología de los grandes géneros, implicando una reelaboración de esta ontología” (Malabou 2022: 143).

De acuerdo con la interpretación de Malabou, Ricoeur permanece demasiado cercano a la reflexión platónica acerca del no-ser cuando piensa en el sí desde un punto de vista ontológico. Su concepto de “sí” sería, de acuerdo con Malabou, “*apophatic*” (del griego *apóphemi*)¹⁸, cuya raíz en la teología negativa hace referencia al discurso que solo puede abordar un tema u objeto negativamente, es decir, a través de aquello que no es. “El sí, dice Ricoeur, solo puede alcanzarse a través de la voz de la negatividad, ya que no es una sustancia, no es un sujeto, no es un hecho; simplemente aparece de manera negativa, en transparencia, a través de aquello que no es” (Malabou 2022: 142). La autora no hace referencia a esta característica como crítica, sino como una interpretación explicativa de la apropiación ricoeuriana de la alteridad platónica. No obstante, en *Sí mismo como otro* Ricoeur hace uso del adjetivo “apofático” en una sola ocasión, cuando en el “Sexto estudio. El sí y la identidad narrativa” aborda la cuestión límite del polo del mantenimiento de sí en contraposición al carácter. En virtud de la hipótesis de la pérdida de la identidad, del sí privado de la ayuda de la mismidad, Ricoeur afirma que “los relatos que narran la disolución del sí pueden considerarse como relatos interpretativos respecto a lo que podríamos llamar una aprehensión apofática del sí” (Ricoeur 1996: 170). Ante la negatividad pura de la nada de ser del sí que presenta, por ejemplo, el relato de Musil *L’homme sans qualités*, Ricoeur no renuncia a la afirmación que sostiene todo sí y califica esta hipótesis de ficción como impracticable y, por tanto, la nada se transforma en crisis existencial. Nunca en Ricoeur nos encontramos con una negatividad ontológicamente primera. La órbita de la pregunta ¿quién? que nos mantiene en el marco del problema de la ipseidad no abandona la asertividad al entrar en el terreno ontológico. A lo sumo, en el plano epistemológico, puede pensarse la pura negatividad como desnudez de la pregunta, pero

¹⁸ En todo caso, aparece en *Sí mismo como otro* lo apofántico (*apophantika*) en dos ocasiones. La primera, para cuestionar la lógica apofántica de la adscripción. La segunda, más adecuada con el contexto de discusión de la ontología ricoeuriana, para mostrar el límite de la noción aristotélica del ser verdadero en virtud de la preeminencia de la *apóphansis*, es decir, del juicio asertivo que pertenece al orden veritativo (1996: 334).

nunca como nada o pura otredad. Ricoeur advierte que este enfoque no sería practicable para la identidad humana porque va en contra de la manera en que el sí efectivamente se experimenta, construye y afirma en la vida cotidiana.

En definitiva, contrariamente a la lectura de Malabou, Ricoeur considera que la idea de una identidad apofática es insuficiente, dado que el sí no puede reducirse a una disolución completa o a una pura negatividad, principalmente porque la identidad se forma narrativamente, a través de la acción, la promesa, la responsabilidad y la relación con los otros. En este sentido, la identidad humana está ontológicamente anclada en una dimensión afirmativa. Aunque la negatividad puede tener un rol crítico (desmontando ilusiones de una identidad fija o sustancial), la afirmación de la identidad está enraizada en una práctica concreta de la vida ética y narrativa.

La negación, bajo sus múltiples aspectos —rechazo, retroceso, limitación, duda, miedo, angustia— “no es nunca más que el reverso de una afirmación más originaria” que se expresa en cada uno a través de la transitividad del deseo y la continuidad del esfuerzo por existir. De tal afirmación, ciertamente no existe ninguna prueba objetiva. Pero está atestiguada por nuestra capacidad de enfrentar las situaciones más desesperadas (Abel y Porée 2007: 7).

El sí es indisociable de su narratividad, de su capacidad de narrar y, por tanto, prueba retroactivamente la validez de una ontología que postula una circulación del ser que al afirmarse se atesta. La ontología hacia la que se dirige la hermenéutica del sí no abandona jamás el marco teórico de la hermenéutica filosófica. De acuerdo con Malabou, “esto significa que la base o fundamento último de todas las cosas sigue siendo en sí misma invisible, an-arquica y se manifiesta solo a través de testigos individuales, sí mismos individuales” (Malabou 2022: 145). Pero la narratividad no es lo otro del ser, como afirma Malabou, sino que es el modo de ser del sí en el plano de la identidad. El abordaje de la ontología que fundamenta la permanencia y el mantenimiento de sí no puede permanecer en un marco referencial al modo de la “sustancia” invisible. A partir de la referencia que el francés hace al diálogo *Sofista* de Platón, nos permitimos seguir el eje trazado por la alteridad como categoría y concepto que motoriza toda la reflexión, que pone en marcha las dinámicas que impiden la apropiación estática de lo humano. Si bien estaba claro que la perspectiva de la hermenéutica del sí exige que no pueda pensarse al individuo, al sujeto, sin una referencia intrínseca a la intersubjetividad, es decir, la relación con el otro, nos propusimos mostrar que el rodeo por los grandes géneros le provee no solo arraigo ético, sino también espesor metafísico. En las tres instancias en las que Ricoeur muestra

I 79

el lugar constituyente de la alteridad en la hermenéutica del sí, encontramos los frutos de la lectura del *Sofista* de Platón en la que nos hemos sumergido. Se trata de una lectura que no ha sido necesariamente la más canónica, pero que implica una reflexión profunda sobre el texto y encuentra ecos en las reflexiones de especialistas de la filosofía antigua que comparten la interpretación. Nos ha parecido relevante mostrar esta lectura de base y profundizar sobre sus apoyos textuales porque se trata de un análisis que nos permite comprender mejor la filosofía de Ricoeur.

Asimismo, nos vuelve a sumergir en las posibilidades filosóficas de la lectura y relectura de los clásicos de la disciplina en virtud de las problemáticas de la filosofía contemporánea. Una consecuencia tal vez no mentada al comienzo de nuestra investigación es haber subrayado la influencia y vigencia del legado platónico en el pensamiento contemporáneo. Reconstruir la recepción de la noción de alteridad, tal y como surge de *Sofista* de Platón, en la obra de Ricoeur también muestra cómo los diálogos platónicos, lejos de ser tratados como meros textos históricos, siguen vivos y fecundos para la filosofía contemporánea. Ricoeur encuentra en Platón una fuente para sus propias reflexiones sobre la identidad, narratividad y alteridad que no le permite permanecer en un único plano de análisis, es decir, lo obliga de algún modo a trazar correspondencia e implicancias del plano narrativo al antropológico, de ahí al ético y más profundamente al metafísico. Podría trazarse un mapa más coherente del pensamiento de Ricoeur, como tratamos de mostrar, poniendo el eje en la recepción de la metacategoría de lo Otro y su incorporación a los diferentes niveles de interés de la filosofía actual. Esto reafirma la importancia de la tradición filosófica como un diálogo vivo que sigue nutriendo la filosofía del siglo XX y XXI.

80 |

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, O. y Porée, J.** (2007), *Le vocabulaire de Paul Ricoeur* (Paris: Ellipses).
- Aristóteles** (1994), *Metafísica* (Madrid: Gredos).
- Aubenque, P.** (2012), *¿Hay que desconstruir la metafísica?* (Madrid: Encuentro).
- Begué, M. F.** (2006), “El estatuto epistemológico del testimonio: una manifestación diferente de la verdad”, en P. Mena Malet (comp.), *Fenomenología por decir: homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 81-97).
- Cordero, N. L.** (2005), “Du non-etre à l'autre: la découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2(130): 175-189.
- Cornford, F. M.** (2007), *La teoría platónica del conocimiento* (Barcelona: Paidós).
- Cragolini, M.** (2006), “La vida ‘da que pensar’: el otro, la muerte, la vida”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32(2): 273-286.

- Étienne, J.** (1997), “La question de l’intersubjectivité: une lecture de *Soi-même comme un autre* de Paul Ricoeur”, *Revue théologique de Louvain*, 2(28): 189–215.
- Forciniti, M.** (2013), “Fenomenología de la ilusión: el caso del *phánasma* sofístico”, en G. Marrón, G. Coronado-Schwindt, V. Gastaldi, y G. Rodríguez, *Palimpsestos: escrituras y reescrituras de las culturas antigua y medieval* (Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 125–131).
- Gedney, M. D.** (2004), “Jaspers and Ricoeur on the self and the other”, *Philosophy Today*, 48(4): 331–342.
- Husserl, E.** (1979), *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulina).
- Malabou, C.** (2022), “Otherness as a Kind of Being: a Reading of Plato’s *Sophist*”, en P. Osborne (ed.), *Afterlives: Transcendentals, Universals, Others* (London: CRMEP Books, 133–162).
- Marcos de Pinotti, G.** (1995), *Platón ante el problema del error: la formulación del Teeteto y la solución del Sofista* (Buenos Aires: Fundec).
- Muñoz, E.** (2006), “Atestación y pasividad: Paul Ricoeur y el *Gewissen* heideggeriano”, en P. Mena Malet (comp.), *Fenomenología por decir: homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 99–112).
- O’Brien, D.** (2019), “To Be and Not To Be in Plato’s *Sophist*”, en B. David (ed.), *Passionate Mind: Essays in Honor of John M. Rist* (Baden-Baden: Academia, 93–136).
- Platón** (2014), “Sofista”, en *Platón III: Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Cartas* (Madrid: Gredos, 9–118).
- Platón** (1993), *Le Sophist*, traducción de N.-L. Cordero (París: GF-Flammarion).
- Ricoeur, P.** (1970), *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation* (New Haven: Yale University Press).
- Ricoeur, P.** (1985), *Temps et Récit III : Le temps raconté* (Paris: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1990a), *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1990b), “Negatividad y afirmación original”, en *Historia y verdad*, traducción de A. Ortiz García (Madrid: Encuentro, 295–316).
- Ricoeur, P.** (1991), “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en *Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique: actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988 / sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney* (Paris: Cerf, 381–403).
- Ricoeur, P.** (1994), “Multiple étrangeté”, en *Anthropologie Philosophique: Écrits et conférences 3* (Paris: Éditions du Seuil, 2013: 393–414).
- Ricoeur, P.** (1996), *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI).
- Ricoeur, P.** (1998), *Critique and Conviction: Conversations with Francois Azouvi and Marc de Launay* (Nueva York: Columbia University Press).
- Ricoeur, P.** (1999), *De otro modo: Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Lévinas* (Barcelona: Anthropos).
- Ricoeur, P.** (2004), *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Folio).
- Ricoeur, P.** (2009), “El yo, el tú y la institución. Los fundamentos de la moral: la in-

tención ética”, en *Educación y política: De la historia personal a la comunión de libertades* (Buenos Aires: Prometeo, 69-80).

Ricoeur, P. (2013a), *Anthropologie Philosophique: Écrits et conférences 3* (Paris: Éditions du Seuil).

Ricoeur, P. (2013b), *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles* (México: Siglo XXI).

Thun, R. (2010), “Ricoeur on Self-Constitution by Alterity-Experience: Hermeneutical Dimensions of the Fractured Cogito”, en E. Balsemão Pires, B. Nonnenmacher y S. Büttner-von Stülpnagel (eds.), *Relations of the Self* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: 333-348).

Vallée, M.-A. (2010), “Quelle sorte d’être est le soi? Les implication ontologiques d’une herméneutique du soi”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 1 (1): 34-44.

Walton, R. (2001), “La subjetividad como respuesta y centramiento: multiplicidad y unidad en las figuras del yo”, *Natureza Humana*, 3(1): 9-49.

Recibido: 29-07-2024; aceptado: 04-12-2024

Discusiones en torno a la memoria colectiva en la obra de Reinhard Koselleck y Hannah Arendt

NICOLÁS DI NATALE

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

I 83

DOI: 10.36446/rlf477

Resumen: En este artículo, analizamos la importancia de la memoria colectiva desde dos disciplinas interrelacionadas: la historia y la política. Para ello, recurrimos a dos autores alemanes que vivieron el horror del Holocausto y reflexionaron sobre la necesidad de encontrar sentido en los acontecimientos del pasado. Por un lado, Reinhard Koselleck sostiene que es imposible dar cuenta de una memoria colectiva, mientras que, por otro lado, Hannah Arendt considera que esta es esencial para proporcionar una base sólida para la institucionalización de lo político.

Palabras clave: historia, pasado, política.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 52 N°1 | Otoño 2026

Discussions on Collective Memory in the Work of Reinhard Koselleck and Hannah Arendt

Abstract: In this paper, we analyze the importance of collective memory from the perspective of two interrelated disciplines: history and politics. To do so, we turn to two German authors who lived through the horror of the Holocaust and reflected on the need to find meaning in the events of the past. On the one hand, Reinhard Koselleck argues that it is impossible to account for a collective memory, while, on the other hand, Hannah Arendt considers it essential to provide a solid basis for the institutionalization of politics.

Key-words: history, past, politic.

El olvido y la memoria son inventivos
J. L. Borges, “El otro duelo”

1. Introducción

84 |

El presente trabajo pretende indagar y problematizar la gramática de la memoria colectiva como concepto que vectoriza la democracia. Por ello, nos interesa recobrar la lectura de Reinhard Koselleck, quien rechazó enfáticamente la pertinencia de una memoria colectiva, “porque no hay ningún sujeto portador de la misma” (Oncina Coves 2011: XXXI), es decir, no hay agente capaz de recordar colectivamente. Si esto fuese posible, un grupo determinado tendría la potestad soberana de monopolizar los recuerdos a su conveniencia (Oncina Coves 2011: XXXII). Tampoco, para el historiador alemán, son bienvenidas las politizantes prácticas institucionales del uso de la memoria que buscan establecer un modo “correcto” de apropiarse de los recuerdos. Esto lo impulsa a Koselleck a preguntarse: “¿Quién está legitimado para recordar?” (Oncina Coves 2011: XXXIII).

En contraparte, el filósofo español Reyes Mate sostiene que excluir la memoria del acervo de la humanidad por subjetiva y privada (Mate 2009: 153) puede ser extremadamente peligroso en un mundo donde el *continuum* de la historia es funcional al resurgimiento de expresiones políticas contrarias a los valores democráticos. No obstante, y sin por ello atribuir a Koselleck el injusto lugar de representante del *continuum* —principio que también criticaba— creemos problemática su propuesta para los cimientos de una comunidad política, la cual, siguiendo a Hannah Arendt, “es una especie de

recuerdo organizado” (Arendt [1958] 2013: 220). Es que el mundo humano requiere de pilares que estructuren el orden político a los fines de “garantizar la continuidad y la permanencia” indispensable para vivir juntos (Arendt [1968] 2017: 21). Sin embargo, aquí sostendremos que el enfoque koselleckiano para examinar los recuerdos no debe impedirnos considerar una propuesta política para la memoria colectiva. Es decir, el rechazo no es absoluto cuando comenzamos a observar las alternativas exploradas en la compilación titulada *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Esto nos llevará a un debate más fructífero y constructivo con Arendt, quien sí contempla la posibilidad de institucionalizar la memoria bajo la administración de la pluralidad, siempre cambiante y volátil, del cuerpo social. Actualmente existen dos estudios sobre la obra de Arendt y Koselleck: por un lado, el realizado por Stefan-Ludwig Hoffmann (2010), que se centra en la correspondencia entre la *Historik* de Koselleck y la teoría de la acción política de Arendt; por otro lado, el más reciente, realizado por Vlasta Jalušič (2021), que se enfoca en la cercanía entre ambos en torno a la comprensión (*Begreifen*). En consecuencia, teniendo en cuenta estos eximios estudios nos proponemos establecer un diálogo respecto a la noción de memoria desde dos vertientes distintas: comenzando con la mirada de Koselleck desde la historia y continuando con la perspectiva de Arendt a partir de la política. El propósito de este trabajo es analizar y contrastar dos concepciones distintas de la memoria colectiva, elaboradas por intelectuales que, desde distintos lugares, fueron testigos de los crímenes contra la humanidad perpetrados por el nazismo. Por ello, se destaca la importancia de entender ambas posturas como esfuerzos por dar sentido a lo inefable, sin obviar el desafío que implica, desde nuestra visión, otorgarle voz a aquellos que ya no pueden expresarse por sí mismos. En este contexto, subrayamos el papel significativo de la memoria como una responsabilidad fundamental de la comunidad, especialmente en la actualidad, marcada por el presentismo¹ (Hartog 2007; 2022), que tiende a nublar la conciencia histórica de la sociedad².

I 85

¹ François Hartog utiliza ese término para referirse al modo en que percibimos el presente en el actual régimen de historicidad, entendido como el modo en que una comunidad toma conciencia histórica de sí misma (Hartog 2007: 30). Por lo tanto, el historiador francés dice que cuando el porvenir cede terreno al presente, el presente se torna omnipresente canibalizando las categorías del pasado y del futuro puesto que “primero fabrica cotidianamente el pasado y el futuro que necesita, y luego lo hace a cada momento y continuamente” (Hartog 2022: 288).

² Aunque este tema se desvía del enfoque principal de nuestro trabajo, es importante considerar la problemática de la memoria en la era efímera en la que vivimos. En este sentido, la memoria enfrenta una constante lucha y debe ser protegida de la superficialidad predo-

Antes de iniciar este estudio, es fundamental establecer una distinción entre historia y memoria, ya que la falta de claridad entre estas dos nociones, que son afines pero divergentes, podría generar confusiones dentro del marco analítico propuesto. Koselleck dedica gran parte de su obra a rechazar la idea de la existencia de recuerdos colectivos y a prevenir que la memoria sustituya a la historia. En este sentido, el propósito de nuestro análisis es exponer tanto el alcance como las limitaciones de la memoria, subrayando su incapacidad para erigirse en el tribunal de la historia. Por lo tanto, resulta relevante destacar que, en alemán, existen dos términos que se utilizan para referirse al concepto de historia: *Geschichte*, que hace alusión a la historia como acontecimiento (Koselleck [1979] 1993: 50), e *Historie*, que se refiere a la historia como una disciplina organizada, enfocada en estructurar relatos con el fin de analizar y comprender dichos acontecimientos. En “Teoría y método de la determinación del tiempo histórico”, capítulo correspondiente a la obra *Futuro Pasado* (1979), el historiador explica de forma minuciosa cómo se dio el paso de la historia (*Geschichte*) como sucesos históricos, tanto desde el plano de la cosmología griega al *ordo temporum* teológico judeocristiano, a la historia (*Historie*) pensada como sistema “que abarca la interdependencia de los acontecimientos y la intersubjetividad de los cursos de la acción” (Koselleck [1979] 1993: 139). De este modo, la historia (*Historie*) se entiende como un proceso independiente de fuerzas immanentes, en el cual los sujetos se reconocen a sí mismos a través de la reflexión sobre el propio devenir. Sin embargo, dicho proceso permanece indeterminado, ya que el concepto moderno de historia conlleva una ambivalencia: se debe concebir como una totalidad, pero sin cerrarla, dado que el futuro sigue siendo incierto y desconocido (Koselleck [1979] 1993: 140). En el caso de la memoria, objeto de nuestra investigación, puede entenderse mediante la metáfora de la lava. Tal como señala Lucila Svampa en un breve artículo sobre el tema, Koselleck utilizaba esta metáfora para destacar la diferencia “entre el aspecto individual y físico de la memoria”, en contraste con una memoria escrita o narrada. Mientras “algunos recuerdos tienden a desvanecerse o a perder su fuerza sensorial”, otros permanecen de manera física, “como una cicatriz” (Svampa 2024: 1). Esa huella en el cuerpo —como experiencia primaria— que deja la memoria como si fuese lava, es la que no puede ser transmitida ni vinculada a otras experiencias del mismo tipo para ser reinterpretada en una identidad colectiva (Svampa 2024: 5).

minante en la actualidad. En este contexto, investigaciones como las de Hartog ofrecen perspectivas valiosas para reflexionar sobre el papel de la historia y la memoria en el actual régimen de historicidad. Asimismo, también el estudio de María Lucila Svampa (2016) es relevante al abordar el uso de la memoria y el pasado desde una clara perspectiva política.

Arendt, por su parte, nunca dejó de consultar el pasado para entender el presente. A pesar de que se le ha criticado por no contar con un método eficaz en esta disciplina³, siempre ha valorado la historia de manera destacada. Su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), es un ensayo histórico-político que analiza el fenómeno del totalitarismo, explorando los prolegómenos del nazismo y el estalinismo, así como la ruptura que estos representan para la tradición del pensamiento occidental. Más adelante, al desarrollar plenamente su concepción de lo político, escribió *Sobre la revolución* (1963) centrándose en las dos grandes revoluciones de la modernidad: la Revolución Francesa y la Revolución Norteamericana. Esto muestra que la historia ha estado siempre presente en sus reflexiones y preocupaciones sobre su contemporaneidad. No obstante, la marcada distinción que plantea Koselleck no se encuentra en el pensamiento de la pensadora de Hannover, ya que las diversas narrativas (*stories*) que conforman la historia (*History*) recurren a la memoria. Arendt no se detiene a analizar cómo se recopilan las experiencias que estructuran dichas historias, ni establece una división entre experiencias primarias y secundarias. Lo que importa son las palabras que registran los hechos, pues son estas las que proporcionan un marco de perdurabilidad. En este contexto, el historiador asume el papel de juez, como señaló Arendt al referirse a Heródoto, pues debe discernir qué merece ser recordado (Arendt 1969: 024434). Los seres humanos, aunque mortales, poseen una facultad única: la memoria, capaz de conferir a sus obras, acciones y palabras una permanencia que trasciende su naturaleza finita, erigiéndose como el pilar que desafía el olvido y preserva lo eterno en lo efímero (Arendt 2016a: 71). Es decir, memoria e historia están entrelazadas y se fungen para dar cuenta de determinados aspectos que el actor quiere revelar.

I 87

El primer apartado estará dedicado a Koselleck y dividido en tres secciones: en primer lugar, se describirá el método empleado por el historiador para analizar la cuestión memorial y el culto a los muertos, lo cual nos llevará a diferenciar la experiencia primaria de la experiencia secundaria; en segundo lugar, nos enfocaremos en cómo Koselleck posiciona los monumentos históricos en su actualidad y en por qué cree inconducente lograr una memoria colectiva; y, en tercer lugar, nos dedicaremos a exponer los aspectos fundamentales identificados en relación con la compleja interacción occidental con la muerte y la aparente falta de sentido en la historia.

³ Eric Hobsbawm (1965) escribe una reseña contundente de *On Revolution*, en la que no duda en señalar que las reflexiones de Arendt se alejaban considerablemente de los hechos históricos, situándose más en el ámbito metafísico.

En el segundo apartado, tratando de seguir la disposición argumentativa del precedente, dividiremos en tres secciones las modalidades en que Arendt se relaciona con la memoria: en la primera parte, nos concentramos en presentar la comprensión como el método hermenéutico empleado por Arendt para explorar la memoria y la historia; en la segunda parte, nos enfocaremos en analizar cómo Arendt relaciona la memoria con el evento fundacional y de qué manera ello fomenta la anticipación de la situación revolucionaria y; en tercer lugar, nos interesa resolver de qué forma la política requiere de la memoria para afirmar y asegurar su propia permanencia.

Para finalizar, en el tercer apartado, realizaremos una breve reflexión sobre el diálogo (im)posible entre la historia y la política haciéndonos ecos de algunas voces que han desarrollado el presente debate, y mostraremos cómo creemos que Arendt lo resuelve exitosamente.

2. La memoria: una morada imposible para la comunidad

El enfoque interdisciplinario de Koselleck, que abarca campos como la historia conceptual, la iconografía y la filosofía de la historia, nos proporciona diversas herramientas para reflexionar sobre cómo la memoria adquiere relevancia en nuestras experiencias vitales. El primer trabajo de Koselleck que se examinará es *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (2011)⁴ dado que allí el pensador alemán disecciona las principales coordenadas sobre el uso político de la memoria materializado en los monumentos nacionales —especialmente nos interesarán aquí los erigidos luego de la Segunda Guerra Mundial y la experiencia del nacionalsocialismo—. En atención a lo cual Koselleck plantea la imposibilidad de cualquier “donación de sentido que pueda retroactivamente reparar o reponer la totalidad de los crímenes de los alemanes nacionalsocialistas”, puesto que, según Koselleck, las experiencias memoriales son intransferibles —porque existe una discontinuidad del recuerdo—, así como toda experiencia humana. A su vez, y si bien “sus recuerdos son genuinos y dejan huella en su memoria”, no puede derivarse de allí “una memoria colectiva o incluso un recuerdo colectivo del cual se puede ofrecer actualmente testimonio en Alemania” (Koselleck 2011: 55). La experiencia primaria no puede ser transferida: se sigue de suyo la discontinuidad de todo

⁴ Es importante señalar que este libro está compuesto por diferentes artículos escritos en distintos períodos del autor, por ello, cuando sea necesario evidenciar un cambio de registro en el autor se indicará el capítulo de referencia con el año original de publicación.

recuerdo. Luego se abre la posibilidad de que esos recuerdos se conviertan en fuente historiográfica, como parte de un proceso científico e institucionalizado (Koselleck 2011: 40). Así las cosas, ¿cómo puede determinarse una comunidad política si se funda sobre experiencias y supuestos comunes de la conciencia que, a su vez, analíticamente, se pueden diferenciar entre las experiencias, por un lado, producidas de la impresión de la guerra, y, por el otro lado, respecto de las consecuencias de la misma (Koselleck [1992] 2001: 136)? Allí, el profesor de Bielefeld realiza un contrapunto entre factores sincrónicos y diacrónicos. Por un lado, en cuanto a los factores sincrónicos distingue prioritariamente dos: todas las vivencias que se derivan de los acontecimientos que envolvieron a los afectados y todas las vivencias en las que se pueden hallar semejanzas y aspectos comunes que “generan disposiciones similares en la conciencia” que diseñan “estructuras de acontecimientos que llevan a configuraciones de la conciencia semejantes” (Koselleck [1992] 2001: 136). Por el otro lado, en cuanto a los efectos diacrónicos distingue entre “los efectos que la guerra ha producido durante la propia guerra y aquellos que solo pueden ser considerados como consecuencia posterior a la guerra” (Koselleck [1992] 2001: 142). Recuperando y al mismo tiempo distanciándose de Émile Durkheim, Koselleck dice que toda experiencia primaria es una experiencia quebrada y segmentada y, por lo tanto, “todos los posteriores procesos de condensación son secundarios” (Koselleck 2011: 41).

I 89

Como nuestras experiencias no pueden ser como las de las víctimas, debemos establecer una distinción entre la experiencia primaria de los afectados y la experiencia secundaria elaborada desde la actualidad. Para ello, metodológicamente el historiador alemán propone tres preguntas que intentan hacernos reflexionar en torno al recuerdo humano, a saber: ¿quién debe ser recordado?, ¿cómo hay que recordar? y ¿qué se debe recordar?

En primer lugar, Koselleck en el capítulo “Formas y tradiciones de la memoria negativa” (2002) dice que los alemanes como responsables y perpetradores de los hechos políticos y criminales que suscitaron el advenimiento del nacionalsocialismo deben ser también incluidos en el recuerdo, es decir, “no solo las víctimas como tales” deben ser recordadas (Koselleck 2011: 58). La mirada de Koselleck está centrada en dar cuenta, por un lado, del valor asignado a los monumentos históricos y, por otro lado, a comprender por qué la memoria sobre la experiencia de las víctimas borra el recuerdo –problemático– de los verdugos. Esta competencia memorial pone en cuestión el hecho de que los monumentos en honor a los combatientes de la Primera Guerra Mundial y a batallas precedentes se encuentren opacados en el espacio público en relación con el lugar preponderante que tienen las víctimas del Holocausto, “como si el re-

cuerdo del asesinato de los judíos nos forzara a olvidar a nuestros propios muertos”, haciendo de cuenta que los millones de muertos caídos en las guerras precedentes a la Segunda Guerra Mundial pudiesen ser compensados mutuamente (Koselleck 2011: 60). Koselleck agrega que “solo podemos recordar a las víctimas que hemos producido de un modo homicida y técnico si habilitamos una conciencia propia que nos permita recordar a los muertos y a los verdugos, que están entre los nuestros y son nuestra nación” (2011: 60).

En segundo lugar, el desafío de “pensar lo impensable, expresar lo inexpresable y representar lo irrepresentable” encuentra un límite en lo factible, ya que alcanzar una “verdad válida para todos los muertos y los eventos que estamos obligados a recordar” resulta extremadamente complejo (Koselleck 2011: 60). Por lo tanto, el historiador alemán propone cuatro principios para abordar cómo recordar: moral, científico, religioso y estético. En relación con el aspecto moral, se busca establecer un juicio inequívoco sobre lo ocurrido en los campos de concentración. Aunque las narrativas de las experiencias primarias son esenciales, resultan insuficientes, ya que no pueden reescribir el pasado retrospectivamente ni explicar la falta de un principio moral en el momento de los actos aberrantes. El segundo principio se basa en la ciencia e intenta explicar el influjo amoral de la sociedad perpetradora de los crímenes, aunque también enfrenta limitaciones para satisfacer plenamente lo que se demanda moralmente. En cuanto al principio religioso, se inicia con la exclusión de aquellos que no comparten el mismo credo, ya que sus oraciones no alcanzan a quienes no son cristianos. Por último, el recurso estético, aunque ha dado lugar a monumentos que nos han llevado “a un atolladero” (Koselleck 2011: 61), presenta soluciones superiores a las anteriores al categorizar “la cuestión del sentido como un sinsentido” sin intentar ofrecer respuestas definitivas (Koselleck 2011: 62). No obstante, Koselleck destaca que “todos los caminos del recordar son insatisfactorios [...] no reparan el sinsentido del crimen” (2011: 61).

En tercer lugar, respecto a lo que debe recordarse acerca del nazismo, Koselleck, en el capítulo titulado “La discontinuidad del recuerdo” (1999), diversifica la percepción subjetiva de cada contemporáneo del horror en diferentes grados. En Alemania, nadie estaba exento de haber sufrido la pérdida de un familiar o ser querido cercano, ya que la guerra y el exilio fueron experiencias que atravesaron a todos los alemanes. Al mismo tiempo, existen quienes “pudieron no saber” sobre la existencia de los campos de concentración, ya que los exterminios se llevaron a cabo fuera, en su mayoría, del territorio alemán, porque la estrategia de la burocracia del totalitarismo nacionalsocialista se organizó de tal forma que “la implicación de los verdugos llevaba consigo que los hechos no se conocieran en casa” (Koselleck 2011:

45)⁵. Por ello, retomando lo expresado en el párrafo precedente y puesto que ha sido un tipo de categorización recurrente en Koselleck, describiremos los cuatro caminos para comprender el exterminio. El primero de los senderos propuestos, la vía científica, intenta explicar desde la ciencia por qué pasó lo que pasó, aunque es prácticamente imposible “trasladar lo que pasó a palabras” (Koselleck 2011: 46). La segunda explicación se centra en argumentos tendientes a establecer un juicio moral, el cual se halla en una situación aporética: no añade conocimiento, puesto que “es tan correcto como inútil” (Koselleck 2011: 46), pero resulta necesario “como contraste a la pregunta de cómo pudo ocurrir” (Koselleck 2011: 46). El tercero es el recuerdo propiamente, el cual exhibe una forma religiosa por tratar de expiar las culpas mediante la oración y, sin embargo, “como no permite su institucionalización pública”, también resulta impropio (Koselleck 2011: 47). De ahí que, en cuarto lugar, la atención de Koselleck se dirija a los monumentos, cuyo recurso estético indica una posible salida a esta cuestión.

En el capítulo “Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidad de los supervivientes” (1979) Koselleck dice que el rol de los monumentos, en primera instancia, permite identificar a los muertos en un sentido concreto, ya sea como héroes, víctimas, mártires, vencedores, “defensores y protectores de la patria, de la humanidad, de la justicia, de la libertad” y, en segundo instancia, a los sobrevivientes los sitúa ante una disyuntiva respecto a la conducta que deben o tienen que asumir —*mortui viventes obligant*—, puesto que “el monumento a los caídos no solo evoca a los muertos, también lamenta la vida perdida para darle sentido a haber sobrevivido” (Koselleck 2011: 67). Es que la muerte debe tener un sentido, es decir, “se muere por algo”, y ese algo implica que el sentido nunca está en potestad de quien muere, sino que recae sobre los sobrevivientes. Hay casos en los cuales el sentido de quien entrega su vida coincide con la fundación de sentido de los supervivientes: “entonces sería invocada una identidad común de los muertos y los vivos” (Koselleck 2011: 68). La tesis de Koselleck al respecto es

I 91

que la única identidad que se trasluce desde un plano de fondo a través de todos los monumentos a los caídos es la identidad de los muertos consigo mismos. Todas las identificaciones políticas y sociales que quieren establecer que la muerte es susceptible de representación plástica y que pretenden que

⁵ El plan de exterminio del nazismo se centró en morigerar la percepción sobre quienes estuvieron implicados: “la implicación de los alemanes en los crímenes estaba organizada para que los alemanes que estaban en casa no supiesen primariamente nada— no tenían que saber nada” (Koselleck 2011: 45).

esta tenga vigencia duradera se desvanecen con el paso del tiempo. De ese modo se modifica para el que se erigió el monumento (2011: 69).

Considerando la relevancia del recurso estético en el análisis de Koselleck de la memoria, nos concentramos en la idea planteada en “La discontinuidad del recuerdo”, donde se argumenta que cualquier monumento erigido para conmemorar a un grupo específico de víctimas, como es el caso de la sobrerrepresentación de los judíos, impone una memoria parcial que puede excluir a otras minorías que fueron víctimas del Holocausto. El historiador alemán critica que entre los diversos monumentos existentes en Alemania el más importante sea la conmemoración de la matanza de judíos (Koselleck 2011: 50). Ante ello, cree posible dos alternativas en la búsqueda de satisfacer la representación de todas las víctimas del nazismo: o bien se decide homenajear a todas las víctimas específicas, o bien se erige “un monumento de los verdugos que recuerda a todas las víctimas por igual [puesto que] toda solución diferente a esta fijaría huecos en el recuerdo, que provocaría que muchos millones de asesinados cayeran en el olvido” (Koselleck 2011: 50). Esta solución plural busca evitar la exclusión de cualquier grupo de víctimas al no recordar a los fallecidos según la clasificación establecida por las *Schutzstaffel*, sino centrándose en el hecho de que han sido asesinados. Por lo tanto, un monumento a los perpetradores nos lleva a recordar “quién tiene la responsabilidad de los asesinatos, los exterminios y el gaseado”, y aunque sea difícil, según Koselleck, nos ayuda a “aprender a vivir con ese recuerdo” (Koselleck 2011: 51).

En la Edad Moderna “el recuerdo es puesto al servicio de la política”; tal es así que la función intramundana cumplida por los monumentos de los caídos otorga “metas al futuro de los supervivientes” (Koselleck 2011: 72). Los monumentos a los caídos, enfatiza Koselleck, “remiten a una línea de fuga hacia el futuro en el que se consolida la identidad a aquellas comunidades de acción en cuya mano está recordar monumentalmente a la muerte” (Koselleck 2011: 74). Los muertos asumen una postura modélica sobre la cual los vivos guardan la obligación de honrar para que la muerte no haya sido en vano. Incluso en la derrota, el monumento a los vencidos fomenta “la identificación con la Patria por la que se había producido la muerte” (Koselleck 2011: 77). No obstante, el hecho de que diferentes actores sociales y políticos reclaman para sí el sentido de la muerte pasada, consolidado en la tradición de los monumentos patrios, impulsa (Koselleck 2011: 83), de algún modo, a homogeneizar el recuerdo nacional y a reabrir la enemistad más allá de la muerte que tiende a construir una religión civil, tal como la entendía Rousseau, aquella “que sirve para fundar una legitimidad democrática” (Koselleck 2011: 90).

La democratización y la nacionalización de la muerte violenta es el cambio de paradigma que sobreviene con la modernidad. De allí la consecuencia de la proliferación de diferentes latitudes del monumento al soldado desconocido. Koselleck, al respecto, dice que “el recuerdo a sus soldados desconocidos –que plasma a los anónimos muertos en masa– tiene una función democrática: el desconocido responde de la nación o del pueblo del cual es miembro” (Koselleck 2011: 112). Sin embargo, todo monumento, así como torna visible e incluye en la historia a determinados sujetos, también opaca y excluye a otros. Esta novedad, dice Koselleck, no era factible de ser realizada entre los siglos XVIII y XIX, donde nacionales y extranjeros recibían sepultura y recuerdo de igual forma (Koselleck 2011: 114). Esto gana peso tras la Segunda Guerra Mundial, donde el enemigo es excluido o representado como un derrotado sometido (Koselleck 2011: 115). Después de la Segunda Guerra Mundial –como consecuencia– los monumentos emergen ante la ausencia de sentido, dicha absurdidad encuentra cierta respuesta a la falta de explicación sobre la muerte violenta: “allí donde se niega todo sentido”, dice Koselleck, “se excluye también la representación de la objetividad; lo cual, a lo largo de la historia de los estilos, siempre ha conducido al arte abstracto” (Koselleck 2011: 124). El ejemplo más elocuente se localiza en Berlín específicamente en el *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, cuya “alineación de uniformes estelas de hormigón” exhiben un duelo petrificado intransmisible al cuerpo del visitante, y que lo sumerge en un terreno donde percibe la falta de escapatoria, obligándolo a reflexionar sobre lo acontecido (Koselleck 2011: 127), dado que la muerte ya no se puede asumir como una respuesta “sino solo como una pregunta, no como algo que confiere sentido, sino como algo que requiere un sentido” (Koselleck [1992] 2001: 148).

I 93

Para entender el significado de la muerte, es útil considerar las ideas del historiador alemán en el capítulo “Patriotismo: fundamentos y límites de un concepto histórico” del libro *Historia de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (2006), donde explica que ser patriota implica tomar una posición definida respecto a la identidad. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial arrojó una luz negativa sobre las ideologías políticas arraigadas en el chovinismo y el nacionalismo, ya que estas perspectivas contribuyeron al conflicto bélico. A pesar de ello, el patriotismo, un concepto que se remonta al siglo XVIII y considerado precursor de numerosas ideologías, sigue siendo fundamental. Sin el patriotismo, sería difícil concebir nociones como comunismo, democratismo, fascismo, imperialismo, liberalismo, nacionalismo y republicanismo (Koselleck [2006] 2012: 143). La noción de patria, que representa el lugar de nacimiento, generalmente el país de residencia de sus habitantes, sigue siendo relevante en este contexto.

La etimología de la palabra patria refiere en griego al linaje del padre –como cabeza de familia–, en latín, con cierta carga religiosa, a la ciudad “natal” Roma y en alemán como “*Vaterland*”, al país de origen, la tierra paterna. En el siglo XVIII, al calor del surgimiento masivo de la prensa en Francia, Inglaterra y Alemania, el patriota asume la “figura clave de la ilustración política” por expresar “un amor activo a la patria” (Koselleck [2006] 2012: 144–145). El patriota no era solo un miembro de la comunidad política sino que era, por sobre todo, un *civis bonus* (un buen ciudadano) (Koselleck [2006] 2012: 145). Así pues,

la patria se convierte en el bienhechor común, hablando claro: en república. Según la consecuente lógica lingüística de Campes, en el mejor de los casos el soberano [*Landesvater*] se convierte en «padre de la patria» [*Vaterlandsvater*], la patria se convierte en sujeto, el padre, en su atributo. El sujeto de la acción pasa de ser el soberano a ser la patria, que se convierte en un agregado superior (Koselleck [2006] 2012: 145).

Pero también la patria exige, como se mencionó más arriba, tomar partido –tal como lo proponía Kant, por ejemplo– en favor del Estado constitucional republicano para buscar el bienestar de la humanidad (Koselleck [2006] 2012: 147–148). El historiador alemán destaca a De Jaucourt, quien caracterizó al patriotismo universal como aquel que “lleva los derechos de la humanidad en el corazón” y, por lo tanto, en la realidad política se transforma en “una invitación a intervenir cuando se trata de los derechos de la humanidad” (Koselleck [2006] 2012: 148–149). El patriotismo en el siglo XIX, en todas sus diferentes variantes anteriormente mencionadas, posee el mismo “concepto de amor a la patria” (Koselleck [2006] 2012: 149). A partir de esta condición, el patriotismo comenzó a ligarse con la idea de voluntad, es decir, hacía alusión a una concepción creadora de la nación que puede verse en teorías sobre la etnogénesis. Este tipo de patriotismo voluntarista se “remite a una comunidad de acción que se constituye a sí misma mediante su propia voluntad, en contraste con la voluntad general deducida desde una perspectiva universal, en la que todos deben tomar parte” (Koselleck [2006] 2012: 150). De allí que un lema propio de Occidente y Oriente haya sido: “morir por la patria es dulce y honorable” (Koselleck [2006] 2012: 151)⁶;

⁶ Koselleck hace mención sobre las diferentes historias de héroes que los patriotas cultos evocaban de memoria, en las cuales morir con valentía consolidaba “la idea de que el interés común es previo al individual y de que en consecuencia uno debe sacrificarse por la patria” ([2006] 2012: 151).

siendo, de ese modo, la disposición a la muerte la prueba evidente de que se trataba de un verdadero patriota. Por lo tanto, dice Koselleck, se puede apreciar en esta idea de patriotismo la convergencia de la antigüedad y la modernidad, esto es, la motivación de morir por una causa que trasciende a la propia existencia finita del ser humano y el énfasis voluntarista que lleva a “tomar partido para crear una constitución justa o adecuada a las necesidades del pueblo” (Koselleck [2006] 2012: 151). En resumidas cuentas, “la motivación de la Antigüedad se vio reforzada por la cristiana en la medida en que la muerte-por-la-patria se legitimó adicionalmente con la otra muerte por el reino de los cielos, algo que en nuestra modernidad se ha plasmado en la expresión de morir en nombre de la «sagrada patria»” (Koselleck [2006] 2012: 151). La ulterior ritualización de la disposición a la muerte por la patria se transformó “en la prueba legitimadora del auténtico patriotismo” (Koselleck [2006] 2012: 152), que, a partir de la Revolución Francesa se transformó en el culto politizado patriótico hacia los muertos (Koselleck [2006] 2012: 153).

El advenimiento de la guerra impuso un tipo de experiencia que imprimió sobre los vivientes diferentes afecciones matizadas por el propio procesamiento consciente e inconsciente de la misma; tal es el caso de vencedores y vencidos, cuyas modulaciones de lo vivido no siempre responden al rótulo asignado por el resultado de la guerra. En su trabajo “Las esclusas del recuerdo y estratos de la experiencia: influencia de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social” (1992), el profesor de Bielefeld señala una distinción crucial entre morir por una causa perdida o por la victoria de la patria. Sin embargo, destaca que no todas las victorias perduran como tales ni todas las derrotas permanecen como tales, ya que durante la guerra hay quienes inicialmente parecen perdedores pero al final emergen como vencedores (Koselleck [1992] 2001: 143). Claro ejemplo de ello fueron los pueblos del Imperio Ruso, quienes lograron “la independencia durante la Primera Guerra Mundial” (Koselleck [1992] 2001: 144). Incluso la forma en que se puede dar la victoria o la derrota genera diferentes pliegues en la conformación de la conciencia, “hasta el punto que resulta difícil delimitar unas semejanzas mínimas en la conciencia colectiva” (Koselleck [1992] 2001: 144). De modo que, “a pesar de que existen sufrimientos semejantes que posibiliten establecer comparaciones, las esclusas de la experiencia y sus rupturas impiden una conciencia de la guerra común a todas las naciones europeas” (Koselleck [1992] 2001: 144).

Nuevamente Koselleck vuelve sobre el culto a la muerte, especialmente para remarcar que la experiencia de las dos guerras mundiales dejó como saldo, por un lado, la enseñanza de que “la muerte no es algo voluntario” y, por el otro lado, la tarea de dotar de sentido a la misma (Koselleck [1992] 2001: 145). En claro intento de subsanar el vacío de la muerte por la

patria, el culto a los soldados caídos no solo busca honrar la memoria de los héroes sino también recordarle a toda la población que ellos lucharon “por la misma causa de la libertad por la que sobrevivían los que quedaban”; de esa forma, “aunar en un horizonte de significado común el pasado de la muerte con el futuro de los supervivientes” era la tarea de la comunidad política en la Modernidad (Koselleck [1992] 2001: 146), cuya pretensión es recordar a todos sus muertos democráticamente⁷, sin distinción entre oficiales, suboficiales y tropa. Koselleck dice que “la igualdad de la muerte se convierte en un símbolo de la unidad de acción política” ([1992] 2001: 146).

En *Sobre el sentido y el sinsentido de la historia* (1997a) Koselleck describe la batalla de Stalingrado como acontecimiento histórico que, en la lucha por ser interpretado, fue objeto de diferentes apropiaciones políticas al servicio de determinadas situaciones coyunturales. Desde ese mapa interpretativo, Koselleck elabora una primera tesis: las apropiaciones y experiencias de la batalla exhiben los acontecimientos de una guerra que es “en sí misma irracional”, puesto que, si bien la batalla puede ser conceptualizada analíticamente y, por tanto, cobrar visibilidad “por medio de la narración”, es dicho recurso, el de la narración y no otro, el que permite “aprender a lidiar con la ausencia de sentido” (Koselleck [1997b] 2013: 94-95). El historiador alemán afirma sin ambages que no hay posibilidad de asir la realidad percibida desde diferentes perspectivas, ya que “la historia de la percepción está siempre fracturada de modo pluralista” (Koselleck [1997b] 2013: 96). Por lo tanto, “la hipótesis de la ausencia de sentido ofrece, desde el punto de vista epistemológico, un mejor punto de partida para tratar con lo que comúnmente se denomina «historia»” (Koselleck [1997b] 2013: 98). Es que la historia en sentido propio se constituye *ex post* y siempre es “diferente de la suma de las modalidades de acción contenida en el respectivo acervo de experiencia de quienes tomarán parte en la situación” (Koselleck [1997b] 2013: 99). Por ello enfatiza Koselleck que

la historia real [...] solamente se muestra en su verdad *ex post*. Solo se hace presente cuando deja de existir. Por ende, antes de que pueda dar a conocer su verdad histórica, el pasado ha de ser forzosamente para nosotros algo que ha pasado ([1997b] 2013: 101).

⁷ Al respecto, Koselleck dice que “la función política de los enterramientos de soldados y de los monumentos a los desaparecidos une, por tanto, a cada uno de los ciudadanos caídos con la identidad de la nación, cuya garantía habrá de ser el recuerdo de los muertos” ([1992] 2001: 147).

Koselleck señala que Wilhelm von Humboldt fue quien redujo la diferenciación inicialmente existente “entre la historia tal como se genera *in actu* y la reflexión *ex post* a proposiciones de una experiencia común en las que se fundan tanto los acontecimientos como su narración y la ciencia que los estudia. La mediación entre ambas instancias es un trabajo lingüístico” (Koselleck [1997b] 2013: 108). De este modo, “la historia [que] era pensada como sujeto de sí misma, y como objeto de la narración y de la ciencia”; también podía ser concebida por el ser humano, tanto como un elemento a su merced, “cuanto como objeto de su propia actividad, ya sea en el hacer o en el analizar” (Koselleck [1997b] 2013: 108-109). Fue Nietzsche quien hizo frente a “las formas de intuición de sentido que pretendían apoderarse de la historia como tal” (Koselleck [1997b] 2013: 110). Es así como Koselleck identifica cuatro axiomas en la crítica nietzscheana relevantes para cuestionar el concepto moderno de la historia y la institución de sentido, a saber: 1) el rechazo de una teleología de la historia, dado que “no existe una causa final, un telos que pueda derivarse de la historia como tal” ([1997b] 2013: 111); 2) el rechazo a una *causa efficiens* de la historia, puesto que al “atribuir un carácter inevitable a la historia” se subordina y pliega “a ella para promover así una presunta necesidad” ([1997b] 2013: 112); 3) el rechazo a la idea de justicia, es decir, a todo impulso de recargar “*ex post* con justicia las secuencias de acontecimientos” ([1997b] 2013: 113); 4) el rechazo a la constelación metafórica de las edades.

I 97

Más allá de los intentos de Nietzsche de desagregar el sentido de la historia, esta tarea quedó inconclusa o, mejor dicho, trunca cuando el concepto de vida pone a su merced a la historiografía y dota de sentido a la acción humana (Koselleck [1997b] 2013: 117). Tampoco “el concepto nietzscheano de vida pudo resolver la ambigüedad de la duplicación trascendental de la historia: en obra y acción, y en percepción y conocimiento” (Koselleck [1997b] 2013: 118). La investigación histórica al servicio de la vida, tal como lo pensaba Nietzsche, “pierde toda independencia y fuerza demostrativa de carácter científico. Es entonces como puede ser costeadada y politizada para reforzar un sentido determinado” (Koselleck [1997b] 2013: 120). En conclusión, no se deben hacer esfuerzos en hallar sentido al sin-sentido de los asesinatos en masa, y se debe tener cuidado con las construcciones de sentido que buscan interpretar los acontecimientos más horribles de la humanidad, como causa de un desenlace beneficioso o ulterior. Por ello, si bien “en la historia hay múltiples sentidos percibidos por los seres humanos, no es posible clausurar el interrogante con un único valor que otorgue sentido a los acontecimientos” (Svampa 2016: 91). De allí que Koselleck postule que, aun reconociendo que tengamos necesidad del sentido para lidiar con el mundo, no hay “garantía de que lo que acontece con no-

sotros y a través de nosotros esté en sí mismo dotado de sentido” ([1997b] 2013: 118). En consecuencia, todo acto de institución del mismo mantiene su carácter parcial y ex post. Así, la derivación filosófica que el historiador realiza hacia el joven Nietzsche queda condensada en la imposibilidad de totalizar cualquier historia en nombre de una explicación inmanente a la misma. Todos esos intentos de imponer sentido a la historia son infructuosos, pues el absurdo, sostiene, nunca puede recibir absolución por medio de imposiciones de sentido, ni la historia puede reducirse a mera coartada (Koselleck [1997b] 2013: 123).

Por ello, Koselleck cree imposible condensar todas las experiencias en una memoria colectiva que implique “borrar las diferencias que se desprenden de cada testimonio, de cada agente que protagonizó” (Svampa 2021: 396) determinados eventos históricos. Por lo tanto, como sostiene Svampa, para Koselleck “la memoria colectiva tiene un tinte opresivo en tanto un discurso masivo haría desaparecer las singularidades” (Svampa 2021: 396). Coincidimos con Antonio Gómez Ramos (2020) en que, según Koselleck, la memoria no puede ser el fundamento de la democracia, ya que los recuerdos, materia prima de la memoria, carecen de la capacidad intrínseca para perdurar más allá de la generación que vivió y sufrió los acontecimientos. Por esta razón, cualquier comunidad política construida sobre el recuerdo constante de atrocidades pasadas —un recuerdo inscrito en la ley y renovado institucionalmente— terminará inevitablemente por vaciarse. Puesto que “por mucho que las instituciones se esfuercen en reactualizar literalmente, simbólicamente, todas las atrocidades pasadas: la distancia en el tiempo y la diversidad de los recuerdos y de los daños es tal que ninguna memoria puede unificarlas” (Gómez Ramos 2020: 154) y, por lo tanto, no resulta eficaz para cimentar una praxis política como la democracia.

98 |

3. La memoria al servicio de la política

En la presente sección del segundo apartado abordaremos el método denominado “comprensión del acontecimiento” (Carello y Padilla 2021: 103), el cual describe cómo Arendt se sirve de la historia y la memoria a los fines de construir un sendero estable —dentro del propio devenir humano— para la acción política. Como bien mencionamos, la comprensión es un principio nodal del pensamiento arendtiano, dado que es una actividad sin fin, diversa y mutable, que nos lleva a aceptar la realidad y reconciliarnos con ella, sin resignarnos ante el presente ni obturando el acontecimiento venidero (Arendt 2018a: 444). Por esta razón, la memoria sobre la irrupción del totalitarismo no implica perdonar los hechos perpetrados por los ejecutores del Holocausto,

sino que es una invitación a comprender un mundo humano en el que el horror fue y puede volver a ser posible (Arendt 2018a: 444). Este método, tal como lo entiende Anabella Di Pego, se desenvuelve como un proceso que “le otorga sentido a sucesos pasados a la luz de acontecimientos posteriores” (Di Pego, 2004: 6). Cada vez que ocurre un evento significativo en la Historia, las historias se estructuran en forma de relatos plausibles de ser contados y adquieren la visibilidad necesaria para crear una nueva comprensión del pasado. Según la tesis de Arendt (2018a), los seres humanos recurren al pasado para descubrir elementos que permitan iniciar un nuevo comienzo. En efecto, si la memoria es “un acceso al pasado que no se pretende neutral [y] se instituye mediante un discurso específico” (Svampa 2016: 157), entonces es pertinente preguntarse cómo puede instaurarse una memoria colectiva que responda a los intereses de la pluralidad sin quedar inmersa en la pura temporalidad del presente. Es decir, de qué manera se puede tener responsabilidad ante lo acontecido sin ser condescendiente con el presente, sino reconstruir el pasado hilando los fragmentos desechados en el camino, tal como interpreta Mate (2006) la Tesis III *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin⁸.

En *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), Arendt trata de dar algunas coordenadas cuando dice que solo se puede dar cuenta de un acontecimiento genuino cuando se experimenta por segunda vez en forma de sufrimiento. De esta manera, manifiesta que no se puede tener potestad sobre el pasado, “en la medida que no podemos hacer como si no hubiera acontecido” (Arendt [1968] 2017: 31). El papel que se le asigna a la memoria aquí es el de operar retrospectivamente para proporcionar una comprensión parcial del dominio del pasado (Arendt [1968] 2017: 31). Sin embargo, este frágil dominio de la historia necesita narrar lo que ha ocurrido sin que esto implique aliviar o resolver el pasado. De hecho, desde esta perspectiva, la efectividad de la memoria mantiene viva la herida, puesto que como lo afirma Nietzsche: “solo lo que no deja de doler se conserva en la memoria” (Nietzsche 2018: 487). Es decir, acercando la resonancia de lo sucedido al presente se instituye la experiencia del dolor como resultado de lo sufrido a través del recuerdo, y se hace de la repetición del sufrimiento la condición para poder asignar significado a lo vivido (Bárcena 2006: 173). Esta dinámica supone hacerse cargo del pasado como acontecimiento doloroso, y en con-

I 99

⁸ El historiador español dice que en la Tesis III Benjamin nos deja dos principios para interpretar la historia universal: *Rekonstruktion* y *Konstruktion*. Mientras que el primero de ellos empatiza narrando las proezas de los ganadores y acata sin cuestionamientos el presente como resultado del pasado vitoreado, el segundo principio supone una ruptura de la continuidad histórica y pone un coto al carro triunfal de la historia (Mate 2009: 91-92).

secuencia, elaborar una política de la memoria que comprometa a la comunidad a no despojarse de los asuntos humanos.

La concepción arendtiana de la historia sugiere que el origen no puede ser pensado como principio teleológico, sino como punto de partida para cualquier nuevo comienzo. Tal como lo indica Esposito, Arendt, en este punto, exhibe una herencia nietzscheana marcada a fuego, puesto que comprende el origen como emergencia (*Entstehung*), es decir, como evento de aparición. El origen, al desbordarse y trascenderse continuamente, no es plenamente lo que es, manifestándose como un *arkhe* constitutivamente anárquico e in/originario (Esposito 1999: 42). Más aún, para Arendt no hay posibilidad de que exista un único acontecimiento originario porque la pluralidad es la condición de la originalidad. Para la autora alemana, existe un inicio anárquico que torna innecesarias las preguntas sobre la verdad y el sentido del ser, pues este simplemente se manifiesta de forma plural (Forti 2001: 104). Por esa razón, el origen, en el decir de Arendt, “nunca puede volverse del todo cosa del pasado; el hecho mismo de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede acabar, por ser la historia de seres cuya esencia es comenzar” (Arendt 2005a: 44). Pensar a la política como lo originario entabla “la relación constitutiva de la realidad con la temporalidad”, esta es la conexión existente entre el ser que ya “no puede ser pensado «en el tiempo», y «oposición al tiempo», sino «como tiempo»” (Forti 2001: 100). La delimitación de la temporalidad sujeta a lo que es posible recordar, implica la necesidad de la memoria colectiva a los fines de dar sentido a la comunidad política.

En un célebre ensayo dedicado a Hannah Arendt, Judith Shklar (1977) sitúa a la pensadora alemana en el ámbito de lo que Nietzsche denominó la labor del historiador monumental: una figura activa que busca influir en la Historia recurriendo al pasado en busca de modelos arquetípicos que no encuentra en su presente (Nietzsche 2010: 52). No obstante, para la pensadora letona, Arendt no tenía intención de erigirse en un faro que ilumina a los seres humanos para indicar cómo han de posicionarse ante el pasado, sino que su cometido como filósofa era dar herramientas para pensar y reflexionar sobre lo acontecido (Shklar 1977: 80-81). Si había algo del pasado que requería la atención de Arendt, dice Shklar, era el tesoro perdido del espíritu revolucionario: la aspiración a la felicidad pública (1977: 84). Este espíritu tiene por principio la libertad y es solo a partir de ella que se puede fundar un sistema de gobierno cuya participación política es continua y normal (Shklar 1977: 85). Por tanto, después de que una auténtica fundación tuvo lugar bajo el espíritu revolucionario, la tarea de la historia monumental, tal como lo ve Arendt, consiste en recordar y celebrar vitoreando dicho acontecimiento (Shklar 1977: 86). En definitiva, la necesidad

de repensar el pasado, alega Shklar, era para Arendt una cuestión urgente ante los sucesos de su presente (Shklar 1977: 87). Sin embargo, la incumbencia era selectiva: únicamente se enfocaba en ciertos momentos del pasado que pudieran mantener una relación constructiva con el presente. Además, para que esos eventos históricos pudieran arrojar luz sobre la humanidad, debían estar respaldados por la autoridad, entendida como un orden político capaz de brindar la estabilidad necesaria para educar.

En relación con ello, desde nuestra perspectiva, es ineludible el rol destacado de la memoria en el ensayo “¿Qué es la autoridad?” (1958), donde la autora alemana, confirmando lo expuesto por Shklar, repone las derivaciones de la autoridad en la historia política de Occidente teniendo en cuenta principalmente la influencia de los griegos y los romanos. Dado que no es menester del presente el nudo del texto mencionado, nos dirigimos de forma inmediata a la relación antes eludida. Y es que, para Arendt, la autoridad requiere obediencia dado que el uso de la fuerza evidencia su fracaso. La crisis de la autoridad en el mundo moderno se considera la etapa final del desarrollo histórico que previamente había socavado el papel político-social de la religión y sobre todo de la tradición (Arendt [1958] 2016b: 148). Esto significó la ruptura del “hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, siendo ese hilo también la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto determinado del pretérito” (Arendt [1958] 2016b: 149). Por lo tanto, Arendt sostiene que

I 101

sin una tradición bien anclada [...] toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido –aparte de los propios contenidos que puedan perderse– significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo ([1958] 2016b: 149).

Como bien lo remarca Arendt, el advenimiento de la República romana le dio carácter sacro a la fundación, ya que “una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras” ([1958] 2016b: 191). En otras palabras, como la fundación, en tanto acontecimiento político, era irrepetible, toda nueva conquista territorial de los romanos se transformó en una extensión de la patria⁹ romana. De allí se deriva que el

⁹ Arendt ([1958] 2016b: 191) dice que, a diferencia de los griegos, fueron los romanos quienes forjaron raíces en la tierra, y por lo tanto, “la palabra «patria» deriva todo su sig-

sustantivo *auctoritas*, de origen romano, se desprenda del verbo *augere* (aumentar), es decir, que quienes poseen autoridad aumentan el reservorio de la fundación asentada por aquellos que ya no están (Arendt [1958] 2016b: 193). En definitiva, la autoridad, a diferencia del poder —que requiere de la confluencia humana de los presentes—, tiene sus raíces en el pasado; pasado que de ninguna manera estaba ausente, “porque las acciones de los antepasados y la costumbre” siempre fueron vinculantes para con todos los vivientes (Arendt [1958] 2016b: 196).

Creemos importante, en este caso, relevar algunas de las lecturas que aportan la herencia benjaminiana en el pensamiento arendtiano, con las reservas que propone Simona Forti al respecto (Forti 2001: 273). Sin embargo, tal como lo menciona Di Pego, tanto Benjamin como Arendt comparten el posicionamiento que le otorga primacía a la política por sobre la historia, lo que supone también la preeminencia “del tiempo presente como tiempo-ahora (*Jetztzeit*)” (Di Pego 2016: 198). Es decir, Arendt se nutre de Benjamin cuando desea apropiarse (*eigen*) del pasado excluido de la historia asumiendo el *Jetztzeit*, ese “instante que hace explotar la continuidad del proceso histórico, resumiendo en sí mismo la plenitud del tiempo” (Forti 2001: 272). Esta valorización del presente, en tanto apertura, “requiere previamente de una crítica del progreso como automatismo y de la temporalidad histórica como un tiempo continuo y homogéneo” (Di Pego 2016: 198). La memoria, en el sentido que le queremos otorgar, de alguna manera trabaja para habilitar lo que Benjamin describe en la Tesis XVIIa *Sobre el concepto de la historia* como “la situación revolucionaria”, esto es, “la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos” (Mate 2006: 275). La clave radica en capturar la oportunidad que anida en la situación política existente para, a través de la acción política, “abrir determinadas instancias del pasado hasta ahora clausuradas” (Mate 2006: 275). La crisis del mundo actual, principalmente política para Arendt, “consiste en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad” y, por tanto, solo las revoluciones de la época moderna se mostraron capaces de reinterpretar la gramática de la fundación como acción política primordial a los fines de renovar el hilo roto de la tradición y restaurar “lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza” (Arendt [1958] 2016b: 223). En las revoluciones, como bien dice Di Pego, se restablece la política con toda su fuerza creadora, desatando el proceso por el cual “los hombres comienzan a concebir que la historia depende de sus acciones

nificado de la historia romana”.

en conjunto, [y como] ya no están dispuestos a dejar que otros configuren el presente, ellos mismos quieren hacerse cargo de construir un presente y un futuro nuevo” (Di Pego 2016: 214). El objetivo de la revolución no es más que “la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde puede manifestarse la libertad” (Arendt [1963] 2012: 165)¹⁰. La revolución, como bien esgrime Adriana Cavarero, es la aparición de la esencia pura de la política que se conserva como un tesoro escondido listo para ser descubierto en ciertas ocasiones propicias (2022: 21).

Más allá de la radicalidad de Robespierre y la Revolución Francesa, el único proceso revolucionario exitoso fue la Revolución Norteamericana, donde los padres fundadores establecieron una nueva institución política sin violencia y amparados en una constitución. Destaca Arendt que el carácter no violento de la revolución se asienta en la distancia “al desarrollo europeo de la nación-Estado” y, gracias a ello, se pudieron mantener “más cerca del espíritu romano original” (Arendt [1958] 2016b: 223). Lo virtuoso del proceso revolucionario americano radicó en la convicción de los padres fundadores de que quien tiene el poder no puede ser la autoridad, es decir, la legitimidad no puede estar contenida en el propio poder (Arendt [1963] 2012: 262-267); “la fuente de *auctoritas* (del Derecho o de la ley) no puede coincidir con el origen del poder, que es el pueblo” (Goyenechea 2017: 39), cuyo legado se instituye en la memoria conservadora del Pacto del Mayflower. En este sentido, se comprende que todo comienzo debe reconocer anteriores puntos de partida, dado que la ruptura del *continuum* del tiempo se hace en custodia de la memoria. El comienzo se presenta de forma aporética, puesto que, por un lado, requiere del deber de memoria y, por el otro, niega toda posibilidad de asir lo acontecido con la historia precedente

La concepción de la historia de Arendt tiene por objetivo abordar los procesos de construcción histórica desde la perspectiva de los ciudadanos de la polis. Tal como lo indica Simona Forti, la narración es esencialmente un artificio lingüístico que reconstruye eventos históricos mediante una trama que prioriza a los agentes humanos sobre los procesos impersonales y no deriva el significado de lo particular a partir de lo general (Forti 2001: 276-277). Por lo tanto, teniendo en cuenta que la memoria colectiva es un proceso intersubjetivo, mediado lingüísticamente, en un contexto de plura-

I 103

¹⁰ No es objetivo del presente trabajo ahondar en las diferencias claras entre la Revolución Francesa y la Revolución Americana establecidas por Arendt. Por ello, cuando nos referiremos a la revolución como hecho fáctico estaremos haciendo alusión a la desarrollada en el continente americano.

lidad, solo podemos construir relatos del pasado en el marco de relaciones sociales (Valderrama 2018: 178). El acontecimiento fundante de un cuerpo político se gestó ante la necesidad de los seres humanos de trascender la mortalidad de la vida humana y la futilidad de las acciones, dado que fuera de ese estamento la existencia no tiene sentido alguno por el simple hecho de que no puede dejar ningún rastro de tras de sí (Arendt 2005b: 54-55). Esto adquirió relevancia en el proceso de secularización debido a una doble divergencia en cuanto a la existencia: por un lado, el mencionado retorno de la mortalidad de los seres humanos como individuos y, por el otro, la potencial inmortalidad de la humanidad como especie (Arendt 2005b: 57-58). Esa potencialidad restablece el sentido de lo que Aristóteles llamaba *athanatizein*, es decir, la idea de inmortalizar a un ser humano por el hecho de realizar gestas heroicas. En definitiva, el único camino hacia la inmortalidad descansa en “la fundación de comunidades políticas” (Arendt 2005b: 55).

En *La condición humana* (1958) se destaca la importancia de la fundación de la polis, cuyo terreno firme para los asuntos humanos se asienta en la memoria de los que ya no están. La polis garantiza a quienes dieron su vida por ella que su proeza no quedará sin testimonio (Arendt [1958] 2013: 220). Sin embargo, esto no implica ponerse del lado de los vencedores. Arendt resalta que la historiografía de la Antigüedad griega, inaugurada por Homero, tiene la particularidad de ser imparcial, puesto que destaca por igual “la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles”, es decir, se trata de una narración histórica “que también descarta la alternativa de victoria o derrota [...] y por ello no puede interferir en lo que se juzgaba digno de alabanza immortalizadora” (Arendt 2016a: 83-84). De igual modo, reconoce en Tucídides la magnificencia de un relato objetivo y atento de incorporar las diferentes posiciones de los actores (Arendt 2016a: 84-85). No por nada, el relato del *Discurso fúnebre* de Pericles, pronunciado en honor a la memoria de los soldados que libraron gestas heroicas y cuyo esplendor fue merecedor del reconocimiento de toda la polis, es la piedra fundacional de nuestra democracia. Aquellos hombres que, enfrentando el peligro de la muerte, eligieron el castigo de sus enemigos antes que el disfrute de sus bienes materiales, fueron guiados por la esperanza en “lo incierto del éxito” (Tucídides 1982: 351) y por la convicción de que es “más hermoso resistir hasta la muerte que ceder para salvar la vida” (Tucídides 1982: 351). De tal forma, esos valientes hombres dieron sentido y libertad a la tierra firme que habitan los presentes (Tucídides 1982: 342-343). Este relato demuestra que todo ser humano, al poner su vida al servicio de la comunidad, recibe a cambio el recuerdo eterno y “su gloria sobrevive para siempre” en la polis (Tucídides 1982: 352). Sin embargo, estas proezas que alimentan el legado del Estado solo tienen razón de ser en un régimen político como la democracia,

donde todos poseen la misma igualdad ante la ley, el mérito se antepone a las razones de clase, y los miembros tienen suficiente criterio para decidir sobre los asuntos públicos (Tucídides 1982: 344). En conclusión, el énfasis en la polis como resguardo de la memoria está fuertemente vinculado a cómo Arendt recupera la historiografía clásica por su manera de comprender diferentes perspectivas y singularidades en el acontecimiento histórico.

La memoria colectiva es inasequible en su anticipación, se resuelve de manera aporética en su propio devenir, e instituye el despliegue de un *ethos* conservador —en el sentido de que busca preservar contenidos del pasado— indispensable para performar el acontecimiento por-venir. La memoria colectiva, al igual que la acción, es impredecible, irrevocable y carece de un autor definido. Es impredecible porque nadie puede determinar de antemano qué será recordado; irrevocable, ya que no es posible borrar lo ocurrido, aunque sí reinterpretarlo a la luz del presente; y carece de un autor, porque está formada por múltiples relatos que se diluyen cuando se quiere identificar un origen concreto. Si tuviera un autor reconocible, como ocurre en contextos dictatoriales, no podría considerarse memoria, sino más bien una versión manipulada de la historia, adaptada a los intereses de quien busca imponer su narrativa adulterada de los acontecimientos. Para fortalecer la vida democrática, la memoria necesita, al igual que la acción, de la capacidad de perdonar para superar el horror y el dolor, y de la capacidad de prometer para preservar el recuerdo de la experiencia colectiva hacia el futuro. Así pues, el actor se desenvuelve sin poder predecir el efecto de su corolario y no tiene a disposición el reflejo de lo actuado, hasta tanto el narrador ponga en palabras lo acontecido. Incluso, la mirada del narrador puede ser reinterpretada de acuerdo a los humores y necesidades de cada temporalidad histórica, pudiendo variar la resonancia del acontecimiento. Sin embargo, aquel devenir histórico cargado de singulares historias y plausible de ser rememorado, carga en sí una responsabilidad ética para dar cobijo al evento histórico que merece ser recordado. Solo el compromiso con la tarea de comprender la historia, en tanto proceso de doble infinitud (pasado y futuro), abre el umbral para lo que Arendt denomina la fuerza diagonal del ahora. A modo de ejercicio metodológico, para poder representar lo que Arendt denomina la fuerza diagonal del ahora, debemos imaginarnos un cuadrado: donde el futuro compone el eje horizontal, el pasado el eje vertical y el presente la tangente. El presente, al no ser “más que el choque de un pasado que ya no es, contra un futuro que se aproxima, y que aún no está ahí” (Arendt 2021: 225), habilita la fuerza diagonal del yo pensante. Tal es así que, como pasado y futuro comparten la indeterminación del origen y la determinación del fin, la fuerza diagonal del presente, en contraposición, posee un origen definido y un destino indeterminado como “resultado de

la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito” (Arendt 2021: 228). Por ello, para la autora alemana, toda generación humana tiene el deber de reconocer el quiebre del no-tiempo, es decir, debe hacer propio el sendero del paralelogramo —abierto por el pensamiento entre el pasado y el futuro— para establecer el “tiempo fuera del tiempo” que permita “trascender la propia finitud” (Arendt 2021: 230). Es ante la fragilidad e incertidumbre que caracterizan a la experiencia social y que lleva a experimentar un presente sin posibilidad de ser con el otro, que “aparece la importancia sustantiva de la generación y promoción de construcciones de memoria colectivas” (Valderrama 2018: 179). En otras palabras, toda generación de seres plurales debe forjar su propia memoria, estableciendo acciones consecuentes que conserven el presente a la luz de la vitalidad de la propia existencia. Comprender el porvenir y habilitar la situación revolucionaria es hacer lugar a la venida del acontecimiento que irrumpe nuestra existencia homogénea. Como ejercicio del presente, la memoria es una forma de establecer un nuevo origen (in)originario del pensamiento político occidental, lo que constituye una revolución que no consiste en un proyecto para fundar una nueva comunidad sino en esfuerzos cada vez más renovados para desestabilizar y transformar las fronteras de lo que comúnmente llamamos “realidad”. De esta manera, se nos llama a pensar de manera diferente acerca de las coordenadas de lo que se asume como común y, por lo tanto, también a reconsiderar lo posible y lo pensable (Quintana 2015: 169). Pues,

si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización. Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez. Lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual, a su vez, solo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura (Arendt [1963] 2012: 303-304).

4. Conclusión

En el presente texto se abordan dos posicionamientos divergentes sobre la acepción de la memoria para nuestra comunidad política. En el caso de Koselleck, se describió el método utilizado para resaltar los problemas surgidos en relación con la apropiación política de la memoria.

Esta atención nos impulsó a comprender las diferentes categorizaciones posibles en el modo de recordar lo acontecido —entre factores sincrónicos y efectos diacrónicos— que pudiesen acercarnos la respuesta en torno a qué y cómo debe ser recordado un suceso histórico. Luego, nos abocamos a recorrer las diferentes vías —científica, moral, religiosa y estética— y la consecuente incompletitud de las mismas para recobrar lo acontecido, teniendo en cuenta que la propuesta estética era la más cercana a lo que Koselleck comprende como deseable. Sin descuidar la perspectiva del profesor de Bielefeld, quien sostiene que los monumentos históricos, como representaciones de la memoria colectiva, deben rendir homenaje a todas las víctimas por igual, es importante tener en cuenta que Koselleck relaciona la muerte política en la Modernidad con el chovinismo emergente del siglo XX, donde morir por una causa se vuelve memorable. En este sentido, la muerte debe adquirir significado para ser recordada y transmitida como un pilar fundamental de la comunidad. En este punto radica gran parte de la forma en que la memoria influye en la vida política, ya que la historia se construye retrospectivamente y cualquier intento de darle sentido se vuelve contingente.

Con Arendt pudimos apreciar que la comprensión de los hechos pasados forma parte de un pilar inexorable para la construcción del presente, es decir, solo si podemos asir los fragmentos de los tiempos precedentes se puede pensar en el presente. Tal como lo menciona Svampa, “la historia”, para Arendt, “está estrictamente vinculada a la política, pues es aquella la que, mediante el recuerdo y la narración, puede posicionar un suceso como histórico” (2024: 16). Por eso, es importante destacar el rol de la narración (*storytelling*) para dar significado a las vivencias humanas, sin intentar cerrar la puerta a nuevas interpretaciones, ya que el comienzo de cada historia siempre puede ser reinterpretado una vez más. Sin embargo, ello no debe dejar de lado la importancia que tiene para la pensadora de Hannover el hecho de que la autoridad se asienta en la memoria del evento originario transcurrido en el pasado. Por ende, toda comunidad política remite a un pasado vinculante pero no concluyente sobre la experiencia del presente. En definitiva, para Arendt el surgimiento primigenio de toda comunidad política emerge como respuesta a la aspiración humana de superar la efímera naturaleza de la vida y la aparente insignificancia de las acciones individuales, porque fuera de este marco, la existencia carece de significado al no dejar huella alguna tras de sí.

En cierto sentido, hay una coincidencia entre la sugerencia de Koselleck de erigir un monumento en memoria de todas las víctimas y perpetradores de los crímenes del nazismo, y la propuesta de Arendt de establecer un tribunal internacional bajo los auspicios de las Naciones Unidas para enjuiciar a los líderes nazis por sus crímenes contra la humanidad (Arendt 2015:

392-393). Ambos buscaban establecer justicia en un contexto marcado por la contingencia y la inhumanidad, donde las normas sociales parecían estar fuera de lugar. Reajustar las coordenadas de lo que se consideraba aceptable era crucial para reconstruir una noción de comunidad y volver a encontrar puntos de convergencia que pudiesen dar respuesta a lo inenarrable. Arendt y Koselleck, influenciados por la filosofía de Martin Heidegger, exploraron en su trabajo el absurdo de la existencia y, mediante un enfoque interdisciplinario, nos brindaron herramientas para intentar comprender el mundo humano.

Tal como lo entiende Stefan-Ludwig Hoffmann, tras las experiencias catastróficas de los años cuarenta, las antropologías históricas de Koselleck y Arendt buscan la comprensión existencial de lo político (2010: 214). Hoffmann dice que tanto Koselleck como Arendt coinciden en la idea de que la historia no es racional y ni tampoco teleológica (2010: 224), sino que es más bien como Arendt lo anota en su *Diario filosófico 1950-1973* a partir de su lectura de Goethe: “la historia no es más que una mezcla de error y violencia” (Arendt 2018b: 473, XX). El autor insiste en que Arendt y Koselleck son compañeros de ruta, y por tanto ambos rechazan las construcciones modernas de la historia de Hegel y Marx (Hoffmann 2010: 226). También sugiere que “ambos están de acuerdo en que las historias pueden analizarse conceptualmente o representarse narrativamente solo después del hecho, de modo que aprendamos a lidiar con la falta de significado de un evento o a atribuirle significado” (Hoffmann 2010: 230). Y aunque reconocemos, a luz de lo bosquejado por Hoffmann, que las percepciones fragmentadas y pluralistas de los actores participantes en un determinado suceso contienen más de lo que luego se incorpora al relato, en nuestro parecer solo Arendt es quien interpreta que la memoria colectiva es posible y necesaria como principio de justicia inacabable. Puesto que,

la angustia ante el olvido, ante la eventualidad de que no se transmita lo que podía transmitirse. Así la memoria se convierte en una «*storing-and-clearing house*». El pasado ya no es la dimensión de la grandeza; más bien, la memoria es la dimensión del pasado. En la memoria la unidimensionalidad lineal se hace de nuevo pluridimensional; se representa en forma perspectivista. Ahí está la razón del «subjetivismo» en toda filosofía de la historia; y a la postre esa razón conduce al «pensamiento perspectivista» en Nietzsche (Arendt 2018b: 289).

De acuerdo con la perspectiva de Arendt, la política se origina a partir de la conjunción del poder que ejerce la pluralidad y es a través de este poder que se mantiene la existencia de la esfera pública. Resulta contundente el

último pasaje de *Sobre la revolución* en el cual Arendt reivindica a la política como la actividad que dota de sentido al sinsentido de la vida humana. Allí cita un pasaje de *Edipo en Colono* de Sófocles, donde en primera instancia replica lo que resuena en el canto del coro: "no haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto antes allá de donde es uno venido"¹¹. Para luego reponer lo que Teseo, fundador de Atenas, responde: lo que hace posible a los hombres corrientes, jóvenes y viejos, soportar la carga de la vida es la polis; el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre pueden dar esplendor a la vida (Arendt [1963] 2012: 388).¹²

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H.** [1950] (2010), *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza).
- Arendt, H.** [1958] (2013), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Arendt, H.** [1958] (2016b), "¿Qué es la autoridad?", en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política* (Buenos Aires: Ariel, 145-225).
- Arendt, H.** [1963] (2012), *Sobre la revolución* (Buenos Aires: Alianza).
- Arendt, H.** [1968] (2017), *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona: Gedisa).
- Arendt, H.** (1969). *Subject File, -1975; Courses; New School for Social Research, New York, N.Y.; "Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?" lectures and seminar, 1969; 1 of 2. - 1975, 1949* [Manuscript/Mixed Material], Library of Congress. URL = <<https://www.loc.gov/item/mss1105600971/>>.
- Arendt, H.** (2005a), "Comprensión y política", en *De la historia a la acción* (Buenos Aires: Paidós, 29-46).
- Arendt, H.** (2005b), "Historia e inmortalidad", en *De la historia a la acción* (Buenos Aires: Paidós, 47-73).
- Arendt, H.** (2015), *Eichmann en Jerusalén* (Debolsillo: Barcelona).

I 109

¹¹ En el *Nacimiento de la tragedia* Nietzsche utiliza la leyenda del sabio de Sileno para evidenciar el sinsentido de la existencia. Allí relata que el Rey Midas persiguió por mucho tiempo al sabio Sileno hasta que logró atraparlo. Cuando lo hizo el rey le preguntó, citamos *in extenso*: "qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demon guardaba silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto» (Nietzsche 2016: 346).

¹² Agradezco a Lucila Svampa por su cuidadosa lectura y valiosos comentarios, los cuales enriquecieron mi comprensión sobre la obra de Reinhart Koselleck.

- Arendt, H.** (2016a), “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política* (Buenos Aires: Ariel, 67-143).
- Arendt, H.** (2018a), “Comprensión y política (La dificultad de comprender)”, en *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Formación, exilio y totalitarismo* (Barcelona: Página Indómita, 443-469).
- Arendt, H.** (2018b), *Diario filosófico 1950-1973* (Madrid: Herder).
- Arendt, H.** (2021), *La vida del espíritu* (Barcelona: Paidós).
- Bárcena, F.** (2006), *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad* (Barcelona: Herder).
- Carello, L. y Padilla, M.** (2021), “Comprensión del acontecimiento”, en L. Nosetto y T. Wieczorek (dirs.), *Métodos de teoría política: un manual* (Buenos Aires: Instituto de investigaciones Gino Germani, 103-121).
- Cavarero, A.** (2022), *Democracia surgente* (Barcelona: Herder).
- Di Pego, A.** (2004), “La dimensión política de la historia en Hannah Arendt”, *Praxis educativa*, 8(8): 1-17.
- Di Pego, A.** (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt: el camino de la comprensión hacia el juicio* (Buenos Aires: Biblos).
- Espósito, R.** (1999), *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (Buenos Aires: Paidós).
- Forti, S.** (2001), *Vida del espíritu y tiempo de la polis* (Madrid: Cátedra).
- Gómez Ramos, A.** (2020), “Koselleck, la memoria y la historia: sobre la dificultad de entender el tiempo presente”, *Revista de Historiografía*, 34: 137-16.
- Goyenechea, E.** (2017), “Hannah Arendt y el Mayflower compact como caso ejemplar”, *Revista de estudios políticos y estratégicos*, 5(1): 30-53.
- Hartog, F.** (2007), *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. (México D.F.: Universidad Iberoamericana).
- Hartog, F.** (2022), *Cronos: cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. (México D.F.: Siglo Veintiuno).
- Hobsbawm, E.** (1965), “On Revolution by Hannah Arendt Review”, *History and Theory*, 4(2): 252-258.
- Hoffmann, S.-L.** (2010), “Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience”, *History and Theory*, 49: 212-236.
- Jalušič, V.** (2021), “Arendt, Koselleck, and Begreifen: Rethinking Politics and Concepts in Times of Crisis”, *Filozofski vestnik*, 42(1), 97-126.
- Koselleck, R.** [1979] (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós Ibérica).
- Koselleck, R.** [1992] (2001), “Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia: el influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 35-42).
- Koselleck, R.** (1997a), “Historia y hermenéutica”, en H. Gadamer y R. Koselleck, *Historia y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 67-94).

- Koselleck, R.**[1997b] (2013), “Sobre el sentido y el sinsentido de la historia”, en *Sentido y repetición en la historia* (Buenos Aires: Hydra, 79-123).
- Koselleck, R.**[2006] (2012), “Patriotismo”, en *Historia de conceptos: estudio sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (Madrid: Trotta, 143-160)
- Koselleck, R.** (2011), *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales).
- Mate, R.** (2006), *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* (Madrid: Trotta).
- Mate, R.** (2009), “Tierra y huesos: reflexiones sobre la historia, la memoria y la «memoria histórica»”, en *La herencia para el olvido* (Madrid: Errata Naturae, 149-176).
- Nietzsche, F.** (2010), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Nietzsche, F.** (2016), “El nacimiento de la tragedia”, en *Obras completas, Volumen I: escritos de juventud* (Madrid: Tecnos, 329-476).
- Nietzsche, F.** (2018), “La genealogía de la moral”, en *Obras completas, Volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición* (Madrid: Tecnos, 441-560).
- Oncina Coves, F.** (2011), “Introducción”, en R. Koselleck, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, IX - LXV).
- Quintana, L.** (2015), “¿Instituir o constituir la libertad? La doble apuesta de *Sobre la revolución*”, en M. Estrada Saavedra y M. Muñoz, *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt: reflexiones críticas* (Ciudad de México: El Colegio de México, 141-170).
- Shklar, J.** (1977), “Rethinking the past”, *Social Research*, 44(1): 80-90.
- Svampa, L.** (2016), *La historia en disputa: memoria, olvido y usos del pasado* (Buenos Aires: Prometeo).
- Svampa, L.** (2021), “Memoria negativa y discontinuidad del recuerdo: la óptica koselleckiana”, *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(3): 393-406.
- Svampa, L.** (2024), “Digresiones sobre el concepto de historia en Hannah Arendt”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(1): 7-23.
- Valderrama, I.** (2018), “Sobre la relación entre memoria y política: contribuciones del pensamiento de Hannah Arendt para el campo de estudios de la memoria”, *Sophia Austral*, 22: 163-181.
- Tucídides** (1982), *Historia de la guerra del Peloponeso: Libros I-II.* (Madrid: Gredos).

Recibido: 13-08-2024; aceptado: 16-04-2025

Comunidad y mundialidad: hacia un Marx transmoderno

GEORGE GARCÍA QUESADA

Universidad de Costa Rica

San José, Costa Rica

DOI: 10.36446/rlf499

I 113

Resumen: Este artículo discute los temas de la mundialidad y de la comunidad en la obra de Karl Marx a partir de una serie de lecturas recientes que, en su mayoría, recurren a textos hasta hace poco inéditos para repensar la obra de este fundamental autor. A partir de esta revisión, y desde el concepto de “transmodernidad” de Enrique Dussel, se argumenta que el enfoque de Marx a partir de los *Grundrisse* rompe con los prejuicios modernistas y eurocéntricos todavía presentes en su obra temprana.

Palabras clave: globalización, modernidad, sociabilidad, Karl Marx, Enrique Dussel.

Community and the Worldwide: Towards a Transmodern Marx

Abstract: This paper discusses the topics of the worldwide and community in Karl Marx’s work, based

on several recent readings – most of which draw on previously unpublished texts – to rethink the work of this fundamental author. Based on this review, and drawing from Enrique Dussel’s concept of “transmodernity”, it argues that starting with the *Grundrisse* Marx’s approach breaks with the modernist and Eurocentric prejudices still present in his early work.

Keywords: globalization, modernity, sociability, Karl Marx, Enrique Dussel.

1. Introducción

Las necesidades de nuestras sociedades contemporáneas han llevado a nuevas lecturas en las que Marx se ocupa de una variedad de temas sobre los cuales anteriormente parecía no realizar aportes significativos. Sumado a esto, al ampliarse el corpus marxiano de textos con la nueva edición de sus obras completas (la llamada *MEGA2*, por sus siglas en alemán (Musto 2011)), no solamente se han aclarado temas tradicionales, sino que también han aparecido indicaciones que arrojan luces sobre otros problemas hoy más agudizados que en tiempos de Marx. Aunque con cierta exageración, pero indicando al mismo tiempo una tendencia real en cuanto a las posibilidades actuales de su relectura, un libro reciente de Roberto Fineschi (2024) ha propuesto leer a Marx hoy como un autor nuevo.

En este contexto, adquiere especial pertinencia la tesis de Enrique Dussel sobre las recepciones de Marx en el siglo XX. Para Dussel (2020: 85-126), puede hablarse de un “Marx del primer siglo” –aproximadamente entre la fecha de su muerte y la década de 1980–, que ya habría mostrado diversas limitaciones, y de un “Marx del segundo siglo”, el cual permanece vigente e incorpora problemáticas que habían sido marginales en su anterior recepción. Podemos notar, en efecto, que temas como los de género, reproducción social y la relación sociedad-naturaleza han surgido con gran vigor en las lecturas de Marx de décadas recientes.

Quisiéramos plantear aquí, retomando otra distinción dusseliana, que ese “Marx del primer siglo” es un Marx modernista¹, mientras que el actual es un Marx transmoderno (Dussel 2020: 77-84). Este Marx modernista ha sido retratado de manera particularmente elocuente en la obra maestra de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (2013: 81-128). Allí, a

¹ Sobre las relaciones entre Marx y el modernismo, puede consultarse: Steven (2021) y Lunn (1986).

partir del *Manifiesto comunista*, se nos muestra un Marx que no solo observa, sino que (con algunas reservas éticas) celebra la desaparición de las formas de vida no capitalistas ante el empuje de las nuevas tecnologías y relaciones sociales. Aunque Berman no lo menciona, este es el Marx que elogió las posibilidades de modernización que el colonialismo británico llevó a la India.

Para Dussel (2020: 77-84), en cambio, la transmodernidad es una resolución de las contradicciones de la modernidad, no su agudización. No es el simple rechazo de la modernidad, sino la realización de las potencialidades emancipatorias que ella misma ha abierto a través de su autocrítica, tanto conceptual como artística y política. Como señala Grüner (2010: 44, 45) a propósito de la Revolución haitiana, la modernidad está dividida contra sí misma. La transmodernidad es en ese sentido una posibilidad de atravesar la modernidad sin quedarse atrapados en ella, como planteó la posmodernidad². Es a la luz del Marx transmoderno, que no piensa la historia en términos lineales, sino como un sistema complejo de formas sociales, que podemos retomar la teorización tanto de la mundialización del capital como de lo comunitario en cuanto crítica de las sociabilidades fetichizadas y sacrificiales producidas por el predominio de la lógica del valor.

A continuación, a partir de varias lecturas recientes sobre Marx, y especialmente a través de los aportes de Dussel, nos referiremos a dos aspectos desde los cuales Marx aborda de modo transmoderno el desarrollo del capitalismo: su carácter mundial y sus contradicciones respecto a lo comunitario. Estas tensiones espaciotemporales, argumentamos, ayudan a formular la política anticapitalista en términos distintos a los dominantes en los marxismos del siglo XX.

I 115

2. Una mundialidad desigual y combinada

Si la naturaleza y el trabajo reproductivo son precondiciones del capital, la mundialidad es una necesidad derivada de su misma lógica; es su tendencia inherente, dada por el mismo concepto del capital, según argumentaba Marx (1971a, vol. 1: 360). De hecho, como señala Wa-

² Como se recordará, la posmodernidad se caracteriza, en la influyente versión de Lyotard (1998), por el escepticismo frente a los metarrelatos, tanto del progreso por la modernización (desarrollista, en el caso de los países de la periferia) como de la emancipación por el socialismo. A partir de allí, la acción colectiva es concebida como atomizada en micropolíticas sin una perspectiva de transformación social profunda. Coincidimos en lo básico con la interpretación de David Harvey (1999) sobre este cambio sociocultural de fines del siglo XX.

llerstein (2004: 23-41), la formación social derivada del modo de producción capitalista ha sido el único sistema-mundo que en la historia se ha constituido en *sistema mundial*. El capital produce mundialidad. Precisamente por ello, el último volumen de la obra general sobre la moderna sociedad burguesa proyectada por Marx iba a ser dedicado al mercado mundial, término que según él describe el sustrato de dicha sociedad burguesa (Rosdolsky 2004: 36-86). De allí hubiera surgido una teoría del sistema-mundo.

Aunque Marx insistió tempranamente sobre la condición que hoy suele llamarse globalizante, las implicaciones de esta relación entre capital y mundialidad no han sido con frecuencia debidamente tomadas en cuenta al leer su obra. A pesar de que ya en la Segunda Internacional hubo importantes desarrollos teóricos (de Kautsky, Lenin y Luxemburgo, entre otros) sobre las periferias del capitalismo, prevalecieron en la organización las tendencias evolucionistas, según las cuales las sociedades “atrasadas” tenderían con el tiempo a volverse típicamente capitalistas. Ha sido entonces común pensar la teoría marxiana de la expansión del capitalismo como un proceso de homogenización de culturas y relaciones de producción.

Por otro lado, autores recientes en los enfoques poscoloniales y decoloniales (ante todo en el sur de Asia y en América Latina, respectivamente) han formulado críticas a lo que estiman como tendencias eurocéntricas en el marxismo e incluso en la obra de Marx. Así, Edward Saïd lo ha acusado de reproducir estereotipos colonialistas, mientras que Dipesh Chakrabarty y Ranajit Guha han sostenido que las categorías del análisis marxiano no son aplicables fuera de Europa occidental (Saïd 1990; Chakrabarty 2000; Guha 2003).

Desde otra perspectiva, la de la *historia global del trabajo*, en la línea de Marcel van der Linden, también se han formulado objeciones a los alcances de la teoría marxiana. Este autor señala que la teoría del valor de Marx no puede dar cuenta de las diversas formas de trabajo a nivel global, pues concibe la clase trabajadora únicamente como compuesta por individuos libres que pueden disponer de su fuerza de trabajo como si fuera mercancía y supone que el capitalismo universaliza esa relación de producción. Frente a esta concepción indica que la clase trabajadora global debe ser considerada:

[...] no como una entidad homogénea, sino como un multiverso de estratos y grupos sociales, cuyos procesos de aprendizaje, experiencias, coaliciones y acciones son apoyados menos por sujetos individuales que por familias, comunidades, fraternidades y sororidades, sociedades benevolentes, gremios, sociedades secretas y grupos para acciones específicas. Forman una infraes-

estructura social difusa que es decisiva para la sobrevivencia y formación de normas culturales autodeterminadas (Roth y van der Linden 2014: 448).

Ahora bien, como primera consideración sobre estas críticas, habría que recordar que las revoluciones del siglo XX entendieron y se apropiaron de Marx como un autor anticolonial y antiimperialista (Rodney 2022; Kohan y López Castellanos 2023). Pero, en cualquier caso, nos interesa aquí mostrar la consistencia de su teoría del valor frente a contextos no occidentales, más allá de que históricamente los movimientos periféricos se hayan inspirado en ella y la hayan adaptado a sus necesidades.

En contraste con lo planteado en las mencionadas lecturas post y decoloniales, y de la historia global del trabajo, la ampliación del archivo de Marx nos permite ahora no solo conocer nuevos textos, sino además comprender bajo esta luz muchos de sus documentos ya conocidos y aclarar con ello su abordaje de temas como el colonialismo, el desarrollo desigual mundial y el imperialismo. Estos documentos refuerzan la interpretación de Marx como un teórico de la mundialidad del modo de producción capitalista en todas sus implicaciones. Esta mundialidad aparece, así, como un proceso contradictorio, un campo de tensiones donde el mercado mundial no se impone unilateralmente, sino que se enfrenta continuamente con los intereses que sostienen a los Estados-nación modernos. Es una visión en la que el espacio juega un papel fundamental.

En esta línea de interpretación, Lucia Pradella señala que en la segunda mitad de la década de 1840 Marx analizó y elaboró un resumen de más de 600 páginas sobre el libro de Gustav von Gülich, *Descripción histórica del comercio, industria y agricultura de los Estados mercantiles más importantes*, la primera exposición de historia económica mundial en idioma alemán. En dicho resumen, Marx reorganizó gran parte del orden de exposición, recolectó estadísticas y las sistematizó en tablas. A diferencia de Gülich, Marx no trató allí a los sistemas económicos de los Estados dominantes como sistemas nacionales, sino como sistemas integrados que incluían a sus colonias (formales o no). De manera significativa, comienza por el análisis de la circulación desarrollada de mercancías en el mercado mundial y solo posteriormente aborda la circulación de oro, plata y dinero (Pradella 2015: 82, 83).

La publicación de los *Cuadernos de Londres* ha permitido comprender mejor las primeras aproximaciones de Marx al colonialismo. La amplitud de sus lecturas al respecto y el grado de detalle de sus notas sobre ellas dan testimonio —contra el estereotipo del Marx eurocéntrico— de su interés por los contextos no capitalistas y por el capitalismo periférico. Entre estos veinticuatro cuadernos, el decimocuarto es el que trata principalmente sobre

el colonialismo y las sociedades precapitalistas³. De ese cuaderno surgieron muchas de las observaciones sobre sociedades como la azteca, inca o india en los *Grundrisse*. Asimismo, este cuaderno muestra las primeras lecturas que Marx realizó de Hodgkin y Wakefield, y que posteriormente utilizará en *El capital* para teorizar sobre el colonialismo europeo.

A partir de la revisión de estos cuadernos, Pradella (2015: 119, 120) identifica que el mercado mundial, según Marx, no tiene para el capitalismo solamente una primacía histórica, sino también conceptual. De modo que, desarrollada coherentemente, la teoría del valor remite necesariamente al proceso de internacionalización del capital. Más aún, en los *Cuadernos de Londres* aparecen las bases para las distinciones conceptuales fundamentales en la teoría marxiana del salario. Esta centralidad de lo mundial desde la producción temprana de Marx refuerza, se puede decir, la tesis de Samir Amin de fines de la década de 1970, según la cual el valor debe considerarse necesariamente como *valor mundial*. Aunque haya variaciones de acuerdo con las diversas regiones y mercados nacionales, no se trata de distintas “escalas de valor”:

[...] el capitalismo no son los Estados Unidos y Alemania, con India y Etiopía capitalistas solo “a medias”. El capitalismo es los Estados Unidos e India, Alemania y Etiopía, en conjunto. Esto significa que la fuerza de trabajo tiene un solo valor, aquel que se asocia con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas globalmente consideradas (Amin 2010: 84)⁴.

Ahora bien, los *Grundrisse* marcan el punto más claro de inflexión en el sentido de la perspectiva mundializada en el materialismo histórico. El estudio de Kevin Anderson, *Marx at the Margins*, (2010) ha sido decisivo en la demostración de cómo Marx consolidó su visión no eurocéntrica de la economía y la historia mundial. Además de usar las fuentes tradicionales, Anderson arribó a estas conclusiones mediante la revisión de cartas, artículos periodísticos y de los cuadernos de 1879-1882 de Marx sobre sociedades no occidentales y precapitalistas. Es decir, utilizó fuentes inéditas o a las que

³ La reciente traducción y publicación en español de la mayor parte de este capítulo ha sido un importante aporte para determinar mejor los textos con los que Marx dialogó, así como de sus tomas de posición frente a ellos (Marx 2019).

⁴ En este libro, cuya primera versión es de 1978, Amin afirmaba no haber encontrado en Marx suficientes elementos para teorizar la globalización. Los nuevos materiales de la antes mencionada MEGA2 podrían haberle aportado criterios adicionales para sostener su posición.

previamente se les había prestado poca atención, para aclarar las posiciones teóricas de Marx.

Esta revisión de Anderson muestra cómo la teoría de la historia de Marx se fundamenta *en formas sociales y no en etapas*, a la vez que concibe el capitalismo como un sistema mundial integrado y no como meras sociedades desagregadas cada una siguiendo un desarrollo lineal. En los *Grundrisse*, Marx se refiere al asunto de la fuerza de trabajo global, indicando que “lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio. Esa es su verdadera acumulación” (1971a, 1: 470).

Por otra parte, los modelos de formaciones precapitalistas en estos borradores explican estructuras y patrones de desarrollo que no siguen una evolución con una direccionalidad única, sino que han coexistido interactuando conflictivamente. De allí que la visión unilineal de la historia que imperó en el marxismo-leninismo sea completamente ajena a la concepción marxiana de la historia desarrollada en los *Grundrisse*. Adicionalmente, como han argumentado Dussel (1990: 238) y Anderson (2010: 171-180), la primera edición al francés de *El capital*, que fue la última que Marx revisó en vida, incorporó explícitamente la consideración sobre la multiplicidad de vías hacia el capitalismo, señalando que el modelo de la “llamada acumulación originaria” era válido para el desarrollo de Europa occidental, pero no era una etapa necesaria para todas las regiones del planeta (Anderson 2022: 41-59).

I 119

Precisamente, la lectura de Dussel en la segunda mitad de la década de 1980 mostró cómo varios escritos inéditos de Marx permiten pensar la dependencia de las periferias como parte de la dinámica del sistema-mundo capitalista. Es preciso recordar que en vastas regiones de América Latina, a diferencia de la Europa occidental que analiza Marx, tendieron a prevalecer condiciones de población escasa o no dispuesta a incorporarse al capitalismo, amplia disponibilidad de tierras y medios de producción poco desarrollados, lo cual generó lógicas de acumulación distintas a las de los países del capitalismo central. Las lógicas del latifundio o de la pequeña propiedad, que crecieron en ambos casos bajo la sombra del mercado mundial, ilustran la heterogeneidad espaciotemporal estructural del capitalismo (Dussel 1988; Quijano 2014; Tomba 2013; García-Quesada 2022). No le resulta necesario al capital eliminar las formas de producción que no le son típicas; le basta con ponerlas a su servicio.

La mundialidad (capitalista) sería entonces un movimiento de totalización que no solamente impone relaciones asalariadas, sino que también les da nuevo sentido a viejas relaciones de producción, sin eliminarlas completamente. El concepto de subsunción, desarrollado en el capítulo VI (inédito)

del primer tomo de *El capital*, explica cómo el modo de producción capitalista subordina relaciones de producción que provienen de otros modos de producción previos, sin eliminarlas, pero dándoles un nuevo lugar en el mercado mundial. La subsunción formal se basa en la maximización de las ganancias mediante los mecanismos de la plusvalía absoluta (más horas de trabajo en total), mientras que la subsunción real ya incorpora mecanismos de explotación de plusvalía relativa (mayor productividad del proceso). En ambos casos, la explotación no necesita basarse en formas de trabajo asalariado (Marx 1971b: 3-77).

Así como en los *Grundrisse* Marx argumentó reiteradamente acerca de la relación necesaria entre capital y mercado mundial, en el *Manuscrito económico de 1861-1863* afirma explícitamente (1989: 467) que los conceptos de valor y trabajo abstracto solo tienen sentido en el mercado mundial. Seongjin Jeong (2020: 294-295) señala que en estos borradores acuña el concepto de “explotación internacional” (o intercambio desigual internacional), derivado del intercambio de cantidades desiguales de tiempo de trabajo entre países ricos y pobres: los países con menor productividad tienen que invertir mayor cantidad de tiempo de trabajo para producir la misma mercancía que aquellos con más productividad.

120 |

Como apunta Pradella, en este manuscrito Marx (en contraste con teóricos de la dependencia como Arghiri Emmanuel) no basa su teoría del intercambio desigual en unidades nacionales, sino en su teoría del valor y su teoría de la diferenciación de salarios. Al respecto, indica: “la transferencia de plusvalía entre capitales nacionales con diferentes niveles de productividad se basa en y le da forma a un antagonismo global entre capital y trabajo asalariado. El subdesarrollo es una manifestación nacional de este antagonismo” (2015: 152-153).

A partir de su lectura de este manuscrito, Dussel llega a una conclusión similar, subrayando la presencia de la lógica del valor a lo largo de los procesos en las economías nacionales subalternas:

La competencia no desempeña su función solo en la nivelación o distribución del plusvalor producido, *post festum* (en la circulación de mercancías), sino que igualmente interfiere en el proceso de reproducción (*ante festum*). La cuestión de la dependencia, por ello, no es meramente un momento circulatorio, sino igualmente reproductivo, pero siempre dentro del ámbito del “capital global mundial” donde el “capital global nacional” *menos desarrollado* no solo se vuelca en sus exportaciones e importaciones, sino a través de otros múltiples mecanismos que lo articulan como una “parte” de un “todo” que lo comprende en *todos* sus momentos (Dussel 1988: 337).

Jeong, además, relaciona diversos pasajes del *Manuscrito económico de 1861-1863* con las elaboraciones del tercer tomo de *El capital*, con lo cual muestra que el objeto del tomo, el proceso global de la producción capitalista, es mundial. Simplificando el argumento, se lo puede resumir del siguiente modo: la competencia llevaría a que el capitalista recurra al mercado mundial para rebajar sus costos de producción; por ello, los grandes capitales buscarían mercados con mayores tasas de ganancia, lo cual tiende a nivelar los precios de producción –y las tasas de ganancia– internacionales. Es un proceso de transferencia de plusvalía de capitales con baja productividad y composición orgánica (principalmente en países pobres) hacia capitales con alta productividad y composición orgánica (ante todo en países ricos). De allí la desigualdad creciente a nivel global entre países y regiones (Jeong 2020: 295).

Marx ya había observado en sus *Grundrisse* el carácter global de las crisis capitalistas, pero en el tomo tercero de *El capital* indica que a nivel global la expansión del mercado mundial es una contra-tendencia ante tales crisis. En este análisis, existe un importante papel político de los Estados frente a la expansión del capital, pero también, de la clase trabajadora a nivel mundial. Para el Marx maduro, la acción frente al capital mediante la reivindicación nacional puede ser una ruta hacia la revolución socialista (Marx 1976, vol. 3: 274-275 y 304-305; Jeong 2020: 296-299)⁵.

I 121

Los materiales hasta hace poco inéditos o tradicionalmente marginales nos permiten observar, pues, el proceso por el cual Marx fue abandonando los resabios eurocéntricos que podían encontrarse aún en el *Manifiesto*. En 1853, indicaba, por ejemplo, que las posibilidades para la liberación de la India estaban en la revolución proletaria británica o en la rebelión anticolonial, mientras que en sus escritos de la década de 1860 ya encontraba que la emancipación nacional era la única posibilidad para los irlandeses frente al imperio británico. Hay en la concepción de Marx sobre la historia una unidad de lo humano más allá de las diferencias históricas (sin las cuales sin embargo no se pueden comprender las sociedades específicas). No considera irracionales a las sociedades no europeas, ni halla que sus motivaciones estén determinadas por criterios simplemente culturales, a diferencia de diversos autores poscoloniales que han sostenido que las sociedades no occidentales son irreducibles a categorías totalizantes, con lo cual abonan a la exotización de tales sociedades (Marx 1979)⁶.

⁵ Sobre los mecanismos espaciales para contrarrestar la caída de la tasa de ganancia, véase Harvey 2004.

⁶ Sobre la unidad antropológica de la historia, véase García-Quesada 2022, especialmente

El desarrollo desigual y combinado del sistema-mundo capitalista se configura, entonces, a partir de una compleja topografía de relaciones de producción, en la cual lo fundamental es que socialmente impere la forma valor. Contra las visiones que concebían una sucesión de la subsunción formal a la real, y de esta a la relación de salario, las modalidades de subsunción no requieren transformarse en tanto que sean funcionales a la acumulación de plusvalía⁷. Lo que unifica las diversas formaciones sociales bajo el capital es, pues, el tiempo del trabajo abstracto. A partir de allí, el valor *sincroniza* a las sociedades mundializadas por el régimen del capital, el cual tiende a imponer un tiempo global (abstracto e ideal) sobre los tiempos de las prácticas concretas (Tomba 2013; Martineau 2016).

Marx no podía elaborar esta compleja dinámica espaciotemporal más que en un momento tardío de la exposición de su teoría (como hemos señalado, tal tarea correspondía a su tratado sobre el mercado mundial), por lo que al quedar trunco su proyecto también quedaron por desarrollar las implicaciones de sus conceptos mundializantes. Eventualmente, esto le hubiera permitido hacer visibles otras contradicciones del sistema-mundo capitalista. Como señala Dussel respecto al tema de la dependencia, “no solo *hay* espacio [teórico], sino que fue *explícitamente transitado por Marx mismo*, pero necesitaba que nosotros lo *continuáramos* teóricamente” (1988: 339).

122 |

Así, por ejemplo, puesto que Marx desarrolló su exposición en *El capital* partiendo del modelo más “puro” del funcionamiento del capital (para abordar formas más complejas a partir de allí), no elaboró su consideración sobre clases sociales más allá del antagonismo básico, aquel entre clase trabajadora y clase capitalista. No obstante, en textos sobre coyunturas específicas se refiere además a la pequeña burguesía y al campesinado, en tanto que el tomo tercero de *El capital* (no por accidente al final) menciona una clase terrateniente y se pregunta si las profesiones independientes conforman en conjunto otra clase social (Marx 2003: 65-125; Marx 1976: 1123-1124).

Es preciso señalar que cada tipo de relación social de producción tiene características particulares, que impiden en lo inmediato que las personas explotadas se articulen más allá de sus diferencias. El caso tradicional es el de proletariado y campesinado, pero podríamos recordar también el caso, analizado por Marx, de las personas esclavizadas y los *poor whites* en el Sur

55-79. Para la crítica de los enfoques poscoloniales, véase Ahmad 2008; Chibber 2013; Kaiwar 2015; Parry 2004.

⁷ El libro de Harootunian, *Marx after Marx* (2015: 21-72), insiste, correctamente, en el carácter estructural de la subsunción formal dentro del capitalismo, pero se equivoca al tratar la subsunción real como una asimilación a la relación asalariada.

de los Estados Unidos (Marx 2013a: 143-145). Por ello, es crucial pensar las clases subalternas desde sus lugares y situaciones específicos, y no reducir sus necesidades a las del proletariado.

Las cartas y escritos periodísticos de Marx sobre casos como los de las personas esclavizadas en los Estados Unidos y de los movimientos anti-coloniales en China, India, Polonia o Irlanda, muestran que su concepción de la clase trabajadora es radicalmente internacionalista y no se limita al proletariado industrial de los países del capitalismo central. Al aproximarse al problema del mercado mundial, Marx llegó al estudio de diversas sociedades colonizadas, y de allí concluyó que el desarrollo económico de dichas sociedades es imposible mientras se encuentren sujetas al dominio extranjero. Ello le llevó a considerar a las personas colonizadas cada vez más, a lo largo de su vida, como sujetos políticos (Mezzadra y Samaddar 2020: 261-264). Más aún, como indica Anderson (2010: 108-114, 149-153), no prestarles suficiente importancia a las luchas nacionales y contra el racismo es para Marx un error que acarrea consecuencias negativas para los movimientos de clase trabajadora⁸.

Dussel, de nuevo, llama la atención sobre la presencia explícita en la obra de Marx de la doble contradicción entre clases a la vez que entre naciones; más precisamente, acotaríamos, entre estados-nación que defienden en mayor o menor medida sus capitales nacionales. Con base en los *Grundrisse*, argumenta que:

[...] la relación entre las naciones capitalistas es de *competencia* (no de explotación, pero sí de dependencia; de extracción de plusvalor por parte del capital más fuerte, y de transferencia por parte del capital más débil); pero ello no se opone, sino que se articula perfectamente, a la *explotación* de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo (Dussel 1988: 329).

Dussel fundamenta así la importancia política de las categorías de *pueblo* y de *pobre* directamente en textos del fundador del materialismo histórico. Estas categorías amplían significativamente los actores sociales que se

⁸ En el contexto de la guerra civil de los Estados Unidos, por ejemplo, Marx (2013b: 208), manifestaba en nombre de la Internacional que “mientras los trabajadores, verdadero poder político del norte, permitieron a la esclavitud manchar su propia república; mientras se jactaban —con relación a los negros que tenían un amo y eran vendidos sin su consentimiento— de gozar del privilegio de ser libres de venderse a sí mismos y de escoger su patrón, fueron incapaces de combatir por la verdadera emancipación del trabajo o de apoyar la lucha emancipadora de sus hermanos europeos”.

enfrentan al capital y al imperialismo, más allá de la tradicional clase obrera industrial, pero, crucialmente, sin excluirla. Sus alcances y limitaciones políticas y filosóficas, no obstante, trascienden el tema del presente artículo (Gallardo 1989; Dussel 1988: 365-372; Cicciarello-Maher 2017).

Podemos concluir, pues, que la teoría del valor de Marx permite comprender las articulaciones (efectivas o potenciales) de los sectores subalternos en tiempos de globalización del capital. No es necesario abandonar la atención sobre la contradicción entre capital y trabajo asalariado, sino comprenderla junto a otras formas de conflicto (con las cuales además se articula) que se siguen también de la contradicción entre valor y valor de uso. El Marx del segundo siglo es, de este modo, un teórico de la mundialidad producida de modo desigual y combinado por la dinámica del valor.

3. Sociabilidades fracturadas y alternativas comunitarias

En esta topografía global desigual, la lógica del valor le da forma también a las relaciones más inmediatas entre seres humanos, en la escala en la que viven el capitalismo y perciben sus interacciones sociales. La dinámica mundializante del valor no solamente produce desigualdades nacionales y regionales, sino que además fractura el tejido social más básico. Importantes discusiones en Latinoamérica en las últimas décadas se han enfocado en la explicación y crítica, a partir de Marx, de estas tendencias destructivas del capital. Es una crítica de la vida cotidiana en el capitalismo, abordada desde la perspectiva de las sociabilidades generadas por ese modo de producción.

Diferentes intérpretes han señalado que la crítica de la religión es para Marx la estructura fundamental de toda crítica (Torres Gaxiola 2021: 41). Las investigaciones de Hinkelammert han elaborado profusamente esta línea de argumentación en diálogo con la Teología Latinoamericana de la Liberación. Una de sus principales tesis de fondo ha sido, precisamente, que la crítica de la religión es la base del humanismo de Marx. Esta problemática no tendría que ver con la existencia o inexistencia de Dios, sino con la constatación de que bajo el capitalismo el capital es el ser supremo para el ser humano. De este modo, la modernidad no secularizó ni desencantó el mundo, sino que sustituyó a los viejos dioses por fetiches tales como el mercado, el dinero y el capital; por esto, el capitalismo es inherentemente idólatra y anticristiano. En palabras de Helio Gallardo, la teoría marxiana del fetichismo, leída por el economista alemán-latinoamericano, es una crítica del dios que asesina (Gallardo 2001: 79; Hinkelammert 2021: 118-135).

Ahora bien, más allá de la consabida y descontextualizada frase sobre “el opio del pueblo”, ¿en qué consiste entonces la religión para Marx? Luca Basso (2015: 16) la caracteriza como una representación ilusoria de la estructura de las relaciones sociales y la naturaleza. Sin embargo, esta definición yerra por no observar el carácter *práctico* de la religión, es decir, no aparece como productora de mundo, sino meramente como representación mental errónea.

Siguiendo a Hinkelammert (2021: 137), por el contrario, la crítica marxiana de la religión es más radical que la crítica de la ideología, precisamente porque la primera rige las sociabilidades entre seres humanos. La crítica del fetichismo de la mercancía sería para Marx una crítica de la religión en su sentido más amplio, aquel que está etimológicamente referido a la *re-ligación* de los sujetos entre sí. Se trataría, pues, de una crítica del lazo social fundamental, el cual variaría según los diferentes tipos de organización social. Walter Benjamin (1996) había esbozado esta línea de análisis, en la que indicaba que la religión del capitalismo es culto puro, que no necesita dogmas o teologías, pues su eficacia está en las prácticas y no en las creencias; no se necesita *creer* en el capitalismo para participar en él y, en la práctica, reafirmarlo.

Este automatismo se fundamenta en que, en el capitalismo, el dinero produce relaciones entre seres humanos sin que estos tengan que relacionarse entre sí directamente. En los *Grundrisse*, Marx (1971a, vol. 1: 157) afirma que “el dinero mismo es la *comunidad*, y no puede soportar otra superior a él”; el dinero no es solamente el equivalente general entre los objetos, sino además el mediador fundamental entre sujetos, con la particularidad de que en esta mediación impone sus reglas sobre las relaciones entre esos sujetos. De este modo, el capital tiende a destruir la diversidad de las demás formas de tejido social, sustituyéndolas por la única comunidad del dinero.

Como indica Facundo Martín (2014: 31), precisamente a partir de estos borradores, el capital reemplaza el nexo social inmediato de la comunidad o la familia por el nexo social universal y abstracto del intercambio generalizado. Maximiza la interdependencia de los individuos con relación al todo de la producción social; pero maximiza también la independencia del individuo frente a todo lazo social directo. Así se produce históricamente un nexo social contradictorio, que reúne a los seres humanos, pero se eleva como algo externo a ellos.

Este nexo social cosificado –basado en el valor, como forma originaria del dinero– se consolida como un poder ajeno, anónimo e impersonal, y con él se impone el capital como sujeto de la sociedad burguesa. La teoría marxiana del valor muestra así al capitalismo como irruptor de las condiciones que permiten una convivencia saludable entre seres humanos. Este

planteamiento de Martín, en discusión con el concepto de “dominación” de Postone (1993: 29-33), es consistente con la crítica hinkelammertiana de los fetichismos de las sociedades capitalistas en *El capital*. La crítica marxiana de la religión es entonces, ante todo, crítica de las sociabilidades fetichizadas.

En *El capital*, la teoría del fetichismo de la mercancía es la crítica más sistemática de las sociabilidades producidas por la lógica del valor. No casualmente, el concepto de fetichismo —el cual ya aparecía en uno de sus primeros artículos periodísticos en 1842, sobre el robo de leña (Marx 2015: 54)— articula la crítica de la economía política y la crítica de la religión. En ambos casos, se refiere a la inversión de las relaciones entre seres humanos y cosas (ante todo las *relaciones sociales* consideradas como cosas), donde estas últimas se imponen sobre los primeros. Así, no importa que el individuo sea ateo, puesto que la sociedad sigue la religión del capital. Mientras que Feuerbach se ocupó de la crítica de los dioses celestes, Marx lo hizo respecto a los dioses terrestres⁹.

Esta lectura en clave de la teología de la liberación no es una teoría de aplicación local para Latinoamérica, producto de una anomalía o residuo de épocas premodernas, sino la crítica de una tendencia general del capitalismo, que ha sido mejor apreciada desde las religiosidades de nuestra región. La lógica inherente del capitalismo es fetichista e idolátrica. Hinkelammert propone un humanismo radical, en el cual la oposición a la idolatría implica poner al ser humano como ser supremo; cualquier dios sobre el ser humano sería ilegítimo. En esta medida, recordando a Ernst Bloch, indica que solamente un ateo puede ser un buen cristiano y solamente un cristiano podría ser un buen ateo (Hinkelammert 2021: 51).

Siguiendo un pasaje de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, según Hinkelammert el criterio ético fundamental sería para Marx (Hinkelammert 2018: 25-26) acabar con todas las relaciones sociales en las que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Frente a la lógica del valor (la cual supone el cálculo de utilidades), se trataría de basar la ética, la *espiritualidad*, en la reciprocidad libre que carece de

⁹ Contra la crítica de que el término *fetichismo* tiene una carga colonialista, se puede observar que para Marx el fetichismo solo domina allí donde impera la abstracción: en la modernidad capitalista. Para que haya fetichismo debe haber un ocultamiento de la relación de dominio, y esta es evidente tanto en las formas comunitarias como en otros modos de producción, el feudal, por ejemplo (Fernández Díaz 2022: 296-300; Basso 2015: 50-53). La hipotética “sociedad de seres humanos libres” de la que habla *El capital* (2002, vol. 1: 96-97) comparte esta característica con las formas comunitarias, así como la de basarse en un lazo social que sigue una racionalidad orientada a la reproducción de la vida.

utilidad (pues no es un medio), pero que es indispensable para la buena vida (Hinkelammert 2012: 204-212).

En contraste con la abstracción descarnada del valor y el capital, se abre entonces la posibilidad de pensar otras formas de sociabilidad no idólatricas, basadas en un nexo social no cosificante. A partir de esta necesidad de *re-ligar* a los seres humanos bajo otras condiciones resurge en las formulaciones marxistas contemporáneas el tema de lo común y de la comunidad.

La crítica del lazo social fundamental del capitalismo se ha complementado en los más recientes lustros con el estudio en Marx sobre las condiciones sociales comunitarias. Esta lectura se ha basado en textos anteriormente marginales en el corpus marxiano, e incluso en textos hasta hace poco inéditos. El nuevo interés sobre los últimos años de Marx, en contraste con el Marx modernista de juventud, ha contribuido a delinear un aparato conceptual en el que la modernización capitalista no es una ruta necesaria para el socialismo.

Además del célebre apartado en los *Grundrisse* sobre formas comunitarias precapitalistas, han cobrado gran relevancia los apuntes etnológicos de 1881-1882 y los cuadernos de Londres de 1850-1851. Las ediciones hechas por el gobierno boliviano han sido esenciales para esta recuperación de lo comunitario dentro de la obra marxiana, y ha sido precisamente el vicepresidente de los gobiernos de Evo Morales, Álvaro García Linera, quien, inicialmente en colaboración con Raquel Gutiérrez, impulsó la reflexión (y, con el Ejército Guerrillero Tupac Katari, la acción política revolucionaria) sobre este tema (García Linera 2015: 35-42).

La vía anticapitalista pasaría, según esta lectura, por potenciar la forma comunidad como nexo social fundamental frente a la forma valor. Es bien conocida la carta de Marx en la que le indicaba a Vera Zásulich que las formas comunitarias rusas permitían una vía al socialismo sin pasar por el capitalismo (en Shanin 1990: 131-162). Siguiendo esta línea, según García Linera (2015: 345-348) la resistencia comunitaria permite alternativas frente al desarrollo industrial y a la vía obrerista dominantes en el socialismo del siglo XX.

El teórico boliviano se basó inicialmente en las elaboraciones de los *Grundrisse* sobre formas precapitalistas, en los borradores de 1861-1863 y 1865-1887 de *El capital* y en los cuadernos etnológicos de 1881-1882 (especialmente en el *Cuaderno Kovalevsky*), para pensar, contra el marxismo modernista, el desarrollo multilíneal de la historia. El análisis se enfoca en la relación entre población y tierra en el proceso de trabajo inmediato. Sigue los criterios básicos de la concepción materialista de la historia, referida a las relaciones entre medios y fuerzas de producción y no a una *historia de los fetichismos*, como sugiere Anselm Jappe (2016: 180-181), para comprender estas formas.

En ellas, el nexo social fundamental está constituido por la apropiación comunitaria de la tierra, desde la cual se desarrolla la producción de bienes materiales con un contenido técnico-organizativo específico del proceso de trabajo inmediato. Esta forma general de apropiación de los recursos agrarios da lugar a muy diversos tipos, pero el exvicepresidente indica (2015: 238-245) que hay en Marx dos fundamentales: la comunidad ancestral o arcaica, y, derivada de esta, la comunidad agrícola o rural.

Tanto la comunidad ancestral como la agrícola se basan en la cooperación y la organización. La diferencia principal estriba en que en la primera el trabajo es organizado por la comunidad en su conjunto, mientras que, en la segunda, se lo estructura a través de las familias. En ambas formas, la relación entre el individuo y la comunidad está determinado por el parentesco natural o simbólico (que es por sí mismo una técnica organizativa), y forman parte de una unidad más amplia con el territorio: “territorio y parentesco quedan fundidos en un elemento activo que es el proceso de *trabajo-en-acto*, que existe así como proceso de trabajo de la comunidad, en la comunidad, para la comunidad, hacia la comunidad” (2015: 281, énfasis en el original).

Así, el principal producto del proceso de trabajo es la misma comunidad, y no, como en el capitalismo, la ganancia generada por la realización de mercancías. Mientras que en el modo de producción capitalista las herramientas y el medio de trabajo son el elemento principal de la producción, el componente decisivo en las formas comunitarias es el trabajador colectivo (García Linera 2015: 268-269). La forma comunidad es, pues, una organización de toda la vida social en su relación metabólica con el entorno natural. El trabajo no es una inversión para multiplicar los recursos, sino un proceso de reciprocidad con la naturaleza. La sociabilidad no se rige por un vínculo abstracto, sino por la sostenibilidad del intercambio entre los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

Como indica Bruno Bosteels (2021: 271), el interés de Marx al analizar las formas precapitalistas en los *Grundrisse* está en determinar los diversos grados de integración entre individuo y comunidad, en relación con la presencia o ausencia de propiedad privada y de formas despóticas o democráticas de Estado. La relación con la tierra define en estas formas el lazo social del que se derivan sus formas de sociabilidad, esto es, sus formas de religión como *re-ligación* de los individuos con su colectividad.

En este sentido, García Linera (2015: 290-297) argumenta que la religión es en la comunidad parte del proceso técnico, mientras que la tecnología tiene una dimensión religiosa, de modo que la religiosidad juega un rol determinante entre las fuerzas productivas de la comunidad. La religión organiza y regula los ritmos de las actividades del trabajador colectivo. De allí, además, la importancia de los rituales colectivos por sobre la producti-

vidad abstracta. Puesto que para la comunidad la riqueza es aquello útil para su reproducción física y simbólica, esta riqueza se refiere a los objetos que satisfacen necesidades específicas y no se convierte en una abstracción como un fin en sí misma, al modo del capital.

Por su parte, Juan José Bautista Segales, retomando a Hinkelammert, ha leído a Marx en relación con la racionalidad de lo comunitario y sus posibilidades emancipatorias. Esta racionalidad se caracterizaría por un lazo social cuyo criterio fundamental es la reproducción de la vida. En referencia a la teoría de la racionalidad de Max Weber, la comunitaria sería una *acción racional con arreglo a la reproducción de la vida* (Bautista Segales 2014: 277-282), una posibilidad que el teórico alemán no contempló (o, en rigor, que le hubiera parecido una forma no factible de racionalidad material). Esta racionalidad sería, pues, ajena a la del capitalismo (y, añade Bautista, también necesariamente a la de la modernidad), y supondría a la naturaleza como sujeto vivo: la *Pachamama*.

Al considerar autosuficientes a las formas comunitarias, Bautista Segales se aleja de otros marxólogos que analizan el tema de lo comunitario. Mientras que para García Linera (2015: 43-55), Kevin Anderson (2010: 212-213) y Bosteels (2021: 271-311), por ejemplo, la forma comunidad es importante como resistencia frente al capital, pero no es un horizonte utópico final, para Bautista Segales las comunidades tradicionales andinas son ya plenamente transmodernas y no requieren más que alejarse del capitalismo. Considera que incluso el socialismo está limitado al contexto de la modernidad (2014: 111).

I 129

Los otros autores mencionados consideran las formas comunitarias históricas como la base para “atravesar” la modernidad. Bosteels argumenta a favor del fortalecimiento de los lazos comunitarios en dirección a una política autonomista, distinta a un socialismo dirigido por el Estado (2021: 298-299), mientras que García Linera, como es conocido, apostó por la actividad estatal para promover el socialismo, en tensa combinación (García Linera 2012) con la promoción de las formas comunitarias.

Según el exvicepresidente, lo relevante en la actualidad es que de esas formas se puede derivar una formación “terciaria” sin pasar por el capitalismo. Las formas comunitarias podrían desarrollarse en dirección hacia una totalización universal desenajenada, que restituya el dominio de las fuerzas creadoras de las personas trabajadoras. Estas últimas deberían, para ello, producir su autodeterminación material-subjetiva-cultural-religiosamente. La meta sería “la comunidad universal fundada en el trabajo social-universal, en la que el individuo trabajador recobra su actividad laboral como algo gozoso, y en su unidad originaria con la naturaleza como el cuerpo vivo y sagrado de la autodeterminación humana” (García Linera 2015: 335, 347).

Luca Basso sostiene, a partir de su lectura de Marx, una posición bastante más reservada acerca de las posibilidades de lo comunitario. Del desarrollo capitalista desigual y combinado se sigue la necesidad para la acción política de prestarle atención a las condiciones locales específicas y a no aplicar criterios únicos en contextos distintos. Sin embargo, el rasgo político fundamental de la revolución sería el internacionalismo. Más allá de la composición de las formaciones locales (ya sean caracterizadas por un capitalismo avanzado o por relaciones de producción subsumidas al capital), el filósofo italiano argumenta que la comuna rusa, para el último Marx, al relacionarse con el capitalismo, podía transformarse hacia la propiedad privada o profundizar su carácter colectivo. El criterio principal para el tránsito de la comuna al comunismo radicaba, entonces, en la posibilidad de que una revolución en Rusia abriera paso a la revolución en Europa occidental y que ambas se complementaran (Basso 2015: 94-107; Anderson 2010: 235-236).

El análisis de Basso (2015: 54-107) no aborda en detalle las formas de sociabilidad comunitaria, sino que se basa en la posibilidad de la revolución más allá de los límites nacionales. Bautista (2014: 210-217), por el contrario, opta por una salida aislacionista para las comunidades andinas. Sin embargo, no es claro cómo, desde su planteamiento, podría evitar la confrontación con el capital internacional. Los análisis de Marx de coyunturas específicas siempre tomaron en cuenta el mercado mundial como factor relevante. Esto es especialmente necesario al abordar formaciones periféricas, ya que el mundo del capital, el *mercado mundial*, requiere que se le aborde siempre con criterio geopolítico.

Por otra parte, históricamente las comunidades no han estado exentas de alienaciones. Por ejemplo, García Linera (2015: 276-278) indica que, debido a que en estas formas es indispensable proteger el recurso de la fuerza de trabajo, las mujeres son allí un recurso social por su capacidad de procreación y que esta función como madres las cosifica. A partir de sus lecturas de Marx, tanto este autor, como Anderson (2010: 196-236) y Bosteels (2021: 313-317), consideran que el lazo social comunitario permite vislumbrar un modo de vida no alienado, particularmente porque este, como su forma de re-ligar a los miembros, no se basa en un fetichismo. Parten, sin embargo, de que las formas comunitarias conocidas han tenido límites en cuanto a la emancipación humana. Estos límites se relacionan también con su fragilidad ante el crecimiento, que conduce, según los *Grundrisse*, a la disolución de dichas formas sociales e incluso a su transformación en formas opresivas.

En síntesis, podemos concluir que desde este Marx transmoderno la reconstitución del tejido social comunitario adquiere una centralidad indiscutible; no obstante, tal planteo no conlleva una impugnación absoluta

de la modernidad¹⁰. Los grupos sociales subalternizados por el capital tendrían que gestar, entonces, una combinatoria de espacios comunitarios y modernos —que ya existe, aunque de modo alienado— bajo una racionalidad orientada a las necesidades humanas y no a la producción de valor como un fin en sí mismo. A su vez, las propias comunidades, si funcionaran de modo transmoderno, deberían someterse también a la crítica de sus eventuales formas de alienación.

4. Conclusión

Durante el siglo XX prevaleció la idea de un Marx modernista, que celebraba la mundialización de las relaciones sociales capitalistas, como momento previo a la emancipación socialista. Esto, en términos de sociabilidades, se tradujo en una exaltación de relaciones sociales que rompían completamente con los tejidos sociales tradicionales. El Marx modernista suponía que la buena vida provenía del desarrollo productivo y de la realización individual, pero partía ante todo del desencanto y la imposibilidad de encontrar referencias sociales estables. Según Berman, Marx considera la buena vida “no una vida de perfección definitiva, no la encarnación de unas esencias estéticas prescritas, sino un proceso de crecimiento continuo, incesante, abierto y sin fronteras. Así, pues, espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y más profunda” (1991: 93). Según esa versión, Marx no ofrece una salida de las contradicciones de la vida moderna, sino “un camino más profundo para entrar en esas contradicciones” (Berman 1991: 128).

I 131

Como hemos argumentado, esto puede ser cierto para los jóvenes autores del *Manifiesto*, pero no concuerda con las elaboraciones de Marx a partir de los *Grundrisse*, con los cuales revisó y reformuló su concepto de historia. Más aún, su teorización sobre el valor como forma fundamental del capitalismo planteó problemas y conceptos que prefiguran los abordajes sistema-mundiales respecto a las relaciones entre centros y periferias. Contra actuales mitos de la globalización, Marx plantea *avant la lettre* que el mecanismo básico del valor produce desigualdades regionales y nacionales, y que el desarrollo del capitalismo no es en modo alguno homogeneizante.

¹⁰ En este sentido, concordamos con Santiago Castro-Gómez (2019: 82-88) en cuanto a que la transmodernidad no consiste en un retorno a culturas anteriores a la colonización y que los problemas de las sociedades modernas no pueden ser solucionados por medios exclusivamente comunitarios.

Puesto que las periferias del sistema-mundo están tan atravesadas por el capitalismo como los centros económicos, la fuerza de trabajo explotada bajo las distintas modalidades de subsunción tiene también potencialidad de resistencia ante el capital. El Marx maduro rechazó la colonización capitalista de China, India, México e Irlanda, y estudió atentamente en sus últimos años las formas comunitarias como formas de resistencia y, eventualmente, como alternativas al capital. Con estas investigaciones tardías sobre las formas comunitarias, Marx buscó vías contra la religión de la mercancía, del capital y del dinero: alternativas a través y más allá de la modernidad capitalista, orientadas hacia formas de sociabilidad más solidarias.

La crítica del valor de Marx implica que hay que derrocar el imperio de la abstracción del trabajo y la mercancía, y someter el valor a las necesidades humanas. Una sociedad de este tipo no estaría dominada por la razón formal-instrumental que prevalece en la Modernidad, sino más cercana a los lazos sociales comunitarios. De allí se podría aspirar a lo que Hinkelammert (2018: 40-43) llama el imperativo categórico marxiano: que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. La reivindicación de lo comunitario en la obra marxiana de madurez tiene, pues, el doble sentido de resistencia frente al capital y de referencia para la construcción de nuevos lazos sociales.

132 | En ambos sentidos, es necesaria la unión entre grupos sociales anticapitalistas. No se trata de cambiar el ideal de socialismo por el de la comunidad, sino de reconocer, en un contexto mundializado, la posibilidad de articularlos frente al dominio de la lógica del valor y sus patologías para la convivencia y la naturaleza. Para cerrar, suscribimos, pues, las palabras con las que Massimiliano Tomba (2024: 7) sintetiza esta perspectiva marxiana:

Lo arcaico, al ser contemporáneo, no está condenado a morir, sino que puede combinarse con la temporalidad de las luchas de la clase trabajadora, dando lugar así a una nueva formación social alternativa a la modernidad capitalista. La visión “geológica” de Marx, en capas, de períodos históricos [...] surge de la necesidad de construir un paradigma historiográfico adecuado a la competencia entre capitales y a la combinación de diferentes formas de explotación, por un lado, y, de la necesidad de considerar el globo entero, por el otro: el rincón europeo del mundo junto con las tres cuartas partes del planeta en cuyo saqueo se produce la riqueza de aquel.¹¹

¹¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto 743-C0-149 del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmad, A.** (2008), *On Theory: Classes, Nations, Literature* (Londres - Nueva York: Verso).
- Amin, S.** (2010), *The Law of World-Wide Value* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Anderson, K.** (2010), *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (Chicago - Londres: University of Chicago Press).
- Anderson, K.** (2022), "Marx's French Edition of Capital as Unexplored Territory", en M. Musto (ed.), *Marx and Le Capital: Evaluation, History, Reception* (Londres - Nueva York: Routledge, 41-59).
- Basso, L.** (2015), *Marx and the Common: from Capital to the Late Writings* (Chicago: Haymarket).
- Bautista Segales, J. J.** (2014), *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (Madrid: Akal).
- Benjamin, W.** (1996), "Capitalism as Religion", en M. Jennings y M. Bullock (eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings 1913-1926* (Cambridge: Harvard University Press, 1996, 288-291).
- Berman, M.** (1991), *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad* (Barcelona: Siglo XXI - Anthropos).
- Bosteels, B.** (2021), *La comuna mexicana* (México: Akal).
- Castro-Gómez, S.** (2019), *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno* (Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana).
- Chakrabarty, D.** (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton - Oxford: Princeton University Press).
- Chibber, V.** (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (Londres - Nueva York: Verso).
- Cicciarello-Maher, G.** (2017), *Decolonializing Dialectics* (Durham: Duke University Press).
- Dussel, E.** (1988), *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI).
- Dussel, E.** (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (México: Siglo XXI).
- Dussel, E.** (2020), *Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial* (Madrid: Trotta).
- Fernández Díaz, O.** (2022), *Itinerarios y trayectos heréticos* (Buenos Aires: CLACSO).
- Fineschi, R.** (2024), *Un nuevo Marx: filología e interpretación tras la nueva edición histórica-crítica (MEGA2)* (Madrid: El Viejo Topo).
- Gallardo, H.** (1989), *Actores y procesos políticos latinoamericanos* (San José: DEI).
- Gallardo, H.** (2001), "Fetichismo, fe y razón", en J. Duque y G. Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (San José: DEI, 79-93).
- García Linera, Á.** (2012), *Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del proceso de cambio* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).

- García Linera, Á.** (2015), *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- García Quesada, G.** (2022), *Marx, historiador de espacio-tiempos sociales: ensayo sobre los fundamentos del materialismo histórico* (Buenos Aires: CLACSO).
- Grüner, E.** (2010), *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires: Edhasa).
- Guha, R.** (2003), *La historia en el término de la historia universal* (Barcelona: Crítica).
- Harootunian, H.** (2015), *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism* (Nueva York: Columbia University Press).
- Harvey, D.** (1999), *The Condition of Postmodernity: an Enquiry on the Origins of Cultural Change* (Malden - Oxford: Blackwell).
- Harvey, D.** (2004), *El nuevo imperialismo* (Madrid: Akal).
- Hinkelammert, F.** (2012), *Lo indispensable es inútil: Hacia una espiritualidad de la liberación* (San José: Arlekin).
- Hinkelammert, F.** (2018), *Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo* (México: Akal).
- Hinkelammert, F.** (2021), *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* (Buenos Aires: CLACSO).
- Jappe, A.** (2016), *Las aventuras de la mercancía* (Logroño: Pepitas de Calabaza).
- Jeong, S.** (2020), “Globalization”, en M. Musto (ed.), *The Marx Revival* (Cambridge: Cambridge University Press, 285-301).
- Kaiwar, V.** (2015), *The Postcolonial Orient* (Chicago: Haymarket).
- Kohan, N. y López Castellanos, N.** (2023) (eds.), *Marxismos y pensamiento crítico en el Sur global* (Madrid: Akal).
- Lunn, E.** (1986), *Marxismo y modernismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Lyotard, J.-F.** (1998), *La condición postmoderna: informe sobre el saber* (Madrid: Cátedra).
- Martín, F. N.** (2014), *Marx de vuelta: hacia una teoría crítica de la modernidad* (Buenos Aires: El Colectivo).
- Martineau, J.** (2016), *Time, Capitalism and Alienation* (Chicago: Haymarket).
- Marx, K.** (1971a), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858. Grundrisse* (Madrid: Siglo XXI).
- Marx, K.** (1971b), *El capital, libro 1, capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* (México: Siglo XXI).
- Marx, K.** (1976), *El capital* (México: Siglo XXI).
- Marx, K.** (1979), “The Future of British Rule in India”, en K. Marx y F. Engels, *Collected Works* (Moscú: Progress Publishers, tomo 19, 217-222).
- Marx, K.** (1989), “Economic Manuscript of 1861-1863 (Continuation)”, en K. Marx y F. Engels, *Collected Works* (Nueva York: International Publishers, tomo 32, 7-543).
- Marx, K.** (2002), *El capital* (México: Siglo XXI).
- Marx, K.** (2003), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Madrid: Alianza).

- Marx, K.** (2013a), “La Guerra Civil norteamericana”, en A. Lincoln y K. Marx, *Guerra y emancipación: Abraham Lincoln & Karl Marx* (Madrid: Capitán Swing, 133-145).
- Marx, K.** (2013b), “Carta de la Asociación Internacional de Trabajadores a Abraham Lincoln”, en A. Lincoln y K. Marx, *Guerra y emancipación: Abraham Lincoln & Karl Marx* (Madrid: Capitán Swing, 207-208).
- Marx, K.** (2015), “En defensa de los ladrones de leña”, en K. Marx y D. Bensaïd, *Contra el expolio de nuestras vidas: en defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes* (Madrid: Errata Naturae, 9-54).
- Marx, K.** (2019), *Colonialismo: cuaderno de Londres n° XIV, 1851* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).
- Mezzadra, S. y Samaddar, S.** (2020), “Colonialism”, en M. Musto (ed.), *The Marx Revival* (Cambridge: Cambridge University Press, 247-265).
- Musto, M.** (2011) (coord.), *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx* (México: Siglo XXI).
- Parry, B.** (2004), *Postcolonial Studies: a Materialist Critique* (Londres - Nueva York: Routledge).
- Postone, M.** (1993), *Time, Labor and Social Domination: a Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pradella, L.** (2015), *Globalisation and the Critique of Political Economy: New Insights from Marx's Writings* (Londres - Nueva York: Routledge).
- Quijano, A.** (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO).
- Rodney, W.** (2022), *Decolonial Marxism: Essays from the Pan-African Revolution* (Londres - Nueva York: Verso).
- Rosdolsky, R.** (2004), *Génesis y estructura de El capital de Marx* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Roth, K. H. y van der Linden, M.** (2014), “Results and Prospects”, en K. H. Roth y M. van der Linden (eds.), *Beyond Marx: Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century* (Chicago: Haymarket, 445-485).
- Saïd, E.** (1990), *Orientalismo* (Madrid: Prodhufi).
- Shanin, T.** (1990), *El Marx tardío y la vía rusa* (Madrid: Revolución).
- Steven, M.** (2021) (ed.), *Understanding Marx, Understanding Modernism* (Londres: Bloomsbury).
- Tomba, M.** (2013), *Marx's Temporalities* (Chicago: Haymarket).
- Tomba, M.** (2024), “The prism of exploitation: Marx's analysis of the world market”, *Cultural Dynamics*, 36(3): 290-297.
- Torres Gaxiola, A.** (2021), *La técnica del capital: ensayos sobre Bolívar Echeverría y Karl Marx* (México: UNAM).
- Wallerstein, I.** (2004), *World-Systems Analysis: an Introduction* (Durham - Londres: Duke University Press).

Recibido: 17-10-2024; aceptado: 19-03-2025

A Philosophical History of Infinitesimals

VLADIMIR KANOVEI
Rossíiskaya akadémiya náúk
Moscó, Rusia

MIKHAIL G. KATZ
Bar Ilan University
Ramat Gan, Israel

TARAS KUDRYK
Lvívskyyi natsionál'nyi universytét
Leópolis, Ucrania

KARL KUHLEMANN
Leibniz Universität Hannover
Hannover, Alemania

DOI: 10.36446/rlf478

Abstract: We explore the issue of providing a foundational framework for Leibnizian infinitesimals in the light of modern standard and nonstandard approaches. We outline a trichotomy of ordinals, cardinals and ringinals as a historiographic tool. A *ringinal* is a concept of infinite number, arithmetic in nature, different from Cantor's transfinite ordinals and cardinals. The continuum is not necessarily identifiable with $\mathbb{R}$;

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

even if one seeks such an identification, infinitesimals are not ruled out. Analysis with unlimited numbers (via the predicate *standard*) is possible in a conservative extension of Zermelo-Fraenkel set theory and in this sense is epistemologically ‘safe.’ We sketch a recent theory of infinitesimal analysis that formalizes Leibnizian definitions and heuristic principles while eschewing both the axiom of choice and ultrafilters, thus challenging received philosophical views on the nature of infinitesimals.

Keywords: infinitesimals, inassignables, law of continuity, Cantor, Leibniz.

Historia filosófica de los infinitesimales

Resumen: Investigamos la cuestión de proveer una estructura fundacional de los infinitesimales leibnizianos a la luz de los enfoques modernos estándares y no estándares. Resumimos una tricotomía de ordinales, cardinales y “ringinales” como una herramienta historiográfica. Un ringinal es un concepto de número infinito, aritmético en carácter, diferente de los ordinales y cardinales transfinitos de Cantor. El continuo no necesariamente se identifica con $\mathbb{R}$; incluso si se busca tal identificación, no se descartan los infinitesimales. El análisis con los números ilimitados (vía el predicado “estándar”) es posible en una extensión conservadora de la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel y en este sentido es epistemológicamente “seguro”. Esbozamos una teoría reciente de análisis infinitesimal que formaliza las definiciones leibnizianas y los principios heurísticos evitando el axioma de elección y los ultrafiltros, por consiguiente poniendo en duda las opiniones filosóficas recibidas sobre la naturaleza de los infinitesimales.

Palabras clave: infinitesimales, inassignables, ley de continuidad, Cantor, Leibniz.

1. Intermediate state between Leibniz and d’Alembert

Abraham Robinson included a sketch of the history of infinitesimal analysis in Chapter 10 of his book (Robinson 1966). Over half a century later, significant advances have taken place both in understanding this history and in axiomatic nonstandard analysis.

Indivisibles were controversial in the 17th century, not least in the eyes of the Jesuits who issued numerous bans against them (McCue 1968: 419;

Festa 1991: 101 and Festa 1992). Perhaps sensing the doctrinal burden of the (overly) evocative term *indivisible* (see Section 1.2), Leibniz coined the term *infinitesimal* in 1673 taking up a suggestion of Nicolaus Mercator.¹ Ever since the inception of infinitesimal calculus in the work of Leibniz and Newton, there have been attempts to delegitimize infinitesimals. Abraham Robinson claimed to have developed a formalisation of Leibnizian infinitesimals. Robinson's claim has been challenged by some historians and supported by others.

1.1. Law of Continuity and status transitus

Leibniz formulated a number of heuristic principles that governed his infinitesimal calculus, such as the *Law of Continuity* (see e.g., Bos 1974; Katz and Sherry 2012). One of the formulations of the Law of Continuity involves the postulation of a *status transitus*, an intermediate stage before reaching the end of the process of vanishing (see Bair *et al.* 2021: 6.1). Such an intermediate stage witnesses the appearance of *inassignable* quantities such as infinitesimals. The Leibnizian distinction between assignable and inassignable quantity goes back to Nicholas of Cusa (1401–1464); see (Knobloch 2026: 5). A (positive) infinitesimal is smaller than every assignable number (see further in Section 4.3). Concerning such quantities, Leibniz wrote: “Although they are not assignable, they turn out to be something existing and not an absolute nothing.”²

It is “a question of fundamental methodology” in the Leibnizian calculus that such infinitesimal quantities are fictional (cf. Archibald *et al.* 2024; Katz *et al.* 2024b). Another formulation of the Law of Continuity posits that “The rules of the finite are found to succeed in the infinite and vice versa.”³

Leibniz's dealing in such notions was not uniformly accepted by his contemporaries.⁴ One of the opponents was Michel Rolle, who initiated a

I 139

¹ See Probst (2018: 200), who also notes that Wallis used the term *pars infinitesima* already in 1670.

² “Bien qu’elles ne soient pas assignables, elles se trouvent être quelque chose d’existant et non pas un rien absolu.” (Leibniz as quoted in Bella 2019: 195).

³ “[I] se trouve que les regles du fini reussissent dans l’infini, [...] et que vice versa les regles de l’infini reussissent dans le fini” (Leibniz 1702: 93–94) (original spelling preserved). Cf. Robinson (1966: 266). See further in Section 3.3.

⁴ Today, we possess a better appreciation of Leibniz's work, and few scholars would accept Whiteside's claim that “very few proofs of any kind in classical mathematics will be allowable, and certainly none were given in the 17th century on any but the most elementary numerical level” (Whiteside 1961: 184).

lively debate at the French Academy (Mancosu 1989; Bair *et al.* 2018a: 2.9).

The 17th century acrimonious debates over indivisibles set the tone for centuries to come. In 18th century France, Jean D’Alembert reasoned as follows: “A quantity is either something or nothing: if it is something, it has not yet vanished; if it is nothing, it has literally vanished. The supposition that there is an intermediate state between these two is a *chimera*.”⁵ D’Alembert’s attitude toward the intermediate state appears to be less positive than Leibniz’s. Some historians today adopt the attitude of the former rather than the latter; see e.g., Section 1.4.

1.2. Theological context

Indivisibles and atomism were thought contrary to catholic doctrine as established by the Council of Trent in the 16th century, and specifically Session 13, canon 2. The said canon concludes that whoever denies the transubstantiation interpretation of the Eucharist, “let him be anathema”. Opposition to atomism within Catholicism goes back at least to Duns Scotus in the 13th century (Cross 1998: 118). Theological concerns may have been behind Fermat’s caution in presenting his method of *adequality* and the variable E (Katz *et al.* 2013; Bair *et al.* 2018b).

Leibniz was keenly aware of such doctrinal tensions over indivisibles. Already in 1668, he published a work on substance aimed: “to effect a reconciliation between Roman Catholics and Protestants. [...] These works are especially valuable for what they reveal about the motivations behind Leibniz’s first account of substance” (Mercer and Sleight 1994: 68).

Decades later, writing to des Bosses on 8 september 1709, Leibniz explicitly distanced himself from both transubstantiation and consubstantiation, and sketched a monad-based approach.⁶

1.3. Ordinals, cardinals, ringinals

Some historians today tend to interpret the thrust of their training in naive set theory as entailing that there could exist only two types of infinite

⁵ D’Alembert as translated in Boyer (1959: 248); emphasis added. See Lamandé (2019: 52) for the original.

⁶ See Look and Rutherford (transl.) in Leibniz (2007: 153). On the theological background, see further in Katz *et al.* (2024b).

number: *ordinal* and *cardinal*; for examples, see Sections 1.4 and 1.5.⁷ Understandably, they are puzzled by the appearance of infinite numbers in modern frameworks for analysis with infinitesimals (see Section 3).

Unlike ordinals and cardinals, such infinite numbers are naturally (nonstandard) elements of the *ring* of integers, or the semiring of natural numbers. Accordingly, such infinite numbers could be referred to as *ringinals*,⁸ to emphasize the contrast with Cantorian infinities. Such a ringinal is necessarily greater than every naive counting number 1,2,3,... Laugwitz observed that Cantor had opposed such entities:

[C]onvinced that he had discovered the one and only way to establish the actual infinite in mathematics after millenia of philosophical prejudices, Cantor was irritated by attempts of others to grasp the infinitely large, or to revive the infinitely small (Laugwitz 2002: 102).

Our distinction between Cantorian infinities and ringinals is related to Laugwitz's distinction "between Cantor's transfinite arithmetic and the theory of ordered algebraic structures." (Laugwitz 2002: 102). As noted by Laugwitz, "To Stolz, Veronese and Levi-Civita we owe early insights in ordered mathematical structures as a *third* aspect of the number concept" (Laugwitz 2002: 103; emphasis added). The three aspects alluded to by Laugwitz are, in our terminology, ordinal, cardinal, and ringinal.

I 141

1.4. Leibniz's bounded infinity and Knobloch's cardinals

With regard to Cantor's denial of the possibility of ringinals (see Section 1.3), some modern historians appear to follow suit. As a case study, we analyze Knobloch's comments on Leibnizian infinitesimal and infinite numbers, made in the context of an analysis of *Propositio XI* of *De Quadratura Arithmetica*; see e.g., Leibniz (2004). In the Leibnizian passage, λ denotes the curve admitting the axis of the ordinates as an asymptote,⁹

⁷ For a discussion of teleology-prone aspects of modern historiography of mathematics, see Bair *et al.* (2022: 4).

⁸ Note that *ringinal* is a different concept from *numerosity*. The existence of a numerosity function is independent of the axioms of ZFC (Benci and Di Nasso 2003: Abstract), whereas the existence of ringinals is provable in ZFC and is, moreover, conservative over ZF; Hrbacek and Katz (2021).

⁹ In the context of *Propositio XI*, the curve is of type $y = \frac{1}{x^2+1}$ or more precisely $x = \frac{1}{y^2+1}$. In Leibniz's figures, the axis of the ordinates is horizontal.

whereas (μ) denotes an infinitesimal abscissa, and $(\mu)\lambda$ denotes the corresponding ordinate which is necessarily infinite.¹⁰ In this connection, Knobloch writes:

1. Leibniz uses also another terminology: *ordinata* $(\mu)\lambda$ *erit longitudine infinita, major qualibet assignabili* ${}_4B {}_4D$ (the ordinate will be of infinite length, larger than any assignable ordinate ${}_4B {}_4D$)¹¹...
2. Hence there is an unavoidable consequence. The set of all finite cardinal numbers $1, 2, 3, \dots$ is a *transfinite set*. Its cardinal number is Alef_0 .¹² This is the least cardinal number being [sic] larger than any finite cardinal number.
3. Leibniz's terminology implies actual infinity though he rejects the existence of an infinite number, etc.¹³

Knobloch's analysis starts (part 1) and ends (part 3) with Leibniz, suggesting that the intermediate discussion (part 2) of "transfinite sets" and Alef_0 is meant to shed light on Leibniz's mathematics. Yet the reader may well wonder what transfinite sets and the Cantorian Alef_0 have to do with Leibniz's mathematics.

Note the symbol $(\mu)\lambda$ used in Knobloch's passage. Leibniz exploited this symbol to denote a bounded infinity (*infinitum terminatum*); see further in Section 4.1. It is instructive to analyze Knobloch's reasoning in this passage. Knobloch appears to argue that since Leibniz's bounded infinity $(\mu)\lambda$ is a magnitude greater than the naive integers $1, 2, 3, \dots$, the "unavoidable consequence" would be that it must be at least Alef_0 . But is such a consequence unavoidable? Besides the fact that Knobloch's argumentation would be meaningless to Leibniz who holds infinite wholes (such as the Cantorian Alef_0) to be contradictory because contrary to the part-whole principle, Knobloch's argument depends on an implicit assumption that any magnitude would necessarily be below some naive counting number $1, 2, 3, \dots$. In effect, Knobloch is denying the possibility of ringinals.

Knobloch claims that "Leibniz's terminology implies *actual infinity* though he rejects the existence of an infinite number" (emphasis added) in the passage above. But which "actual infinity" is Knobloch referring to exactly? Here Knobloch similarly fails to distinguish between infinite magnitude (namely, the Leibnizian *infinita terminata*) and infinite multitude

¹⁰ I.e., an *infinitum terminatum*, or in modern terms *unlimited*; see Section 3.2.

¹¹ We use *subscripts* on the left side, as in ${}_4B$, to make the formulas easier to read for the modern reader. In his manuscripts, Leibniz placed them on the same line as the letter, as in $4B$.

¹² Here Alef_0 is Knobloch's notation.

¹³ Knobloch (2018: 13-14; emphasis on "transfinite set" and numerals 1, 2, 3 added).

(namely, infinite wholes which Leibniz indeed rejected as contradictory).

Knobloch's interpretation of Leibniz ultimately leads him to attribute contradictions to Leibniz where there may be none. As analyzed in Katz *et al.* (2023), there is no contradiction between Theorems 11 and 45 in Leibniz's *De Quadratura Arithmetica*, as they deal with different notions of infinity: Theorem 11 deals with the *infinitum terminatum*, whereas Theorem 45 deals with an ideal perspective point at infinity. In a recent text, Knobloch discusses both theorems and concludes as follows:

Here [i.e., in Theorem 45], Leibniz says the opposite of what he had said in the demonstration of theorem 11. There, he had explicitly excluded the possibility that the curve meets the asymptote in accordance with the meaning of its name (Knobloch 2024: 9).

It emerges that Knobloch prefers to attribute a contradiction to Leibniz rather than accept an interpretation differing from Ishiguro's as developed in Ishiguro (1990: Chapter 5).¹⁴

Meanwhile, Leibniz made it clear that his magnitudes violated the concept of comparability expressed in Euclid V, Definition 4, closely related to the Archimedean principle. This enabled Leibniz to use bounded infinities while adhering to the part-whole principle, for details see Section 4.3.

I 143

1.5. Sonar on hornangles

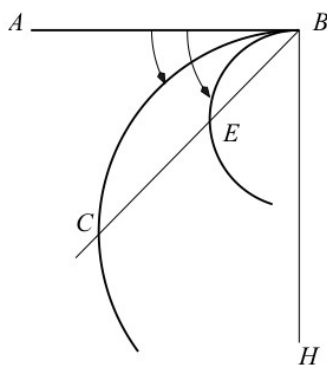


Figure 1. Sonar's analysis of hornangles

¹⁴ Knobloch adds the following sentence: "We shall come back to this matter of fact" (ibid.), but he never does.

Related misconceptions about non-Archimedean behavior occur in Sonar's work. Sonar analyzes de Saint Vincent's discussion of hornangles denoted $\angle ABC$ and $\angle ABE$ (Sonar 2021: 227). With reference to Figure 1, he shows that the hornangles must be necessarily smaller than a rectilinear angle $\angle ABH$ as well as smaller than its fractions:

$$\frac{\angle ABH}{2} > \frac{\angle ABH}{2^2} > \dots > \frac{\angle ABH}{2^n} > \dots > \angle ABC \quad (S1)$$

However, the conclusion Sonar draws at this point is revealing of his assumptions, as he writes on page 228:

But if n increases $\angle ABH/2^n$ decreases and *hence it becomes clear* that

$$\angle ABC = \angle ABE = 0 \quad (S2)$$

holds for the horn angles. It is rather fascinating that Grégoire de Saint-Vincent realised this fact but that he could never accept it! (Sonar 2021: 228; emphasis added).

144 I

On page 228, Sonar apparently considers himself to have proved the claim that hornangles are zero, refers to such a claim as a “fact”, and comments that de Saint Vincent never accepted such a fact. Note that de Saint Vincent's teacher Clavius was favorably disposed toward hornangles and was involved in a controversy with Peletier on this topic.¹⁵ As acknowledged by Sonar: “Gottfried Wilhelm Leibniz will resume de Saint-Vincent's work later” (Sonar 2021: 228).

Indeed, Leibniz also used hornangles.¹⁶ As late as 1826, Cauchy spoke of hornangles (*angles de contingence*) in his work on differential geometry (Cauchy 1826; see Bair *et al.* 2017a; Bascelli *et al.* 2018; Bair *et al.* 2019; Katz 2021; as well as Bair *et al.* 2022).

Thus, Sonar's argument for the vanishing of the hornangle seems to be based on a hidden hypothesis. Indeed, Sonar's inference from inequality (S1) to identity (S2) (described by Sonar's phrase “hence it becomes clear that”) implicitly relies upon a property equivalent to the Archimedean axiom: if the hornangle $\angle ABC$ satisfies the bound $\angle ABC < 1/n$ for each naive integer n , then $\angle ABC = 0$. What is therefore “clear” is that Sonar is relying on

¹⁵ Maierù (1990); Malet (1997); Axworthy (2018: 12–13) and references therein.

¹⁶ For a discussion of hornangles in Leibniz, see, e.g., Katz *et al.* (2024b: 4.5).

the Archimedean axiom. If one refrains from relying upon the Archimedean axiom, there is no reason to assume that hornangles vanish. Sonar's inference is another instance of a denial of the possibility of ringinals (cf. Section 1.4).

Earlier in his book, Sonar writes on page 40:

[A]lready Eudoxus knew that also other number systems – so-called non-Archimedean number systems – were conceivable [...] Such a system of quantities which was already known to the Greeks were cornicular angles or horn angles (Sonar 2021: 40).

Accordingly, Sonar is prepared to envision hornangles as part of a non-Archimedean number system. It is unclear how his comment on page 40 is to be squared with his comments on page 228 where hornangles are declared to provably vanish. Sonar's claim that "de Saint-Vincent realized [that hornangles vanish] but could never accept it" must be rejected as a presentist interpretation.

We examine an additional case of presentist treatment of historical infinitesimalists in Section 1.6.

1.6. Cauchy's infinitesimal delta function

I 145

In 1982, Lützen discusses delta functions that occurred in Poisson and Cauchy in connection with Fourier's integral theorem. Specifically, he mentions what is called today the Cauchy probability density. Lützen writes:

They both used arguments which in distribution language would be (Lützen 1982: 115).

$$\frac{1}{2} \frac{\alpha}{\alpha^2 + (x - a)^2} \rightarrow \delta(x - a), \quad \text{for } \alpha \rightarrow 0.$$

Note that the meaning of the first arrow would require explanation "in distribution language", which Cauchy did not possess. Lützen's formulation is rather presentist, since he does not even mention that α was actually infinitesimal for Cauchy.

As early as 1971, Hans Freudenthal briefly mentioned Cauchy's work on "singular integrals (i.e., integrals of infinitely large functions over infinitely small paths [δ functions])" (Freudenthal 1971: 135).

A 1989 article by Detlef Laugwitz contains a section 5.5 starting on page 227 entitled "Cauchy and delta functions". Laugwitz mentions Cauchy's use of the "language of infinitesimals" (Laugwitz 1989: 229) on page

289 of Note XVIII in Cauchy's publication (Cauchy 1827). This is in reference to Cauchy's infinitesimal α appearing in the expression

$$\frac{\alpha}{\alpha^2 + (x - a)^2}$$

which integrated against $F(x)$ produces the value $F(a)$ of F at the point a (up to a factor),¹⁷ a property sometimes referred to as the sifting property (of the delta function). More specifically, Cauchy wrote:

Moreover one finds, denoting by α, ϵ two infinitely small numbers,

$$\frac{1}{2} \int_{a-\epsilon}^{a+\epsilon} F(\mu) \frac{\alpha d\mu}{\alpha^2 + (\mu - a)^2} = \frac{\pi}{2} F(a).$$

The source of the quotation is Cauchy (1827: 289).

Lützen is by no means the only author who acknowledges Cauchy's role in the prehistory of distributions while sweeping under the rug his use of infinitesimals in writing down his delta function. As early as 1955, van der Pol and Bremmer discuss the prehistory of distributions and mention Cauchy's role in the history of the delta function possessing what they refer to as the *sifting property* (van der Pol and Bremmer 1955: 64), but omit to mention Cauchy's use of infinitesimals in his delta function.¹⁸

2. Lagging formalisation

The formalisation and/or axiomatisation of analysis achieved during the decades around 1900 did not incorporate a formalisation of infinitesimals. The Zermelo–Fraenkel set theory (ZF) is a theory in the $\in$ -language (thus, $\emptyset \in \{\emptyset\}$, etc.). The theory ZF was completely articulated by the 1920s. Meanwhile, an applicable formalisation of infinitesimals lagged by half a century (as we know in retrospect; see Section 3). Felix Klein sensed such a lag, and lamented it in the following terms:

¹⁷ From the modern point of view, the relation is not that of equality but rather infinite proximity. For further details, see Katz and Tall (2013).

¹⁸ Van der Pol and Bremmer do quote Hermite on infinitesimals (van der Pol and Bremmer 1955: 62–63) and Poisson on infinitesimals (van der Pol and Bremmer 1955: 63–64).

The question naturally arises whether [...] it would be possible to *modify* the traditional foundations of infinitesimal calculus, so as to include actually *infinitely small* quantities in a way that would satisfy modern demands as to rigor; in other words, to construct a non-Archimedean system. The first and chief problem of this analysis would be to prove the mean-value theorem

$$f(x + h) - f(x) = h \cdot f'(x + \vartheta h)$$

[where $0 \leq \vartheta \leq 1$] from the assumed axioms. I will not say that progress in this direction is impossible, but it is true that none of the investigators have achieved anything positive (Klein 1908: 219; emphasis added).¹⁹

Progress in this direction started with Skolem (1933); see Section 3.1.

2.1. Campaign, from Russell to Carnap

In the meantime, a campaign of demonisation of infinitesimals took place, that was a thinly veiled attempt to conceal the failure of existing formalisations to incorporate infinitesimals; see e.g. Bair *et al.* (2013).

As detailed by Ehrlich (2006), Bertrand Russell and others publish texts claiming to derive the inconsistency of infinitesimals from philosophical principles, which merely embodied the philosophical prejudices of their authors.²⁰ According to Russell: “infinitesimals as explaining continuity must be regarded as unnecessary, erroneous, and self-contradictory” (Russell 1903: item 324).

It is hard to miss the tone of smug satisfaction in Florian Cajori’s 1917 remarks concerning: “*wonderful* strides in the banishment of infinitely small quantities” (Cajori 1917: 152; emphasis added). Significantly, Cajori is of the (unsubstantiated) opinion that “Leibniz’s philosophy of the calculus was poor.”²¹

¹⁹ See also Kanovei *et al.* (2013: 6.1), Kanovei *et al.* (2018). Klein has not been treated fairly by all modern historians; see Bair *et al.* (2017c) and Heinig *et al.* (2023).

²⁰ A more sympathetic attitude toward infinitesimals at the time was displayed by the neo-Kantian school led by Hermann Cohen; see Laugwitz (2002: 111); Mormann and Katz (2013); Edgar (2020); Pringe (2023).

²¹ Cajori (1917: 153). Cajori notes further that “[The] return to the use of infinitely small quantities is noticeable in several English texts of the second half of the [18th] century. An old lady once defended Calvinism by saying that if you took away her total depravity you took away her religion. There were mathematicians who believed that if you took away infinitely small quantities you took away all their mathematics” (Cajori 1917: 151). Cajori’s

Rudolf Carnap highlights the purported force of one of his own philosophical innovations – the notion of a *pseudo concept* – as allegedly diagnosing the concept of the infinitesimal. To clarify further, Carnap includes a parenthetical epithet *empty words* (Carnap 1928: 306–307) for what Leibniz thought were *useful fictions*.²²

Writing in *The Monist* in 1925 and possibly taking cue from Cantor’s epidemiological metaphor of “cholera bacillus of mathematics” (Dauben 1990: 233 and 349, n. 55), Parkhurst and Kingsland speak of mathematics and metaphysics as territory “contaminated” (Parkhurst and Kingsland 1925: 633) and “infected” (Parkhurst and Kingsland 1925: 634) by infinitesimals, which risk causing “peripatetic fever” (Ibid.). Note that Cantor was writing in the midst of the fifth cholera outbreak (1881–1896), while Parkhurst and Kingsland, on the heels of the Spanish flu (1918–1920). The common denominator is the implied view of infinitesimals as a plague.

2.2. Courant’s duty

Richard Courant elevates the *avoidance* of foggy, hazy infinitesimals to the status of a *duty*:

[W]e must beware of regarding the derivative as the quotient of two quantities which are actually “infinitely small”. [...] It is true that this fog that hung round the foundations of the new science did not prevent Leibnitz or his great successors from finding the right path. But this does not release us from *the duty of avoiding* every such hazy idea in our building-up of the differential and integral calculus (Courant [1937]1988: 101; emphasis added).

Courant does not attempt to explain how exactly Leibniz and “his great successors” managed to “find the right path” while dealing in foggy, hazy entities (but see Section 2.3). Courant’s admonition is assorted with another *must* and is rather specific:

suggestion of parallelism between a lady’s ‘depravity’ and infinitesimals illustrates the attitudes toward infinitesimals prevalent during the 1910s.

²² For details on useful fictions see Sherry and Katz (2012); Bair *et al.* (2021: 1.7); Katz *et al.* (2021).

We must [...] guard ourselves against thinking of dx as an “infinitely small quantity” or “infinitesimal”, or of the integral as the “sum of an infinite number of infinitely small quantities” (Courant [1937]1988: 80–81).

Echoing Carnap’s *empty words* (see Section 2.1), in 2021 Costantini devotes his Section 7 to an analysis of “The case of infinitesimals and other *empty notions*” (Costantini 2021: 285–286; emphasis added).

It apparently occurred to few of these 20th and 21st century scholars that, arguably, what we *must* develop is an appropriate formalisation of the Leibnizian distinction between assignable and inassignable quantities (see Sections 1.1 and 3.3).

2.3 Finding the right path

How *did* the founders of the calculus manage to “find the right path” as Courant put it (see Section 2.2)? Perhaps the entities in question were not as hazy as Courant made them out to be. Courant’s original comments date from 1927 (Courant 1927). Nearly half a century later, historian Bos will suggest that:

A preliminary explanation of why the calculus could develop on the insecure foundation of the acceptance of infinitely small and infinitely large quantities is provided by the recently developed *non-standard analysis*, which shows that it is possible to remove the inconsistencies without removing the infinitesimals themselves (Bos 1974: 13).

I 149

However, Bos seems to walk back his “preliminary explanation” seventy pages later.²³

2.4. Of darts and chimeras

In 1969, Bernstein and Wattenberg published a paper applying Robinson’s framework to measure theory. The paper opens with a discussion of the dart experiment (probabilistic analysis of throwing a dart at a target, Bernstein and Wattenberg 1969: 171). The dart paradox consists in the ob-

²³ Bos (1974: 81–83). For an analysis of Bos’s remarks, see Katz and Sherry (2013: 11.3) and Bair *et al.* (2017b: 2.7).

servation that every point of the target has zero chance of being hit, yet some point does get hit by the dart. Bernstein and Wattenberg argued that Robinson's infinitesimal analysis enables a resolution of the paradox. They exploited a hyperfinite set containing $\mathbb{R}$; the resulting weighted counting measure assigns a nonzero infinitesimal probability to each real number.²⁴ Bernstein and Wattenberg presented the dart experiment as a feature of Robinson's approach.

In 1970, Alain Connes publishes a paper on ultrapowers and non-standard analysis (Connes 1970) which cites Bernstein and Wattenberg (and even claims to improve on some of their results), indicating that Connes was familiar with their treatment of the dart paradox, *and appreciated it*.

By 2000, Connes seeks to present the dart experiment as a shortcoming of Robinson's framework (Connes 2000: 13–14). The critical comments by Connes were likely in response to Bernstein and Wattenberg.

Two decades later in 2021, Connes is still panning ultrafilters. He expresses the following two sentiments:

- [C1] a criticism of nonprincipal ultrafilters, and
- [C2] an endorsement of the Continuum Hypothesis as a tool for producing a Dixmier trace with desirable properties (Connes 2021: 47).

150 |

As a source for the construction of the desirable trace (using the “medial limit of Mokobodzki”),²⁵ Connes cites Meyer (1973). Here Meyer wrote: “Soit E l'ensemble de tous les ordinaux dénombrables: E a la puissance du continu (axiom du continu!), etc. (Meyer 1973: 200).

Note that this form of the Continuum Hypothesis implies, over ZF (see the beginning of Section 2), the existence of a well-ordering of the reals. This foundational material is exploited by Connes's source Meyer in the construction of the desirable trace. But such a well-ordering suffices to prove the existence of a nonprincipal ultrafilter, criticized in item [C1]. Therefore, the position as expressed by Connes in 2021 is mathematically incoherent.²⁶

²⁴ In axiomatic approaches to infinitesimal analysis, one exploits a finite set containing all standard real numbers. The existence of such a set is proved by the theory BSPT, which is a subtheory of IST and HST. The theory BSPT is conservative over ZF, as proved in Hrbacek and Katz (2021: 10). See further in Section 3.2.

²⁵ Note that Larson (2009) showed that ZFC does not prove the existence of medial limits.

²⁶ See further in Katz and Leightnam (2013), Kanovei *et al.* (2015), Hrbacek and Katz (2021: 8.6), and Sanders (2018). A related critique of Robinson's framework by Paul Halmos is analyzed in Błaszczyk *et al.* (2016).

Furthermore, it turned out recently that nonstandard analysis can be practiced without ultrafilters.²⁷

2.5. Emotionally charged

The industrialisation of the calculus programs starting in the 1960s produced a series of textbooks setting a certain classroom style. Advocates of infinitesimals argue that such classrooms create an emotionally charged atmosphere (foreshadowed by the tone of Courant's remarks quoted in Section 2.2):

Students are often given emotionally charged instructions to avoid thinking of dy/dx as a quotient and to conceptualize it as a limit, even though the formulae of the calculus visibly seem to operate as if it is a quotient involving symbols that can be shifted around to change differential equations into integrals (Tall 2013: 336).

In such classrooms, instructors sometimes make deprecating comments at the expense of infinitesimals, inculcating in the student a faith that there is something fundamentally wrong with them. Students also tend to internalize a literal interpretation of the epithet *real* in the expression *real number*.²⁸

I 151

3. From Fine Hall to modern infinitesimal analysis

Abraham Robinson (1918–1974) was an applied mathematician,²⁹ logician, and inventor of nonstandard analysis (NSA). Robinson named his theory:

Non-standard Analysis[.] since it involves and was, in part, inspired by the so-called Non-standard models of Arithmetic whose existence was first pointed out by T. Skolem (Robinson 1966: vii; emphasis added).

²⁷ See Section 3.2 on axiomatic frameworks such as SPOT.

²⁸ Studies of infinitesimal-based pedagogy include Katz and Polev (2017), Kuhlemann (2022), Kuhlemann (2024), Kuhlemann (2025), and Agnesi (2023).

²⁹ It is to be noted that Abraham Robinson's *Wing Theory* (Robinson and Laurmann 1956) is not a branch of model theory, but rather "an admirable compendium of the mathematical theories of the aerodynamics of aerofoils and wings" (Lighthill 1956).

Thus, the name of the field was influenced by Skolem's work.³⁰

3.1. Ehrlich and Dauben on NSA

As noted by Ehrlich,

After mathematicians had been taught for decades that a consistent theory of the calculus based on infinitesimals was impossible, Abraham Robinson was certainly swimming against the tide when he proved otherwise (Ehrlich 2022).

Building upon earlier breakthroughs by Thoralf Skolem (1933), Edwin Hewitt (1948), Jerzy Łoś (1955), and others, Robinson first introduced NSA in a 1961 article (Robinson 1961)³¹ and then in the 1966 book (Robinson 1966).³² Dauben notes that

Robinson succeeded in showing the reasonableness of “redrawing” the early history of the calculus to reinstate past views that, cast in the light of nonstandard analysis, could be seen more clearly (Dauben 2021: 327).

As anticipated apprehensively by Courant (see Section 2.2), dx is infinitesimal,³³ and the definite integral is defined via the sum of a nonstandard

³⁰ It is therefore historically inaccurate to claim, as Loeb and Wolff do, that “Robinson chose the name ‘nonstandard analysis’ because the nonstandard world is used to analyze the standard one” (Loeb and Wolff 2015: vii). As the passage we quoted from Robinson’s book indicates, his choice of the name ‘nonstandard analysis’ was inspired by Skolem’s models, not by the reason claimed by Loeb and Wolff, who go on to lodge the following philosophical claim: “Internal set theory, on the other hand, works with only the nonstandard world, but recognizes some elements of that world as being ‘standard’” (ibid.). Loeb and Wolff use such a philosophical claim to buttress their contention concerning the alleged impossibility of carrying out certain constructions (nonstandard hulls, Loeb measures, etc.) in axiomatic approaches to NSA. They conclude: “These constructions do not make sense in internal set theory because there is no standard world” (ibid.). Their contention is incorrect, as shown in Hrbacek and Katz (2023a), where both nonstandard hulls and Loeb measures are handled within an axiomatic approach to NSA. On axiomatic approaches to NSA, see further in Section 3.2.

³¹ Robinson reported that the idea of infinitesimal analysis came to him as he was walking into Fine Hall in the fall of 1960. This is recounted in Robinson’s biography (Dauben 1995: 281).

³² For an analysis of the relation between the infinitesimals of Leibniz and Robinson, see Bair *et al.* (2021).

³³ This is the case in Robinson’s framework. Similar notation dx is used in traditional

number of infinitely small quantities,³⁴ challenging Russell's claim that "the so-called infinitesimal calculus [...] has nothing to do with the infinitesimal" (Russell 1903: item 308).

3.2. Axiomatisations: IST, HST, SPOT; conservativity

In the mid-1970s, Edward Nelson (1977) developed an axiomatic, or syntactic, framework for NSA, called Internal Set Theory (IST). At the same time, Karel Hrbacek (1978) developed a different axiomatic/syntactic framework, now called HST; see the monograph Kanovei and Reeken (2004).

The theory SPOT (an acronym of its axioms) developed in Hrbacek and Katz (2021) is a subtheory of both IST and HST.

Whereas IST and HST are conservative extensions of ZFC (ZF plus the Axiom of Choice), the theory SPOT is a conservative extension of ZF itself.³⁵ It is a theory in the $st\text{-}\epsilon$ -language, where "st" is a one-place predicate (thus, $st(x)$ reads " x is standard") formalizing the Leibnizian distinction between assignable and inassignable quantities.³⁶

Since SPOT incorporates the axioms of ZF, the natural numbers $\mathbb{N}$ and the real numbers $\mathbb{R}$ are developed as usual. A number is *limited* if its absolute value is smaller than some standard real number; otherwise it is *unlimited*.³⁷ An infinitesimal is a number smaller in absolute value than every positive standard number.³⁸ Two numbers are called *infinitely close* if their difference is an infinitesimal.

I 153

non-infinitesimal analysis, where this is not the case.

³⁴ Namely, the integral is the standard number infinitely close to such a sum. For further details, see e.g., the textbook Vakil (2011).

³⁵ This feature of SPOT enables a reverse-mathematical analysis of the role of the axiom of choice in mathematics with infinitesimals, something that was not possible over the classical axiomatic theories such as IST and HST that themselves rely on the axiom of choice.

³⁶ Note that in axiomatic set theories such as IST, HST and SPOT, the standard (or "naïve" as Reeb called them) integers do not exhaust the set $\mathbb{N}$. Standard integers do not form a set. The separation axiom schema of ZF still holds in SPOT but it only applies to ϵ -formulas, not to $st\text{-}\epsilon$ -formulas involving the predicate *standard*. See further in Section 3.4.

³⁷ An unlimited element of $\mathbb{N}$ is what was referred to as a *ringinal* in Section 1.3.

³⁸ This definition of an infinitesimal is valid both in Robinson's original framework and in syntactic/axiomatic frameworks such as IST, HST, and SPOT. It formalizes Leibniz's definition of infinitesimal as smaller than every assignable number; see Section 1.1.

In addition to the axioms of ZF (which apply to all $\in$ -formulas),³⁹ SPOT has the following three axioms. Here $\exists^{st}$ and $\forall^{st}$ denote quantification over standard entities only, and $\mathbb{N}$ is the set of natural numbers as defined in ZF (see above).

T (Transfer) Let ϕ be an $\in$ -formula with standard parameters.

Then $\forall^{st} x \phi(x) \Leftrightarrow \forall x \phi(x)$.

O (Nontriviality) $\exists v \in \mathbb{N} \forall^{st} n \in \mathbb{N} (n \neq v)$.

SP (Standard Part) Every limited real is infinitely close to a unique standard real, called its *shadow*.

Equivalently,

SP' $\forall A \subseteq \mathbb{N} \exists^{st} B \subseteq \mathbb{N} \forall^{st} n \in \mathbb{N} (n \in B \Leftrightarrow n \in A)$.⁴⁰

The Transfer axiom (schema) is a formalisation of the Leibnizian *Law of Continuity* (see Sections 1.1 and 3.3). For a more detailed introduction to SPOT and related theories such as SCOT and BSPT see recent work (Hrbacek and Katz 2021, 2023b, 2023c; Hrbacek 2024).

3.3. Leibniz's laws compared to the axioms of SPOT

The simplicity of the additional axioms of SPOT (compared to some of the more abstruse axioms of ZF) suggests that a formalisation of infinitesimals may not have been beyond the intellectual prowess of the pioneers of formalisation from over a century ago, which calls to mind the contingency of the historical evolution of mathematics.⁴¹

The viability of applying nonstandard analysis (or its axiomatic versions such as SPOT) to interpreting the procedures of the historical

³⁹ As mentioned in note 36, the axiom schema of separation (comprehension) applies to all $\in$ -formulas, but not to formulas involving the new predicate *st*, so that in particular the standard integers do not form a set. This feature has been used to provide an account of the sorites paradox in Dinis and van den Berg (2019); see also Dinis (2023).

⁴⁰ Intuitively, the equivalence of SP and SP' can be understood in terms of the binary expansion of a real number x . If A denotes the set of ranks at which the corresponding digit of x is 1, and B denotes the set of ranks at which the corresponding digit of its shadow $\text{sh}(x)$ is 1, then the fact that x and $\text{sh}(x)$ are infinitely close corresponds to the fact that A and B agree at all standard (limited) ranks. The detailed argument is slightly more technical due to the non-uniqueness of binary expansion; see Hrbacek and Katz (2021: Lemma 2.4).

⁴¹ For a discussion of the issue of determinism vs contingency of the historical evolution of mathematics, see e.g., Mancosu (2009) and Bair *et al.* (2022: Section 4).

infinitesimalists depends crucially on the procedure/foundation distinction.⁴²

In sum, the theory SPOT has three axioms (in addition to the ZF axioms): (1) **Standard Part**, (2) **nOntriviality**, and (3) **Transfer**. We note the following.

1. Leibniz emphasized repeatedly that he is working with a relation of *equality up to* terms that need to be discarded, rather than with exact equality; he was aware of the need to take the assignable part (in modern terminology, Standard Part or shadow) of a quantity when appropriate, as in passing from $\frac{2x+dx}{a}$ to $\frac{2x}{a}$ in the calculation of $\frac{dy}{dx}$ when $dy=x^2$; see e.g., (Leibniz 1701).
2. Leibniz postulated inassignable infinitesimals, i.e., Nontriviality.
3. Leibniz had a Law of Continuity one of whose formulations was that the rules of the finite succeed in the infinite and vice versa, which Robinson described as being remarkably close to Transfer (Robinson 1966: 266; see also Section 3.3). Where Leibniz spoke of assignable and inassignable quantities, Robinson spoke of standard and nonstandard numbers.

Arguably, Berkeley's logical criticism applies to Leibniz's calculus if and only if it applies to SPOT; see further in Section 4 (see also Bair *et al.* 2022: 1.1).

I 155

3.4. A note on well-foundedness

Since the axioms of SPOT include the axioms of ZF (for ϵ -formulas), the definitions of $\mathbb{N}$ and $\mathbb{R}$ carry over from ZF. For example, $\mathbb{N}$ could be defined as the smallest inductive set, and $\mathbb{R}$ by Dedekind cuts or Cauchy sequences. There is therefore no reason to use new symbols for the natural numbers or the reals. The same remark applies to all standard concepts (ordinals, cardinals, etc.). Some standard concepts (limit, derivative ...) also have nonstandard definitions in terms of infinitesimals, which may have their advantages (e.g., in teaching).

The axiomatic approach to NSA does not proceed via models; it axiomatizes its universe of discourse – say, by the axioms of SPOT. The uni-

⁴² This point seems to have been overlooked by the authors of Archibald *et al.* (2024). See further in Bascelli *et al.* (2016), Bair *et al.* (2021).

verse of discourse of SPOT satisfies the axiom of foundation (i.e., every nonempty *set* has an $\in$ -minimal element). The additional predicate “st” enables descriptions of certain *non-sets* (classes) that the traditional mathematician ignores (such as the class of all nonstandard integers). The universe is not well-founded with respect to these non-sets.

Traditional Platonist mathematicians may find such a viewpoint difficult to accept because on their view every collection of elements of some set, no matter how described, should be a set. But the approach fits well with Hamkins’s multiverse view of set theory. For example, Fletcher *et al.* (2017: 228–230, 7.3) discuss the relationship between nonstandard analysis and the Gitman–Hamkins “toy model”, developed in Gitman and Hamkins (2010), of the set-theoretic multiverse (Hamkins 2011, 2012).

4. From infinite sets to ringinals and recent work

In this section, we will provide additional historical context for the idea of formalizing the procedures of the historical infinitesimal calculus in the theory SPOT summarized in Section 3.2.

156 |

4.1. Positing infinite sets

As is well known, the existence of an infinite set is an axiom of ZF as formalized in the 20th century by Zermelo. Positing infinite sets was a departure from an ancient philosophical tradition at least as old as Aristotle (see Ugaglia 2022) that held that only potential infinity is conceivable (see further in Bair *et al.* 2022: 1.3). Thus, in *Physica* one finds:

It is reasonable that there should not be held to be an infinite in respect of addition such as to surpass every magnitude, but that there should be thought to be such an infinite in the direction of division. [...] It is reasonable too to suppose that in number there is a limit in the direction of the minimum, and that in the other direction every multitude is always surpassed. In magnitude, on the contrary, every magnitude is surpassed in the direction of smallness, while in the other direction there is no infinite magnitude. [...] in the direction of largeness it is always possible to think of a larger number; for the number of times a magnitude can be bisected is infinite. Hence this infinite is potential, never actual: the number of bisections that can be taken always surpasses any definite multitude. But this number is not separable, and its infinity does not

persist but consists in a process of coming to be, like time and the number of time (*Physica* III 207b3–15).⁴³

Infinite wholes in mathematics were outside the conceptual resources of both Leibniz and Berkeley; both of them subscribed to the idea that infinite wholes are contradictory. Specifically, Leibniz's analysis of Galileo's paradoxes led him to believe that infinite wholes contradict Euclid's part-whole principle (see e.g., Bair *et al.* 2022: 2.8).

In the Leibnizian calculus, one works with both infinitesimal and infinite numbers. Leibniz had a special term for the inverse of an infinitesimal. He referred to it as *infinitum terminatum* (literally: bounded infinity). The latter was contrasted with *infinitum interminatum* (unbounded infinity, such as an unbounded infinite line) (see Bair *et al.* 2021: 2.2). *Infinita terminata* were useful in geometry and the calculus, whereas *infinita interminata* were useless because contradictory (as mentioned above). Leibniz's bounded infinity operates as a kind of ringinal (see Section 1.3) in the procedures of the Leibnizian calculus.

4.2. Postulating predicates and infinite sets

As noted in Section 4.1, the modern framework ZF postulates that an infinite set exists. Somewhat analogously, one introduces a new predicate *st* and postulating its basic properties, in particular distinguishing between standard and nonstandard numbers, in modern axiomatic theories such as IST, HST, or SPOT (see Section 3). Both the axiom of infinity and modern infinitesimals are 20th century innovations. Arguably, the acceptance of infinite sets is neither more nor less justified than the acceptance of a richer background language incorporating the one-place relation *st* (in addition to the two-place relation $\in$). Infinite sets and the properties of the predicate *st* are similar in that both are *postulated* rather than *constructed*. Bedürftig and Murawski describe the somewhat paradoxical situation today as follows:

It is astonishing that today everybody believes in the Axiom of Infinity generating infinitely large sets and infinite cardinal numbers but infinitely small quantities and infinitesimal numbers are sometimes indignantly rejected (Bedürftig and Murawski 2018: 201).

⁴³ See e.g., <https://classics.mit.edu/Aristotle/physics.3.iii.html>.

Unlike infinite sets (which have almost no antecedent in mathematics before Cantor), the predicate “st” has a historical antecedent in Leibniz’s distinction between assignable and inassignable quantities (see Section 1.1).

4.3. Leibniz on violation of Euclid V, Definition 4

Leibniz makes it clear that dx is an element of a non-Archimedean number system in a 1695 article in *Act. Erud.* (Leibniz 1695a: 322) in response to Nieuwentijt. Here Leibniz makes it clear that his incomparable infinitesimals violate the comparability notion put forward by Euclid in Book V Definition 4, closely related to the Archimedean property. Similar comments appeared in a letter to l’Hôpital (Leibniz 1685b: 288) the same year.⁴⁴ Notes Malet: “By the late 17th century [...] the dividing line between numbers and continuous magnitudes was largely gone” (Malet 2012: 213). For details see Bair *et al.* (2018a: 3.2). Interpretation of the Leibnizian calculus is an area of lively debate; see e.g., Eklund (2020), Esquisabel and Raffo Quintana (2021), Katz *et al.* (2022), Archibald *et al.* (2024), Bair *et al.* (2023), Katz, Sherry and Ugaglia (2023a, 2023b), Katz, Kuhlemann and Sherry (2024a), Katz *et al.* (2024b), Ugaglia and Katz (2024), Knobloch (2024), Arthur and Rabouin (2024a, 2024b), Katz and Kuhlemann (2023), Katz (2025).

158 |

4.4. Which $\mathbb{R}$ provides a better background?

Can one exploit the predicate “st” before providing a construction of a non-Archimedean number system with standard and nonstandard elements? The key question here is what is meant by *construction*. Leibniz did not possess a modern set-theoretic construction of either a Weierstrassian real line $\mathbb{R}_W$, or a Hrbacek–Nelson type real line $\mathbb{R}_{HN}$ (see Section 3). Rather,

⁴⁴ It is therefore difficult to agree with Gert Schubring’s claim that “‘the founders of the calculus’ had not at all created it with a non-Archimedean continuum in mind” (Schubring 2022: 6), or that “Leibniz always refused to be identified with a foundation based on—rather vaguely conceived—infinitesimals” (Schubring 2022: 1). Contrary to Schubring’s claim that our group “for several years has been leading a *crusade* against the historiography of mathematics, in particular in its old-fashioned forms” (*ibid.*; emphasis added), we are only “against” sloppy historical writing of the kind unfortunately found in Schubring’s publications; see e.g., Błaszczyk *et al.* (2017b) and Katz *et al.* (2024b: nn. 46,50). Schubring’s critique is analyzed in Bair *et al.* (2022: Sections 2–3).

Leibniz presented a collection of coherent mathematical procedures for infinitesimal calculus (exploiting the distinction between assignable and inassignable numbers), and one can ask: comparing theories ZF and SPOT (see Section 3.2), which one provides a better background for formalizing the kind of procedures Leibniz was working with?

Following the creation of modern infinitesimal analysis by Robinson in the 1960s, the field has developed into a vast research area that is not easy to survey meaningfully in an article on the history of philosophy. Many important applications are presented in the 2015 monograph edited by Loeb and Wolf (2015). Other recent exciting work includes Tao (2017), Sanders (2018), Dinis and van den Berg (2019), Goldbring (2022), Jin (2023), Hrbacek (2024).

5. Conclusion

Due to their apparently elusive nature, infinitesimals as practiced by Leibniz and others have historically been the subject of reservations ranging from criticism to outright claims of inherent contradiction. Some historians have seen modern theories of infinitesimals as developed by Robinson and others as a vindication of the work of classical infinitesimalists. Other historians have argued that modern infinitesimals exploit mathematical resources undreamt of by historical infinitesimalists.

I 159

The latter criticism is mitigated by means of the distinction, elaborated e.g., in Błaszczyk *et al.* (2017a) and Bair *et al.* (2021), between *foundations* and *procedures*. Namely, while the *foundational* aspects of modern infinitesimal frameworks may involve model theory, ultraproducts, axiom of choice, and other modern resources, the *procedures* of such theories (such as the relation of infinite proximity, use of ringinals and associated infinitesimal partitions) provide a closer fit for the procedures of the classical infinitesimalists than do the procedures of the traditional (non-infinitesimal) Weierstrassian framework.

A more far-reaching response is to exploit axiomatic approaches outlined in Section 3. A recent axiomatisation makes no use of the modern set-theoretic resources mentioned above; a conservativity result shows that it is possible to avoid any reliance on the axiom of choice or ultraproducts. The axioms involved find close parallels in heuristic principles explicit in Leibniz's *oeuvre*, such as his dichotomy of assignable and inassignable number and his Law of Continuity (see Sections 1.1 and 3.3).

Nonstandard analysis is sometimes criticized for not being sufficiently *effective* or for not being a satisfactory model for real world phenomena, due to its alleged reliance on the axiom of choice, whereas the elements

of the so-called standard models N and R (constructible in ZF) seem to possess direct referents. Such objections have now become obsolete due to the existence of theories that are conservative extensions of ZF where these standard models also contain nonstandard/inassignable numbers (like unlimited numbers and infinitesimals), seen as *fictional* by Leibniz.

The existence of such modern formalisations of the Leibnizian calculus suggests that infinitesimals are “safer” epistemologically than is sometimes thought, and reveals the hidden potential of the notion of the continuum sometimes thought to have been definitively captured by the mathematical developments from a century and a half ago.⁴⁵

REFERENCES

- Agnesi, A.** (2023), “Gauss theorem and pointlike charges: When infinitesimals make the difference”, *The Physics Teacher*, 61(198): 198–200.
- Archibald, T., Arthur, R. T. W., Ferraro, G., Gray, J., Jesseph, D., Lützen, J., Panza, M., Rabouin, D. and Schubring, G.** (2024), “A Question of Fundamental Methodology: Reply to Mikhail Katz and His Coauthors”, *The Mathematical Intelligencer*, 44(4): 360–363.
- Arthur, R. and Rabouin, D.** (2024a), “On the unviability of interpreting Leibniz’s infinitesimals through non-standard analysis”, *Historia Mathematica*, 66: 26–42.
- Arthur, R. and Rabouin, D.** (2024b), “On the failure of the correspondences alleged between nonstandard analysis and Leibniz’s conception of infinitesimals” (arxiv, in preparation).
- Axworthy, A.** (2018), “The debate between Peletier and Clavius on superposition”, *Historia Mathematica*, 45(1): 1–38.
- Bair, J., Błaszczyk, P., Ely, R., Heinig, P. and Katz, M.** (2018a), “Leibniz’s well-founded fictions and their interpretations”, *Matematychni Studii*, 49(2): 186–224.
- Bair, J., Błaszczyk, P., Ely, R., Henry, V., Kanovei, V., Katz, K., Katz, M., Kudryk, T., Kutateladze, S., McGaffey, T., Mormann, T., Schaps, D. and Sherry, D.** (2017a), “Cauchy, infinitesimals and ghosts of departed quantifiers”, *Matematychni Studii*, 47(2): 115–144.
- Bair, J., Błaszczyk, P., Ely, R., Henry, V., Kanovei, V., Katz, K., Katz, M., Kutateladze, S., McGaffey, T., Reeder, P., Schaps, D., Sherry, D. and Shnider, S.** (2017b), “Interpreting the infinitesimal mathematics of Leibniz and Euler”, *Journal for General Philosophy of Science*, 48(2): 195–238.

⁴⁵ The authors are grateful to John T. Baldwin, Karel Hrbacek, and Jamie Tappenden for helpful comments.

- Bair, J., Błaszczyk, P., Ely, R., Henry, V., Kanovei, V., Katz, K., Katz, M., Kutateladze, S., McGaffey, T., Schaps, D., Sherry, D. and Shnider, S.** (2013), “Is mathematical history written by the victors?”, *Notices of the American Mathematical Society*, 60(7): 886–904.
- Bair, J., Błaszczyk, P., Ely, R., Katz, M. and Kuhlemann, K.** (2021), “Procedures of Leibnizian infinitesimal calculus: An account in three modern frameworks”, *British Journal for the History of Mathematics*, 36(3): 170–209.
- Bair, J., Błaszczyk, P., Heinig, P., Kanovei, V. and Katz, M.** (2019), “19th century real analysis, forward and backward”, *Antiquitates Mathematicae*, 13: 19–49.
- Bair, J., Błaszczyk, P., Heinig, P., Kanovei, V. and Katz, M.** (2020), “Cauchy’s work on integral geometry, centers of curvature, and other applications of infinitesimals”, *Real Analysis Exchange*, 45(1): 127–150.
- Bair, J., Błaszczyk, P., Heinig, P., Katz, M., Schäfermeyer, J. and Sherry, D.** (2017c), “Klein vs Mehrrens: restoring the reputation of a great modern”, *Matematychni Studii*, 48(2): 189–219.
- Bair, J., Borovik, A., Kanovei, V., Katz, M., Kutateladze, S., Sanders, S., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2022), “Historical infinitesimalists and modern historiography of infinitesimals”, *Antiquitates Mathematicae*, 16: 189–257.
- Bair, J., Borovik, A., Kanovei, V., Katz, M., Kutateladze, S., Sanders, S., Sherry, D., Ugaglia, M. and van Atten, M.** (2023), “Letter to the editor: Is pluralism in the history of mathematics possible?”, *The Mathematical Intelligencer*, 45(1): 8.
- Bair, J., Katz, M. and Sherry, D.** (2018b), “Fermat’s dilemma: Why did he keep mum on infinitesimals? and the European theological context”, *Foundations of Science*, 23(3): 559–595.
- Bascelli, T., Błaszczyk, P., Borovik, A., Kanovei, V., Katz, K., Katz, M., Kutateladze, S., McGaffey, T., Schaps, D. and Sherry, D.** (2018), “Cauchy’s infinitesimals, his sum theorem, and foundational paradigms”, *Foundations of Science*, 23(2): 267–296.
- Bascelli, T., Błaszczyk, P., Kanovei, V., Katz, K., Katz, M., Schaps, D. and Sherry, D.** (2016), “Leibniz versus Ishiguro: Closing a Quarter Century of Syncategoremata”, *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 6(1): 117–147.
- Bedürftig, T. and Murawski, R.** (2018), *Philosophy of mathematics*, based on the third, revised German edition (Berlin: De Gruyter).
- Bella, S.** (2019), “Magis morale quam mathematicum. L’attestation volée (mai 1705 – mars 1706)”, *Studia Leibnitiana*, Bd. 51, H. 2: 176–202.
- Benci, V. and Di Nasso, M.** (2003), “Numerosities of labelled sets: a new way of counting”, *Adv. Math.*, 173(1): 50–67.
- Bernstein, A. R. and Wattenberg, F.** (1969), “Nonstandard measure theory”, in *Applications of Model Theory to Algebra, Analysis, and Probability (Internat. Sympos., Pasadena, Calif., 1967)* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 171–185).

- Błaszczyk, P., Borovik, A., Kanovei, V., Katz, M., Kudryk, T., Kutateladze, S. and Sherry, D.** (2016), “A non-standard analysis of a cultural icon: the case of Paul Halmos”, *Logica Universalis*, 10(4): 393–405.
- Błaszczyk, P., Kanovei, V., Katz, K., Katz, M., Kutateladze, S. and Sherry, D.** (2017a), “Toward a history of mathematics focused on procedures”, *Foundations of Science*, 22(4): 763–783.
- Błaszczyk, P., Kanovei, V., Katz, M. and Sherry, D.** (2017b), “Controversies in the foundations of analysis: Comments on Schubring’s *Conflicts*”, *Foundations of Science*, 22(1): 125–140.
- Bos, H.** (1974), “Differentials, higher-order differentials and the derivative in the Leibnizian calculus”, *Archive for History of Exact Sciences*, 14: 1–90.
- Boyer, C.** (1959), *The history of the calculus and its conceptual development*. (New York: Dover Books).
- Cajori, F.** (1917), “Discussion of Fluxions: From Berkeley to Woodhouse”, *The American Mathematical Monthly*, 24(4): 145–154.
- Carnap, R.** (1928), *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* (La Salle and Chicago: Open Court Classics).
- Cauchy, A. L.** (1826), *Leçons sur les applications du calcul infinitésimal à la géométrie* In *Oeuvres Complètes*, Série 2, Tome 5 (Paris: Imprimerie Royale).
- Cauchy, A. L.** (1815/1827), *Théorie de la propagation des ondes à la surface d’un fluide pesant d’une profondeur indéfinie*, written 1815, published 1827, with additional Notes, in *Oeuvres Complètes*, Série 1, Tome 1, 4–318.
- Connes, A.** (1970), “Ultrapuissances et applications dans le cadre de l’analyse non-standard”, Séminaire Choquet: 1969/70, Initiation à l’Analyse, Fasc. 1, Exp. 8, 25 pp. (Paris: Secrétariat mathématique).
- Connes, A.** (2000), “Cyclic cohomology, noncommutative geometry and quantum group symmetries”, in A. Connes, J. Cuntz, E. Guentner, N. Higson, J. Kaminker, and J. Roberts (2004), *Noncommutative geometry. Lectures given at the C.I.M.E. Summer School held in Martina Franca, September 3–9, 2000*. Edited by S. Doplicher and R. Longo. *Lecture Notes in Mathematics*, 1831 (Berlin: Springer – Florence: Centro Internazionale Matematico Estivo, 1–71).
- Connes, A.** (2021), “Noncommutative Geometry, the spectral standpoint”, in M. Anel and G. Catren (Eds.), *New Spaces in Physics: Formal and Conceptual Reflections* (Cambridge University Press, 23–84).
- Costantini, F.** (2021), “Leibniz on the Empty Term ‘Nothing’”, *JOLMA. The Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts*, 2(2): 271–292.
- Courant, R.** (1927), *Vorlesungen über Differential- und Integralrechnung. Bd. I: Funktionen einer Veränderlichen* (Berlin: J. Springer, I: xiv, 410 S., 127 Fig.).
- Courant, R.** [1937] (1988) *Differential and integral calculus. Vol. I*, translated from the German by E. J. McShane, reprint of the second edition (1937) (New York: John Wiley & Sons).

- Cross, R.** (1998), *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision* (Oxford: Clarendon Press).
- Dauben, J. W.** (1990), *Georg Cantor: his mathematics and philosophy of the infinite* (Princeton: Princeton University Press).
- Dauben, J. W.** (1995), *Abraham Robinson: the creation of nonstandard analysis. A personal and mathematical odyssey*, with a foreword by Benoit B. Mandelbrot (Princeton: Princeton University Press).
- Dauben, J. W.** (2021), “Anachronism and incommensurability: words, concepts, contexts, and intentions”, in *Anachronisms in the history of mathematics: Essays on the historical interpretation of mathematical texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 307-357).
- Dinis, B.** (2023), “Equality and near-equality in a nonstandard world”, *Logic and Logical Philosophy*, 32(1): 105-118.
- Dinis, B. and van den Berg, I.** (2019), *Neutrices and external numbers: a flexible number system*, with a foreword by Claude Lobry. Monographs and Research Notes in Mathematics (Boca Raton: CRC Press).
- Edgar, S.** (2020), “Hermann Cohen’s *Principle of the Infinitesimal Method*: A Defense”, *History of Philosophy of Science*, 10(2): 440-470.
- Ehrlich, P.** (2006), “The rise of non-Archimedean mathematics and the roots of a misconception. I. The emergence of non-Archimedean systems of magnitudes”, *Archive for History of Exact Sciences*, 60(1): 1-121.
- Ehrlich, P.** (2022) *Answer at MathOverflow*. URL = <<https://mathoverflow.net/a/420175>>.
- Eklund, S. H.** (2020), “Leibniz’s Philosophy of Infinity: Comparisons within and across Taxonomies.” UC Irvine. Dissertation. URL = <<https://escholarship.org/uc/item/4732x76q>>.
- Esquisabel, O. and Raffo Quintana, F.** (2021), “Fiction, possibility and impossibility: Three kinds of mathematical fictions in Leibniz’s work”, *Archive for History of Exact Sciences* 75(6): 613-647.
- Festa, E.** (1991), “Galilée hérétique?”, *Revue d’histoire des sciences*, 44(1): 91-116.
- Festa, E.** (1992), “Quelques aspects de la controverse sur les indivisibles”, in *Geometry and atomism in the Galilean school* (Florence: Bibl. Nuncius Studi Testi, X, Olschki, 193-207).
- Fletcher, P., Hrbacek, K., Kanovei, V., Katz, M., Lobry, C. and Sanders, S.** (2017), “Approaches to analysis with infinitesimals following Robinson, Nelson, and others”, *Real Analysis Exchange*, 42(2): 193-252.
- Freudenthal, H.** (1971), “Cauchy, Augustin-Louis”, in C. C. Gillispie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography* (New York: Scribner, vol. 3, 131-148). URL = <http://www.encyclopedia.com/topic/Augustin-Louis_Cauchy.aspx#1>.
- Gerhardt, C.** (1850-1863) (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften* (Berlin and Halle: A. Asher).

- Gitman, V. and Hamkins, J. D.** (2010), “A natural model of the multiverse axioms”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 51(4): 475–484.
- Goldbring, I.** (2022), “The Connes embedding problem: a guided tour”, *Bulletin of the American Mathematical Society (N.S.)*, 59(4): 503–560.
- Hamkins, J. D.** (2011), “The set-theoretic multiverse: a natural context for set theory”, *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, 19: 37–55.
- Hamkins, J. D.** (2012), “The set-theoretic multiverse”, *Review of Symbolic Logic*, 5(3): 416–449.
- Heinig, P., Katz, M., Kuhlemann, K., Schaefermeyer, J.P. and Sherry, D.** (2023), “Exploring Felix Klein’s contested modernism”, *Antiquitates Mathematicae*, 17: 101–137.
- Hewitt, E.** (1948), “Rings of real-valued continuous functions. I”, *Transactions of the American Mathematical Society*, 64: 45–99.
- Hrbacek, K.** (1978), “Axiomatic foundations for nonstandard analysis”, *Fundamenta Mathematicae*, 98: 1, 1–19.
- Hrbacek, K.** (2024), “Multi-level nonstandard analysis and the Axiom of Choice”, *Journal of Logic and Analysis*, 16, Paper No. 5, 29 pp.
- Hrbacek, K. and Katz, M.** (2021), “Infinitesimal analysis without the Axiom of Choice”, *Annals of Pure and Applied Logic*, 172(6): 102959.
- Hrbacek, K. and Katz, M.** (2023a), “Constructing nonstandard hulls and Loeb measures in internal set theories”, *Bulletin of Symbolic Logic*, 29(1): 97–127.
- Hrbacek, K. and Katz, M.** (2023b), “Effective infinitesimals in ”, *Real Analysis Exchange*, 48(2): 365–380.
- Hrbacek, K. and Katz, M.** (2023c), “Peano and Osgood theorems via effective infinitesimals”, *Journal of Logic and Analysis*, 15(6): 1–19.
- Ishiguro, H.** (1990), *Leibniz’s philosophy of logic and language* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jin, R.** (2023), “A simple combinatorial proof of Szemerédi’s theorem via three levels of infinities”, *Discrete Analysis*, 2013(15), 27 pp.
- Kanovei, V., Katz, K., Katz, M. and Mormann, T.** (2018), “What makes a theory of infinitesimals useful? A view by Klein and Fraenkel”, *Journal of Humanistic Mathematics*, 8(1): 108–119.
- Kanovei, V., Katz, K., Katz, M. and Schaps, M.** (2015), “Proofs and retributions, or: Why Sarah can’t take limits”, *Foundations of Science*, 20(1): 1–25.
- Kanovei, V., Katz, M. and Mormann T.** (2013), “Tools, objects, and chimeras: Connes on the role of hyperreals in mathematics”, *Foundations of Science*, 18: 259–296.
- Kanovei, V. and Reeken, M.** (2004), *Nonstandard Analysis, Axiomatically*. (Berlin – Heidelberg – New York: Springer-Verlag).
- Katz, M.** (2021), “A two-track tour of Cauchy’s *Cours*”, *Mathematics Today*, 57(4): 154–158.
- Katz, M.** (2025), “Episodes from the history of infinitesimals”, *British Journal for the History of Mathematics*, 40(2): 123–135.

- Katz, M. and Kuhlemann, K.** (2023), “Leibniz’s contested infinitesimals: Further depictions”, *Gaṇita Bhārati* 45(1): 1-36. URL = <<https://doi.org/10.32381/GB.2023.45.1.4>, <https://arxiv.org/abs/2501.01193>>.
- Katz, M., Kuhlemann, K. and Sherry, D.** (2024a), “A Leibniz/NSA comparison”, *London Mathematical Society Newsletter*, 512: 33-37. URL = <<http://arxiv.org/abs/2409.17154>>.
- Katz, M., Kuhlemann, K., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2021), “Three case studies in current Leibniz scholarship”, *Antiquitates Mathematicae*, 15(1): 147-168.
- Katz, M., Kuhlemann, K., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2024b), “Leibniz on bodies and infinities: *rerum natura* and mathematical fictions”, *Review of Symbolic Logic*, 17(1): 36-66.
- Katz, M., Kuhlemann, K., Sherry, D., Ugaglia, M. and van Atten, M.** (2022), “Two-track depictions of Leibniz’s fictions”, *The Mathematical Intelligencer*, 44(3): 261-266.
- Katz, M. and Leichtnam, E.** (2013), “Commuting and noncommuting infinitesimals”, *American Mathematical Monthly*, 120(7): 631-641.
- Katz, M. and Polev, L.** (2017), “From Pythagoreans and Weierstrassians to true infinitesimal calculus”, *Journal of Humanistic Mathematics*, 7(1): 87-104.
- Katz, M., Schaps, D. and Shnider, S.** (2013). “Almost equal: The method of adequality from Diophantus to Fermat and beyond”, *Perspectives on Science*, 21(3): 283-324.
- Katz, M. and Sherry, D.** (2012), “Leibniz’s laws of continuity and homogeneity”, *Notices of the American Mathematical Society*, 59(11): 1550-1558.
- Katz, M. and Sherry, D.** (2013), “Leibniz’s infinitesimals: Their fictionality, their modern implementations, and their foes from Berkeley to Russell and beyond”, *Erkenntnis*, 78(3): 571-625.
- Katz, M., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2023a), “Of pashas, popes, and indivisibles”, *Science in Context* 36(2): 123-146. URL = <<https://arxiv.org/abs/2502.11145>>.
- Katz, M., Sherry, D. and Ugaglia, M.** (2023b), “When does a hyperbola meet its asymptote? Bounded infinities, fictions, and contradictions in Leibniz”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 49(2): 241-258.
- Katz, M. and Tall, D.** (2013), “A Cauchy-Dirac delta function”, *Foundations of Science*, 18(1): 107-123.
- Klein, F.** (1908), *Elementary Mathematics from an Advanced Standpoint. Vol. I. Arithmetic, Algebra, Analysis*, translation by E. R. Hedrick and C. A. Noble [Macmillan, New York, 1932] from the third German edition [Springer, Berlin, 1924]. Originally published as *Elementarmathematik vom höheren Standpunkte aus* (Leipzig, 1908).
- Knobloch, E.** (2018), “Leibniz and the infinite”, *Quaderns d’Història de l’Enginyeria*, 14: 11-31.
- Knobloch, E.** (2024), “Aspects of Leibniz’s mathematical thinking”, 11th International Leibniz Congress (31 July – 4 August 2023), Hannover. In volume 4 of the Congress proceedings (to appear).

- Knobloch, E.** (2026), “Leibniz’s Parisian studies on infinitesimal mathematics”, in I. M. Vandoulakis and D. Liu (eds.), (to appear), *Navigating across Mathematical Cultures and Times: Exploring the Diversity of Discoveries and Proofs*. (Singapore: World Scientific).
- Kuhlemann, K.** (2022), “Nichtstandard in der elementaren Analysis—Mathematische, logische, philosophische und didaktische Studien zur Bedeutung der Nichtstandardanalysis in der Lehre” (Hannover: Institutionelles Repositorium der Leibniz Universität Hannover, Diss.).
- Kuhlemann, K.** (2024), *Nonstandard-Analysis In der Hochschul-Didaktik, Logik und Philosophie* (Berlin: De Gruyter).
- Kuhlemann, K.** (2025), *Nonstandard Analysis in Higher Education, Logic and Philosophy* (Berlin: De Gruyter).
- Lamandé, P.** (2019), “Sur la conception des objets et des méthodes mathématiques dans les textes philosophiques de d’Alembert”, *Historia Mathematica*, 49: 20–59.
- Larson, P. B.** (2009), “The filter dichotomy and medial limits”, *Journal of Mathematical Logic*, 9(2): 159–165.
- Laugwitz, D.** (1989), “Definite values of infinite sums: aspects of the foundations of infinitesimal analysis around 1820”, *Archive for History of Exact Sciences*, 39(3): 195–245.
- Laugwitz, D.** (2002), “Debates about infinity in mathematics around 1890: the Cantor-Veronese controversy, its origins and its outcome”, *NTM (N.S.)*, 10(2): 102–126.
- Leibniz, G. W.** (1695a), “Responsio ad nonnullas difficultates a Dn. Bernardo Niewentit circa methodum differentialem seu infinitesimalem motas”, *Acta Erudit. Lips.*, in C. Gerhardt (1850, vol. V, 320–328). A French translation by Parmentier is in Leibniz (1989: 316–334).
- Leibniz, G. W.** (1695b), *Letter to l’Hospital*, 14/24 june 1695, in C. Gerhardt (1850–1863) (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften* (Berlin and Halle: A. Asher, I: 287–289).
- Leibniz, G. W.** (1701), “Cum Prodiisset...” mss Cum prodiisset atque increbuisset Analysis mea infinitesimalis.... In C. Gerhardt (1846) (ed.), *Historia et Origo calculi differentialis a G. G. Leibnitio conscripta* (Hannover: Hahn, 39–50). English translation in *The early mathematical manuscripts of Leibniz*, translated from the Latin texts published by C. I. Gerhardt with critical and historical notes by J. M. Child (The Open Court Publishing, Chicago-London, 1920, reprinted by Dover in 2005, pp. 145–158).
- Leibniz, G. W.** (1702) *Letter to Varignon*, 2 february 1702, in C. Gerhardt (1850–1863) (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften* (Berlin and Halle: A. Asher, IV: 91–95). Published as “Extrait d’une Lettre de M. Leibnitz à M. Varignon, contenant l’explication de ce qu’on a raporté de luy dans les Memoires de Trevoux des mois de Novembre & Decembre derniers.” *Journal des sçavans*, 20 march 1702, 183–186. URL = <<http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/>

- III9.pdf>. In L. E. Loemker, (1989) (ed. and trans.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical papers and letters*, Synthese Historical Library, vol. 2. (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic, 542-546).
- Leibniz, G. W.** (1989), *La naissance du calcul différentiel. 26 articles des Acta Eruditorum*, translated from the Latin and with an introduction and notes by M. Parmentier, with a preface by M. Serres. Mathesis. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. URL = <<https://books.google.co.il/books?id=lfEY-OzaWkQC>>.
- Leibniz, G. W.** (2004), *Quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole*, translated and edited by M. Parmentier, Latin text by E. Knobloch (Paris: J. Vrin).
- Leibniz, G. W.** (2007), *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, translated, edited, and with an Introduction by B. C. Look and D. Rutherford (New Haven: Yale University Press).
- Lighthill, M. J.** (1956), Review of *Wing Theory* (Robinson and Laurmann 1956) for MathSciNet. URL = <<https://mathscinet.ams.org/mathscinet-getitem?mr=82299>>.
- Loeb, P. A. and Wolff, M. P. H.** (2015) (eds.), *Nonstandard analysis for the working mathematician* (Dordrecht: Springer).
- Łoś, J.** (1955), “Quelques remarques, théorèmes et problèmes sur les classes définissables d’algèbres”, in *Mathematical interpretation of formal systems* (Amsterdam: North-Holland, 98-113).
- Lützen, J.** (1982), *The prehistory of the theory of distributions*. Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences, 7 (New York-Berlin: Springer-Verlag).
- Maierù, L.** (1990), “... in *Christophorum Clavium de contactu linearum Apologia*: on the polemics between Peletier and Clavius concerning the angle of contingency (1579-1589)”, *Arch. Hist. Exact Sci.*, 41(2): 115-137.
- Malet, A.** (1997), “Barrow, Wallis, and the remaking of seventeenth century indivisibles”, *Centaurus*, 39(1): 67-92.
- Malet, A.** (2012), “Euclid’s Swan Song. Euclid’s *Elements* in Early Modern Europe”, in P. Olmos. (ed.), *Greek Science in the Long Run: Essays on the Greek Scientific Tradition (4th c. BCE-17th c. CE)*. (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 205-234).
- Mancosu, P.** (1989), “The metaphysics of the calculus: a foundational debate in the Paris Academy of Sciences, 1700-1706”, *Historia Mathematica*, 16(3): 224-248.
- Mancosu, P.** (2009), “Measuring the size of infinite collections of natural numbers: Was Cantor’s theory of infinite number inevitable?”, *Review of Symbolic Logic*, 2(4): 612-646.
- McCue, J.** (1968), “The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent: The Point at Issue”, *The Harvard Theological Review*, 61: 385-430.
- Mercer, C. and Sleight, R.** (1994), “Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*”, in N. Jolley (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 67-123).

- Meyer, P. A.** (1973), “Limites médiales, d’après Mokobodzki”, Séminaire de Probabilités, VII (Univ. Strasbourg, année universitaire 1971–1972), Lecture Notes in Math., vol. 321 (Berlin: Springer, 198–204).
- Mormann, T. and Katz, M.** (2013), “Infinitesimals as an issue of neo-Kantian philosophy of science”, *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 3(2): 236–280.
- Nelson, E.** (1977), “Internal set theory: a new approach to nonstandard analysis”, *Bulletin of the American Mathematical Society*, 83(6): 1165–1198.
- Parkhurst, W. and Kingsland, W. J.** (1925), “Infinity and the infinitesimal”, *The Monist*, 35: 633–666.
- Pringe, H.** (2023), “Dimitry Gawronsky: Reality and actual infinitesimals”, *Kant-Studien*, 114(1): 68–97.
- Probst, S.** (2018), “The relation between Leibniz and Wallis: An overview from new sources and studies”, *Quaderns d’Història de l’Enginyeria*, xvi: 189–208.
- Robinson, A.** (1961), “Non-standard analysis”, *Nederl. Akad. Wetensch. Proc. Ser. A* 64 = *Indag. Math.* 23, 432–440. Reprinted in *Selected Papers* (Robinson 1979), pp. 3–11.
- Robinson, A.** (1966), *Non-standard analysis* (Amsterdam: North-Holland).
- Robinson, A.** (1979), *Selected papers of Abraham Robinson. Vol. II. Nonstandard analysis and philosophy.* edited and with introductions by W. A. J. Luxemburg and S. Körner (New Haven: Yale University Press).
- Robinson, A. and Laurmann, J. A.** (1956), *Wing Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Russell, B.** (1903), *The Principles of Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sanders, S.** (2018), “To be or not to be constructive, that is not the question”, *Indagationes Mathematicae (N.S.)*, 29(1): 313–381.
- Schubring, G.** (2022), Review of Bair *et al.* 2020 for Mathematical Reviews. URL = <https://mathscinet.ams.org/mathscinet-getitem?mr=4196072>.
- Sherry, D. and Katz, M.** (2012), “Infinitesimals, imaginaries, ideals, and fictions”, *Studia Leibnitiana*, 44(2): 166–192.
- Skolem, T.** (1933), “Über die Unmöglichkeit einer vollständigen Charakterisierung der Zahlenreihe mittels eines endlichen Axiomensystems”, *Norsk Mat. Forenings Skr., II. Ser.*, no. 1/12, 73–82.
- Sonar, T.** (2021), *3000 Years of Analysis-Mathematics in History and Culture* (translated from the 2016 German version by Sonar, P. Morton and K. W. Morton, with a preface by K.-H. Schlote and K.-J. Förster (Cham: Birkhäuser-Springer).
- Tall, D.** (2013), *How Humans Learn to Think Mathematically: Exploring the Three Worlds of Mathematics* (Cambridge University Press).
- Tao, T.** (2017), “Inverse theorems for sets and measures of polynomial growth”, *Quarterly Journal of Mathematics*, 68(1): 13–57.
- Ugaglia, M.** (2022), “Possibility vs Iterativity: Leibniz and Aristotle on the Infinite”, in

F. Ademollo, F. Amerini and V. De Risi (eds.), *Thinking and Calculating: Essays on Logic, its History and its Applications in honour of Massimo Mugnai* (Berlin: Springer, 255–270).

Ugaglia, M. and Katz, M. (2024), “Evolution of Leibniz’s Thought in the matter of fictions and infinitesimals”, in B. Sriraman (ed.), *Handbook of the History and Philosophy of Mathematical Practice* (Cham: Springer, 341–384).

Vakil, N. (2011), *Real analysis through modern infinitesimals*. Encyclopedia of Mathematics and its Applications, 140 (Cambridge: Cambridge University Press).

van der Pol, B. and Bremmer, H. (1955), *Operational calculus based on the two-sided Laplace integral* (Cambridge: Cambridge University Press).

Whiteside, D. T. (1961), “Patterns of mathematical thought in the later seventeenth century”, *Archive for History of Exact Sciences*, 1: 179–388.

Recibido: 18-08-2024; aceptado: 21-11-2024

La carne de la obra de arte: el concepto de mortificación en el distanciamiento de Benjamin del Romanticismo

FLORENCIA ABADI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

I 171

DOI: 10.36446/rlf486

Resumen: El concepto de mortificación en la obra de Benjamin ha sido comprendido generalmente de modo parcial y en ocasiones erróneo. El problema de interpretación se debe a que suele destacarse su relación con la muerte, y se pasa por alto el carácter cristiano del concepto que implica una relación más compleja entre muerte y vida, en la que solo quienes mortifican la carne vivirán (según las palabras de Pablo en la Epístola a los Romanos). No es casual que Benjamin utilice por primera vez el concepto en diálogo con Florens Christian Rang, un teólogo cristiano. El análisis de la cuestión exige detenerse en el distanciamiento de Benjamin respecto del Romanticismo

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 52 N°1 | Otoño 2026

alemán, que arremete contra tres conceptos centrales: la conciencia reflexiva, la vida orgánica y la continuidad.

Palabras clave: mortificación, crítica de arte, reflexión.

The Flesh of the Work of Art: The Concept of Mortification in Benjamin's Distancing from Romanticism

Abstract: The concept of mortification in Benjamin's work has generally been misunderstood. The interpretative problem arises because the Christian nature of the concept is often overlooked. This concept implies a more complex relationship between death and life, where only those who mortify the flesh will live (according to Paul's words in the Epistle to the Romans). It is not coincidental that Benjamin first uses the concept in dialogue with Florens Christian Rang, a Christian theologian. Analyzing the issue requires considering Benjamin's distancing from German Romanticism, which attacks three central concepts: reflective consciousness, organic life, and continuity.

172 |

Keywords: mortification, art criticism, reflection.

1. Introducción

El concepto de “mortificación” en la obra de Benjamin ha sido comprendido generalmente de modo parcial o erróneo. Cuando Benjamin afirma, en *El origen del drama barroco alemán*, que la crítica consiste en la mortificación de la obra de arte (Benjamin [1928] 1974, vol. I, 1: 357), no se refiere principalmente a una relación de la obra con la muerte, sino más bien con la vida, e incluso con la vida eterna. El problema de interpretación se debe a que suele pasarse por alto el carácter cristiano del concepto. Aún las veces en que se señala el rasgo redentor que evidentemente atañe a la crítica, la mortificación permanece vinculada a una dimensión destructiva o negativa de la misma, y su matiz religioso, si aparece, es vinculado al judaísmo en esta misma dirección. Jennings, Doherty y Levin (2008), Díaz (2023), Gelley (1999), García (2012), Wolin (1994), Weigel (1999), Rochlitz (1992), Fernández (2021) y Abadi (2014), entre otros, abordan la cuestión en relación con la alegoría y el carácter de ruina, torso o fragmento de la obra de arte, así como la demolición de su condición autónoma, e iluminan esos aspectos con erudición, pero sin detenerse en el carácter cristiano y paulino del concepto

de mortificación y las consecuencias de tal carácter en la relación entre muerte y vida. De este modo, permanece incompleto el tratamiento de este concepto particular. Para captar su sentido profundo resulta útil remitirse a la carta de Benjamin a Florens Christian Rang del 9 de diciembre de 1923 (Benjamin 1996, vol. II: 390–394). Esta carta nos sugiere que la mortificación no es solamente “poner muerte” o “producción de cadáver” –en términos de Menninghaus, que vincula así la crítica al segundo mandamiento veterotestamentario que prohíbe las imágenes (Menninghaus 1993)–, sino que en su procedencia cristiana supone una relación más compleja entre muerte y vida, en que solo quienes mortifican la carne vivirán, según las palabras de Pablo en la Epístola a los Romanos. No es casual que el concepto surja en diálogo con Rang, que es un teólogo cristiano. Es decir que hemos tendido a olvidar ese carácter vivificador de la mortificación. Puede resultar curioso que el Romanticismo, quizás la gran influencia cristiana de Benjamin, sea el que quede impugnado por esta concepción.

2. Benjamin contra el Romanticismo

Aún antes de terminar su tesis doctoral (*El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, [1918] 2000), Benjamin comienza a tomar distancia del Romanticismo de Jena. Esto puede observarse ya en el último capítulo de la tesis, dedicado a contraponer las ideas estéticas de los románticos con las de Goethe. Este distanciamiento arremete contra tres conceptos centrales de los románticos, que Benjamin contrasta con tres conceptos propios: la conciencia romántica vs. el saber benjaminiano; la vida romántica vs. mortificación benjaminiana; la continuidad romántica vs. discontinuidad benjaminiana. El lugar en que estas tres cuestiones están reunidas por vez primera y con una síntesis formidable es la carta a Rang que hemos mencionado, aunque el desarrollo podrá verse recién en el libro sobre el *Trauerspiel*.

I 173

Antes de considerar estos pares de oposiciones, es relevante tener en cuenta que el distanciamiento del Romanticismo *no* tocará dos cuestiones centrales que Benjamin seguirá compartiendo con este: la inmanencia de la crítica y su carácter redentor. Es decir que si la inmanencia y el carácter redentor de la crítica romántica se basaban en su concepción de la *conciencia*, Benjamin tendrá que reformular ahora la fundamentación de la inmanencia y la redención críticas. Ante una separación, los regalos no se devuelven, pero hay que ver bien dónde y cómo se los guarda.

En pocas palabras, la conciencia remite a la noción de reflexión que los románticos toman de Fichte. Tal como puede leerse en *El concepto de*

crítica de arte en el Romanticismo alemán, Benjamin interpreta que la teoría romántica del arte sostiene que existe *en la obra* un germen de la reflexión que la crítica incrementa y desarrolla, de ahí que en la carta del 9 de diciembre se refiera a un “incremento de la conciencia” (*Steigerung des Bewußtseins*, Benjamin 1996, vol. II: 393). A partir de esta tesis romántica Benjamin formuló la primera fundamentación filosófica para una crítica inmanente: la crítica no es externa a la obra, como sostenía la posición clasicista –que creía en ciertas reglas que podían conocerse independientemente de la obra singular–, ni tampoco es superflua, como si la obra no reclamara una crítica –como sucedía en el *Sturm und Drang*–. En cambio, la crítica es inmanente a la obra porque tiene en ella el germen de su reflexión, que luego solo tiene que hacer crecer, aumentar o intensificar. Al rechazar ese incremento de la conciencia Benjamin parece quedarse sin fundamento para la inmanencia. Pero en su lugar, aparece algo nuevo, un saber mortificador: “Lo defino: la crítica es la mortificación de la obra. No el incremento de la conciencia en ella (¡romántico!), sino el asentamiento del saber en ella” (Benjamin 1996, vol. II: 393).

¿Por qué Benjamin rechaza ahora la reflexión? ¿Cuál es el problema con sostener que la crítica lleva a cabo una reflexión en que una conciencia aumenta? El problema es que Benjamin entiende que esta concepción atribuye a las obras de arte una vitalidad que está comprometida con la idea de organicidad, de totalidad. Y podemos decir que el proyecto benjaminiano tiene en el “fetichismo de lo orgánico” (Eagleton 1985: 7) un enemigo principal, aún antes de que la política moldeara su pensamiento de modo tan determinante. La reflexión romántica está intrínsecamente ligada a cierta concepción de vida: la reflexión es concebida por los románticos como creadora, y su despliegue tiene lugar en un ámbito real y viviente (el carácter viviente del médium de la reflexión que en efecto es considerado también –adelantándonos– como un *continuum*).

En el libro sobre el *Trauerspiel* Benjamin retoma, de manera casi idéntica, la frase de la carta a Rang que hemos citado, pero agregando la oposición vida-muerte: “Mortificación de las obras: no se trata, por tanto, a la manera romántica, de un despertar de la conciencia en los vivos, sino de un asentamiento del saber en las obras, que están muertas” (Benjamin 1974, vol. I, 1: 357). Las obras, se nos dice aquí, están muertas, y sobre esa muerte se asienta el saber de la crítica, su ciencia, su erudición. Pero, ¿qué quiere decir que este saber que la crítica “asienta” en la obra sea una mortificación? ¿Cómo se mortifica algo que está muerto? Si la crítica conservó en Benjamin siempre aquel sentido kantiano –presente en el verbo *krinein*– de separación o discernimiento, podemos pensar que mortificar es separar en lo muerto algo que quizás pueda resucitarse. La mortificación, como práctica

ascética, supone dar muerte a las partes pecaminosas de la carne (σάρξ) de modo que la vida sea eterna, ya que en palabras de San Pablo: “Si viviereis según la carne, moriréis; pero si por el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis” (*Romanos*, 8: 13). La mortificación tiene como fin la vida, pero para alcanzarla hay que desprenderse de una concepción errada de esta, que no tolera su desmembramiento y su dolor. En este sentido, las partes de la carne se oponen al cuerpo (σῶμα) como totalidad. Quizás podamos traducir a Pablo a la lengua de Benjamin, y decir que si se recolecta la “vida creatural” de la obra de arte —su carne—, y se la mortifica desde el saber, la obra podrá redimirse en la idea filosófica (Benjamin 1996, vol. II: 393). Tal mortificación parece tener una determinación: la de sofocar la *efectividad* de la obra, es decir, la de realzar el carácter concreto e histórico de la obra por sobre sus efectos placenteros, la de *fechar* la obra como punto de partida para un renacimiento en otro orden. Este es un aspecto más anticlasicista que antirromántico de la concepción de Benjamin, ya que es el clasicismo el que sostiene que el carácter orgánico de la obra asegura que esta tenga un efecto sobre el receptor. Mismo la noción de vida como algo orgánico y totalizante pertenece más propiamente a la concepción clasicista de la obra que a la romántica, que en la atribución de una “progresividad” a la obra vincula a esta a una cierta apertura. Si en el libro sobre el *Trauerspiel* el trabajo crítico consistirá en “convertir en contenidos de verdad (*Wahrheitsgehalt*), de carácter filosófico, los contenidos factuales (*Sachgehalte*), de carácter histórico, que constituyen el fundamento de toda obra significativa” (Benjamin 1974, vol. I, 1: 358), tal transformación implica que “la pérdida de efectividad” (*Wirkung*) de la obra de arte a lo largo del tiempo —por la cual pierde sus encantos y deviene “ruina”, escombros, fragmento— se constituya en “el punto de partida de un renacimiento” en el que “cae la belleza efímera” en favor de la redención de la obra (Benjamin 1974, vol. I, 1: 358). La belleza efímera, orgánica, viviente, totalizadora, muere en favor de otra belleza que es característica de la obra redimida. En este sentido, la mortificación implica la *reanimación* de la belleza de las obras mediante el saber de la crítica, que la filosofía no debe poner en duda, porque sin el saber que intuye “la vida del detalle a través de la estructura, todo impulso hacia lo bello se queda en una mera ensoñación” (Benjamin 1974, vol. I, 1: 357-358).

I 175

El fin redentor de la crítica es en efecto la segunda cualidad de la crítica romántica —además de la inmanencia— que Benjamin procura conservar. Si la mortificación es un proceso redentor, en que el dolor y la muerte de la carne dan lugar a una vida redimida, Benjamin lo pondrá en sus términos: la muerte de las obras encuentra una eternidad en la idea filosófica. En este sentido, sin una comprensión adecuada de la mortificación, el concepto de sobrevida (*Nachleben*) de la obra se vuelve incoherente. No se trata

para Benjamin solamente de la revelación del contenido de la verdad de la obra a lo largo de la historia y más allá del momento de su creación —cuya relación con la temporalidad *out of joint* de Benjamin y el anacronismo ha sido trabajada sin descanso, siendo Didi- Huberman (2005) el referente más conocido de esta deriva— sino que la palabra mortificación exige que esa historia sea puesta en relación con un modo de existencia eminentemente espiritual de la obra, que resignifica la vida y su continuidad más allá de lo orgánico e incluso lo corpóreo.

Ahora bien, ¿cómo hace Benjamin para conservar el carácter inmanente de la crítica habiendo descartado la reflexión? En este contexto, la inmanencia necesitará una justificación de otra índole, y la clave estará en el “carácter lingüístico” de la verdad. La reflexión será reemplazada por un despliegue del lenguaje formal de la obra. Benjamin lo expresa de manera explícita al exigir que la crítica encuentre sus criterios “de un modo inmanente, gracias a un despliegue del lenguaje formal (*Formensprache*) de la obra en el que se exterioriza su contenido (*Gehalt*) en detrimento de su efecto” (Benjamin 1974, vol. I, 1: 225). Lejos de erigir la forma en esencia primordial del arte, Benjamin la concibe como un momento necesario en la exposición del contenido de verdad, que en sintonía con lo que hemos desarrollado, va en detrimento del efecto. La obra tiene en sí misma un lenguaje, y ese lenguaje se despliega en la crítica, no sin sufrir una transformación. En esta línea, Benjamin lee la primacía romántica de la forma respecto del contenido como una cuestión que expresa el compromiso del Romanticismo con la falsa totalidad: “La forma es la ley por la cual lo bello se liga a la perfección y la totalidad” (Benjamin 1974, vol. I, 3: 830).

Antes de terminar, nos queda mencionar una última oposición, aquella entre la continuidad romántica y la discontinuidad. La reflexión romántica no solo se despliega en un ámbito viviente, sino que este ámbito es leído por Benjamin como un *continuum* de formas. En la carta a Rang, Benjamin introduce la figura de Leibniz como clave para una concepción de la discontinuidad —trae a colación incluso su concepción de los números naturales— (Benjamin 1996, vol. II: 393). En la visión de Benjamin, la discontinuidad otorga a la muerte un significado más profundo. La muerte está en su filosofía muy cerca de la figura de la *interrupción*, una parálisis o cesura de la bella apariencia totalizadora. Lejos del misterio y la trascendencia sublimes, la muerte corta con los velos de la fenomenalidad. De ahí la noción de cesura que aparece en *Las afinidades electivas* de Goethe, así como la caracterización de lo carente de expresión, donde encontramos la primera aparición sistemática de la noción de interrupción que determinará de modo contundente el conocimiento redentor en la filosofía tardía de la historia. En el *Trauerspiel*, aquello que se interrumpe y muere es la intencionalidad del

sujeto de conocimiento, y la discontinuidad se reserva como cualidad fundamental de las ideas redentoras que tienen en la carta a Rang su nacimiento. La carne de la obra de arte mortificada encuentra su salvación en las ideas, que son las estrellas discontinuas, capaces sin embargo de congregarse en una constelación que lleva aquí el nombre de “interpretación”.¹

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, F.** (2014), *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Benjamin, W.** [1918] (2000) *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, traducción de J. F.Yvars y V.Jarque (Barcelona: Península).
- Benjamin, W.** (1974), *Gesammelte Schriften*, vol. I y vol. III, editado por R.Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Suhrkamp: Fráncfort del Meno).
- Benjamin, W.** (1990), *El origen del drama barroco alemán*, traducción de J. Muñoz Millanes (Madrid: Taurus).
- Benjamin, W.** (1996), *Gesammelte Briefe*, vol. II, editado por C. Gödde, H. (Suhrkamp: Fráncfort del Meno).
- Díaz, V.** (2023), *Tensión y materia: el método del Barroco en Walter Benjamin* (Buenos Aires: 17grises).
- Didi-Huberman, G.** (2005), *Ante el tiempo*, traducción de O.A. Oviedo Funes (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Eagleton, T.** (1985), *Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism* (Londres: Verso).
- Fernández, D.** (2021), *La justa medida de una distancia: Benjamin y el romanticismo de Jena* (Santiago de Chile: Orjikh).
- García, L. I.** (2012), “Para un materialismo del umbral: Walter Benjamin entre mito y razón”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4: 207-229.
- Gelley, A.** (1999), “Contexts of the Aesthetic in Walter Benjamin”, *Comparative Literature Issue*, 114: 5.
- Jennings, M., Doherty, B. y Levin, T.** (2008), “Introduction”, en W. Benjamin, *The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility and Other Writings* (Cambridge: Harvard University Press, 1-17).
- Menninghaus, W.** (1993), “Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin”, en G. Massuh y S. Fehrmann (eds.), *Sobre Walter Benjamin: vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana* (Buenos Aires: Alianza Editorial - Goethe-Institut, 174-187).

I 177

¹ Mi agradecimiento a Francisco Naishtat y su grupo de investigación sobre Benjamín, dentro del cual fue concebido el presente texto.

- Rochlitz, R.** (1992). *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, (París: Gallimard).
- Weigel, S.** (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin: una relectura*, trad. de J. Amícola (Buenos Aires: Paidós).
- Wolin, R.** (1994). *Walter Benjamin: an Aesthetic of Redemption* (Berkeley: University of California Press).

Recibido: 15-09-2024; aceptado: 13-10-2025

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf461

Marta García-Alonso y John Christian Laursen
(eds.), *The Importance of Non-Christian Religions*
in the Philosophy of Pierre Bayle,
Cham, Springer, 2024, 207 pp.

Figura clave en los orígenes del pensamiento ilustrado, Pierre Bayle es considerado un precursor de la crítica moderna a la autoridad, defensor de una tolerancia radical y escéptico metódico que desmontó los dogmas religiosos desde dentro de sus propias lógicas. Su *Dictionnaire historique et critique* no solo fue una obra de referencia para los *philosophes* del siglo XVIII, sino también una caja de resonancia para las tensiones filosóficas de la modernidad europea. En este contexto, el libro *The Importance of Non-Christian Religions in the Philosophy of Pierre Bayle*, editado por Marta García-Alonso y John Christian Laursen, ofrece una contribución fundamental al poner en primer plano el papel que desempeñan las religiones no cristianas en la obra de Bayle. Lejos de tratarse de curiosidades marginales, estas religiones son abordadas como elementos estructurales de su estrategia filosófica, orientada a deses-

tabilizar certezas teológicas, morales y políticas.

A lo largo de ocho capítulos, el volumen muestra cómo Bayle recurre a diversas religiones –judaísmo, islam, confucianismo, sintoísmo, religiones grecorromanas, maniqueísmo, zoroastrismo y las creencias atribuidas a pueblos no europeos– para interrogar el dogma cristiano, sus pretensiones de universalidad y sus mecanismos de exclusión. Esta lectura en clave comparativa permite no solo reconsiderar el proyecto filosófico de Bayle, sino también repensar el lugar de lo “otro” religioso en la constitución misma de la racionalidad ilustrada.

En el capítulo inicial, Marta García-Alonso cuestiona la idea de una modernidad filosófica estrictamente anclada en la tradición cristiana y recupera el valor filosófico del conocimiento etnográfico en Bayle. A través de los relatos de viajes, Bayle encuen-

I 179

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

tra un medio privilegiado para tomar distancia de sus propias tradiciones y someterlas a examen. Las religiones no cristianas operan como “piedras de toque” que revelan la particularidad de doctrinas presentadas como universales. Así, la autora argumenta que el pensamiento de Bayle no se comprende plenamente sin considerar el encuentro —intelectual y estratégico— entre el cristianismo y las tradiciones ajenas a él.

Adam Sutcliffe, en “Beyond Conscience: Judaism in the Philosophy of Pierre Bayle”, analiza la compleja relación de Bayle con el judaísmo, evitando las categorías reductoras de filosemitismo o antisemitismo. Bayle no muestra interés por el judaísmo real y contemporáneo, sino por su valor filosófico y teológico como tradición alternativa. A través de figuras como Uriel da Costa o Spinoza, y episodios bíblicos como el de David, Bayle problematiza la relación entre religión y moralidad. Sutcliffe subraya la paradoja de que Bayle, aunque defensor de una tolerancia casi absoluta, no reconoce la validez interna del judaísmo, al considerarlo una religión puramente legalista. Esta tensión le permite explorar los límites de la conciencia individual frente a la ley revelada y, al mismo tiempo, reforzar su crítica al cristianismo desde sus propias inconsistencias.

En “Philosophy and its Islamic Moment: Pierre Bayle and Islam”, Pierre-Olivier Léchoy examina el uso que Bayle hace del islam como herramienta crítica. A pesar de no ser un especialista en la materia, Bayle se vale de fuentes indirectas —como Paul Rycaut o Richard Simon— para articular una mirada estratégica. Aunque su juicio sobre Mahoma es negativo, Léchoy argumen-

ta que este recurso le permite distanciarse de las lecturas medievales más violentas y utilizar el islam para cuestionar la pretensión católica de universalidad. A través de ejemplos como el del “ateo virtuoso” Mahomet Efendi, Bayle muestra que la virtud moral no depende de la religión revelada. Léchoy propone que este “momento islámico” forzó a la filosofía occidental a enfrentar hechos religiosos que no podía subsumir en sus marcos normativos.

El capítulo “Bayle: Confucianism and China”, también de García-Alonso, se centra en la función filosófica que Bayle atribuye al confucianismo. A partir de las obras de los misioneros jesuitas en China —en especial Matteo Ricci—, Bayle encuentra en esa civilización un ejemplo histórico de sociedad ordenada, moralmente estable y altamente desarrollada, sin necesidad de revelación cristiana. Distingue entre un “ateísmo positivo” (como el de los letrados chinos) y uno “negativo” (atribuido a comunidades africanas o americanas), y propone que el orden político puede fundarse en el derecho civil y la presión social, no en la religión. El confucianismo, en este marco, refuerza su defensa de la posibilidad de Estados no confesionales y de una moralidad secular.

Fernando Bahr, en “Bayle and Japan”, explora la evolución del interés de Bayle por la cultura japonesa. En sus primeras obras, Japón aparece como ejemplo de idolatría radical; en textos posteriores, como el *Commentaire philosophique*, se convierte en un espejo incómodo para la intolerancia cristiana. Bayle compara la persecución de misioneros europeos en Japón con la violencia confesional en Europa, introduciendo así una crítica irónica a la

hipocresía del cristianismo. Bahr destaca cómo, en la segunda edición del *Dictionnaire*, Bayle profundiza su conocimiento sobre doctrinas budistas y encuentra sorprendentes similitudes con el spinozismo y el quietismo, que rechaza desde su calvinismo. Japón funciona como escenario dialéctico más que como objeto etnográfico sostenido.

El capítulo de Parker Cotton, “Bayle’s Reception of Greco-Roman Religion and Culture”, analiza la apropiación crítica que Bayle hace de las religiones grecorromanas. Lejos de idealizarlas, Bayle destaca su utilidad filosófica: muestran que la moral puede existir sin religión revelada. Figuras como Bruto o Pitágoras sirven como ejemplos de virtud sin fe cristiana. Cotton argumenta que Bayle se vale de estas tradiciones para disociar moralidad y religiosidad, y que esta estrategia le permite desarmar el argumento cristiano según el cual fuera de la revelación no hay ética posible.

Jean-Luc Solère, en “Bayle and the Ghosts of Mani and Zoroaster”, aborda la función filosófica del maniqueísmo y el zoroastrismo en el pensamiento de Bayle. En lugar de apoyarse en estas doctrinas, Bayle las utiliza como contraejemplos que permiten cuestionar la teodicea cristiana. A través de una lógica de *rétorsion*, devuelve a sus adversarios cristianos la acusación de dualismo: si Dios es el único creador, también es responsable del mal. Solère muestra cómo Bayle desarma así la pretensión de coherencia de distintas corrientes teológicas —católicos, arminianos, socinianos— y propone una actitud de humildad racional frente al misterio del mal. Esta crítica, lejos de conducir al relativismo, se

convierte en un fundamento ético de la tolerancia.

Por último, John Christian Laursen, en “Bayle and the American and African Atheists”, examina cómo Bayle emplea el conocimiento —real o este-reotipado— de las culturas no europeas para argumentar que la moralidad no depende de la religión. En sus primeras obras, Bayle reproduce prejuicios etnocéntricos. Sin embargo, en *Continuation des pensées diverses* (1704), se observa una mayor elaboración filosófica. Laursen muestra que Bayle utiliza ejemplos como el de los hotentotes —a quienes atribuye virtudes como la fidelidad y el desinterés— para confrontar la idea de que solo el cristianismo puede fundar una ética sólida. Esta operación, aunque no exenta de ambigüedades, refuerza su escepticismo frente a los argumentos universalistas de la religión institucional.

I 181

En su conjunto, *The Importance of Non-Christian Religions in the Philosophy of Pierre Bayle* ofrece una lectura original y provocadora de uno de los pensadores más influyentes en la constitución de la modernidad filosófica. El volumen no solo documenta la riqueza erudita del pensamiento bayliano, sino que muestra cómo su escepticismo no se limita a una crítica interna del cristianismo, sino que se amplía hacia una confrontación sistemática con la pluralidad religiosa y cultural del mundo. Las religiones no cristianas no son aquí objetos de curiosidad o retórica ilustrada: son dispositivos de contraste que permiten exponer la fragilidad de los sistemas doctrinales dominantes. Este enfoque permite revalorizar a Bayle como figura central en la genealogía de la tolerancia, pero también como un pensador que anticipa, con sorpren-

dente agudeza, los dilemas contemporáneos de la convivencia en contextos de diversidad. Su lectura —y la de este volumen— invita a reconsiderar los fundamentos de la razón ilustrada no como certezas inamovibles, sino como

ejercicios críticos frente a la pluralidad de lo humano.

NICOLÁS OLSZEVICKI
UNLP
UNGS- CONICET

Facundo Bey (ed.), *Hans-Georg Gadamer: Cuestiones abiertas / Open Questions*, Quito, Filosofía Universidad Central del Ecuador, 2025, 476 pp.

El volumen colectivo *Hans-Georg Gadamer: Cuestiones abiertas / Open Questions* fue publicado en abril de 2025 en acceso abierto por Filosofía, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, en colaboración con la Editorial Universitaria de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y con el patrocinio de su Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Una nueva edición, bajo el sello de la editorial de la UCE, ha aparecido en febrero de 2026. Este libro, que se abre con un prólogo de Jean Grondin, ha sido editado por Facundo Bey (INEOCIF/CONICET), quien ha consagrado buena parte de su labor al pensamiento de Gadamer y a los debates en torno a la recepción de los filósofos clásicos en la Alemania de la primera mitad del siglo XX.

El volumen reúne catorce capítulos —doce en inglés y dos en español— distribuidos en cinco secciones temáticas, con contribuciones de especialistas radicados en países como Estados Uni-

dos, Alemania, Turquía, Argentina, Países Bajos, Brasil, Canadá, Egipto y Colombia. Esta diversidad responde a una curaduría orientada a representar distintos ejes interpretativos y matices lingüísticos y teóricos, en plena coherencia con el espíritu hermenéutico que anima el conjunto.

Lo que caracteriza de manera más decidida al volumen es su ánimo polémico y crítico: no busca la consagración del maestro mediante la exposición de su filosofía, sino evidenciar sus tensiones, puntos ciegos y contradicciones, para inquirir, con Gadamer, más allá de él.

La primera sección, “Lenguaje, tradición e interrogación en la hermenéutica filosófica”, reúne capítulos de John Arthos, Nathan Eric Dickman, Dieter Teichert y Eddo Evink. El capítulo inaugural interpreta la polémica gadameriana contra el subjetivismo moderno como una “sobrecorrección” (p. 70), que habría eclipsado la dimensión personal del comprender.

En contraposición, retoma la perspectiva de Schleiermacher para recuperar la singularidad de la vida humana individual. Dickman, por su parte, investiga la prioridad hermenéutica de la pregunta y, apoyándose en taxonomías pedagógicas y de la teoría de los actos de habla, propone la categoría de “suspensivas” (p. 77) para identificar el acto interlocutorio propio de preguntas que, al volverse compartidas, posibilitan el diálogo como espacio de juego de múltiples sentidos. Teichert sostiene que hacer visibles las ambigüedades de la concepción gadameriana resulta, precisamente, el modo de preservar el carácter plural de la hermenéutica. Evink, finalmente, desarrolla una interpretación centrada en la noción de “juego” en *Wahrheit und Methode*: para él, este concepto constituye el núcleo orbital de una metafísica implícita en Gadamer, distinta de cualquier forma de onto-teología.

La segunda sección, “Razón, significado y ciencia”, congrega los ensayos de Babette Babich, Roger W. H. Savage y Mirela Oliva. Babich parte de la célebre observación de Nietzsche, según la cual lo que distingue al siglo XIX no es la victoria de la ciencia, sino la del método científico sobre ella, y sobre esa base desarrolla una comparación entre las perspectivas de Nietzsche y Gadamer en torno a la ciencia moderna, con el propósito de mostrar convergencias en sus críticas al modelo científico-natural a partir de su común raigambre en la filología clásica. Savage, por su parte, se detiene en la crítica gadameriana al proyecto ilustrado, y procura mostrar que la posición de Gadamer no desemboca en el relativismo posmoderno sino que entraña un renovado compromiso con la razón, despojada de ambiciones totalizantes. Cierra la sección Oliva con una

lectura hermenéutica de *From Darwin to Derrida* (2020) de David Haig, en lo que resulta un diálogo iluminador entre la biología y la tradición hermenéutica.

La tercera sección, “Ética, política, filosofía práctica”, incluye contribuciones de Luiz Rohden y Darren Wallhof. Rohden articula la virtud epistémica de la responsabilidad en tres dimensiones: hacia uno mismo, mediante el autoconocimiento; hacia los demás, a través de la solidaridad y la *práxis* política transformadora; y hacia la naturaleza, mediante el reconocimiento de nuestra imbricación en la trama de lo viviente. Con ello, pretende examinar los alcances de la responsabilidad como eje de una “vida sana y sostenible”. Wallhof, en cambio, propone la *phronesis* gadameriana como antídoto frente a la desinformación y las teorías conspirativas que amenazan a la democracia contemporánea, argumentando en favor del saber práctico como capacidad cívica fundamental.

La cuarta sección, “Filosofía y religión”, comprende los capítulos de Walter Lammi y Abdullah Başaran. Lammi compara las visiones de Gadamer y Leo Strauss sobre lo divino en el pensamiento griego, estructurando el análisis en torno a tres dicotomías –filosofía frente a experiencia cultural; *logos* frente a *mythos*; *theoría* frente a *práxis*– y subraya la tesis gadameriana según la cual filosofía y religión se hallan indisolublemente entrelazadas, en contraste con la estricta separación straussiana. Başaran investiga el interés gadameriano en la experiencia religiosa como vía de aprehensión de nuestra condición finita, sugiriendo que Gadamer se aproxima a lo divino a través de una disposición estética que abre posibilidades de encuentro entre distintas tradiciones religiosas.

La quinta sección, “Gadamer y los clásicos”, presenta los capítulos de Antoine Pageau-St-Hilaire, Einar Iván Monroy Gutiérrez y Facundo Bey. Pageau-St-Hilaire subraya la tensión entre la apropiación de la *phrónesis* y la crítica a la noción aristotélica de experiencia en *Wahrheit und Methode*. Monroy Gutiérrez examina la contribución de Gadamer a la comprensión contemporánea de los presocráticos, destacando sus desacuerdos con las traducciones de Diels y Kranz y las interpretaciones de Nietzsche y Heidegger. Complementariamente, pone de relieve el círculo virtuoso de interpretación que vincula a los pensadores iniciales con la tradición platónico-aristotélica. Finalmente, Bey analiza *Platos dialektische Ethik* (1931) y muestra cómo la comprensión de Gadamer de la dialéctica como teoría de la posibilidad objetiva del diálogo marcó una distancia decisiva respecto de Heidegger —en especial en la esfera ético-política— y sentó las bases para el desarrollo de su filosofía.

Uno de los testimonios más elocuentes del alcance académico del volumen lo proporciona el reciente artículo de Andrew Fuyarchuk —reconocido autor de trabajos monográficos sobre Gadamer—, publicado en el *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* (2025, 25(1): 1-5) bajo el título “The moving structure of reality in Gadamer’s method of interpretation: A philosophy of life in the making of history”. Fuyarchuk constata que tres capítulos del volumen evidencian una transición en la hermenéutica filosófica: de la “conciencia históricamente constituida” hacia indagaciones gobernadas por presupuestos ontológicos, transición que

denomina “realismo hermenéutico” y “metafísica inmanente” (p. 1). Para dar cuenta de ella, cartografía el método gadameriano sobre una estructura tripartita: la superficie óptica definida por la contradicción; la dimensión ontológica en la que los opuestos se transforman mutuamente; y un modo de existencia humana intermedio, responsable de recrear el orden de la naturaleza en el tiempo. Reconoce en Evink el mérito de haber mostrado el peso metafísico de la noción de «juego», enraizada en la experiencia cultural griega de lo divino; pero cuestiona que la inmersión en ese juego dependa de la libre elección. Valora en Savage la demostración de que Gadamer no desemboca en el relativismo; pero le objeta que sus “presupuestos” pertenecen al razonamiento proposicional y no al “sentido de la existencia” heideggeriano (p. 1). Y celebra que Teichert reconozca los aspectos ónticos y ontológicos de la hermenéutica gadameriana, aunque sostiene que las ambigüedades que aquel identifica no son un punto de llegada, sino un catalizador hacia su propia resolución dialéctica. El resultado muestra que este libro no es un mero inventario del pensamiento gadameriano, sino un genuino estímulo para nuevas investigaciones filosóficas de largo aliento.

El trabajo editorial detrás de este libro ha reunido de manera magistral problemas arduos, desplegados por autores de reconocida competencia, abriendo un espacio en el que el pensamiento de Hans-Georg Gadamer sigue planteando preguntas abiertas.

MARTÍN PRESTÍA
INEO

Julien Offray de La Mettrie, *Tratado sobre el alma*, introducción, traducción y notas de Adrián Ratto, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2025, 183 pp.

A fines de 2025 apareció, en el marco de la colección “El libertino erudito” de El cuenco de plata, una nueva edición del *Tratado sobre el alma*, del médico y filósofo ilustrado Julien Offray de La Mettrie. Este trabajo amplía las ediciones de sus textos publicadas por esta editorial: *Discurso sobre la felicidad* (2010) y *El hombre máquina, El hombre planta y otros escritos* (2014).

Este texto corresponde a la primera obra filosófica de La Mettrie, originalmente titulada *Historia natural del alma*, publicada en 1745 como una traducción con autor y lugar de edición falsos. Al poco tiempo, en julio de 1746 el parlamento de París la condenó a la hoguera. Sin embargo, en 1747, se reimprimió, con datos falsos, junto a una carta a Émilie du Châtelet, cuya autoría es aún motivo de discusión entre los especialistas. La edición que se traduce aquí apareció en 1751, en el marco de la preparación de sus *Obras filosóficas*, bajo el título *Tratado sobre alma* y con algunas pocas diferencias respecto de la publicación original.

El *Tratado sobre el alma* consta de quince capítulos. En el primero, se presenta la obra y La Mettrie advierte que la esencia del alma –como la de los animales, la materia y los cuerpos– será siempre ignota. No obstante, señala que, si se pretende dilucidar algunas de sus propiedades, conviene investigar aquellas que se manifiestan en el cuerpo, cuyo principio activo es, precisamente, el al-

ma. Este supuesto metodológico se debe a que el médico francés indaga la naturaleza del alma mediante conocimientos confiables basados en la experiencia. En el segundo capítulo, “Acerca de la materia”, afirma que los filósofos descubrieron en esta sustancia tres propiedades esenciales (extensión, fuerza motriz y capacidad de sentir), que examinará en los capítulos siguientes. Acerca de la extensión de la materia, en el capítulo tres, rechaza la idea de que esta –aun siendo parte de la forma metafísica de la materia– sea el único componente de su esencia. En el capítulo cuatro, “Acerca de las propiedades mecánico-pasivas de la materia que dependen de la extensión”, sostiene que es inútil investigar la materia despojada de toda forma, de la cual existen dos tipos: las pasivas (tamaño, figura, reposo y situación) y las activas (capacidad de sentir y fuerza motriz). En el quinto capítulo, afirma que debe considerarse a la materia tanto activa como pasiva. Agrega que el error de los Modernos fue tomar la parte por el todo y nombrar a la materia únicamente como la sustancia pasiva de los cuerpos, sin descubrir en ella sus formas activas. En el sexto capítulo, dedicado a la facultad sensitiva de la materia, el filósofo sostiene que ignoramos si ella posee en sí misma esa facultad, ya que solo se manifiesta en los cuerpos organizados (tanto animales como humanos). Esta idea se amplía en el séptimo capítulo, “Acerca

de las formas sustanciales”, ya que La Mettrie concibe que la materia tiene la capacidad de moverse por sí misma y ser susceptible de tener sensaciones y sentimientos, pero solo bajo ciertas formas sustanciales que la realizan o completan. Los Antiguos distinguieron dos tipos de formas sustanciales en los cuerpos vivientes: la que constituye su parte organizada y la que constituye su principio activo. A esta última le dieron el nombre de “alma”, reconociendo en ella tres tipos: vegetativa, sensitiva y racional. En el resto de la obra analiza cada una de ellas.

A continuación, en el capítulo octavo, muestra que el alma vegetativa es la causa que preside y dirige los cuerpos vivos organizados, y regula el mecanismo de todas sus acciones, según leyes naturales.

Del capítulo noveno al decimosegundo se ocupa del alma sensitiva, ese principio material en los animales que siente, discierne y conoce. El médico la ubica en el cerebro y sostiene que depende de la complejidad de la organización corporal. Esta alma tiene varias facultades que provocan sensaciones: las del cuerpo (memoria, imaginación y pasiones) y las del ser sensitivo (sensaciones, percepciones, discernimiento y conocimientos).

Luego, en el capítulo decimotercero, identifica el alma racional con las percepciones intelectuales: libertad, atención, reflexión, clasificación de las ideas, examen y juicio. En el capítulo decimocuarto, sostiene que las facultades racionales provienen de las facultades orgánicas del cuerpo humano, siendo más perfectas cuanto mejor sea su organización fisiológica y menos perfectas cuando existe una deficiencia que impide el correcto funcionamiento de los órganos. Así, identifica el al-

ma sensitiva con el alma racional, dado que el alma solo puede juzgar a partir de las sensaciones y que sus operaciones se detienen cuando estas cesan (como en las enfermedades que afectan al cerebro o en la muerte). Por tanto, toda actividad del alma racional depende, en última instancia, de la facultad de sentir.

Finalmente, el capítulo decimoquinto, contiene un conjunto de historias, a modo de ejemplos, que buscan mostrar que todas las ideas provienen de los sentidos y que el alma racional no es independiente del alma sensitiva, confirmando que “sin sentidos, no hay ideas” (p. 183).

Esta edición incluye una introducción y notas de Adrián Ratto. Allí se reconstruye la historia editorial del texto y se ofrecen claves interpretativas sobre su recepción. Las notas aclaratorias constituyen, además, un complemento valioso para lectores no familiarizados con el siglo XVIII, ya que contribuyen a esclarecer el texto mediante precisiones sobre el léxico, referencias a los filósofos mencionados y vínculos con otros problemas de la época.

Esta nueva edición del texto de La Mettrie no es una mera reproducción de un escrito del pasado, sino una interpelación que invita a repensar las bases de algunas de las ideas filosóficas ilustradas que continúan motivando controversias en la sociedad actual. *El Tratado sobre el alma* plantea preguntas sobre la relación entre fisiología y razón, temas centrales para la filosofía de la mente, los estudios neurocientíficos contemporáneos y la histórica vinculación entre filosofía y medicina.

JUAN PABLO MORENO
INEO
UNLP

Ricardo Ibarlucía, *L'organizzazione del pessimismo: saggi su avanguardia, fotografia e cinema in Walter Benjamin*, prefacio de Dario Gentile, traducción y cuidado de la edición de Facundo Bey, Roma, Edizioni Efesto, col. Piani di Salvezza, 2025, 298 pp.

Una pregunta palpitaba en la confesa incomodidad de Theodor W. Adorno en los años cincuenta, cuando la popularidad de Kafka ya hacía difícil sumar una voz más al coro de sus lectores: *¿Para qué escribir sobre quien ya ha sido exhaustivamente escrito?*

L'organizzazione del pessimismo: Saggi su avanguardia, fotografia e cinema in Walter Benjamin, del argentino Ricardo Ibarlucía, ofrece una sólida respuesta a esta pregunta en cuyo eco cualquier ensayista seguramente se reconocerá. Según su prologuista, Dario Gentile, profesor de la Universidad de Roma III y miembro del Consejo Directivo de la Asociación Italiana Walter Benjamin, la profundidad epistémica de este libro se descubre en la aguda apertura de imprevisibles constelaciones de sentido. La respuesta a la pregunta implícita de Adorno no es la misma que la de Ibarlucía; sin embargo, ambos responden con la convicción de que el valor de un nuevo estudio no se calibra en la mera novedad del objeto, sino en la calidad del ángulo con el que se lo aborda.

Ese ángulo, en el caso de Ibarlucía, tiene una doble determinación que el libro tematiza explícitamente, atravesando cada uno de sus capítulos. La primera es la cuidadosa exploración de

las fuentes del propio Benjamin, yendo a los textos que –hoy olvidados o no– rondaban implícita o explícitamente sus obras. La segunda es quizás tanto o más significativa que la anterior: un estudioso argentino publica en Italia, en italiano, un libro sobre uno de los pensadores más leídos del canon europeo. Pero precisamente la recepción latinoamericana de Benjamin desarrolla aquí una peculiar capacidad para ver lo que la tradición metropolitana acaso tienda a normalizar: escribir desde fuera de una historia de recepción saturada es, en cierto modo, practicar lo que Benjamin mismo teorizó, en el entendido del extrañamiento producido al arrancar la imagen de su contexto habitual. Ibarlucía conoce a fondo esa biblioteca, sin diluirse en ella; su objetivo es más bien iluminar las tramas del surrealismo en los más diversos rincones del pensamiento benjaminiano.

El libro reúne seis ensayos articulados en torno a una tesis central que Ibarlucía enuncia con claridad, a saber: el enfrentamiento de Benjamin con la experiencia del surrealismo ocupa un papel preponderante en su pensamiento. La tesis, sin embargo, no se limita a cuestiones literarias o artísticas en general, ni al análisis metodológico de los

I 187

Pasajes en relación con Aragon. El trabajo de Ibarlucía se extiende sobre las reflexiones de Benjamin concernientes a la *praxis* política y a la filosofía de la historia. Lo que está en juego, en definitiva, es la posibilidad de leer a Benjamin contra las interpretaciones deflacionarias que han reducido su pensamiento a alguna de sus dimensiones particulares —el interés en la Kábala, la teoría literaria, la antropología cultural— sin cuidar particularmente la trama que las enlaza.

En la propuesta de *L'organizzazione*, Ibarlucía explora esta trama en los términos de la desafiante extensión del psicoanálisis desde sus fundamentos hacia los procesos sociales, convirtiendo la *Traumdeutung* freudiana en una interpretación de los sueños históricos colectivos. Esa ambición —el sueño colectivo como categoría analítica, el kitsch como su rostro onírico, la imagen dialéctica como su momento de despertar— no es arqueología intelectual.

Los seis capítulos pueden leerse de manera independiente, aunque también comportan un arco argumentativo y metodológico claramente reconocible. “Addio al fiore blu” [Adiós a la flor azul] abre con el análisis del “Traumkitsch”, el primer acercamiento de Benjamin al surrealismo, anterior incluso a su lectura de Aragon, y un texto que la crítica ha tratado con atención desigual. Ibarlucía demuestra que en ese breve ensayo de 1925-1927 están ya perfilados los conceptos fundamentales del Benjamin más leído. “L'organizzazione del pessimismo: illuminazione profana e materialismo antropologico” [La organización del pesimismo: iluminación profana y materialismo antropológico] desarrolla la dimensión político-filosófica, determi-

nando la relación del “nihilismo revolucionario” y el mesianismo.

“Il luogo del delitto” [El lugar del crimen], dedicado a Eugène Atget, es quizás el capítulo donde el método de Ibarlucía se exhibe con mayor claridad. Allí se introduce la demostración de que las célebres reflexiones de Benjamin sobre el fotógrafo francés remiten en gran medida a la interpretación inaugural de Robert Desnos, dos textos de 1928 y 1929, prácticamente caídos en el olvido, cuya recuperación reencuadra toda la genealogía de la fotografía surrealista. “Il riso rivoluzionario” [La risa revolucionaria] examina la figura de Chaplin como “héroe” de la teoría benjaminiana del arte, en su doble significación estética y política, entendiendo la risa colectiva como manifestación terapéutica del inconsciente. “La fiaba cinematografica” [El cuento de hadas cinematográfico] traza el arco de Mickey Mouse, una referencia suprimida en la última redacción del ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1935-1936), una vez que Disney adoptó el realismo y la violencia susceptibles de una instrumentalización fascista.

“La crisi della pittura” [La crisis de la pintura] explora la afinidad entre Benjamin y las ideas estéticas de Aragon hacia mediados de los años treinta, tras la ruptura de este último con el surrealismo, su alineamiento con el Partido Comunista Francés y su adhesión al “realismo socialista”, una relación intelectual que la crítica ha mencionado, pero sistemáticamente postergado. Ibarlucía se detiene en el análisis social de la fotografía de Gisèle Freund y la “belleza revolucionaria” de los fotomontajes de John Heartfield. La perspectiva latinoamericana irrumpe con el análisis del en-

sayo de Giselle Freund y un insospechado entrecruzamiento entre Benjamin, Antonio Berni y los procedimientos técnicos de los muralistas mexicanos. El libro se completa con un apéndice con el comentario y traducción del prefacio del dadaísta Tristan Tzara a los “rayogramas” de Man Ray en 1922.

El recorrido revela una cuidadosa apuesta interpretativa de alcance mayor. El Benjamin más productivo pa-

ra el presente tal vez no sea apenas el de la melancolía y el *Trauerspiel*, sino aquel que intentó pensar la historia como sueño colectivo y la política como su despertar. En la restitución de este Benjamin reside la potencia de un libro de este calibre y la maestría de su ángulo.

WASHINGTON MORALES MACIEL
UDELAR