

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyia

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Mtro. Juan José Láriz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITOR

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobias Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyia es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. *Euphyia* es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyia* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. *Euphyia* publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 8

NÚMERO 14

ENERO-JULIO 2014

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Juan José Láriz Durón

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (Edificio 6, Planta Alta)

Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131

Aguascalientes, Ags., México

e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Ediciones Gráficas Deseret, Pozo del Cobre #110, Pozo Bravo, C.P. 20126, Aguascalientes, Ags.

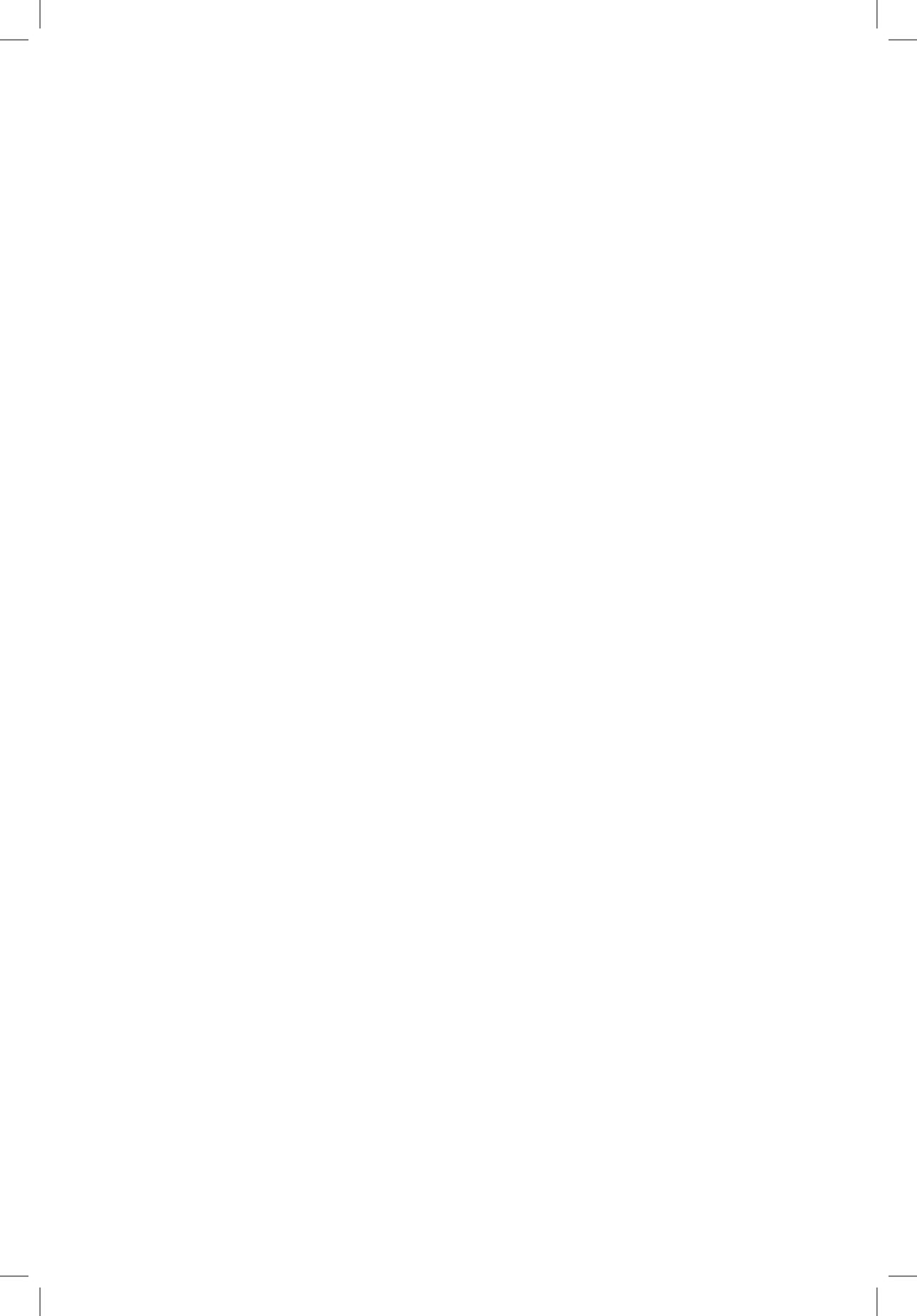
EUPHYÍA, Año 8, Número 14, enero-julio 2014 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, Planta Alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editor responsable: Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Ediciones Gráficas Deseret, Pozo del Cobre #110, Pozo Bravo, C.P. 20126, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en junio de 2014, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

Pensar desde y con los cuerpos: aproximaciones a una sociología del cuerpo <i>Santiago Caneda Lowry</i>	9
La teoría propensivista como base metafísica para la construcción de una cosmología en el pensamiento de Karl Popper <i>David Mayo Sánchez</i>	41
¿Con sentido o sin sentido? En torno a un argumento de Carnap <i>Andrei Moldovan</i>	75
<i>Gaudenter</i> Aristipo de Cirene. La índole <i>psicosomática</i> de las afecciones y la configuración hedonista de un proyecto virtuoso de vida <i>Deyvis Deniz Machín</i>	105



Pensar desde y con los cuerpos: aproximaciones a una sociología del cuerpo

Santiago Caneda Lowry
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
santicaneda@gmail.com

Introducción

El objetivo del presente trabajo es ofrecer los aspectos fundamentales para una comprensión global –aunque superficial– de la sociología del cuerpo, así como sus estrategias y potencialidades epistemológicas, posibilidad que encuentra su *momentum* en nuestra actualidad, cargada de adjetivos y coletillas de entre los que elegimos, hoy, su carácter global, de proliferación de prácticas (disciplinarias) de consumo, orientadas, en su esencia –eso sostenemos– hacia la corporalidad, en la medida en que, por este camino, se encuentra un acceso casi inmediato a la construcción de la subjetividad –si es que algo como esto, aún hoy, es objeto de nuestras ideas–. Presentamos, pues, al cuerpo como una herramienta epistemológica, de forma que quede expuesto este acceso rápido y su funcionamiento, el de la sociedad de consumo.

Expondré los desarrollos teóricos ineludibles para alcanzar esa comprensión, tomando como punto de partida la teoría social clásica y su casi nula atención a la condición corporal de la humanidad, hasta el interaccionismo simbólico.

A continuación, centraremos nuestra atención en las claves históricas y teóricas que explican el auge de la teoría social consciente de nuestra condición corporal; como pueden ser los revolucionarios avances en medicina o la liberación sexual, o las teorías de autores ya clásicos como Marcel Mauss, Michel Foucault o Pierre Bourdieu, entre otros. El artículo encuentra su final en unas conclusiones generales que intentan que ese final no sea tal, llevando más allá lo expuesto, tanto en pos de esta llamada de atención sobre la utilidad de considerar los cuerpos, como de una llamada de atención más importante, sobre nuestros propios cuerpos.

Desde Marx hasta Goffman:
El cuerpo y la teoría social clásica

*La cuestión social no es sólo una cuestión moral,
sino también una cuestión nasal.*

Georg Simmel

Lo "más cercano" se halla en lo que está alejado dentro de una posibilidad media de alcanzarlo, cogerlo, verlo. [...] Al andar se lo toca a cada paso, y parece ser lo más cercano y más real de todo lo "a la mano", desplegándose, por decirlo así, en contacto directo con determinadas partes del cuerpo, las plantas de los pies. Y sin embargo, está mucho más alejado que el conocido con quien al andar así se tropieza "en la calle" a la "distancia" de veinte pasos.

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 23.

No podríamos alcanzar esta comprensión, como dijimos, sin revisar, siquiera brevemente, la atención prestada a la condición corporal de la existencia humana en la tradición teórica. Quitando algunas excepciones –y sin necesidad de llegar hasta Platón–, la teoría sociológica clásica, como podremos ver, no guarda un tratamiento manifiesto, ni mucho menos profundo, de la corporalidad humana (ver Turner, 1994: 11-39; Le Breton, 2011). Esto significa que, desde un punto de vista general, el humano sujeto del pensamiento sociológico no sólo es representado como una conciencia sin cuerpo, sino que se lo piensa y desarrolla a partir de tal esquema (con la consiguiente expulsión y condena de todo avance en esta línea, fallo que va más allá del rechazo de los conocimientos en materia de fisiología). En este primer apartado expondremos esa “censura” en la teoría social, de forma que podamos atisbar ya los balbuceos de una respuesta a la pregunta que guía la sociología del cuerpo: ¿cómo es, cómo se hace notar, el cuerpo, la condición corporal del *socius* de la sociología?

Tomemos a Marx, al de los *Manuscritos de economía y filosofía*, como una primera orientación y, también, como una primera excepción dentro del canon teórico de la sociología y su (falta de) atención al cuerpo. Uno de los objetivos centrales de estos manuscritos es la crítica al idealismo hegeliano de su época, así como al materialismo de Feuerbach, en un doble gesto que deviene un único movimiento, y que consiste en “curar” a ambas partes de lo que carecen entre sí. De tal forma, el autor de una tesis sobre Demócrito y Epicuro, cura al materialismo de su época de la falta de historicismo¹ que él le

1 “En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma en consideración la historia, no es materialista” (Engels, F. y Marx, K., 1994: 47).

acusa, y al idealismo de su incoherente falta de materialidad. Tal gesto, como sabemos, carga el nombre de materialismo dialéctico, pero no es necesario entrar aquí en su desarrollo; podemos quedarnos, sencillamente, con algunos apuntes –incluso biográficos–, que nos acerquen a comprender la llamada de atención que, en su momento, hizo Marx al idealismo “etéreo”, que no es otra que sobre la condición corporal humana.

Nuestro primer apunte, de carácter biográfico, nos lleva a la vida del joven Marx, a uno de sus primeros empleos, como redactor jefe de un pequeño periódico cercano a la izquierda hegeliana². Este empleo requería de él un contacto cercano con la miseria real de su época, con la materialidad más mísera de los hechos sociales. Situémonos, imaginemos que, como hegelianos de izquierda, orientados hacia aquel espíritu absoluto y liberador, nos invade el olor –por usar las palabras de Simmel³– de la miseria humana y, por tanto, de la miseria del pensamiento, incapaz de captar ese olor; un olor tal que excede y suple a la vista, que rompe la distancia segura con el otro que establece ese sentido, olor que entra en nosotros con la fuerza de un martillazo; olor que nos implica. Si a estas sensaciones, a este sentido, agregamos cierta ansia revolucionaria de este joven Marx, tal vez alcancemos ya a atisbar las razones de esa llamada de atención. Así, volviendo hacia nuestro objetivo, llegamos a la primera conclusión: la sociología no huele a humano, lo que dice la sociología apenas se siente como un humano, le falta algo que es más que su materialidad.

2 Nos basamos, para este desarrollo, en la introducción a los *Manuscritos de economía y filosofía*, a cargo de Francisco Rubio Llorente, en la edición de 2003 de Alianza: Madrid.

3 Puede encontrarse una exposición detallada de la sociología de los sentidos desarrollada por Simmel en el artículo de Olga Sabido Ramos (2007: 217 ss).

Nuestro segundo apunte de carácter teórico nos permite, más allá de la actual –posible– utilidad del materialismo dialéctico, comenzar a aprehender la sociología del cuerpo. En este gesto que venimos describiendo, Marx identifica naturalismo con humanismo, del cual nos dice que “se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos” (Marx, 2003: 192). Continúa:

El *hombre* es inmediatamente *ser natural* [...] como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales* [...]; de otra, como ser natural, corpóreo, sensible, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado [...]. El que el hombre sea un ser *corpóreo*, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales, *sensibles*, puede *exteriorizar* su vida (Marx, 2003: 192).

Pasando, entonces, del naturalismo al humanismo, la realización en Marx de la filosofía: “El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*” (Marx, 2003: 193). Es en este punto, en este descubrimiento, en donde se acaba para Marx la filosofía, pues manifiesta un hartazgo de esa filosofía, como diría también Nietzsche, que se limita a interpretar el mundo sin cambiarlo. Por ello, en adelante será suficiente con la economía política y la historia para comprender e intervenir en el hombre. Economía, pero no esa economía que asienta su creencia, su profesión, en la naturalidad del *homo oeconomicus*, sino economía como gestión de necesidades, como gestión del hambre⁴. E historia, porque el hombre tiene como la natura-

4 En *El reino y la gloria*, Giorgio Agamben (2008) desarrolla una etimología de economía que nos mantiene en este enfoque corporal, sensible, en tanto *oiko-*

leza un inicio, una vida que se marca en su cuerpo, y en su sociedad.

Con este gesto que venimos repitiendo, Marx traduce supervivencia en economía y decurso de la vida en historia. Asimismo –y éste sería, consideramos, el punto más genuinamente corporal de su enfoque– considera la capacidad sensitiva humana como praxis y, por tanto, como trabajo, transformación de sí mismo (Sánchez, 2001: 328); bajo esta óptica, pues, la corporalidad fundamenta una teoría del humano capaz de transformarse a sí y a su mundo. Se traduce sensibilidad en interpretación enajenante (y, así también, desenajenante). Estamos aún lejos de Bourdieu; sin embargo, estos breves apuntes empiezan a descubrir las potencialidades epistemológicas de la atención a la condición corporal del ser humano.

Pasemos ahora a algunos aportes posteriores que, en líneas generales, se consideran los primeros pasos genuinos de la sociología del cuerpo. Dejando a un lado, momentáneamente, el desarrollo de la teoría sobre el cuerpo que desde la fenomenología se ha alcanzado⁵, se considera el ensayo de Marcel Mauss, “Técnicas y movimientos corporales (Mauss, 1991)”, como el precedente fundamental de lo que significa desarrollar una sociología del cuerpo (ver Bernard, 1985: 174; Douglas, 1988: 94; Le Breton, 2011: 20; Turner, 1989: 31). En este breve ensayo, el antropólogo y sociólogo francés expone el concepto de *técnicas corporales*, el cual se define como el

nomía es entendido como “gestión de la nutrición”, tanto del hogar como de ese otro hogar, el cuerpo (33-9).

5 A este respecto, resultan ineludibles las obras *Fenomenología de la percepción*, de Maurice Merleau-Ponty, y *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, cuya influencia en el auge de la teoría sobre la condición corporal profundizaremos más adelante.

uso tradicional del cuerpo en diferentes sociedades. Concretamente, se refiere a actos “eficaces” y “tradicionales”, es decir, con un recorrido cultural sedimentado. Mauss sostiene que estas técnicas, estas “mejores formas de llevar a cabo” un uso del cuerpo, relacionadas con actos cotidianos del cuerpo, variaban intra e intersocialmente (Mauss, 1991: 344).

Esta clasificación, como puede verse, se encuentra anclada –al menos a simple vista– en la fisiología más básica, en uso social más “sencillo” del cuerpo humano; sin embargo, Mauss la complementa con un abordaje del rendimiento y transmisión de estas mismas técnicas (Mauss, 1991; 345), refiriéndose con ello a la búsqueda de un aprovechamiento óptimo de las fuerzas, es decir, de la adquisición de una habilidad en tanto sentido de la adaptación de estos actos corporales significativos⁶; y al legado e incorporación de las técnicas, ya sea por imposición o imitación. Tratemos, ahora, de resituar este aporte de Mauss en clave marxiana, de forma que podamos sostener que lo que el antropólogo francés desarrolla son algunos de los aspectos de esa praxis transformadora que es la sensibilidad del ser humano, así como su recorrido histórico –o los esbozos de un esquema de clasificación de estas técnicas–, que no es sino el movimiento de esta transformación del mundo y del ser humano a lo largo de su historia.

Como dijimos más arriba, es difícil encontrar, en las raíces de la teoría social, una reflexión siquiera cercana a la de Mauss⁷. Ello, no obstante, no impide que algunos de los con-

6 “Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, eso es, cuando lo ha incorporado a su ‘mundo’, y mover su cuerpo es apuntar a través del mismo hacia las cosas” (Merleau-Ponty, 2002: 168).

7 Tal vez Simmel, junto con Marx, constituye una posible excepción a este “canon”. Su profundo análisis de la sociología de los sentidos comparte con Mauss la importancia de su aporte, especialmente si tomamos en consideración que en él encontramos el desarrollo de una prefiguración de la fenome-

ceptos fundamentales de la sociología no puedan ser reinterpretados en concordancia con una teoría social del cuerpo o que, como propone Le Breton, no guarden en sí una sociología del cuerpo de forma implícita (Le Breton, 2002). Demostremos esto brevemente a partir de Weber y Durkheim. En cuanto al primero, tomemos su “desglose” del poder en capacidad de imposición (*Macht*), poder estructurado (*Herrschaft*), y disciplina, entendida ésta como una práctica rutinaria, guiada por una obediencia masiva, acrítica y conformadora (Weber, 2010: 162-3). Ha de verse, en la estela weberiana seguida por Foucault hacia la biopolítica, en este esquema mismo, su relación indisoluble con los cuerpos afectados. Incluso más, la diferencia entre ambos estriba, entre otros aspectos, en la llamada de atención del filósofo francés sobre la encarnación de estas prácticas disciplinarias, hacia las formas mismas de la encarnación. Fruto de esta diferencia son, como señalamos, el par conceptual anatomopolítica-biopolítica, contenidos en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1987: 168), y que aúnan, en su paso obligado por el cuerpo, ese concepto situado en el entre, al que venimos apuntando. Vemos, pues, cómo esta sociología del cuerpo está en algunos aspectos de la teoría weberiana.

En cuanto a Durkheim, si bien el sociólogo francés no hará menciones explícitas a la condición corporal y a su importancia fundamental en el proceso de socialización –aspecto en el que se centra su sobrino Marcel Mauss–, su caracterización

nología posterior, en tanto fundamenta la construcción social de la sensoriomotricidad humana, así como su carácter constituyente, estructurante. Aquí hemos optado por Mauss por ser más accesible, cuya relación con teorías de importancia para nuestros argumentos, como el *habitus* en Bourdieu o las tecnologías del yo foucaultianas, es inmediata. Remitimos, en cualquier caso, para profundizar en el costado simmeliano de la sociología del cuerpo, al artículo de Sabido Ramos (ver n. 4).

del hecho social, más allá de su definición básica (“generales, externos y coactivos”), estará presente –aunque velada– en nuestro desarrollo posterior: “Si todos los corazones vibran al unísono, no es a consecuencia de una concordancia instantánea y preestablecida, sino porque una misma fuerza los mueve en el mismo sentido. Cada uno es arrastrado por todos” (Durkheim, 2001: 41). Fuera de esta cita queda la posibilidad de innovar de una forma no patológica, aunque en las mismas técnicas corporales de Mauss resuene ese “vibrar al unísono”, que no deja de ser el empuje mismo de la sensoriomotricidad ontogenética del humano, como aprenderemos con la fenomenología merleauPontiana. No obstante, para poder reaprovechar el pensamiento de Durkheim y resituarlo en una conciencia de la condición corporal, es necesario –así lo entendemos– pensarlo desde el entre. Esta posibilidad está escondida a la vista de todos en las *Reglas...*, pero el mismo Durkheim, sin embargo, anclará su énfasis en el todo, siempre más (importante) que la suma de las partes: “Aun cuando el hecho social sea debido en parte a nuestra colaboración directa, no por esto cambia de naturaleza” (Durkheim, 2001: 41). El hecho es que cambia, y es gracias a entenderlo desde la ontología marxiana que podemos profundizar en un pensamiento desde el entre en el cual la preeminencia sea nuestra colaboración directa, ya que ésta se debe también a los efectos coactivos externos al cuerpo del individuo, pero que, no obstante, no deja de estar sujeta a la condición sensible –por tanto práctica y transformadora– del humano. Intentar analizar, en un mismo gesto, al individuo y la estructura encarnada, y viceversa; ésa será la forma de comprender sociológicamente nuestra condición corporal.

Turner (1994) señala que este alejamiento de la teoría sociológica de las potencialidades epistemológicas que ofrece

considerar el cuerpo, encuentra su razón en el fuerte rechazo hacia el determinismo biológico de autores como Spencer o Lombroso, entre otros⁸. Tal alejamiento contribuyó, también, a la “oposición tradicional cultural de occidente entre naturaleza y cultura. Las relaciones sociales pueden incluso concebirse como negación de la naturaleza” (Hirst y Woolley, 1982: 23). Cegar la visión de lo corporal generará, por tanto, una forma incompleta de preguntarse por la sociedad y el ser de lo social; en palabras de Edgar Morin: “La sociología ha desdibujado, borrado al hombre biológico [...]. Han sido recortados todos los puentes entre *bíos* y *polis*, y *anthropos* ha quedado dividido en dos”⁹. No obstante, otras disciplinas, de las que la sociología es deudora, como la filosofía, la antropología o la psicología, en lugar de cerrarse ante lo biológico justificado en el rechazo al determinismo, han profundizado en ello y en su relación con su objeto de conocimiento, alcanzando muchas veces la argumentación necesaria para desmentir al determinismo. De esta forma, se comprende que los aportes más significativos hacia la teoría social del cuerpo provengan de éstas, antes que de la misma sociología, digamos, canónica. Previo a aproximarnos al interaccionismo simbólico, última

8 Puede consultarse, a este respecto, el ensayo de Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre*, en el que lleva su crítica al determinismo biológico hasta los test de \square que, aún hoy, siguen funcionando como criterio discriminante (y determinante).

9 (Morin, 1978). Aunque cierta, la cita no está exenta de una aclaración: en el uso griego de *bíos*, y en sus formas de denominar lo vivo, se lo encuentra como suplementario de la *zoé* puramente animal. *Bíos* no puede contraponerse a *polis*, porque el concepto de *bíos* es condición de posibilidad de *polis*, en tanto que se trata de la vida característica de hombres y dioses (ver Agamben, 2010: 9). En cualquier caso, la idea queda bastante clara. Por otra parte, tal precisión etimológica podría poner en duda, y a un tiempo aclarar, las ideas sobre el estado biopolítico foucaultiano, en tanto está más próximo –cada vez más próximo– a una *zoepolítica* que a una biopolítica. Pero tal precisión, consideramos, está contemplada en el par conceptual que forma en conjunto con la anatomopolítica.

parada en nuestro recorrido hacia el paradigma sociológico del cuerpo, recuperemos antes algunos de los exponentes ineludibles que “facilitaron” el desarrollo de la posterior teoría del cuerpo, del pensar desde y con los cuerpos.

Comenzamos por la filosofía, resumiendo mucho el recorrido del estatuto del cuerpo en la misma, partiendo de Nietzsche, quien proporcionará las ideas más importantes, puesto que abrirán el camino hacia la atención al cuerpo y, con ello, hacia su recuperación y, en buena medida, hacia la posibilidad de un pensamiento del entre. Esta posibilidad se encuentra contenida, en un sentido general, en su proyecto de inversión del platonismo, lo cual, en la línea de la condición corporal, consiste en romper con la noción “soma = sema”, es decir, con la idea del cuerpo como cárcel del alma. Tales ideas se vislumbran ya en el elogio dionisiaco que el filósofo alemán realiza a lo largo de *El nacimiento de la tragedia*, generando así una ontología estética basada en la contraposición con lo apolíneo (Sloterdijk, 2009). Tal liberación se ejerce bajo la forma de cierto salvajismo, que implica la recuperación de la relación del yo con su parte natural –es decir, su cuerpo intacto–. Ruptura y recuperación que guía la práctica totalidad de la obra nietzscheana, cuyo ejemplo epistemológico más claro situamos en su *Genealogía de la moral*, de la cual se extrae la conceptualización misma de genealogía, fundamental para el pensamiento posterior sobre el cuerpo. En palabras de Foucault:

El cuerpo, superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad sustancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia [recordemos la sensibilidad

transformadora marxiana]. De mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando el cuerpo (Foucault, 2008: 32).

Así, gracias a Nietzsche, se deconstruye la idea del humano como animal inacabado pero con memoria y capacidad para autosituarse en un punto de la historia (Turner, 1994: 21); capacidad que debería ejercer, la del principio delfico: “conócete a ti mismo”. Animal, el humano, que vive la unidad –ficticia dice Foucault resonando misteriosamente a Descartes– de cuerpo y alma, unidad de esa paciencia que decía Marx, el acaecer de las pasiones, que no se sitúan ni sólo en la mente ni sólo en el cuerpo, sino en el entre.

Desde la antropología, más allá de lo que ya hemos visto con Mauss, Mary Douglas trató en profundidad la encarnación de lo social, también en la línea de la ontología marxista que venimos citando. Sus ideas se resumen en la cita: “Lo que se graba en la carne humana es una imagen de la sociedad” (Douglas, 1991: 134). En su análisis sobre la polución y la intrincada forma de actuación sobre el cuerpo de lo social, el cuerpo expresa la sociedad, de forma que podemos encontrar a través de éste las características de la sociedad de la que procede:

El cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se encuentra en el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa con la intensificación o el relajamiento de las presiones sociales. [...] Pero al mismo tiempo, el cuerpo físico [...] se conceptúa como opuesto al cuerpo social. Sus exigencias no sólo se subordinan a las exigencias sociales, sino que se consideran contrarias a estas últimas. La distancia que exista entre los dos cuerpos corresponderá al nivel de presión que ejerza la sociedad y a la coherencia de sus clasificaciones (Douglas, 1988: 97).

Encontramos, en este pasaje, una relación directa con lo apuntado en torno a Nietzsche, así como respecto a la contraposición –aparente– entre naturaleza y sociedad: el cuerpo, en este caso físico-fisiológico, como expresión de una naturaleza supuestamente salvaje, debe ser constreñido al cuerpo social (tal es la doctrina ilustrada de la socialización). Vemos aparecer aquí una idea crucial para los desarrollos posteriores de la teoría del cuerpo: la idea de canon¹⁰. Douglas hablará únicamente de esta contraposición entre cuerpo fisiológico-salvaje y cuerpo social-canónico-civilizado. Tal contraposición, aunque mantenida, la encontraremos hoy multiplicada, de forma tal que la sociedad sugiere –específicamente la sociedad de consumo– tantos cánones corporales-subjetivos como necesite(mos). Lo que debe verse, por tanto, es la idea de adaptación, de civilización o domesticación del cuerpo a través de cánones corporales, compuesto de técnicas corporales, de disciplinas que funcionan en un esquema de imposición y estructuración de poder (Weber); integración social, entonces, clasificatoria, como puede extraerse, por ejemplo, de *Vigilar y castigar*, donde Foucault hablará de “mirada normalizadora” (Foucault, 2009: 171). Será en la sociología del consumo donde esta propuesta adquirirá un potencial crítico maduro, del cual *La sociedad de consumo*, de Jean Baudrillard, da buena cuenta¹¹.

Para terminar este breve recorrido nos centraremos en algunos aportes desde el interaccionismo simbólico, con

10 El paralelismo entre canon y habitus será, como veremos, innegable, *cfr.*: “La *hexis* corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y, por ello, de *sentir* y de *pensar*” (Bourdieu, 1991: 119).

11 Especialmente, “El objeto de consumo más bello: el cuerpo”, en Baudrillard, J. (2009: 155-85).

especial atención a la perspectiva dramatúrgica de Erving Goffman. Desde sus inicios, con G.H. Mead, esta corriente mantiene la separación cartesiana entre mente, o *self*, y cuerpo, considerando que éste “puede existir y operar de forma sumamente inteligente sin que haya una persona involucrada en la experiencia” (Mead, 1999: 168). Se profundiza, así, la escisión entre *res cogitans* y *res extensa*, distinguiendo que “el cuerpo no se experimenta a sí mismo como un todo, en el sentido en que la persona, en cierto modo, entra en la experiencia de la persona” (Mead, 1999: 168); sin embargo, el mismo Mead, en sus “Ensayos suplementarios”, matizará esta propuesta, sosteniendo una división en el sujeto entre su individualidad biológica y social, en la cual él mismo es capaz de dar cuenta de sí; tal división, agrega, “no se encuentra en planos separados, sino que se unen y separan continuamente y constituyen, en la mayoría de las condiciones, una experiencia que no parece estar dividida por ninguna línea de clivaje” (Mead, 1999: 353). La dificultad para encontrar ese punto pineal se soluciona por una separación y reunión constante y constituyente, no demasiado alejada, si lo pensamos, de la adquisición de habilidad que señalamos con Mauss.

Al focalizarse en la sociedad, Mead sostiene que “el ser humano [...] fisiológicamente, es social en pocas reacciones” (Mead, 1999: 261). La pregunta adecuada, entonces, sería en qué medida, en qué punto, lo social no es necesariamente fisiológico, además de qué puede ser –y querer decir– social y fisiológico, o si se puede sostener racionalmente esa separación más allá de su utilidad conceptual; no obstante, lo que debemos conservar de Mead es que recupera para la sociología el cuestionamiento por la condición corporal, dejando que los cuerpos entren de nuevo en la teoría, habiendo

superado ya el determinismo biológico, pero todavía no el cartesianismo¹².

Podríamos decir que la propuesta dramaturgica de Goffman sí parte del supuesto de que el humano objeto tiene un cuerpo. El estigma, por ejemplo, sirve al sociólogo canadiense para resaltar la significancia psicosocial de los cuerpos, de cómo funciona, a través de ellos y sus estigmas, el sistema clasificatorio que vimos con Mary Douglas. El cuerpo, en la teoría de Goffman, será sólo el pretexto sobre el que se escribe el símbolo en el sistema social de clasificación. En *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, el cuerpo es la parte expuesta del *self*, un *preself* sobre el que se juega, en cierta medida de forma involuntaria, pero no de forma inconsciente, el mismo *self*. La carne es, entonces, un mero soporte, superficie de inscripción, como dijimos con Foucault; el punto de partida de cualquier interacción que se pretenda simbólica. En la medida en que entendemos nuestro cuerpo propio como “estandarte” y superficie de escritura del *self*, la teoría de Goffman nos proporciona una posibilidad de agencia del cuerpo propio, aprehendido como punto cero¹³ de cualquier

12 Puede decirse, en defensa de Mead, que su referencia a los procesos fisiológicos en los que el *self* no puede dar cuenta de ellos ni de sí mismo no está en absoluto desencaminada. Drew Leder, en *The absent body* (1990: 65) conceptualiza esto como “visceralidad” del ser humano, aunque sosteniendo que forma parte de la existencia. Más allá de esto, y de esa “mayor inteligencia” que Mead atribuye a la visceralidad humana, ejemplos como la etapa anal y el control de los esfínteres, desarrollado por Freud, podría poner en jaque parte de la propuesta, en la medida en que una visceralidad y su “mayor inteligencia” es constituida socialmente.

13 “Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza –en el tiempo que se mide físicamente. Acordémonos también de que a) sólo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural, b) es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animados pertenecientes a un mundo, y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en plenitud, consigo mismo y con otros sujetos, y a la

intención comunicativa de sí en un marco contextualizado –habitus y campo empiezan a resonar aquí–; así como nos introduce en la exigencia del cuidado de sí en tanto mantenimiento de una intención comunicativa de sí, es decir, de una estabilidad del *self* continuamente (re)presentado. Le Breton recoge esta idea y la traslada a la sociedad de consumo:

Un mercado en pleno crecimiento renueva todo el tiempo los signos que apunta al mantenimiento y valoración de la apariencia bajo los auspicios de la seducción o de la “comunicación”. Ropa, cosméticos, prácticas físicas, etc., forman una constelación de productos codiciados para proporcionar un “palco” en el que el actor social cuida lo que luego permite que se vea a sí mismo como si se tratara de una tarjeta de visita viviente (Le Breton, 2011: 82).

No obstante, la conceptualización que Goffman hace de la estigmatización nos ofrece, acaso, una perspectiva dramática algo más en consonancia con la situación de la condición corporal en la interacción. En ella, mi cuerpo carga con un *preself* que no siempre termino de aprender, es decir, de poder dar absoluta cuenta de mí mismo en él, un poco a la manera de la visceralidad a la que nos referimos antes (ver n. 38). Cargamos, como un peso, con un estigma, con un cuerpo plagado de estigmas, de significados de los que debo dar cuenta, incluso a pesar de que no siempre son intencionales y totalmente controlables. Así, bajo este esquema, el cuerpo se mantiene como cárcel del alma, en la medida en que los demás la conforman, con su mirada clasificatoria: “El

vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos” (Husserl, 1985: 126).

infierno son los demás". El cuerpo, entonces, un posible impedimento a mi intención comunicativa, al *self* que intento representar; nuestra agencia sobre el mismo es incompleta, ya que se juega en un campo que es de todos. En palabras de Mary Douglas: "El cuerpo, en cuanto medio de expresión, está limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social. [...] El control corporal constituye una expresión del control social" (Douglas, 1988: 94). Aunque traumático, y por ello indeseable, este esquema es capaz de dar cuenta de algunos traumas anclados en la corporalidad, especialmente en nuestra sociedad de consumo, como la anorexia, la vigorexia, o el *cutting*.

Reaparición y auge de la teoría corporalizada

*Ahora viene mundus corpus,
el mundo como poblamiento proliferante
de los lugares (del) cuerpo.*

Jean-Luc Nancy, *Corpus*.

Luego de nuestra breve revisión por los aportes fundamentales de la sociología del cuerpo, pasaremos a incorporar algunos elementos que han dado en una revitalización de la presencia del cuerpo en la teoría, así como del surgimiento mismo de esta sociología. Siguiendo a Turner (1989: 17), algunos de estos elementos son:

Primero que nada, debe reseñarse la importancia crucial de la crítica feminista de la sociedad, en tanto que visibiliza los efectos perniciosos de un orden social sustentado en la diferencia fisiológica; al tiempo que, con esta misma crítica, relativiza los significados culturales del esquema orgánico

femenino/masculino (mérito, también, que debemos encontrar en las teorías poscolonialistas, así como la misma deconstrucción de la “raza”). A este respecto, es innegable el aporte de Margaret Mead, en *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, prefiguración de la actual teoría *queer*; y, también, de Simone de Beauvoir y su *Segundo sexo*, con el que, desde una fenomenología existencialista –elemento, crucial para el desarrollo actual de la teoría corporalizada, junto con el psicoanálisis–, contribuyó a esa deconstrucción y comienzo de resignificación no violenta de la diferencia sexual, con su famosa tesis “no se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir, 1998: 13). Aun en sí, la lógica epistemológica esencial de esta sociología que estamos exponiendo, es decir, que el cuerpo no esconde predeterminaciones, sus significados y sus efectos son negociables. Así, hacer sociología del cuerpo implica un esfuerzo teórico por comprender el llegar-a-ser-mujer, el llegar a ser cuerpos de los cuerpos. Siguiendo, por último, la estela de la crítica feminista, no podemos dejar de citar la llamada liberación sexual, que seculariza el cuerpo y vuelve más eficaz su mercantilización (Turner, 1989: 18).

Tampoco podemos dejar de lado los avances y nuevas perspectivas en la medicina, que han cambiado por completo nuestra sociedad y nuestro esquema corporal, su funcionamiento y sus límites. Los debates sobre bioética en torno a estos avances, como las nuevas posibilidades de extensión de la vida o la modificación orgánica de los cuerpos, forman parte del interés de la sociología. Debe verse, pues, que no sólo los trasplantes rompen en buena medida con cierta mitología acerca de la pureza orgánica, de su unidad indisoluble, en tanto que un cuerpo vivo ya no depende de sus “partes” originarias, al igual que la idea de cuerpos y órganos “de reposición”; sin dejar de lado las posibilidades prác-

ticamente ilimitadas de modificación estética y de cirugía reconstructiva. Por último, debe tenerse en cuenta que estas técnicas y estos avances a los que estamos haciendo referencia han transformado, también, la demografía del mundo, generando –junto con otros elementos socioculturales– una situación de coexistencia generacional sin precedentes.

El otro elemento que señala Turner, y al que venimos haciendo referencia desde el principio, el cual tampoco está exento de cierta relación de retroalimentación con los avances en medicina y la liberación sexual, es el auge y desarrollo de la sociedad de consumo, tal como la entendemos –si es que la entendemos– hoy en día. Baudrillard señala que, en ella, el cuerpo tiene una importancia crucial, que es el objeto de consumo máspreciado (tanto por quienes venden cuerpos, como por quienes los compran):

En la panoplia del consumo hay un objeto más bello, máspreciado, más brillante que todos los demás hasta cargado de más connotaciones que el automóvil [...]: EL CUERPO. [...] Ha sustituido literalmente al alma en su función moral e ideológica (Baudrillard, 2009: 155).

El cuerpo, en la sociedad de consumo, es un muy exitoso nicho de mercado, cuyos efectos van más allá de la mera apariencia, y que generan un consumo de patrones, de cánones de corporalidad que son, indisociablemente, cánones de subjetividad, patrones de comportamiento. Parte de este elemento es también la expansión del mundo publicitario, de sus técnicas y estrategias. La publicidad, no sólo como ese no-lugar, esa utopía del consumo dedicada a la promoción del logos de los objetos (Baudrillard, 2010: 175), del discurso objetivo en cuanto tal; sino también como paradigma de la exposición

de los cuerpos consumidores. En la propaganda, el objeto es inseparable de su usuario que le da sentido y que, bajo esta lógica, conforma la ideología de la integración por medio del consumo. Además, la estrategia propagandística nos muestra también el paradigma de la publicidad como tal, es decir, aquello que imbuje a algo como público, que marca el límite de lo que aparece como público frente a lo privado, una profunda contradicción de nuestra sociedad, en la que la consumación es al mismo tiempo el acto más íntimo, pues apunta a la subjetividad; y más público, puesto que también es un método, un paradigma de la integración a lo social más general; en palabras de Baudrillard: “la publicidad no tiene como mira precisamente la ‘compulsión’ de compra y condicionamiento de los objetos, sino la adhesión al consenso social, cuyo discurso sugiere” (Baudrillard, 2010: 186). En cuanto al cuerpo, debe prestarse atención a las posibilidades de personalización –ya la palabra no podría ser más sintomática– e intercambio simbólico que ofrece el mercado de consumo, desde el arte combinatorio de la moda, hasta la mercantilización de la identidad, aspectos en los cuales el cuerpo es el sustrato fundamental.

No podríamos dejar fuera de estos elementos promotores de este auge de la teoría corporalizada el pensamiento francés contemporáneo, especialmente la figura de Michel Foucault¹⁴; sus desarrollos conceptuales han proporcionado un puerto seguro al que remitir los nuevos aportes en torno a la corpora-

14 Turner (1989: 61) señala, con bastante acierto, que una sociología del cuerpo, o su posibilidad hoy, es una aplicación de la filosofía foucaultiana. Filosofía que, como la sociología del cuerpo, ha de ser multidisciplinar y minuciosa. Nuestra exposición de las importantes relaciones entre cuerpo y poder, poder corporalizado y corporalizante, son aquí, no obstante, someras y superficiales y requerirían una exposición más profunda que, en el marco de este artículo, no encuentran cabida, no obstante, queremos remitir a la obra de Eagleton, *La estética como ideología*, como ejemplo de un profundo desarrollo de este enfoque.

lidad. Aun siendo un esquema muy específico, la genealogía del biopoder que traza Foucault, ya desde *La historia de la locura* hasta sus cursos en el *Collège de France*, han supuesto un nuevo paradigma en la comprensión y análisis de la encarnación de lo social. Asimismo, su atención a las zonas marginales de la organización social, de sus sistemas clasificatorios y sus consecuencias, como sus potentes estudios sobre la locura, la medicina, el sistema penitenciario o educativo, entre otros, hacen notar la estrecha relación entre teoría social y atención a la socialización o encarnación de los mismos. Con ello, expande nuestra comprensión sobre el funcionamiento del biopoder, estatal o no, llevándolo a este ámbito en el que se sitúa el capitalismo de consumo actual, que promueve y cuida la vida, que hace vivir y consumir, cuya máxima expresión sería el estado de Bienestar.

Será bajo este marco que los análisis desde la sociología del cuerpo en general, pero con la especificidad del consumo y la publicidad, adquirirán una mayor profundidad y potencia crítica, la cual ilumina el camino a posibles soluciones –o, al menos, a la posible localización de las mismas–, todo lo cual no sería posible sin esa atención básica al hecho mismo de la encarnación, de la gravación de lo social en los cuerpos, por usar las palabras de Mary Douglas. Seguimos, como se ve, la huella del materialismo marxista que, acaso en su momento, se “perdió” en la economía política, pero que sigue presente en los caminos abiertos por la llamada de atención a nuestra condición corporal sensible. Marco, junto con el de biopoder, que da sentido a las prácticas publicitarias y de consumo como verdaderas técnicas (corporales) de control social, de conformación de lo social y sus mentes, sus cuerpos. Tal vez, también, inversión de la condena platónica del cuerpo:

El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo (Foucault, 2009: 30).

Resuenan en estas palabras las de Marx, las de Mauss, las de Douglas. Es gracias a su contundencia como alcanzamos a comprender el interés que suscitaron, suficiente como para reabrir el interés en la corporalidad, en su importancia.

Para terminar, este auge que venimos comentando aparecería incompleto sin la debida mención hacia la globalización y las nuevas tecnologías. Nos interesa resaltar, aunque no de forma exclusiva, los cambios que han originado estos dos elementos en la forma de entender, de construir, nuestro cuerpo. Como por ejemplo la idea de universalidad, de igualdad casi preciadadana, promulgada en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, que cambia y acaso mejora el estatuto de la igualdad humana anclándola, sin lugar a dudas, en su fisiología más esencial, de mínimos (o *nuda vida*, por usar las palabras de Agamben), ideas que transforman la manera de entender y juzgar los cuerpos, partes ahora de un planeta, de un mundo, y no ya de una nación. Cuerpos cosmopolitas que no se entienden fuera del marco biopolítico capitalista. Cuerpos que generan nuevas fronteras, que van más allá de la nacionalidad, que generan nuevos *apartheids*. Por su parte, las nuevas tecnologías y modos de comunicación e información “evolucionan” nuestra manera de entendernos como seres humanos, que expanden los límites de la interacción más allá de cualquier frontera. A ello se suma la expansión de la virtualidad, de cierto “virtualismo”, de

cuerpos virtuales, que encontramos no sólo en el ocio, sino en todas las tecnologías de telepresencia (y ausencia).

Como vemos, todos son elementos que forman un caldo de cultivo para un pensamiento y una crítica social desde la corporalidad, en la medida en que todos ellos afectan a la noción misma de corporalidad, a sus sentidos y sus potencialidades. En el siguiente apartado intentaremos llevar nuestra discusión a la teoría sociológica contemporánea, acercándonos a una unión entre lo que venimos proponiendo y el par conceptual desarrollado por Bourdieu: habitus y campo.

Habitus, cuerpo y campo

Podríamos [...] decir que las piernas y los brazos están llenos de imperativos adormecidos. Y no acabaríamos nunca de enumerar los valores hechos cuerpo, mediante la transubstanciación que efectúa la persuasión clandestina de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de exhortaciones tan insignificantes como “mantente derecho”.

Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*.

El objetivo de este apartado es seguir el recorrido iniciado en el primer epígrafe, intentaremos contextualizar la teoría del habitus y el campo de Bourdieu en la sociología del cuerpo que he venido delineando. Para ello, partiré desde el concepto de técnicas corporales de Mauss, antes expuesto, y al que debo agregar las consideraciones desde la fenomenología de Merleau-Ponty, en tanto consideran el cuerpo como lugar primordial de la apropiación del mundo y del ser (Merleau-

Ponty, 2002: 184), la apropiación genuina; de forma tal que comprendamos el verdadero alcance de estas técnicas que exceden la mera manifestación de la socialización, hasta la forma misma de constitución del sujeto, de lo que sea que es un sujeto. Tal posibilidad está contenida en el concepto desarrollado por Foucault, las tecnologías del yo, las cuales:

[...] permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma [...], o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar un cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 2010: 48).

Son técnicas de la ocupación de sí mismo, que abarcan un conocimiento de uno mismo y un cuidado de sí (Foucault, 2010: 50). Comprenderemos mejor este rodeo por la técnica con las reflexiones de Gadamer acerca de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles considera como elemento específicamente humano la capacidad de ser ético¹⁵, refiriéndose a ella como técnica similar a la del artesano. Tal capacidad implica, dice Gadamer, una cierta habilidad interpretativa, una hermenéutica¹⁶, en la que el hombre debe enfrentar su situación concreta a la luz de un conocimiento general sobre ética. El sujeto ejerce una reflexividad que es una contextualización (y un “sujetamiento”): ha de comprender la situación y comprenderse a

15 En la base de esta doctrina encontramos una identificación entre virtud y saber. Es significativo que Aristóteles considere, como en las técnicas corporales, que la repetición y el hábito son indispensables para alcanzar la virtud en la aplicación del conocimiento ético. Tal hábito, sucesión de repeticiones, es inseparable, también, de una madurez, de una edad (Gadamer, 2011: 82).

16 No olvidemos que una de las acepciones de interpretación está relacionada con la dramaturgia, con lo cual nos mantenemos en la estela de la perspectiva dramática (y del estigma) trazada por Goffman.

sí en ella, para que de esa conjugación se derive un juicio y una práctica. Se trata, apunta Gadamer, de un conocimiento general, externo, que dirige la acción pero no la determina (Gadamer, 2011: 86). La ética, por tanto, no es una técnica exactamente igual que la del artesano, que es más bien un conocimiento dirigido al objeto; sino que se trata, como dijimos, de una hermenéutica: la aplicación ética es inseparable de la proyección de sí (con su consecuente y “previo” conocimiento de sí) en el contexto de sus posibilidades de ser de sí. Gracias a este camino abierto podemos distinguir la extensión de los conceptos de Mauss y Foucault: en el primero, sí, nos movemos en el ámbito de la técnica del artesano; en el segundo, nos encontramos que es más que técnica, que es una hermenéutica del sujeto, en la que él mismo se constituye y reconstituye continuamente.

Tal será la estructura de relaciones imbricada en el par conceptual desarrollado por Pierre Bourdieu, el *habitus* y el campo. Desde su misma definición se destaca su atención a la condición corporal:

Historia incorporada, naturalizada y, por ello, olvidada como tal historia, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su *independencia relativa* en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato. [...] Espontaneidad sin consciencia ni voluntad, el *habitus* se opone por igual a la necesidad mecánica y a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas y a los sujetos “sin inercia” de las teorías racionalistas (Bourdieu, 1991: 98).

Lo que encontramos en esta cita es una traducción del juego hermenéutico a los términos del *habitus*, como ese con-

junto de disposiciones sedimentadas históricamente (a esto apuntaba, en su genealogía, Nietzsche), que funcionan como marcos de interpretación de sí de un sujeto en su contexto, su campo, el cual demanda dichos habitus, al tiempo que los pone en juego, abriendo la posibilidad del cambio. Por ello, la *realización* del habitus es una hermenéutica en la que el sujeto se sujeta, puesto que debe encontrarse a sí en ella, pero que, en su búsqueda de sí puede llegar a nuevas interpretaciones, nuevas actuaciones. El sujeto queda, así, suspendido en un entre que es como su cuerpo, a medio camino entre objetivo y subjetivo, o mejor, simultáneamente subjetivo y objetivo: “Todo sucede como si el habitus fabricara coherencia y necesidad a partir del accidente y de la contingencia; como si consiguiera unificar los efectos de la necesidad social sufrida desde la infancia, a través de las condiciones materiales de existencia” (Bourdieu, 1991: 134). Quedamos, por tanto, a un paso de la aplicación de este enfoque corporal a la sociología del consumo que, no obstante, encontramos ya realizado en *La distinción*:

El gusto, una cultura de clase entregada a la naturaleza, lo que significa encarnada, ayuda a dar forma a la clase del cuerpo. Se trata de un principio incorporado de clasificación que gobierna todas las formas de incorporación, eligiendo y modificando todo lo que el cuerpo infiere y digiere y asimila, fisiológica y psicológicamente. Ello lleva al cuerpo a ser la materialización indiscutible del gusto de clase (Bourdieu, 1984: 190).

Ante esto, la sociedad de consumo queda delineada como aquel campo en el que se juegan estos habitus, en los que media la publicidad como sugerencia pero, también, como juzgado de mi adecuación o no a los habitus que me co-

rresponden si deseo formar parte de sus mecanismos de integración. En caso contrario, nos resta la *hysteresis*, la denominación del estigma de la inadecuación de mi habitus al campo general del biopoder.

Conclusiones

*Detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos existe
un señor más poderoso, un sabio desconocido: se llama el ser.
Vive en tu cuerpo; es tu cuerpo. Hay más razón
en tu cuerpo que en la mejor sabiduría.*

Friedrich Nietzsche,
"De los despreciadores del cuerpo", *Así habló Zaratustra*.

Al comenzar este artículo diserté acerca de la posibilidad de considerar el cuerpo, dentro de la sociología, como una potente herramienta epistemológica, ello nos exige intentar una definición hacia este objetivo. Hemos visto que el cuerpo es capaz de funcionar como un punto de partida que rompe con la oposición sujeto-objeto, pasado-presente, facilitando así un abordaje dinámico de la realidad social (frente al abordaje estático de la sociología clásica). El cuerpo expone, en un único gesto, lo individual de lo social y la individuación, la encarnación, de lo social como una puesta en juego de los habitus o cánones corporales. De esta forma, el cuerpo se sitúa en el punto cero de la constitución de lo social mismo. Asimismo, en atención a fenómenos de actualidad, como la anorexia, el *body-hacking*, la vejez y la masificación, al igual que la sexualidad y la globalización, el cuerpo, así considerado, nos ofrece un punto de partida epistemológico capaz de captar la multidimensionalidad de estos fenómenos.

Vivimos en un momento que demanda una especial atención a nuestras corporalidades, un momento en el que las técnicas del *marketing* encuentran en él un potente nicho de mercado, que permiten que sus efectos pasen inadvertidos¹⁷. El cuerpo expresa la existencia humana, sus miserias, sus placeres, sus historias, como tal, es una fuente genuina de información sociológica. Los datos sociales que nos proporciona van más allá de su nacimiento, su muerte, sus enfermedades, nos informa de sus deseos y de sus penas, del porqué de ellas, de por qué no poder tener algo, o tenerlo, cambia nuestro humor; del por qué algunas cargan un estigma que otros no. Datos que siempre hablan de nuestra actualidad y simultáneamente de nuestra historia, datos que nos sitúan, que hablan de nosotros.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2010). *Homo sacer I*. Valencia: Pre-textos.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (2010). *El sistema de los objetos*. Madrid: Siglo XXI.

17 Uno de los ejemplos que más llama la atención es el denominado neuro-marketing, cuyo objetivo es, precisamente, esta subliminalidad. En palabras de Martin Lindström, uno de sus promotores: "Las marcas son emociones que transmitimos a un producto, no es algo que puedas tocar o sentir, está sólo en nuestra mente, y por eso el neuromarketing está teniendo un éxito tan rápido, porque la industria estaba desesperada por descubrir las formas de comprender la mente irracional, ya que constituye un importantísimo campo de batalla en lo que concierne a la implantación del valor de marca en nuestros cerebros" (citado en http://living-marketing.blogspot.com.es/2012/12/previsiblemente-irracionales_19.html).

- Beauvoir, S. (1998). *El segundo sexo II: la experiencia vivida*. Madrid: Cátedra.
- Bernard, M. (1985). *El cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- Engels, F. y Marx, K. (1994). *La ideología alemana*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.G. (2011). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Goffman, E. (1987). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Madrid: Amorrortu.
- Goffman, E. (1993). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hirst, P. y Woolley, P. (1982). *Social Relations and Human Attributes*. Londres: Tavistock.
- Husserl, E. (1985). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: FCE.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2011). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mead, G. (1999). *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- Mead, M. (2006). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *La fenomenología de la percepción*. Madrid: Editora Nacional.
- Morin, E. (1978). *Diario de California*. Madrid: Fundamentos.
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena libros.
- Nietzsche, F. (2008). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: EDAF.
- Sabido Ramos, O. (2007). El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología. En Zabludovsky, G. (coord.), *Sociología y cambio conceptual*. México, D.F.: Siglo XXI, pp. 208-47.
- Sánchez Meca, D. (2001). *Teoría del conocimiento*. Madrid: Dykinson.
- Sloterdijk, P. (2009). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. México, D.F.: FCE.
- Turner, B. (1994). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *REIS*, 68, 11-39.
- Weber, M. (2010). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza.

Resumen

El objetivo de este texto es presentar la sociología del cuerpo como un marco analítico conceptual necesario para la teoría sociológica, puesto que desde él se dimensionan adecuadamente realidades sociales habitualmente descuidadas por la teoría general. Así, se plantea una definición epistemológica del cuerpo surgida de las distintas aproximaciones históricas que se han llevado a cabo desde la teoría hacia las realidades de los cuerpos. Problemáticas como el género, la discapacidad, la ética o el consumo (entre otras) adquieren una mayor fortaleza y coherencia explicativa al ser abordadas desde la sociología del cuerpo. Se revisan los aportes de autores como Mauss, Foucault, Douglas o Bourdieu, así como de paradigmas ya asentados en la teoría sociológica, como el interaccionismo simbólico; de cara a la exposición de las claves teóricas de esta sociología que no se agota en la mera descripción, sino que busca y tematiza las raíces de lo social, de su funcionamiento, en lo más profundo de las personas.

Palabras clave: cuerpo-consumo-hermenéutica-socialización-subjetividad-epistemología.

Abstract

The aim of this paper is to present Sociology of the body as a required conceptual framework for general social theory, since it can articulate social realities usually neglected in general Sociology. Thus, from the various historial aproaches that gave voice to this realities, arises an epistemological definition of the human body, that aims to properly size issues as gender, disability, consumerism, ethics, and so on. Here we examine the contributions of authors as Mauss, Foucault,

Douglas or Bourdieu, as well as classic and already established paradigms in social theory, and most precisely, symbolic interactionism.

Keywords: Body-Consumerism-Hermeneutics-Socialization-Subjectivity-Epistemology.

La teoría propensivista como base metafísica para la construcción de una cosmología en el pensamiento de Karl Popper

David Mayo Sánchez
Universidad de Salamanca
damayo1@usal.es

Introducción

El marcado interés cosmológico de la filosofía de Karl Popper, ya manifestado desde sus primeras obras de carácter estrictamente epistemológico¹, fue dando lugar a un posterior programa especulativo que diera cuenta de las grandes preguntas que el pensamiento filosófico había planteado desde sus orígenes, a saber, cuál es la naturaleza o estructura del mundo o cómo se podría construir una imagen unificada de la realidad, que a la vez explique la gran diversidad de elementos que la componen. Para Popper, esta labor no recae solamente sobre el conocimiento que mejor explica la realidad, es decir, la ciencia, sino que ésta requiere de la filosofía –en este caso de la metafísica–, para que juntamente con

1 Ya en el prefacio de la *Lógica de la investigación científica* Popper afirma: “existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología, el problema de entender el mundo –incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él–. Creo que toda la ciencia es cosmología, y, en mi caso, el único interés de la filosofía, no menos que el de la ciencia, reside en las aportaciones que ha hecho a aquélla”, en (2013; 21).

ella se logre esa visión de conjunto y, a su vez, se puedan regular y precisar las mismas teorías científicas; esto es, que para Popper una metafísica es posible solamente en relación con las *ciencias naturales*, y es esa metafísica la que el filósofo vienés se propone construir. En palabras de Popper: “una nueva metafísica de la física, un nuevo programa de investigación para la física, que unifique la mayoría de sus programas más antiguos y que, además, parece ofrecer posibilidades para una unificación de las ciencias física y biológica” (2011a: 400).

Es así cómo a partir de la teoría científica fundamental de la realidad física, tal es la teoría cuántica, que Popper asienta su teoría de las *propensiones*, que es con la que hace una reinterpretación del cálculo de probabilidades, al mismo tiempo que una superación de las interpretaciones subjetivista y frecuencial de la probabilidad –las cuales son el soporte formalista generalmente aceptado para explicar el indeterminismo presente en dicha teoría–, ya que estas interpretaciones, sostiene Popper, dan lugar a “ciertos elementos perturbadores de un carácter irracional y subjetivista” (2011a: 391). Esto es así porque dichas interpretaciones de la probabilidad propician, principalmente, una epistemología subjetivista “causada por una limitación fundamental e irreducible de nuestro conocimiento” (2011c: 28-29), lo que para Popper es inadmisibile, debido a su radical inclinación a la descripción objetiva del mundo y a su decidido realismo metafísico, que son los presupuestos necesarios para que la ciencia pueda describir y explicar adecuadamente la realidad, y así evitar lo que no es ciencia, *sino dudosa filosofía* de corte idealista, fenomenalista o incluso positivista.

Es, especialmente, desde la superación de la teoría estadístico frecuencial de la probabilidad aplicada a la teoría

cuántica –interpretación dependiente de mediciones y, que por ende, no da razón de la realidad en sí, de la estructura propia del mundo físico–, que Popper busca señalar las implicaciones metafísicas que esta situación comporta. Esto lleva al filósofo a postular el propensivismo como la solución que logre fundamentar metafísicamente un indeterminismo exigido de una regularidad estructural ontológica o, en términos popperianos: “propiedades relacionales de la situación objetiva total” (2011a: 398). Además, superar el formalismo matemático que simplemente ve en las teorías científicas un instrumento para interpretar o predecir los resultados de los experimentos, es decir, meras aplicaciones práctico-formalistas –y no un medio para entender y explicar el mundo–, como es el caso de la interpretación instrumentalista del dualismo onda-partícula (principio de complementariedad), el cual no resulta equivalente físicamente o posible como una situación física real, y que igualmente ha generado ambigüedad conceptual y disparidad teórica en la ciencia. Es aquí nuevamente donde la interpretación propensivista popperiana busca ofrecer la unificación de los criterios científicos, suplantando metafísicamente interpretaciones insuficientes y, con ello, afirma el filósofo, obtener un sentido filosófico coherente de la teoría cuántica y, por tanto, “proporcionar una perspectiva coherente del mundo físico” (2011c: 211).

Toda esta especulación filosófica tiene como fin trascender las consecuencias puramente científicas, para poder así establecer una concepción de mundo como un *universo abierto, emergente y en devenir*, que juntamente explique sus diferentes niveles de realidad con su respectiva interacción. Es aquí donde Popper sitúa su propuesta de los *Tres Mundos*, como consecuencia de la emergencia-creatividad proveniente de un universo abierto, afirmando de esta manera la plura-

lidad presente en el universo, al igual que la diferenciación y la interdependencia mutua entre dichos niveles de realidad; lo que da como resultado –a un nivel general– una estructura indeterminista y causal de lo real.

Para ello, la ontología de la ciencia popperiana se cimenta sobre un realismo metafísico, el cual se constituye como el sustrato para una concepción general y consistente de la estructura del mundo para con ello eliminar el instrumentalismo científico que se cierne como una especie de sofisticación intelectual que pretende reducir el conocimiento “científico” a puro formalismo, a utilidad y a subjetivismo, lo que para Popper representa una visión tergiversada del saber científico, además de una errada concepción filosófica del mundo y del hombre. Es por todo ello que el filósofo austríaco propone un fundamento para toda la edificación científica y metafísica que conforma su posterior cosmología; esto, creemos que lo realiza apelando a un soporte imprescindible de tipo ontológico, como lo es la causalidad, la cual, asimismo, identificamos y apoyamos en la teoría metafísica de las propensiones.

El realismo metafísico

“La argumentación crítica con el propósito de acercarse más a la verdad, carecería de sentido sin una realidad objetiva, un mundo cuyo descubrimiento hacemos nuestra tarea” (2011a: 121). Con estas palabras, el filósofo vienés señala claramente su insigne proyecto intelectual, éste es llegar a la realidad tal como ella es, con el fin de hacerla inteligible a la mente, a la total existencia humana y, con ello, oponerse a todo intento y pretensión irracionalista que impida tal labor. Es así como Popper anuncia un racionalismo promotor de la objetividad

del mundo físico, de un sistema legaliforme² perteneciente a una realidad que como tal es independiente de la mente, que es base para poder construir teorías acertadas, las cuales “son genuinas conjeturas, suposiciones acerca del mundo, de alto contenido informativo” (1972; 150) y, que a su vez, posibilitan una descripción real del mundo. Pero cuando las teorías resultan erradas es porque la previa especulación teórica que las ha propiciado no ha hecho caso de la racionalidad crítica que tiene como fin eliminar los errores ontológicos y epistemológicos que le dan la preeminencia a las experiencias subjetivas, a la mediación determinante del sujeto cognoscente antes que a la realidad en sí.

Es esa *intrusión del subjetivismo* en el conocimiento, y por tanto en la ciencia, la que Popper busca rebatir, puesto que en palabras del filósofo: “nos dice que construyamos el mundo físico a partir de mi propia «egocéntrica» experiencia perceptual” (2011a: 143), y dicha construcción de tipo idealista se topa con ciertos inconvenientes –*recibe una patada*– del realismo de sentido común, que impiden al subjetivismo avanzar hacia elaboraciones que van en contra de la estructura de la realidad, ya previamente dada y no construida por una con-

2 Popper sostiene que las cosas son lo que son porque son configuradas o constituidas por algo otro, en este caso las *leyes de la naturaleza*, que son las que disponen necesariamente las propiedades o componentes que forman parte de cada cosa o hecho particular en sí. Con esto, las leyes o teorías adquieren un carácter explicativo-necesario debido a la inexistencia de una experiencia pura y a la necesidad de explicar estas experiencias, lo cual requiere de teorías explicativas que por su parte trascienden la experiencia pura (y por ello no son verificables empíricamente). Esto significa que todas las cosas poseen constitutivamente un comportamiento legal. Así, afirma: “Las leyes (que, a su vez, *necesitan* explicación ulterior) explican, pues, las regularidades o similitudes entre cosas individuales o hechos o sucesos singulares. [...] Las leyes de la naturaleza se conciben, por el contrario, como descripciones (conjeturables) de las propiedades estructurales ocultas en la naturaleza, de nuestro propio mundo” (en Popper, 2011a: 177).

ciencia subjetiva. “Cuando [el investigador] fracasa no le echa la culpa al mundo sino a sus limitaciones personales o la falta de medios. Cuando triunfa se siente satisfecho porque sus ideas se conforman en alguna medida a la realidad, o la transforman eficazmente según diseños y planes fundados sobre un trozo de conocimientos de cosas reales” (Bunge, 1985: 53). Ante esto, Popper igualmente considera que el conocimiento objetivo –entendido como científico– se da a partir de unos contenidos cognoscitivos extraídos de la realidad extramental y, que simultáneamente están necesitados de su correspondiente asimilación teórica, realizada, claro está, por un sujeto cognoscente ya obligado a ajustarse a los previos contenidos teórico-objetivos³. Así que no es posible un conocimiento fundado en una certeza subjetiva de tipo cartesiana, a saber, en *datos* radicados en experiencias empíricas, ya que esos datos ya son una primigenia interpretación específica que remite a un conocimiento previamente construido desde una matriz teórica ya constituida y aceptada de manera racional debido a que resultó ser la más informativa. Así, escribe Popper:

Los subjetivistas suponen acriticamente que sobre la base de esos «datos» puede erigirse el edificio del conocimiento –del conocimiento científico–. [...] Pero no existen: no existen los «*datos*» sin interpretar; nada que tomar como base. *Todo* nuestro conocimiento es interpretación a la luz de nuestras expectativas,

3 En su teoría de los *Tres Mundos*, Popper afirma que en el conocimiento objetivo del Mundo 3 existen objetos autónomos (no procedentes de los Mundos 1 y 2, pero siempre vinculados o remitidos a los mismos) respecto a nuestros procesos de pensamiento, y que de hecho influyen decididamente en nuestros procesos de pensamiento. Véase, por ejemplo, Popper, 2010: 143-148.

nuestras teorías, y es, por tanto, *hipotético* de una u otra manera⁴ (2011a: 142).

Esas teorías científicas, construidas desde hipótesis deductivas y, al mismo tiempo, testadas contra los hechos, se pueden clasificar como mejores o peores, esto a partir de su pervivencia a los tests *cruciales* realizados, por supuesto, desde la base observacional. Así, las teorías que ofrezcan un alto contenido informativo, que resuelvan más problemas de los presentados por la realidad y ofrezcan las explicaciones satisfactorias, contribuyen al desarrollo del conocimiento científico, nunca completo, pleno o acabado, sostiene firmemente Popper, puesto que con el aporte teórico exitoso –si realmente es exitoso– vienen nuevos problemas de mayor profundidad, esto debido a que Popper considera contundentemente que la realidad es inagotable, es decir, que ninguna teoría por más satisfactoria que sea puede explicar plenamente la realidad. Es por ello que el filósofo sostiene categóricamente que no hay certeza absoluta en la ciencia.

Pero a pesar de la falibilidad del conocimiento científico (y del conocimiento en general), es posible y, más aún, deseable, que tal conocimiento haga referencia a la realidad extramental, que sea seguro, objetivo y fundamentalmente verdadero. Esto significa que las teorías científicas tienen que ser verdaderas, y son verdaderas cuando hacen referencia y responden a los hechos⁵; no obstante, esa ver-

4 Popper es defensor de lo que se conoce como la *Carga teórica de los hechos* (además de otros pensadores como P. Duhem, O. Neurath.), la cual sostiene que las observaciones presuponen una conceptualización teórica; esto en contra de la tesis sostenida desde la *Concepción Heredada*, que apoya la supuesta neutralidad de las observaciones empíricas. Véase, por ejemplo, Popper, 2011a: 171-189.

5 Popper sostiene que el objetivo de la ciencia es encontrar *explicaciones satisfactorias*, esto bajo la forma universalmente aceptada para la explicación

dad que es exigida para las teorías y que es colocada como el criterio de garantía para diferenciar las teorías verdaderas de las falsas o de la simple creencia, nunca es poseída de manera total, sino simplemente lo que se puede lograr son acercamientos a ella; ésta es la idea de *verosimilitud* que postula Popper, en cuanto a *grados de correspondencia* para con la verdad. Aquí es notorio que el concepto popperiano de verdad nuevamente hace una remisión obligatoria a la realidad –reafirmando así su realismo metafísico–, a su limitado acceso y, con ello, esa pretendida obtención de la verdad también adquiere el mismo carácter parcial, para convertirse en un elemento regulador de las teorías en su acceso a la realidad en sí. Esto significa que la idea de verdad objetiva cumple una función delimitadora, de *ajuste* o incluso de canon, para poder así identificar los errores que surgen del quehacer indagatorio de la ciencia cuando no corresponde a ningún hecho (a la realidad) y, de esta manera, señalar las teorías falsas. “Así, por medio de la noción de ‘verdad’, Popper configura su realismo científico, es decir, la tesis según la cual existe un mundo externo que es cognoscible por la Ciencia” (Martínez, 2005: 188). Popper lo expone de la siguiente manera:

Si no somos realistas, difícilmente podremos comprender cuál es la tarea de la ciencia que, como he apuntado, consiste en dar con explicaciones satisfactorias [...] que difícilmente se puede comprender sin recurrir a la de descubrimiento, a la de progreso ha-

científica: *explicandum* (acontecimiento concreto), aquello por explicar y *explicans* (leyes generales) lo que explica, (en 2013: 72ss; también en Hempel, 2005: 325-332). Además, según Popper, el *explicandum* debe ser *verdadero*, es decir, debe hacer referencia a hechos verdaderos y no *imaginarios* (ver Popper, 2011a: 171-189).

cia estratos más profundos de explicación: son la idea de que hay algo que descubrir y discutir críticamente (2011a: 245).

Crítica al instrumentalismo probabilista

A partir de estos antecedentes, la crítica de Popper se dirige contra lo que se opone a su realismo –el cual está en pro de la aproximación a la verdad, al conocimiento objetivo de la realidad–, a saber, *la concepción instrumentalista de las teorías científicas*. El instrumentalismo, según Popper, tiene sus principales planteamientos en la crítica que hace Berkeley a la nueva ciencia que incursionaba de la mano de Newton, describiéndola como una mera “hipótesis matemática”, para el “cálculo y la predicción de los fenómenos o apariencias” (1972: 132), y que ha llegado a convertirse para la teoría física actual en un *dogma* aceptado y considerada como la *concepción oficial*. Esta instauración dominante del instrumentalismo en la ciencia se ha logrado, según el filósofo, por un problema de *comprensión* –radicado indudablemente en el rechazo al realismo metafísico y sus derivaciones– aplicado a las teorías científicas, específicamente a la teoría cuántica y el correspondiente *éxito práctico de sus aplicaciones* puramente formalistas. Aquí, la teoría cuántica, de la cual parte Popper para postular su ontología de la ciencia, representa un cambio paradigmático en las concepciones filosóficas de la realidad y en cuanto a la posición del indagador. Esta teoría científica trata y altera algunos conceptos propiamente filosóficos que son fundamentales para la disposición e inteligibilidad de lo real, como lo son el determinismo, la causalidad, el objetivismo y el realismo, principalmente, y que son a los que Popper busca aplicar su crítica filosófica.

Popper acepta la teoría cuántica como teoría fundamental de la física, pero lo que no acepta es la concepción contraria a sus tesis realistas, es decir, la *llamada interpretación de Copenhague* –el *dogma dominante*–, que describe, siguiendo la declaración de Werner Heisenberg y las tesis de Niels Bohr, con estas palabras: “«la realidad objetiva se ha esfumado» y que la mecánica cuántica no presenta partículas, sino más bien nuestro conocimiento, nuestra observación, nuestra conciencia de las partículas”⁶ (2011c: 57). De esta manera, la tesis sostenida por la escuela de Copenhague parece sugerir, a partir del probabilismo procedente del indeterminismo cuántico, que la conciencia del investigador (observador) cumple una función determinante en la constitución misma de la realidad, en este caso la realidad microscópica, la estructura fundamental del mundo físico y, con esto, estableciendo la preeminencia del sujeto por sobre lo real;

[...] sería la negación absoluta de cualquier noción de un mundo objetivo que exista con independencia de nuestras tentativas de llegar a conocerlo, sustituyendo esta tradicional concepción objetivista por algún tipo de versión de una imagen bohriana, en la que el mundo está descrito por estados cuánticos, pero estos estados son de suyo relativos a la elección de una medición a realizar (Sklar, 1992: 323).

Esa mediación determinante del observador en la teoría cuántica hace que el cálculo probabilístico al que se recurre para poder explicar las relaciones de indeterminación de las

6 Popper destaca de Niels Bohr la introducción que realiza a la física atómica con el *principio de complementariedad*, el cual –afirma el filósofo vienés– equivale a “renunciar” al intento de interpretar la teoría atómica como una descripción de algo (en 1972: 134).

partículas elementales en su impulso y posición, resulte, sostiene Popper, en una interpretación subjetivista de la probabilidad, que es producto de las propias *consideraciones* del observador, de su ignorancia o conocimiento imperfecto de las mencionadas relaciones subatómicas. A este respecto, el físico contemporáneo Eyvind Wichmann afirma:

Cuando aceptamos la mecánica cuántica como teoría nuestra, introducimos con ello una indeterminación en la manera como describimos la naturaleza [...] habrá siempre una medición el resultado de la cual no se puede predecir en ningún caso particular [...] si las mediciones se hicieran de una mejor manera, las conclusiones serían diferentes (Wichmann, 1986: 287).

Esto indicaría que la probabilidad de que suceda un acontecimiento –esto es, de que eventualmente el suceso se dé, y no solamente de que la probabilidad en su cálculo puramente formal resida en la ignorancia parcial del sujeto– dependería de la exigua evidencia que conforma el conocimiento del observador. Popper ejemplifica de la siguiente forma: “entonces $p(a,b)$ es, precisamente, el grado en el que nuestro conocimiento efectivo total b justifica racionalmente un a hipotético o dudoso” (2011a: 336). De acuerdo con esto, se hace patente una dependencia total en la información *pertinente* que el sujeto b posea o no con anterioridad del suceso a , para así poder establecer el valor verdadero de $p(a,b)$, esto es, el valor para poder determinar la posibilidad real de $p(a,b)$. Esta probabilidad condicional subjetivista presenta varias inconsistencias lógico-matemáticas; como por ejemplo, que la probabilidad dependería condicionalmente del espectador, las circunstancias y la evidencia, dando como fórmula lo siguiente: $p(a,e,c,e)$, lo cual no se ajusta a la fórmula propia del cálculo de

la probabilidad condicional, a saber, $p(a,b)$. Pero la principal crítica de Popper se dirige contra la primacía-dependencia del conocimiento inductivo o a la ignorancia por parte del sujeto, lo que para el filósofo vienés es inamisible, y que la realidad de suyo no puede acaecer o constituirse ontológicamente por la arbitrariedad y limitación del sujeto cognoscente. A esto el filósofo Mario Bunge ratifica de la siguiente manera:

Si las probabilidades no son sino credibilidades (o verosimilitudes, o grados de certidumbre), ¿cómo es que todas las probabilidades que encontramos en la ciencia fáctica y en la técnica son probabilidades de estados de cosas concretas (átomos, campos, organismos, sociedades, etc.) o probabilidades de sucesos que ocurren en cosas concretas, independientemente de las credibilidades que el personalista pueda asignarles a las hipótesis acerca de dichos hechos? (Bunge, 1986: 136).

Por su parte, la teoría de la probabilidad objetiva frecuencial, en su labor interpretativa-explicativa de la teoría cuántica – de los sucesos estocásticos –, tampoco es una opción viable para Popper, dado que ésta no cumple con sus exigencias realistas, sino que dicha opción objetiva de la probabilidad resulta en un instrumentalismo ensimismado que no llega a descubrir la realidad. Popper la define con estos términos: “La interpretación frecuencial siempre considera la probabilidad como relativa respecto a una sucesión que se supone «dada»: y opera con el supuesto de que una probabilidad es *una propiedad de una sucesión dada*” (2011a: 395). Es claro que esta interpretación probabilística es objetiva porque se basa ya no en el conocimiento que posea o no el sujeto, sino más bien en la observación de una sucesión de acontecimientos objetivos; y es precisamente en esa sucesión en donde reside

su problema, por cuanto la interpretación frecuencial depende de muestreos de sucesiones *infinitas* o *muy largas* que a su vez tendrían que ser efectivas-observadas, situación ya de por sí imposible, y en este caso no se da una explicación del por qué de un suceso singular sino hasta dado todo el conjunto de los sucesos observados, lo cual estaría dejando por fuera el elemento ontológico que daría lugar o explicaría el por qué de una determinada frecuencia estadística. Aquí es donde surge la propuesta popperiana de las *propensiones metafísicas*, o lo que es lo mismo tendencias o disposiciones como las propiedades disposicionales objetivo-reales de un determinado suceso, que al mismo tiempo podrían ser contrastadas por medio de frecuencias y que también darían lugar a las mismas frecuencias estadísticas. “Al par que una frecuencia es la frecuencia de sucesos *actuales* de cierto tipo, una probabilidad puede medir la *posibilidad* de un hecho, o más bien la intensidad de semejante posibilidad” (Bunge, 1986: 139-140). En consecuencia, podemos inferir que la probabilidad como frecuencia se reduce a un mero muestreo o porcentaje acerca de una colección de sucesos que se suponen como efectivos, y que no hacen una verdadera *descripción* o *descubrimiento* del mundo, sino estrictamente una acción operativa sobre datos.

Lo propio del instrumentalismo, según Popper, consiste en ser una ayuda para poder deducir *b* a partir de *a*; su función relevante es hacer posible las inferencias, los cálculos, las mediciones, etcétera, pero que en última instancia se reducen a sus mismas operaciones. El problema del instrumentalismo, siguiendo a Popper, radica en considerar la ciencia como un medio para formular deducciones y hacer predicciones sobre sucesos y *nada más* que eso; su foco central no está en la descripción-comprensión de la realidad, sino en la teoría mis-

ma, en su coherencia interna, en su eficacia y su consiguiente aplicabilidad. Aquí reside una gran diferencia entre las teorías científicas “puras” y las *reglas para el cálculo tecnológico* (el puro instrumentalismo), porque estas últimas no pueden ser contrastadas para su debida refutación; no obstante, lo que sí sucede con ellas es que pueden no ser aplicables o fallar en algunos casos, pero de igual forma, podrían seguir siendo utilizadas en otros. De esta forma, a diferencia de las teorías científicas que buscan indagar en la realidad y realizar conjeturas verosímiles, las reglas instrumentalistas se convierten en un fin en sí mismo, sobrevalorando las operaciones que realizan y olvidándose precisamente de la realidad que las originó, de las conceptualizaciones realistas que conformaron las propias reglas; pero en eso mismo ha caído el instrumentalismo científico con su negación de la independencia, primacía y verdadera descripción de lo real por sobre una conciencia productora, y, en consecuencia ineludible a esto, se instaura la afirmación del antirrealismo. “Pero según el antirrealista, el proponente no afirma la teoría: *la despliega* y reclama ciertas virtudes para ella. Estas virtudes pueden no llegar a la verdad: adecuación empírica; quizás alcance, aceptabilidad para varios propósitos” (Van Fraassen, 1996: 26).

Esta tendencia *antirracionalista* del instrumentalismo, como sentencia Popper, implica que no hay acceso por parte de la razón humana hacia la realidad, que no hay conceptualización ni comprensión ni progreso científico o, en último término, que no hay conocimiento verdadero, es decir, *no hay verdad (verosimilitud) en la ciencia: sólo hay utilidad*. Pero la filosofía de Popper nos recuerda que esto no coincide con la historia de la ciencia, la cual ha sido partícipe de alcances parciales de la verdad, pero con todo alcances significativos –esto a partir de un realismo metafísico asumido– que han contribuido

al progreso humano, especialmente, ofreciendo una concepción verdadera del mundo.

La teoría de las propensiones

Es desde este contexto científico-filosófico que surge la teoría de las propensiones, como una interpretación de la probabilidad, para dar una explicación-completitud de la teoría fundamental de la física, que es la que ve por la estructura fundamental de la materia, y cuyo fin es dar una explicación coherente, racional y objetiva de los sucesos estocásticos propios del mundo subatómico, que fundamentalmente son sucesos singulares. Estos sucesos, en tanto que estados reales de partículas para su explicación causal⁷, requieren ser abordados desde una perspectiva ya no instrumentalista, sino metafísica. De ahí que la interpretación propensivista sea catalogada, según Popper, como un *programa metafísico de investigación* –no contrastable–, debido a que se entiende como una *concepción general sobre la estructura del mundo*, y, que de igual manera, busca determinar si se logra o no la precisión explicativa en la teoría científica.

Así pues, la teoría de las propensiones se presenta como el intento de superación de la teoría frecuencial de la probabilidad –la cual sigue siendo considerada por Popper como una teoría viable–, que no alcanza a dar cuenta de lo real-físi-

7 A pesar de que se sostiene que existen explicaciones no causales, como es el caso de las explicaciones *estructurales*, que apelan a *leyes de coexistencia*, también se afirma que dichas explicaciones dependen de explicaciones causales previas, las cuales están en conexión necesaria con tales explicaciones que no apelan a la causalidad. Igualmente, se alega que de no haber referencia a la causalidad en una explicación teórica, tal teoría sería altamente predictiva pero no explicativa. Para un desarrollo completo y actual de este tema véase (Diez y Moulines, 2008: 229-280).

co, sino que se remite a ser una propiedad del conjunto, una valoración de una probabilidad actualizada. “Mientras que el punto de vista frecuencial toma la probabilidad para pertenecer colectivamente a la secuencia que constituye la referencia de clase o el colectivo, el enfoque propensivista toma la probabilidad para pertenecer distributivamente como sucesos individuales de esa clase” (Kyburg y Teng, 2003: 78). Para Popper, las propensiones cumplen la función de explicar o dar razón de la frecuencia relativa, del porqué de ciertas propiedades estadísticas; esto significa que las propensiones darían lugar, de acuerdo a unas condiciones específicas, a la posibilidad real –y su respectiva valoración posterior– del surgimiento de sucesos singulares aleatorios; esto nos llevaría a afirmar que el fundamento del comportamiento aleatorio de la realidad microfísica estaría en las propensiones. Es en este punto en el que nuestro filósofo basa toda su argumentación para proponer la teoría de las propensiones como la mejor interpretación de las *probabilidades singulares* –mismas que fueron interpretadas, afirma Popper, por los teóricos cuánticos como *formalmente singulares*, esto es, como enunciados estadísticos sobre colectivos–, esto debido a que la teoría cuántica trata con mediciones a entidades reales, elementales-singulares en su comportamiento inexacto⁸, dando lugar esto a la confirmación de la presencia del indeterminismo en la realidad física, además de la probabilidad objetiva de tipo singular. De manera que las propensiones se consti-

8 E.H. Wichmann afirma: “Una partícula física real es un ente irreducible único, y sus propiedades ondulatorias, al igual que sus propiedades corpusculares, son manifestaciones de aspectos diferentes de su naturaleza intrínseca”. Además, concluye que en cuanto a las predicciones exactas de las mediciones descritas por la función de onda, “introducimos con ello una indeterminación en la manera como describimos la naturaleza” (ver Wichmann, 1984: 248, 287).

tuyen como la disposición probabilista de la estructura física fundamental, y que igualmente, a partir de sucesos singulares, dan lugar a una teoría cuántica que describe verdaderamente la estructura primordial de lo real. Así, afirma Popper:

Pero las probabilidades que la teoría determina son siempre las propensiones de las *partículas* a adoptar cierto estado bajo ciertas condiciones. [...] Así pues, podemos describir el mundo físico como consistente en *cambiantes propensiones al cambio*. [...] Este enfoque contiene la sugerencia de una teoría de la materia o de las partículas, según la cual éstas se interpretan como realizaciones de potencialidades o propensiones (2011c: 145, 176).

Por su parte, las propensiones son evaluadas básicamente con el cálculo de probabilidades condicionales, es decir, la probabilidad condicional de a dado b $-p(a,b)-$, o en otros términos, la propensión o tendencia que posee una determinada cosa a sucederse del estado b al estado a . Esto significa, afirma Popper, que toda disposición experimental genera propensiones, las que a su vez producen sucesiones posibles, las cuales son contrastadas por frecuencias estadísticas. De esta forma, cuando un suceso singular tiene una propensión a ocurrir efectivamente, esto es, $p(a,b) = 1$ –dadas las condiciones generadoras–, esa ocurrencia singular se interpreta desde sus mismas *propiedades disposicionales* o propensiones, y correspondientemente es medida por una frecuencia estadística potencial o virtual⁹. Se establece, así, que son las mis-

⁹ Popper sostiene que la frecuencia virtual se utiliza para conjeturar las mediciones de secuencias muy cortas o muy largas o que varían con el tiempo, las cuales se someten a prueba con secuencias reales de sucesos.

mas propensiones las que ocasionan las sucesiones con frecuencias, manifestando con ello las probabilidades efectivas.

La estructura ontológica de las propensiones

A partir de las precedentes argumentaciones popperianas acerca de la interpretación de la probabilidad como propensión, podemos evidenciar que la teoría de las propensiones se presenta como una teoría metafísica, o en otros términos, como una ontología de la probabilidad.

Primeramente, las propensiones son realidades físicas que ocasionan ciertos fenómenos, son tendencias o *disposiciones* de situaciones físicas que se dan efectivamente en la realidad. Su constitución, en su referencia a lo real, es conjuntiva, es decir, que sus propiedades son relacionales, que involucran, afirma Popper, “al menos dos cosas”¹⁰ (2011a: 399), las cuales remiten hacia un sistema físico compuesto en el que las condiciones específicas de una situación física provocan determinada singularidad aleatoria. A esto, Popper precisa que las propensiones no son propiedades inherentes ni exclusivas a una cosa concreta, como por ejemplo un dado o una moneda, sino que éstas son algo más *abstracto*, de carácter primigenio, a manera de unas *propiedades ocultas* análogas a las fuerzas newtonianas, que se extienden a toda la realidad física elemental, esto como su componente productor y configurador, o más precisamente, que “la estructura de lo real son campos de propensiones” (Queraltó, 2004: 269); además, esto las constituye, según nuestro filósofo, en

10 Craig Dilworth subraya que una implicación importante de la interpretación propensivista es que las probabilidades son *propiedades objetivas de un estado de cosas* y no dependientes del conocimiento de un observador (ver Dilworth, 2006: 175).

una *hipótesis metafísica* ya no contrastable. Así, afirma Popper acerca de las propensiones:

Propongo interpretar la probabilidad objetiva de un suceso singular como una medida de una *propensión* objetiva, de la fuerza de la tendencia, inherente a la situación física especificada, a realizar el suceso, a hacer que ocurra. [...] son propiedades relacionales de la situación objetiva total; propiedades ocultas de una situación cuya dependencia precisa de la situación sólo podemos conjeturar (2011a: 434, 398).

Con esto, el formalismo matemático, propio de las interpretaciones instrumentalistas de la teoría cuántica, ha dado paso a una especulación situada en el ámbito propiamente metafísico. Estas propensiones metafísicas, como el mismo filósofo vienés las llama, pertenecen a un *programa metafísico de investigación*, porque, en palabras de Popper: “son el resultado de una conceptualización general sobre la estructura del mundo y, al mismo tiempo, de concepciones generales sobre la situación de los problemas de la cosmología física” (2011c: 177); problemas que pueden ser solucionados por *ideas metafísicas*, satisfactorias o aceptables, dando con ello las respuestas que proporcionen el perfeccionamiento y avance a los problemas planteados por la teoría física. Con esto, el filósofo busca lograr una integración entre ciencia y filosofía, necesaria para alcanzar esa perspectiva coherente del mundo físico.

Es así como la interpretación propensivista, con su marcado carácter ontológico, puede solucionar los problemas o, en términos popperianos, “el gran embrollo cuántico”, introducido por la teoría cuántica en su disociación con el realismo y el objetivismo. Así pues, la interpretación propensivista intenta dar la completitud al formalismo matemático,

el cual no puede acceder a la realidad y, por consiguiente, presenta una imagen imprecisa de la misma. Popper critica el formalismo experimental y dependiente del observador, sostenido principalmente por Niels Bohr, el cual defiende la dualidad onda-partícula, necesaria según el físico danés, para dar una descripción exhaustiva de los fenómenos, esto a pesar de que cada una de las propiedades se manifiesta en situaciones diferentes y excluyentes¹¹. Para Popper, esta tesis presenta algunas inconsistencias de tipo lógica, epistemológica y principalmente ontológica, y que dan lugar a un dualismo en la materia (infringiendo con ello el principio de identidad), a la dependencia del observador y a la inaccesibilidad a la verdadera estructura de lo real. A partir de esto, la propuesta popperiana busca explicar el comportamiento cuántico de las partículas con su ambigüedad dual postulada, superando el formalismo estadístico, esto con las *propensiones reales* que son las que producen el dinamismo de las partículas, y que a su vez son propensas a adquirir un *cierto estado bajo ciertas condiciones*, y también las ondas, que en este caso y, según el filósofo, “describen propiedades disposicionales de las partículas” (2011c: 145). “La realidad, finalmente, estará compuesta de partículas y campos de propensiones, los cuales son objetivos y medibles precisamente a través de las leyes estadísticas” (Queraltó, 1996: 124). Aquí, el filósofo vienés hace una osada especulación puramente filosófica aplicada a

11 Niels Bohr, haciendo referencia al *Principio de Complementariedad*, afirma: “sirve para *simbolizar* la limitación fundamental con que se tropieza en física atómica de la existencia objetiva de los fenómenos independiente de los medios de observación. [...] Los conceptos a los que se hace referencia son los de onda y de partícula que, a pesar de que “representan” manifestaciones diferentes y contrarias son necesarios para una descripción exhaustiva de los fenómenos, ambos explican características igualmente importantes de los fenómenos luminosos” (ver Bohr, 1964: 10, 7).

la teoría física para concluir que las propensiones producen el carácter tendencial –no dual– o variable del estado de las partículas en su situación estructural de conjunto. Popper lo expone con estos términos:

La concepción de que las propensiones son reales; que son descritas por ecuaciones de campos; que las partículas pueden ser *producidas* por propensiones y que al menos hasta cierto punto las partículas *son* propensiones (2011c: 209).

Causalidad indeterminista

Esta propuesta especulativa como respuesta al problema ontológico de la teoría cuántica nos permite trazar unas líneas argumentativas que nos llevan a poder identificar en las propensiones una causalidad de tipo indeterminista. Para ello, señalaremos los elementos clave por los que creemos que es posible constatar una causalidad indeterminista en la teoría de las propensiones popperianas.

En primer lugar, señalamos que ciertamente Popper no utiliza en sus escritos una nomenclatura concerniente a la causalidad, en este caso para referirse específicamente a las propensiones, y esto creemos que es debido, primeramente, al rechazo del filósofo vienés hacia el determinismo metafísico, mismo que ha sido comúnmente asociado a la causalidad; como el mismo Popper afirma: “Otra forma en la que el sentido común aborda la idea del determinismo es por medio de la idea popular de causalidad” (2011b: 32); y es por ello que evita utilizar el concepto causalidad, para así escaparse de asociaciones con esta postura metafísica. De igual forma, su oposición al *esencialismo* también influye en su actitud resistiva al uso de la terminología, debido a la pretensión

esencialista de dar “explicaciones últimas” –aquellas que no dan lugar a planteamientos ulteriores–, y de responder a las preguntas de tipo “¿qué es?” –las que pretenden llegar hasta la esencia o verdadera naturaleza de las cosas–, lo cual no es aceptable para el filósofo. Por otra parte, Popper deja claro desde *La lógica de la investigación científica* que el concepto “principio de causalidad”, por ser un concepto metafísico, queda fuera del ámbito de la ciencia y, por ello mismo, el pensador austriaco queda influido para no adoptar su uso ya desde sus primeros escritos de carácter estrictamente epistemológico¹². Pero esto no implica el rechazo a tal principio, ya que éste, según el filósofo, es imprescindible para el científico en su intento por encontrar leyes que le permitan deducir explicaciones y predicciones; e incluso, el mismo Popper sostiene que no existe incompatibilidad en el enlace entre leyes causales o deterministas (*enunciados precisos*) y leyes probabilísticas (*predicciones frecuenciales*). Así, afirma:

No existe nada en estas dos tareas [leyes deterministas y leyes probabilísticas] que las haga mutuamente incompatibles en ningún respecto: sin duda alguna no ocurre siempre que presentemos enunciados precisos no debemos hacer hipótesis frecuenciales, pues a algunos de aquéllos corresponden macro-leyes deductibles de asunciones frecuenciales (2013: 290).

Y continúa:

[...] ni cesaremos en nuestros intentos de explicar causalmente todo tipo de acontecimientos que podamos describir: esta regla

12 Véase el apartado 12 *Causalidad, explicación y deducción de predicciones*, en Popper, 2013: 72-74.

guía al investigador científico en su tarea. [...] pero negar la *causalidad* sería lo mismo que intentar persuadir al teórico de que abandone su búsqueda (2013: 73-74, 291).

De esta manera, vemos que Popper no rechaza el principio de causalidad, entendido éste como las *condiciones iniciales* que permiten explicar un suceso específico (*efecto*), el cual puede ser probabilístico; y de esta forma reconocemos un primer vínculo entre causalidad e indeterminismo. En vista de ello, la explicación como el objetivo de la ciencia debe dar razón de cualquier cosa que requiera explicación, esto a partir de dichas condiciones y leyes generales (*explicans*), para así poder deducir el enunciado que explique y prediga un acontecimiento concreto (*explicandum*). Así pues, explicación y causalidad están vinculadas entre sí como el medio que le permite a la ciencia avanzar en el conocimiento y comprensión de la realidad; asimismo, la propia ciencia requiere ideas y conceptos metafísicos para que pueda adquirir un sentido coherente y completo en su descripción teórica del mundo físico. Todo esto nos permite avanzar hacia la propuesta de la concepción causal-indeterminista.

Hemos visto que a partir de las características asociadas a las propensiones, en su función interpretativa y explicativa, se manifiestan ciertas propiedades que corresponden debidamente a la causalidad, como por ejemplo que las propensiones se constituyen como la causa de fenómenos, propiedades, comportamientos, ocurrencias, etcétera, de los sucesos singulares en su situación de conjunto. Es la propensión la que influye realmente –ontológicamente– en el realizarse, en el sucederse de los fenómenos, en este caso probabilístico-indeterminados. De esta forma, la producción –característica principal de la causalidad– de un efecto físico dependería de

las propensiones, constituidas, así como las condiciones iniciales que explicarían el suceder dicho efecto; en palabras de Popper: “que las partículas pueden ser *producidas* por propensiones” (2011c: 209). Vemos, incluso, ya en uno de sus últimos escritos, cómo el filósofo explícitamente postula una clara relación entre causa y propensión, en un sentido de condición límite de propensión; así, asegura: “La causación no es sino un caso especial de propensión: aquél en el que la propensión es 1, una fuerza o demanda *determinante* de realización” (1992: 43); por supuesto, dicha realización o suceso no puede ser predicho ni conocido sino hasta que acontece efectivamente.

Por su parte, la causalidad, en tanto condiciones iniciales, no está, según nuestro filósofo, asociada necesariamente al determinismo, dado que para predecir o explicar un suceso cualquiera con precisión, el determinismo científico requiere que las condiciones iniciales sean suficientemente precisas, situación, que como es bien sabida, con la teoría cuántica no se da. En consecuencia, las condiciones iniciales nunca se conocen con precisión absoluta, y esto da como resultado la imprecisión en la predicción, a saber, el indeterminismo. A pesar de esto, las condiciones iniciales o la causalidad siempre prevalecen, pero no así el determinismo, esto a causa de que la permanencia de las condiciones iniciales es indispensable para hacer inteligibles los fenómenos físicos que se manifiestan probabilísticamente y, que al mismo tiempo, formulan preguntas de tipo estadístico, lo que requiere, por tanto, una contestación desde una teoría probabilista. Todo esto demanda una causalidad de tipo indeterminista debido a la producción *fluctuante* de los resultados. A este respecto, Lawrence Sklar afirma: “Cuando explicamos probabilísticamente un suceso es ubicar dicho suceso en una estructura de relaciones causales, donde la estructura revelada es probabilística, bien porque las rela-

ciones causales son intrínsecamente indeterministas” (Sklar, 1994: 158). Bien puede afirmarse que la causalidad indeterminista debe provocar diferentes efectos que pertenecen a alguna clase específica de posibles resultados¹³. De aquí que las propensiones adoptan y propician una serie posible de estados aleatorios con sus correspondientes valores, dadas determinadas condiciones y, uniendo así, el indeterminismo o la imprecisión de los sucesos, con la regularidad causal, que es la que produce y distribuye las probabilidades. Así lo confirma Popper:

[...] el determinista se ve forzado a recurrir a una hipótesis incontrastable sobre fluctuaciones ocultas de las condiciones iniciales, una *explicación* en términos de propensiones, cuya presencia pueda contrastarse estadísticamente, puede resultar preferible. [...] en general, consideramos que las propensiones asumen, bajo determinadas condiciones, uno u otro de una serie de *estados «posibles»* (o «virtuales») (2011b: 116-117).

Son esas condiciones iniciales ocultas, las propensiones, las que van a poder explicar teóricamente y a fundamentar ontológicamente los diferentes fenómenos estocásticos, e igualmente a poder distribuirlos de distintas maneras dentro de una probabilidad específica. En conclusión, Popper declara que: “suponemos que es válida una teoría de medida no estadística de la probabilidad para la distribución de nuestras condiciones iniciales y que *esta* teoría de la probabilidad tiene que interpretarse físicamente (yo sugiero que por propensiones)”¹⁴ (2011b: 121).

13 Ideas con relación a este tema se encuentran desarrolladas en Fetzer (1988: 109 y ss).

14 En continuidad con la propuesta popperiana, el filósofo de la ciencia Wesley Salmon argumenta que la propensión como causalidad probabilista sería la

El universo abierto

Confirmado el carácter indeterminista de la realidad física con la teoría cuántica e, igualmente, esta última asimilada a un realismo epistemológico y metafísico y, seguidamente completada y depurada de discontinuidades causales y dualismos ontológicos, quedan constituidas las propensiones como la base metafísica de todo ese ensamblaje filosófico. Con ello se ha alcanzado una visión general de la realidad física en su estructura elemental, a saber, un universo indeterminista pero ordenado causalmente por propensiones y, consecuentemente, un universo abierto a nuevas posibilidades creativas y con regularidad dinámica; en términos popperianos: “El indeterminismo y la interpretación propensivista de la probabilidad nos permiten trazar una nueva imagen del mundo físico” (2011c: 175). “Y esto se ha llevado a cabo haciéndolo compatible [al indeterminismo] con la causalidad general, lo cual era especialmente importante” (Queraltó, 1996: 164). Es decir, que con las propensiones físicas como fundamento causal se sientan las bases que hacen posible la construcción de una integrada imagen cosmológica.

Esa imagen resultante es la de un universo abierto en el que no hay una predictibilidad absoluta, lo que significa que no todos los sucesos están absolutamente predeterminados o no hay un conocimiento exhaustivo de las condiciones ini-

responsable de provocar el comportamiento dinámico de las partículas elementales, provocando así una distribución probabilística de dicha dinámica, esto en todas las posibles direcciones con el fin de interactuar con otros procesos causales y, con ello, dando lugar a una determinación de probabilidades de varios resultados cuando las interacciones causales ocurren. En definitiva, Salmon define la propensión con estos términos: “una propensión es a la vez una tendencia causal y probabilística”, y seguidamente, agrega que hay dos tipos de acción causal, éstas son: producción y propagación (ver Salmon, 1998: 204ss).

ciales, es por ello que el conocimiento científico no puede dar razón de lo que ha de suceder, como si la ocurrencia de los sucesos tuviera que darse irrevocablemente, porque ya están predeterminados en un pasado ahora inmutable. Con esto, el filósofo de Viena confirma que no hay simetría entre pasado y futuro, éste no depende de lo que sucedió en aquel, “el futuro –dice Popper– no está todavía completamente fijado; al contrario del pasado, que está cerrado, por decirlo así, el futuro está todavía abierto a influencias; todavía no está completamente determinado” (2011b: 79-80). De manera que siempre habrá lugar para nuevas posibilidades de realización, nuevas realidades, para cambios en relación con un pasado cerrado, e incluso al presente. Las futuras faces del universo son independientes de los fenómenos físicos ya acontecidos, los cuales –recordamos– son producto de las propensiones. Así, se pronuncia Popper a este respecto:

Las propensiones futuras están determinadas en cada instante, *pero sólo las propensiones*. (Ésta es la razón de que sean aplicables las relaciones de dispersión). Al irse realizando esas propensiones, en la forma de partículas con posiciones y momentos, las posibilidades abiertas se cierran. Así, la posibilidad de cálculo de las realizaciones pasadas y presentes, difiere de la del futuro (2011c: 216).

Este futuro abierto se corresponde con el cambio constante que permea en el universo, cambio que también se apoya (se explica) en las propensiones, ya que son ellas las que actualizan las diferentes posibilidades o potencialidades del mundo físico, para que puedan alcanzar el estado de realización y, evidentemente, de una manera distributivo-probabilista; Popper lo dice así: “podemos describir el mundo físico como consistente

en *cambiantes propensiones al cambio*" (2011c: 216). Este devenir constante del universo es el que lo conduce hacia su evolución y, desde ella, a un resultante *universo emergente* posibilitador de nuevas producciones, el cual explicaría la gran diversidad de entidades, organismos, elementos, la misma singularidad humana y sus producciones, y demás realidades que le conforman. En razón de esto, Popper reconoce que:

He ofrecido aquí una visión del mundo distinta (según la cual el mundo físico es un sistema abierto) compatible con la consideración de la evolución de la vida como un proceso de ensayo y supresión de errores. Además, nos permite comprender racionalmente, aunque no plenamente, la emergencia de novedades biológicas, así como el desarrollo del conocimiento y la libertad humanos (2010: 302).

Los Tres Mundos del universo abierto

A esta altura, concluimos haciendo mención del planteamiento de los Tres Mundos como resultado de la descripción real del mundo físico por parte de la ciencia y de la mano de la filosofía. El universo abierto, emergente y en devenir, ha dado lugar a una realidad contenida de elementos diversos e interrelacionados entre sí o, más exactamente, con un mutua acción causal. Lo que Popper se propone es explicar dicha variedad de *productos* surgidos del indeterminismo y las propensiones. Para ello, diferencia la gran pluralidad ontológica del universo abierto de la siguiente manera:

[...] el mundo consta al menos de tres submundos ontológicamente distintos: el primero es el mundo físico o de los estados físicos; el segundo es el mundo mental o de los estados mentales;

el tercero es el de los inteligibles o de las ideas en sentido objetivo, el mundo de los objetos de pensamiento posibles (2010: 189).

Aquí, el filósofo plantea que el universo abierto está constituido por una emergencia de productos, que a su vez componen tres niveles distintos (Mundos 1, 2, 3), pero interrelacionados entre sí, esto a partir del basamento ontológico de las propensiones, que –como hemos dicho–, son las que posibilitan una compatibilidad entre el indeterminismo y la causalidad, además de ser el sustento de esta emergencia e interacción. Popper sostiene que la dimensión emergente de la realidad ha dado lugar al surgimiento procesual y ascendente de Mundos diferentes –de ahí los términos 1, 2, 3–; es decir, que primeramente surge el Mundo físico, luego el Mundo de los estados de la conciencia y, por último, el Mundo de los productos del pensamiento. Con esto, se puede apreciar una especie de direccionalidad teleológica del universo abierto que, a su vez, se sustenta en una interrelación causal, o lo que es lo mismo, que la dinámica progresiva presente en los Tres Mundos es lograda por la apertura causal que los constituye. Así, queda confirmado:

Lo que realmente necesitamos es la tesis de que el «Mundo 1» es *incompleto*; que puede ser influido por el «Mundo 2»; que puede interactuar con el «Mundo 2», o que está *causalmente abierto* hacia el «Mundo 2», y de ahí también hacia el «Mundo 3» (2011b: 148-149).

Con todos estos constructos especulativos del filósofo austriaco, vemos que la configuración de una concepción general y equilibrada de la realidad, o bien, de una cosmología consistente, requiere obligadamente de la correlación entre ciencia y filosofía, entre el conocimiento físico y el metafísico,

y, por ello, las teorías o conjeturas que buscan describir y explicar la realidad y solucionar sus problemas fundamentales no lo deben apelar a reduccionismos ni dogmatismos limitados. Del mismo modo, su teoría propensivista tiene la viabilidad de asumir la condición de fundamentación ontológica de la realidad física, adjudicándose filosóficamente el poder dar razón de un universo abierto –indeterminista– y diverso, pero con orden y regularidad ontológica. Finalmente, con la interpretación propensivista, Popper ofrece una respuesta al problema de la incompletitud instrumentalista, proporcionando filosóficamente lo que la teoría científica demanda para una resolución acorde con la aproximación a la verdad.

Bibliografía

- Bohr, N. (1964). *Física atómica y conocimiento humano*. Madrid: Aguilar.
- Bunge, M. (1985). *Racionalismo y realismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Diez, J.A. y Moulines, C.U. (2008). *Fundamentos de filosofía de la ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Dilworth, C. (2006). *The Metaphysics of Science, An Account of Modern Science in terms of Principles, Laws and Theories*. Dordrecht: Springer.
- Fetzer, J.H. (ed.). (1988). *Probability and Causality, Essays in Honor of Wesley C. Salmon*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland.
- González, J.W. (2004). *Karl R. Popper: Revisión de su legado*. Madrid: Unión Editorial.
- Kyburg, H.E. Jr. y Teng, C.M. (2003). *Uncertain Inference*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hempel, C.G. (2005). *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Martínez Solano, J.F. (2005). *El problema de la verdad en K.R. Popper: reconstrucción histórico-sistémica*. La Coruña: Netbiblo.
- Popper, K.R. (2013). *Lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K.R. (2011a). *Realismo y el objeto de la ciencia, Post Scriptum a la lógica de la investigación científica. Vol. I*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K.R. (2011b). *El universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo, Post Scriptum a la lógica de la investigación científica. Vol. II*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K.R. (2011c). *Teoría cuántica y el cisma en Física, Post Scriptum a la lógica de la investigación científica. Vol. III*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K.R. (2011d). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K.R. (2010). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K.R. (1992). *Un mundo de propensiones*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K.R. (1972). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Queraltó, R. (2004). *Realismo epistemológico y teoría de las propensiones en Popper*. En *Ciencia, sociedad y mundo abierto, Homenaje a Karl R. Popper (247-278)*. En Eugenio Moya (Ed.). Granada: Editorial Comares.
- Queraltó, R. (1996). *Karl Popper, de la epistemología a la metafísica*. Universidad de Sevilla: Secretariado de publicaciones.
- Reguera, I. (1995). *El tercer mundo popperiano*. Extremadura: Universidad de Extremadura.

- Salmon, W.C. (1998). *Causality and explanation*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sklar, L. (1994). *Filosofía de la física*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sklar, L. (1993). *Physics and Chance, Philosophical issues in the foundations of statistical mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sklar, L. (1992). *Filosofía de la física*. Madrid: Alianza Editorial.
- Van Fraassen, B.C. (1996). *La imagen científica*. México: Editorial Paidós Mexicana.
- Wichmann, E.H. (1986). *Física Cuántica*. Barcelona: Editorial Reverté.

Resumen

La concepción global de la realidad es una labor muy ambiciosa, pero a la vez necesaria y realizable, mas nunca definitiva y, claro está, desde la integración de saberes. El proyecto filosófico de Karl Popper busca construir una cosmología que posibilite una imagen unificada de la realidad, y que a la vez explique la gran diversidad de elementos que la componen. Para Popper esta labor es sólo posible desde una interacción entre ciencia y filosofía –en este caso de la metafísica–, para así lograr esa visión de conjunto, describir la realidad y avanzar en su conocimiento. El filósofo vienés busca dar completitud a la teoría científica fundamental de la realidad física, y para ello propone un programa metafísico de investigación, las *propensiones* y, a partir de ellas, la posibilidad de lograr su cometido.

Palabras clave: teoría científica, probabilidad, indeterminismo, causalidad, propensiones, emergentismo.

Abstract

The global conception of the reality is a very ambitious, require and achieve task, most never ending, and of course, from the integration of knowledge. The Karl Popper's philosophical project seeks to build a cosmology that enables a unified picture of reality and at the same time explain the great diversity of elements that it's composed. For Popper, this work is only possible from an interaction between science and philosophy –in this case of metaphysics– in order to achieve an overview, describing reality and go forward in their knowledge. The Viennese philosopher is searching to consummate the fundamental scientific theory of physical re-

ality, for this he proposes a metaphysical research program, the propensities, and, from them achieving its mission.

Keywords: scientific theory, probability, indeterminism, causality, propensities, emergentism.

¿Con sentido o sin sentido? En torno a un argumento de Carnap

Andrei Moldovan

Departamento de Filosofía, Lógica y Estética

Universidad de Salamanca

mandreius@usal.es

Introducción

Entre las concepciones de lo real y los estilos de vida se pueden establecer muchas relaciones. Pero si se quiere enfocar el tema desde la perspectiva de la filosofía analítica, un grupo de autores de la primera parte del siglo xx ofrecen un excelente punto de partida. Consideremos, por ejemplo, el siguiente fragmento del libro de Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (1935), capítulo I:

[...] el sistema de metafísica del Monismo puede ser una expresión de un modo uniforme y armonioso de vida, un sistema Dualista puede ser una expresión del estado emocional de una persona que toma la vida como una lucha eterna; [...] el Realismo es a menudo un síntoma del tipo de constitución denominada por los psicólogos extrovertido [...] el Idealismo, de una constitución opuesta, la denominada tipo introvertido [...]¹.

1 Todas las traducciones de citas que vienen a continuación me pertenecen.

Estas curiosas observaciones de Carnap tienen detrás una visión de la metafísica tanto extraña como radical: “las proposiciones metafísicas no son ni verdaderas ni falsas, porque no afirman nada, no contienen ni conocimiento ni errores” (Carnap, 1935: cap. I). Las aseveraciones de la metafísica son sinsentidos. Pero, aunque no tengan contenido semántico alguno o, en palabras de Carnap, “función representacional”, tienen, como todo uso del lenguaje, “una función expresiva”. Dicen algo acerca de la psicología de la persona que profiere tales enunciados. En el caso particular de la metafísica, dada su naturaleza, expresan la actitud del metafísico hacia la vida o la realidad.

Carnap comenta en el mismo texto que no espera que su tesis acerca de la naturaleza del discurso metafísico encuentre fácilmente el consenso entre los filósofos, pues sin duda *parece* legítimo hacerse preguntas como: ¿existen los números? (a diferencia de: ‘¿qué números existen?’), o ¿existe la rojez? (y no ‘¿qué cosas rojas existen?’). Una pregunta de esta índole plantea Sócrates en la *República* de Platón cuando busca la naturaleza de la justicia, y no admite como respuestas meros ejemplos de casos particulares de acciones justas. Este tipo de empeños intelectuales parecen tener propósito y sentido; pero también es legítimo preguntarse, siguiendo a Carnap, si eso es realmente así.

Este tipo de preocupaciones ha recibido mucha atención últimamente, después de un largo periodo de olvido, en el ámbito de la meta-metafísica. La palabra ‘meta’ en el nombre de esta disciplina indica que se trata de temas metodológicos relativos a la metafísica. Hablar de estos temas es legítimo y esperado teniendo en cuenta la actitud concienciada de los filósofos respecto a la metodología de su disciplina; sin embargo, preocuparse demasiado por la finalidad y la na-

turalidad de la actividad que se emprende no es un signo de confianza. Como señala Elizabeth Barnes (2009):

Teniendo en cuenta que la metafísica sólo regresó a la corriente filosófica en las últimas décadas del siglo xx (después de largos años en el marco post-positivista), parece haberse ‘vuelto meta’ mucho más pronto que otras disciplinas. Además, parece haber ‘ido meta’ en gran medida con el fin de defenderse a sí misma como una disciplina que vale la pena.

Si la disciplina vale la pena o no, depende, en parte, del éxito o fracaso del argumento de Carnap que analizaré en este trabajo.

El debate metaontológico acerca de la naturaleza de las cuestiones ontológicas ha sido y sigue siendo muy influenciado por la filosofía del lenguaje. Históricamente, la teoría verificacionista del significado lingüístico, defendida por los empiristas lógicos, fue la razón principal por la cual se consideró que la metafísica es un discurso sin sentido. Éste es el caso del fragmento de Carnap (1935) citado más arriba. Carnap, Moritz Schilck y otros pensaron en esa época que la teoría verificacionista proporcionaba una base prometedora para descartar las aseveraciones metafísicas como sin sentido². Más

2 El *locus classicus* de este argumento es el texto de Carnap, “La eliminación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje” (1932), además del capítulo de Carnap (1935) citado anteriormente. En Carnap (1935), el autor aclara que “no incluyo en la metafísica esas teorías –a veces llamadas metafísicas– que tienen por objeto organizar las proposiciones más generales de las distintas regiones del conocimiento científico en un sistema bien ordenado; tales teorías pertenecen en realidad al campo de la ciencia empírica, no de la filosofía”. En el comentario final al artículo de 1932, añadido en 1957, Carnap califica aún más su ataque a la metafísica: “Este término [‘la metafísica’] se utiliza en este trabajo[...] para el campo del supuesto conocimiento de la esencia de las cosas, que trasciende el ámbito de la ciencia inductiva, fundada empíricamente. Metafísica, en este sentido, incluye sistemas como los de Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger”.

tarde, cuando la teoría verificacionista perdió su atractivo³, fueron los argumentos que Carnap proporcionó en “Empirismo, Semántica y Ontología” (1950) los que se convirtieron en la nueva referencia obligatoria para aquellos que buscaban justificar su escepticismo acerca de la metafísica. Este artículo se discute generalmente como parte de un debate más amplio entre Carnap y Quine en la década de 1950. Es comprensible, por lo tanto, que este debate recibiera mucha atención durante el desarrollo de la meta-metafísica en los últimos años. En la sección 1 describo brevemente los puntos de referencia principales de este debate. En la sección 2 doy algunas razones (inspiradas en la literatura ya existente sobre este asunto) para rechazar el argumento principal que ofrece Carnap en su artículo de 1950 mencionado. Finalmente, en la sección 3 analizo el argumento de Carnap desde una perspectiva meta-semántica actual, en particular desde un punto de vista externista.

Breve descripción del debate Carnap-Quine

Quine, en “On What There Is” (1948), propone la tesis según la cual el compromiso ontológico de una teoría no se refleja ni en los nombres propios de la teoría (pues los nombres propios, considera Quine, son descripciones definidas encubiertas; y tales expresiones son eliminables mediante la teoría de Russell de las descripciones), ni en los términos generales usados (por razones que tienen que ver con una teoría conductista del significado, que Quine defiende). En cambio, “una teoría se compromete con la existencia de éstas y sólo esas entidades a las que las variables ligadas de la teoría deben ser capaces de referir a fin de que las afirmaciones hechas en la

3 Como resultado de las críticas de, por ejemplo, Carl Hempel (1950).

teoría sean verdaderas” (Quine, 1948: 13-14). Según Quine, se trata de un criterio para decidir cuáles son los compromisos ontológicos de una teoría. Este criterio *no* pretende decidir cuáles afirmaciones metafísicas son correctas y cuáles no, y *no* pretende descartar ninguna posición metafísica como carente de sentido: “la pregunta acerca de qué ontología habría que adoptar sigue en pie, y el consejo obvio es la tolerancia y un espíritu experimental” (1948: 19), escribe Quine. De hecho, Quine toma en serio las posiciones tradicionales en la metafísica. En “On Universals” (1947) y en “Logic and the Reification of Universals” (1953b), Quine sostiene ciertas tesis metafísicas. En breve, según Quine el pensamiento matemático nos compromete con la existencia de las clases, que son universales⁴. Dado que las matemáticas no pueden prescindir de las clases, tampoco pueden prescindir de los universales; sin embargo, dado que quiere evitar comprometerse con una posición platonista acerca de los universales, propone una posición que denomina “conceptualismo”. El conceptualismo admite las clases como universales, pero difiere del platonismo en que admite solamente aquellas clases que se introducen por condiciones de pertenencia expresables en el lenguaje (1953b: 126-7).

Carnap, que por lo demás comparte con Quine un punto de vista empirista, da el siguiente paso. Consistente con su actitud antimetafísica⁵, en “Empirismo, Semántica y Onto-

4 Señala Armstrong (1989: 10) que Quine habla de clases como *universales*, pero este modo de hablar es potencialmente engañoso, pues los universales son repetibles, es decir, tienen instancias, mientras que las clases no lo son. Probablemente debemos interpretar a Quine como sosteniendo que las clases son *objetos abstractos*, no universales.

5 Carnap se ve obligado a abandonar muchas de las tesis que defendía en los años del Círculo de Viena, pero no abandona su actitud antimetafísica. Wilfrid Sellars recuerda en sus “Reflexiones Autobiográficas” un encuentro con Carnap a finales de la década de 1940: “En ese momento, yo estaba hablan-

logía" (1950), Carnap presenta sus objeciones a las tesis metafísicas de Quine y en general a la manera en la que éste trata con toda seriedad viejos problemas metafísicos. En particular, Carnap rechaza ciertas consecuencias de carácter metafísico que extrae Quine de su criterio de compromiso ontológico. Según Quine (1948), cuantificar sobre variables que toman como valores números implica un compromiso ontológico. Si cuantificamos sobre números, entonces nos comprometemos con que los números, que son clases, existen (es decir existen *realmente*, según Quine, en el único sentido en el que se puede decir de algo que existe).

Una premisa fundamental en el argumento de Carnap (1950) es que enunciados como "Los números existen", pueden entenderse de dos maneras. Dice Carnap (1950: 206):

Si alguien desea hablar en su lenguaje sobre un nuevo tipo de entidades, tiene que introducir un sistema de nuevas formas lingüísticas, regidas por nuevas reglas; vamos a llamar a este procedimiento la construcción de un *marco* [*framework*] lingüístico para las nuevas entidades en cuestión. Y ahora tenemos que distinguir dos tipos de preguntas de existencia: primero, preguntas acerca de la existencia de ciertas entidades de la nueva clase *en el marco* introducido; las llamamos *preguntas internas*; y, segundo, las preguntas relativas a la existencia o la realidad *del sistema de las entidades como un todo*, llamadas *preguntas externas*.

do de su *Logische Aufbau* en mi seminario de Análisis Filosófico, y apenas se había instalado en el coche durante el viaje de regreso cuando empecé a bombardear mi audiencia cautiva con preguntas. Hace tiempo que se me olvidaron los detalles de lo que quería saber, pero recuerdo claramente que su primera reacción fue la de protestar: '¡Pero ese libro fue escrito por mi abuelo!'

Carnap añade que preguntas como “¿Hay un trozo de papel blanco sobre mi escritorio?” o “¿Acaso el rey Arturo existió de verdad?” tienen respuestas sintéticas y *a posteriori*, que se pueden averiguar si nos sometemos a cierta investigación empírica. Pero para eso, dice Carnap, tenemos que aceptar previamente “el lenguaje de las cosas”, es decir, un marco lingüístico en el que podemos hablar de cosas y eventos espacio-temporales. Las preguntas anteriores son *internas* a este marco. Consideremos ahora las preguntas como: “¿hay cosas espacio-temporales?”, o “¿existen los números?”. Estas preguntas pueden considerarse de dos maneras: como preguntas *internas* al “lenguaje de las cosas”, o el marco lingüístico de los números (el lenguaje de las matemáticas), respectivamente. Como tal, son preguntas que tienen una respuesta afirmativa trivial. En el caso de la pregunta “¿existen los números?”, la respuesta se deduce de enunciados matemáticos verdaderos como: “hay un número superior a 5 e inferior a 7.” De hecho, según Carnap “los números existen”, en sentido interno es un enunciado *analítico*. Carnap considera que su verdad se infiere lógicamente de las reglas semánticas del lenguaje de las matemáticas. Dejando de lado la cuestión de si el enunciado es en realidad analítico o no, sin duda es una verdad trivial. Con lo cual, es un enunciado *con* sentido.

Pero, sostiene Carnap, estas preguntas y enunciados también se pueden entender como *externas* a los respectivos marcos lingüísticos. Las aseveraciones de la metafísica tradicional son, según Carnap, externas al marco lingüístico considerado. Por ejemplo, la preferencia de un enunciado como “Los números existen”, en el sentido que le quiere dar el metafísico, es externo al marco lingüístico de las matemáticas. El metafísico no se interesa por la existencia de los números *en las matemáticas*, es decir, no quiere saber si el matemático acepta o postula

números. El metafísico quiere saber algo diferente: si *realmente* los números existen. Y en este sentido parte de una pregunta que es externa a las matemáticas.

La primera premisa del argumento de Carnap es que las aseveraciones metafísicas, p. ej. aseveraciones acerca de la existencia de los números, son externas (a las matemáticas, en este caso). La segunda es que toda aseveración externa carece de significado. Por lo tanto, las aseveraciones de la metafísica carecen de significado. Éste es el argumento principal de Carnap (1950).

La segunda premisa es que un enunciado sólo tiene sentido cuando se interpreta como interno a un marco lingüístico. Como enunciado externo no tiene significado lingüístico; sin embargo, Carnap añade la siguiente aclaración: la única manera en la que las preguntas se pueden interpretar como externas y *a la vez* como preguntas con sentido es si se toman como “una pregunta práctica, una cuestión de decisión práctica que concierne la estructura de nuestro lenguaje.” (Carnap, 1950: 207). En esta interpretación particular “los números existen”, no es una aseveración acerca de la existencia de ciertas entidades, sino la expresión de la decisión práctica de adoptar un cierto lenguaje. “Los números existen” significaría, en este sentido, lo mismo que “Acepto un marco lingüístico donde cuantificamos sobre variables que toman como valores elementos de un dominio que contienen números”. Esta decisión se debe hacer teniendo en cuenta criterios prácticos como la eficiencia, la productividad y la simplicidad de un marco lingüístico (Carnap, 1950: 214). Se trataría, por lo tanto, de un sentido metalingüístico del enunciado inicial. Ésta es la única manera en la que el enunciado “los números existen” se puede interpretar como externo, pero con sentido. Pero en esta interpretación no se trata de un enunciado *teó-*

rico, y no es, estrictamente hablando, una *aseveración* que se puede evaluar como verdadera o falsa (Carnap, 1950: 214)⁶. Al contrario, no es más que la expresión de una preferencia, y de una decisión práctica. Por otro lado, cualquier pregunta teórica, cuya respuesta *es* una aseveración, se puede hacer sólo *después* de la adopción de un marco lingüístico, y *dentro* de ese marco. El error que comete el metafísico es querer invertir este orden: el metafísico toma cuestiones ontológicas como previas e independientes a la introducción de un marco lingüístico. Considera que un marco teórico “es legítimo sólo si puede justificarse por una visión ontológica que suministra una respuesta afirmativa a la cuestión de la realidad” (Carnap, 1950: 214). Es decir, según el metafísico, sólo podemos adoptar el marco teórico de las matemáticas si previamente podemos establecer la existencia real de los números.

Es interesante observar que Carnap da aquí un paso hacia el pragmatismo. A la vez que insiste en que las aseveraciones metafísicas no tienen un contenido *teórico* (aunque no explica qué quiere decir exactamente con eso), admite que se pueden re-interpretar como aseveraciones *prácticas*. Escribe Carnap:

A menos que, y no antes de que, [los metafísicos] suministren una interpretación cognitiva clara, estamos justificados en nuestra sospecha de que su pregunta es una pseudopregunta, es decir, una pregunta disfrazada en forma de una cuestión teórica,

6 Tal como señala Huw Price (1997: 11), preguntar ¿existen los números?, como pregunta teórica, “es un poco como intentar preguntar si las reglas de un juego son ciertas. Por ejemplo, alguien podría decir: ‘Los jugadores de ajedrez dan por supuesto que el tablero de ajedrez tiene sesenta y cuatro casillas, ¿pero es éste realmente el caso?’”. Es hacer una pregunta acerca de las reglas del juego como si se tratara de un asunto de hecho.

mientras que, de hecho, es no-teórica; en el caso presente es el problema práctico de incorporar o no al lenguaje las nuevas formas lingüísticas que constituyen el marco de los números. (Carnap, 1950: 209).

Por lo cual Carnap no niega que los enunciados de la metafísica tengan contenido, sólo niega que tengan el contenido que el metafísico cree darles.

Quine, por su lado, afirma que va todavía más lejos en este sentido al sostener un pragmatismo de mayor alcance. Con base en su rechazo de la distinción entre lo analítico y lo sintético, Quine rechaza distinciones como la de Carnap entre cuestiones pragmáticas acerca de la adecuación de un cierto lenguaje y cuestiones teóricas, acerca de los hechos que una teoría pretende describir. Lo expresa claramente en el siguiente fragmento de "Dos dogmas del empirismo" (1951a): "Carnap ha sostenido que ésta [la pregunta de si aceptar las clases como entidades] es una cuestión no de realidad sino de la elección de una forma de lenguaje conveniente, un esquema o marco conceptual conveniente para la ciencia. Con esto estoy de acuerdo, pero sólo con la condición de que lo mismo se conceda con respecto a las hipótesis científicas en general" (Quine, 1951a: 45-46)⁷.

Apoyándose en la distinción entre preguntas externas e internas, Carnap rechaza el criterio de compromiso ontoló-

⁷ A continuación, Quine escribe: "Carnap ha reconocido que es capaz de mantener un doble estándar para cuestiones ontológicas e hipótesis científicas sólo asumiendo una distinción absoluta entre lo analítico y lo sintético; y no tengo que decir una vez más que se trata de una distinción que rechazo... Carnap, Lewis, y otros toman una posición pragmática sobre la cuestión de la elección entre las formas lingüísticas, los marcos científicos; pero su pragmatismo acaba en la frontera imaginaria entre lo analítico y lo sintético. Al repudiar esa frontera adopto un pragmatismo más exhaustivo" (1951a: 45-46). La misma observación la hace en *Word and Object* (1960: 271).

gico que propone Quine. El compromiso ontológico (en el sentido de la metafísica tradicional) de una teoría con ciertas entidades no resulta inmediatamente de la cuantificación sobre variables que reciben su valor en un dominio de entidades de ese tipo. Pensar eso sería, según Carnap, confundir el sentido interno de un enunciado con el sentido externo (el que le quiere dar el metafísico). “Los números existen”, como enunciado interno a las matemáticas, es verdadero, pero no implica platonismo acerca de la existencia de los números. Escribe Carnap: “No debe considerarse que la aceptación de un marco lingüístico implique una doctrina metafísica sobre la realidad de las entidades en cuestión. Me parece que debido al descuido de esta importante distinción algunos nominalistas contemporáneos etiquetan la admisión de variables de tipo abstracto como Platonismo. Ésta es, por decir lo menos, una terminología muy engañosa” (Carnap, 1950: 214-215). En la nota al pie número 5 a este fragmento, Carnap menciona a Quine (1948) como ejemplo de alguien que comete este error.

Antes de pasar a una discusión del argumento de Carnap en el siguiente apartado, mencionaré brevemente los siguientes pasos del debate entre Carnap y Quine. El artículo de Quine, “On Carnap’s Views on Ontology” (1951b), es una influyente crítica al argumento de Carnap (1950). Quine desarrolla allí dos objeciones. Una de ellas es que la distinción de Carnap entre enunciados internos y externos no se sostiene, ya que presupone la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos. Y esta última distinción, aunque tiene cierta fuerza intuitiva, es ininteligible, según el argumento de Quine de “Dos dogmas...”. Es relevante recordar en este contexto que Quine rechaza toda una familia de conceptos, incluyendo el de analiticidad, sinonimia, significado

e intensión. Estas nociones forman un “círculo” de conceptos, de modo que cualquiera de ellas puede ser definida a partir de las otras, pero ninguna de ellas tiene condiciones de aplicación claras.

Carnap intuye esta objeción de Quine y la menciona ya en Carnap (1950: 215, fn. 5); sin embargo, su réplica llegará sólo en “Meaning and Synonymy in Natural Language” (1955). Sostiene allí que la noción de *intensión* de una expresión es filosóficamente tan respetable como la de *extensión*, pues puede recibir criterios de aplicación igual de claros. La intención de una expresión se puede caracterizar considerando la evidencia empírica que se obtiene acerca de la respuesta de sujetos lingüísticamente competentes a preguntas acerca del valor de verdad de ciertos enunciados, considerándolos en diferentes circunstancias de evaluación. Podemos distinguir así entre las intensiones de predicados que tienen la misma extensión, como “unicornio” y “duende”. Éstos, aunque tengan la misma extensión en el mundo actual, el conjunto vacío, tienen extensiones diferentes respecto a otras circunstancias de evaluación (véase Carnap, 1955: 236-9); por lo tanto, sus intensiones, definidas como funciones de circunstancias de evaluación a extensiones, son diferentes. Esta diferencia se ve reflejada en la conducta lingüística de los hablantes competentes puestos en contextos, en los cuales las diferencias se vuelven relevantes para la evaluación del enunciado. Así es posible caracterizar la noción de intensión de manera rigurosa. Posteriormente, podemos caracterizar las demás nociones del ‘círculo’ de manera rigurosa, pues se pueden definir a partir de la noción de intensión. En los escritos posteriores, tal como *Word and Object* (1960), Quine no rechazará el condicional según el cual *si* la extensión es una noción filosóficamente respetable, también lo es la in-

tención. Pero usará la conversa: como la intensión *no* es una noción aceptable, tampoco lo es la extensión. Y esto, tal como señala Soames (2008: 17), le llevó “por el camino desastroso que conduce a sus tesis esencialmente eliminativistas –de la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia”.

Quine (1951b) desarrolla una segunda objeción al argumento de Carnap (1950), que resumiré brevemente. Señalé antes que Carnap compara preguntas como: “¿existe un número mayor que 5 y menor que 7?”, con preguntas como, “¿existen los números?”. Estas últimas, dice Carnap, pueden entenderse bien como cuestiones internas, y en ese caso tienen significado, o como cuestiones externas, en cuyo caso se trata de un enunciado que sólo aparentemente expresa una proposición, pero que es en realidad sin sentido. Según Quine (1951b: 130):

[...] la dicotomía de Carnap entre distintas cuestiones de existencia es una dicotomía entre las preguntas de la forma “¿Existen tales-y-tales cosas?”, donde los tales-y-tales se usan para agotar el dominio de un estilo particular de variables ligadas, y las preguntas de la forma “¿Existen tales-y-tales cosas?” donde los tales-y-tales no se usan para agotar el dominio de un estilo particular de variables ligadas. Llamaré a las primeras preguntas *categoriales* [*category questions*], y a las últimas preguntas de *subclase* [*subclass questions*].

Además, Quine considera que la posibilidad de tener tanto una interpretación interna como una interpretación externa sólo existe para preguntas categoriales. Una pregunta de subclase no puede interpretarse en sentido externo. Efectivamente todos los ejemplos de preguntas externas que da

Carnap son ejemplos de preguntas categoriales; sin embargo, observa Quine, la diferencia entre preguntas categoriales y preguntas de subclase depende de “irrelevantes cambios tipográficos” (Quine, 1951b: 133), detalles irrelevantes acerca de la configuración del lenguaje que usamos. Consideremos un lenguaje de primer orden, en cuya semántica el dominio de individuos contiene tanto números como objetos físicos. En este caso podemos elegir tener en nuestro lenguaje un único tipo de variables, que recibe como valor semántico cualquier elemento del dominio, o introducir un tipo de variables que recibe como valor números, y otro tipo de variables que recibe como valor objetos físicos. En el primer caso, “¿Existen los números?” es una pregunta categorial, mientras que en el segundo resulta ser una pregunta de subclase. Si esta lectura de Carnap es correcta, entonces sólo en el primer caso la pregunta se puede interpretar como externa y, por lo tanto, sin sentido. Si la pregunta del metafísico es o no externa depende de si es o no categorial (cuando se interpreta como interna a las matemáticas), y esto a su vez depende de si escogemos un estilo único de variables o no. Pero esta elección no tiene ninguna importancia: se puede pasar de un estilo uniforme de variables a una multiplicidad de estilos sin ninguna pérdida de poder expresivo.

Esta objeción de Quine tampoco logra su propósito. Suscribo a la observación de Haack (1976: 468), Bird (1995: 48-49), y Thomasson (en preparación) según la cual Quine se equivoca al suponer que la distinción interno-externo depende de la distinción subclase-categorial. ¿Por qué pensar que sólo las preguntas categoriales se puedan interpretar como externas? Carnap nunca dice tal cosa en el artículo citado. Es verdad, sin embargo, que sus ejemplos de preguntas externas son preguntas de máxima generalidad, es decir, pregun-

tas categoriales. Pero eso se debe a que Carnap enfoca sobre todo los enunciados externos tal como se encuentran en la metafísica, y esos enunciados son de carácter máximamente general, es decir, categoriales. Dejando de lado el enfoque de Carnap en la metafísica, no hay razón para pensar que lo que resulta ser un enunciado o una pregunta de subclase cuando se interpreta internamente a un lenguaje, no pudiera interpretarse externamente a ese lenguaje, es decir, sin apelar a las reglas sintácticas y semánticas de ese lenguaje.

Dejo aquí la parte expositiva y pasaré a desarrollar la objeción que considero que muestra que el argumento de Carnap no sostiene su conclusión.

¿Por qué falla el argumento de Carnap?

De entrada, se imponen unas observaciones terminológicas. Tal como hemos visto, Carnap distingue dos sentidos en los que uno puede entender una pregunta particular (o un enunciado); sin embargo, es mejor no hablar en este contexto de dos *sentidos* del enunciado en cuestión, ya que sería una petición de principio en contra de la tesis de Carnap de que las cuestiones externas *no tienen* sentido. Además, por la misma razón, no deberíamos hablar de preguntas (y enunciados) *ambiguas* (aunque Carnap lo hace, 1950: 213). Por lo general, se dice de las oraciones que son ambiguas si tienen dos significados cuando se interpretan de acuerdo con las reglas semánticas de un *mismo* idioma. La situación aquí es diferente, ya que una forma de palabras recibe dos interpretaciones de acuerdo a las reglas sintácticas y semánticas de *dos* idiomas diferentes. Usaré aquí el término de *interpretación*, en el sentido en que decir que una oración es interpretable no es decir que la interpretación le asigna un *contenido semántico*, sino simple-

mente que hay posibilidad de dar sentido al acto de proferir la oración. Carnap no niega que cuando se toman como externas a un marco lingüístico las oraciones son interpretables en este sentido. Sólo niega que expresen una proposición que se pueda evaluar como verdadera o falsa, es decir, que tengan condiciones de verdad, o contenido semántico. De hecho, Carnap afirma explícitamente que las oraciones cuando se consideran como externas a un marco lingüístico *son* interpretables, pues se pueden interpretar como expresando la decisión del hablante de adoptar un cierto marco lingüístico. Con lo cual me parece acertado hablar de distintas *interpretaciones* –algunas de las cuales, según Carnap, no asignan al enunciado un contenido semántico, sino que indican que literalmente es sin sentido.

Como punto terminológico adicional, probablemente no deberíamos decir tampoco que lo que se interpreta es un *enunciado* o una *pregunta*. Esta manera de hablar presupone que ya hemos interpretado sintácticamente la cadena de huellas en el papel, o de sonidos oídos, y la hemos identificado como siendo una ocurrencia de una expresión compleja en un determinado idioma; sin embargo, las reglas sintácticas de dos lenguajes no tienen por qué coincidir. Cuando la interpretación es interna a un cierto marco lingüístico se lleva a cabo apelando tanto a las reglas semántica como a las reglas sintácticas de ese lenguaje. Lo que interpretamos, estrictamente hablando, son huellas sobre papel o sonidos, no enunciados o preguntas; sin embargo, a falta de un término mejor, y por coherencia con la terminología que usa Carnap, hablaré aquí de interpretar preguntas y enunciados, teniendo en cuenta la presente advertencia.

Argumento a continuación que la estrategia de Carnap para generar sinsentidos no funciona. Según Carnap, para ob-

tener la interpretación externa de un enunciado tal como “Los números existen”, es esencial evitar en la interpretación las reglas semántica y sintáctica del respectivo marco lingüístico, en este caso, el de las matemáticas. Aun suponiendo que, contrario a lo que dice Quine, sí podemos distinguir claramente los marcos lingüísticos, y suponiendo que la interpretación que se le da en la metafísica a la pregunta “¿Existen los números?” es externa a las matemáticas, todavía no alcanzamos la conclusión esperada. Con esto todavía no tenemos la conclusión de Carnap de que los enunciados de la metafísica son sinsentidos, pues un enunciado no es un sinsentido por el mero hecho de ser externo a *un* marco lingüístico. Sólo una interpretación que es externa a *todo* marco lingüístico es una interpretación que no apela a *ninguna* regla sintáctica y semántica. Y sólo entonces se puede decir que es una interpretación que no puede proporcionar contenido semántico alguno, pues sin un marco lingüístico no hay interpretación semántica posible. El metafísico interpreta sus enunciados como externos al marco de las matemáticas, pero eso no quiere decir que los interpreta como externos a cualquier otro marco. La interpretación puede ser externa respecto a un marco lingüístico e interna respecto a otro. Este caso se da, por ejemplo, con una pregunta sencilla tal como “¿Cuál es la constitución interna de un tomate?”. Se puede interpretar esta pregunta como interna al marco lingüístico de la biología, pero también como externa al marco de la biología e interna al marco de la química. En los dos casos, la interpretación le asigna a la pregunta un contenido semántico. De manera similar, se puede argumentar, en defensa de la metafísica tradicional, que la interpretación en este caso es externa a las matemáticas, pero no externa a cualquier marco lingüístico; al fin y al cabo, es una pregunta interna al marco de la metafísica.

Así que algo más se necesita para llegar a la conclusión que Carnap desea defender. Se pueden identificar en el texto de Carnap indicios de que el autor piensa que la opción de considerar que la metafísica tiene su propio marco lingüístico no es viable. La idea sería que la metafísica tiene un estatus especial entre los discursos, en cuanto que la interpretación de sus oraciones es externa a *todo* marco lingüístico. No hay tal cosa como un marco lingüístico de la metafísica. La razón que sugiere Carnap es la siguiente: está en la naturaleza de la metafísica intentar responder a las preguntas más generales acerca de la naturaleza de las entidades que teorías científicas particulares postulan (los números de las matemáticas, las cuerdas de la teoría de cuerdas, las especies de la biología, etcétera). La metafísica considera los conceptos que las teorías científicas introducen y pregunta si hay algo en la realidad que estos conceptos nombran, para luego indagar acerca de cuál es la naturaleza de esas entidades, si se trata de bloques fundamentales de construcción de la realidad, etcétera. En las ciencias particulares los conceptos nuevos se introducen mediante postulados (o hipótesis), y se mantienen mientras resultan útiles para la investigación. Pero el metafísico quiere saber si los números, las cuerdas y las especies son reales en un sentido extra-teórico; no si las matemáticas cuantifican sobre números y la biología sobre especies, sino si *realmente* existen tales cosas. Al hacer esto, el metafísico da un paso fuera de cualquier teoría particular. Es decir, la interpretación metafísica de la pregunta es externa a todos los marcos teóricos.

Pero esta línea de argumentación todavía no es suficiente para respaldar la conclusión de que no hay tal cosa como un marco lingüístico de la metafísica. Se puede sostener que las afirmaciones metafísicas son en efecto externas a los marcos de cualquier teoría *científica* particular, en el sentido de que

las oraciones metafísicas no deben ser interpretadas y evaluadas por apelación al lenguaje y los métodos de evaluación de ninguna ciencia particular. Pero esto no quiere decir que no hay un *posible* marco lingüístico en el que afirmaciones metafísicas pueden realizarse e interpretarse (ni siquiera que no hay un marco lingüístico actual). A primera vista, el discurso metafísico *es* significativo, ya que parece que lo entendemos. Desde un punto de vista fenomenológico en los debates metafísicos, el lenguaje se emplea con significado. Si se trata meramente de una ilusión de pensamiento, se necesita un argumento para mostrar que eso es así, y Carnap nunca lo proporciona. Todo lo que encontramos en el texto de Carnap son declaraciones como la siguiente: “Desafortunadamente, estos filósofos no han dado hasta ahora una formulación de su pregunta en términos del lenguaje científico común. Por lo tanto, nuestro juicio debe ser que no han conseguido dar a la cuestión externa y a las respuestas posibles ningún contenido cognitivo” (Carnap, 1950: 209).

La cuestión esencial es la cuestión sobre por qué los enunciados de la metafísica, al ser externos a las ciencias, son sinsentidos. Y a esta pregunta Carnap no contesta. Si hay algo profundamente equivocado en la investigación que emprende el metafísico, Carnap no nos dice qué es. El que sea un discurso externo al de las ciencias no es en sí mismo un criterio para considerar la metafísica un conjunto de enunciados sin sentido. En conclusión, el argumento de Carnap no consigue mostrar que las afirmaciones de la metafísica no tienen sentido. En última instancia, esto requeriría que demuestre que el lenguaje de la metafísica carece de una semántica adecuada. Pero no da ningún argumento para apoyar esta afirmación. El principio verificacionista que Carnap defendió en la década de 1930 era lo que sujetaba el

peso de la demostración de que el lenguaje metafísico carece de sentido. En la década de 1950 no encontramos ningún criterio análogo de significado lingüístico (o contenido cognitivo) que juegue el mismo papel en la demostración. Con lo cual las pretensiones de mostrar conclusiones devastadoras respecto a la metafísica se quedan sin el respaldo necesario.

Consideraciones finales: ¿por dónde seguir buscando?

Intentaré en esta última sección evaluar el argumento de Carnap desde una perspectiva actual, en particular desde un punto de vista externista acerca de cómo se establece y mantiene el significado lingüístico. Asumo aquí, sin argumento, que el punto de vista externista es correcto, aunque no asumiré una versión detallada del externismo, sino solamente ciertas tesis que forman parte del núcleo de la teoría. Espero que esto se vea claramente a continuación.

El trasfondo teórico del que parte Carnap es el del verificacionismo, una teoría epistémica del significado, según la cual el significado literal de un enunciado (o de una preferencia de un enunciado, si tenemos en cuenta la dependencia contextual del significado literal) se identifica con las condiciones de contrastación empírica de ese enunciado. Según el externismo, el significado literal no es introspectivamente accesible al hablante, con lo cual, captar la proposición literalmente expresada no puede identificarse con la captación de las condiciones de verificación del enunciado. Pues los empiristas lógicos, al sostener que la proposición literal se caracteriza como condiciones de contrastación empírica pensaban sin duda que el hablante *comprende* y *conoce* cuáles son estas

condiciones⁸ (aunque el requisito fuera que el enunciado sea *en principio* contrastable, y no de hecho contrastable). Por lo tanto, la perspectiva que encontramos detrás del argumento de Carnap no es una perspectiva externista, sino *internista*.

De todas formas, habría que decir que el verificacionismo no es (o no parece ser) una premisa en el argumento de Carnap, y tampoco lo es el internismo. Pero si analizamos el argumento desde un punto de vista externista, es posible encontrar vías de desarrollo que no resultaban accesibles desde el internismo de Carnap; sin embargo, las perspectivas no resultarán muy prometedoras. Argumentaré que hay razones para pensar que los enunciados que Carnap trata como sin-sentidos no lo son, aunque se dé el caso de que los términos que el metafísico usa sean externos a la metafísica. Pero antes, se imponen algunas observaciones acerca del externismo.

Las consideraciones externistas son metateóricas (o fundacionales, y no descriptivas). Esto quiere decir que no conforman una hipótesis acerca del significado de ciertas expresiones, sino una hipótesis acerca de los hechos en virtud de los cuales ciertas expresiones tienen el significado lingüístico que tienen. Por esa razón, estas consideraciones externistas son compatibles con varias teorías acerca de la semántica de las expresiones en cuestión.

La teoría externista acerca de cómo se establece y se mantiene el referente de un nombre propio, propuesta que se amplía al caso de los términos de género natural. Las consideraciones externistas imponen tres condiciones para que el uso de un nombre propio tenga un referente: 1) un bautismo inicial, mediante

8 Por ejemplo, Moritz Schlick escribe: “el conocimiento de cómo una proposición se verifica no es algo por encima de su comprensión verbal y lógica, sino que es idéntica con ella” (Schlick, 1936: 344).

el cual el nombre se introduce en el lenguaje; 2) una cadena de usos de ese nombre, que preservan la referencia; 3) finalmente, por parte del hablante que adquiere la práctica lingüística de usar ese nombre, tiene que haber la intención de usarlo con la misma referencia que tiene el nombre cuando lo usan los demás hablantes. Me centraré sobre todo en esta última condición. Distintos autores la formulan de manera distinta, pero hay acuerdo respecto a la idea fundamental:

- Saul Kripke: “Cuando el nombre ‘pasa de eslabón en eslabón’, el receptor del nombre debe, creo, cuando lo aprende, intentar usarlo con la misma referencia que la persona de la cual lo ha oído” (Kripke, 1980: 96).
- Mark Sainsbury: “La decisión de un usuario nuevo de usar el nombre ‘en el modo en el que se usa’ por los usuarios existentes involucra una intención que puede expresarse así: Para todo x , si los usuarios de NN que yo encuentro refieren a x , entonces usaré el nombre NN para referirme a x ” (2005: 113).
- Scott Soames: “A fin de que uno sea un usuario de un nombre n de un objeto o , se requieren dos cosas: (i) Uno debe haber adquirido una intención referencial que determina a o como referente de n . Dos maneras en las que esto se puede lograr son escoger n de otros que lo hayan usado como un nombre para o , e intentar usar n para referirse a lo mismo que ellos; o independientemente estar en contacto con o e introducir n como un nombre de o . (ii) Uno debe entender que proferir de manera asertiva ‘ n es F ’ es decir, del referente, o , de n que ‘es F ’” (2002: 70).

Estas condiciones de competencia para el uso de nombres propios, si se cumplen, ponen el hablante en situación de adquirir el nombre y añadirlo a su vocabulario. En los usos posteriores de este nombre, siempre cuando el hablante tiene las intencio-

nes debidas, lo usa de manera competente y consigue referirse al objeto nombrado. Autores como los mencionados anteriormente rechazan explícitamente la postulación de condiciones de competencia que requieran la existencia de un conocimiento descriptivo del objeto nombrado por parte del hablante. Sainsbury, p. ej., argumenta que cuando uso un nombre como “Peter” con las intenciones debidas consigo referirme a lo que el nombre nombra, aunque esté equivocado acerca de la naturaleza del referente, y piense que Peter es una persona cuando en realidad es un caballo de carreras. Aun así, la referencia de “Peter” es Peter: “Un signo de que la iniciación ocurrió, aunque hubiera mucho que no haya entendido sobre la situación, es que podemos usar alegremente (y no sólo mencionar) el nombre ‘Peter’ en decir en qué consiste este fallo de comprensión: No he entendido que Peter era un caballo” (Sainsbury, 2005: 116).

Kripke (1980) y Putnam (1973) extienden esta concepción acerca de los hechos que fundamentan el significado de los nombres propios a los términos para géneros naturales. De esta manera, el significado de términos como “agua”, “oro”, los nombres de las especies de la biología, etcétera, tienen un significado en una comunidad lingüística sin que sea necesario que el hablante competente tenga una descripción que identifique de manera única el referente del término; sin embargo, observa Putnam, “Difícilmente podríamos usar palabras como «olmo» o «aluminio» si nadie tuviese una manera de reconocer olmos y aluminio; pero no todo aquél para el cual es importante la distinción tiene que ser capaz de hacerla [...]” (Putnam, 1973: 704). En particular, según La Hipótesis de la Universalidad de la División del Trabajo Lingüístico que propone Putnam, es suficiente que haya ciertos hablantes dentro de la comunidad que tengan la capacidad de dis-

tinguir los olmos de las hayas, el aluminio del molibdeno, el oro de la pirita del hierro, etcétera. Los hablantes no expertos *defieren* a la comunidad de expertos, es decir, usan el término con la *intención* de referirse a aquello a lo que se refieren los expertos cuando usan ese término. Esta intención es la correspondiente para el caso de los términos de género natural a la intención mencionada en los fragmentos de Kripke, Sainsbury y Soames citados anteriormente para el caso de los nombres propios.

La relevancia de este último punto para el argumento de Carnap es la siguiente. Según Carnap, el enunciado “Los números existen”, tal como lo considera el metafísico, es un sinsentido. Resulta de la discusión del argumento de Carnap en las secciones anteriores que la razón que proporciona Carnap para considerar que un enunciado es sin sentido es que es externo a los marcos lingüísticos de las teorías particulares (las matemáticas en el caso de “número”, la biología en el caso de “especie”, etcétera). Ahora bien, en el caso del enunciado “Los números existen”, si aceptamos que el significado del cuantificador existencial no es cuestionable, y presuponiendo el principio de composicionalidad, la conclusión a la que llegamos es que el uso del término “número” por parte del metafísico es el que no tiene significado lingüístico. Por lo tanto, según Carnap, el uso del término “número” por parte del metafísico no tiene significado lingüístico precisamente porque es un término externo a las matemáticas. Pero, tal como he argumentado en las secciones anteriores, no hay razón alguna para pensar que si el uso de una expresión es externa a un marco lingüístico se trata de un uso que carece de significado. Esto parece ser correcto también para el caso de los términos: no hay razón (o, por lo menos, Carnap no nos proporciona razón alguna) para pensar que si el uso de un término es externo a un lenguaje, es un uso sin sentido.

Esta conclusión se ve ahora reforzada por las consideraciones externistas introducidas más arriba. El que un término se use fuera del ámbito lingüístico de la comunidad de expertos no proporciona razón alguna para sostener que es un uso sin sentido. Por el contrario, si consideramos la hipótesis de Putnam acerca de la división del trabajo lingüístico, es suficiente que el hablante no experto use el término con la intención debida, en particular, con la intención de significar lo que los expertos significan con el término, para darle el significado debido. En nuestro caso, es suficiente que el metafísico tenga la intención de usar el término “número” con el significado que éste tiene en las matemáticas (es decir, para referirse a lo que los matemáticos se refieren con “número”), el término “especie” con el significado que tiene en la biología, y así en adelante. Si esto ocurre, el uso que hace de estos términos tiene el significado que éstos tienen en las respectivas disciplinas mencionadas. Aunque el uso por parte del metafísico de estos términos sea externo a las matemáticas, el metafísico no se encuentra en imposibilidad de formar las intenciones debidas, las que la teoría metasemántica externista requiere que tenga para usar el término con sentido. Con lo cual podemos concluir que el enunciado “Los números existen” es un enunciado significativo incluso cuando lo usa el metafísico.

En la sección anterior he argumentado que Carnap no proporciona razón alguna para pensar que el uso de preguntas como “¿Existen los números?” y de las posibles respuestas es carente de significado lingüístico. En esta última sección he argumentado que la teoría metasemántica externista proporciona una razón positiva para pensar que el uso de estas preguntas y respuestas en la metafísica no da lugar a sinsentidos. Por lo tanto, la posición de Carnap respecto a

estas preguntas y enunciados es difícilmente sostenible; sin embargo, creo que cabe la posibilidad de una vía de desarrollo del argumento de Carnap. Se trataría de una estrategia de detectar el sinsentido inspirada tanto en el argumento de Carnap como en las consideraciones externistas mencionadas anteriormente. Pero esta estrategia no tendría efectos en cuanto a los enunciados existenciales tal como "Existen números", y a las preguntas correspondientes, sino sólo para enunciados con estructura más compleja. Dejaré el desarrollo de este argumento para otra ocasión.

Bibliografía

- Almog, J. (1984). Semantical Anthropology. *Midwest Studies in Philosophy*, 9(1), 478-489.
- Armstrong, D. (1989). *Universals: An Opinionated Introduction*. Westview Press.
- Barnes, E. (2009). Review of *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. En David Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman (eds.). *Notre Dame Philosophical Reviews*.
- Bird, G.H. (1995). Carnap and Quine: Internal and external questions. *Erkenntnis*, 42(1): 41-64.
- Carnap, R. (1956). *Meaning and Necessity* (2^a ed. with supplementary essays). Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, R. (1955). Meaning and Synonymy in Natural Language. *Philosophical Studies*, 6, 33-47; repr. in Carnap (1956), 233-247.
- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*. 4, 20-40; repr. in Carnap 1956, 205-221.

- Carnap, R. (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. Londres: Kegan Paul.
- Carnap, R. (1932). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*. 2: 219-241; trad. A. Pap: The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language. En Ayer (ed.). (1959). *Logical Positivism*. New York: Free Press, 60-81.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Haack, S. (1976). Some preliminaries to ontology. *Journal of Philosophical Logic*, 5(4), 457-474.
- Hempel, C. (1950). Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning. *Revue Internationale de Philosophie*, 41(11), 41-63.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Price, H. (1997). Carnap, Quine and the Fate of Metaphysics. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, Issue 5 (Spring).
- Putnam, H. (1973). Meaning and Reference. *The Journal of Philosophy*, 70(19), 699-711.
- Quine, W.O. (1947). On Universals. *J. Symbolic Logic*. Volume 12, Issue 3, 74-84.
- Quine, W.O. (1960). *Word & Object*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Quine, W.O. (1953a). *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W.O. (1953b). Logic and The Reification of Universals. En *From a Logical Point of View*, 102-130.
- Quine, W.O. (1951a). Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*. 60, 20-43; reprinted in *From a Logical Point of View*, 20-46.

- Quine, W.O. (1951b). On Carnap's Views on Ontology. *Philosophical Studies* 2.
- Quine, W.O. (1948). On What There Is. *Review of Metaphysics*. Reimpreso en *From a Logical Point of View*, 1-20.
- Sainsbury, M. (2005). *Reference Without Referents*. Oxford: Clarendon Press.
- Schlick, M. (1936). Meaning and Verification. *The Philosophical Review*, 45(4), 339-369.
- Sellars, W. (1975). Autobiographical Reflections. En Héctor Neri Castañeda (ed.). *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Soames, S. (2002). *Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of 'Naming and Necessity'*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomasson A.L. (en preparación). Carnap and the Prospects for Easy Ontology. En Blatti, Stephan y LaPointe, Sandra (eds.). *Ontology after Carnap*. Oxford: Oxford University Press.

Resumen

En el artículo “Empirismo, Semántica y Ontología” (1950), Rudolf Carnap propone un argumento a favor de la conclusión de que ciertos enunciados, algunos pertenecientes a la metafísica, carecen de significado lingüístico. El artículo se discute en general como parte de un debate más amplio entre Carnap y Quine en la década de 1950. En este trabajo me propongo hacer tres cosas: en primer lugar, presentar brevemente el debate, con el fin de aclarar los propósitos dialécticos de Carnap en el artículo mencionado; en segundo lugar, argumentar que la estrategia de Carnap de detectar el sinsentido, falla; y por último, analizar el argumento de Carnap desde una perspectiva metasemántica externista.

Palabras clave: Carnap, sinsentido, preguntas, externas, internas.

Abstract

In his seminal article “Empiricism, Semantics and Ontology” (1950) Rudolf Carnap proposes an argument to support the conclusion that certain sentences, among which some that belong to metaphysics, lack linguistic meaning. Carnap’s article is generally discussed as part of a wider debate between Carnap and Quine during the 50’s. In this paper my aim is threefold: first, to briefly review the Carnap-Quine debate, with the purpose of clarifying Carnap’s dialectical purposes in the article mentioned; second, I argue that Carnap’s strategy for detecting meaninglessness fails; and finally, I suggest a possible way in which Carnap’s argument could be recast in externalist meta-semantic terms.

Keywords: Carnap, meaningless, external, internal, questions.



Gaudenter Aristipo de Cirene.
La índole *psicosomática* de las afecciones
y la configuración hedonista de un proyecto
virtuoso de vida

Deyvis Deniz Machín

Universidad Central de Venezuela/Universidad Simón Bolívar
vagonesdeltiempo@gmail.com

En el ambiente del círculo socrático¹, la indagación filosófica giraba constantemente en torno a la pregunta “cómo se debe vivir”². Mezclar consideraciones epistemológicas y éticas resultaba ser la vía más idónea al momento de ofrecer respuestas filosóficamente articuladas o sencillamente justificadas.

-
- 1 “El grupo de los primeros socráticos configura un concierto de personajes sumamente disímiles, entre los que se cuentan tanto intelectuales con claras posturas propias, como otros que integraban el núcleo en calidad de allegados y transmisores [...]. A partir de los discípulos, que construyeron líneas con identidad respecto de la del maestro y sus condiscípulos, se fueron gestando movimientos teóricos más o menos institucionalizados que dieron lugar a los grupos socráticos”. Mársico, C. (2013: 14) cataloga a Jenofonte, Platón y Antístenes como “los que están más a la cabeza o en la punta (κορυφαίοτατοι)” y a Aristipo, Euclides, Esquines y Fedón como “los más eminentes o distinguidos (διασημότετοι)”.
- 2 La pregunta πῶς βιωτέον del *Gorgias* 492d5, encuentra una formulación alternativa en el τρόπον χρῆσιν de *República* 352d. En *Leyes* 779e1 y ss., la interrogante da paso a una exposición deontológica. En *Phlb.* 21d2, queda circunscrita a qué tipo de vida ha de elegirse (αἰρετὸς ἡμῖν βίος): la del gozo o la de la prudencia (τοῦ χαίρειν-τοῦ φρονεῖν), *Phlb.*, 11d. La expresión τοῦ χαίρειν viene empleada, *mutatis mutandis*, para hacer referencia al placer (ἡδονή) que, en principio, es identificado con la diosa Afrodita, *Phlb.*, 12b. Esta dicotomía la expone Sófocles, *Aj.* 554-555, cuando Ajax, vuelto en sí, le dice al hijo: “en el ser prudente, en efecto, no reside la vida más placentera, hasta que te habitúas a disfrutar y sufrir (ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὼν ἥδιστος βίος, ἕως τὸ χαίρειν καὶ τὸ λυπεῖσθαι μάθης)”.

Lejos de asumirla como exclusivamente ética, la interrogante, al inquirir tanto por el sentido como por los basamentos que son inherentes a los modos de vida, demandó un abordaje filosófico en el que el τέλος o “fin humano” fue descubierto como punto de partida y, a su vez, de llegada de toda la reflexión filosófica³. La frontera entre vida teórica-contemplativa y vida práctica paulatinamente quedaba difuminada en la medida en que las posibles *concepciones de lo real* fueron asumidas como el marco de delimitación de los posibles estilos de vida: en todo estilo de vida concurren una serie de creencias que, al ser tenidas por buenas, válidas o útiles, en última instancia dan cuenta del conjunto de praxis que cualquier agente emprende en un momento dado. En el ámbito socrático, todo proyecto consciente de vida reclamaba consecuentemente la permanente y metódica reflexión en torno a la aclaración de las propias creencias en el convencimiento de que, como se apunta en la *Apología*, “una vida desprovista de examen no merece la pena ser vivida”⁴. Aristipo hizo suya esta enseñanza, quizá emulando al Sócrates histórico⁵,

3 Aristóteles recalca, *Metafísica* 987b & 1077b17 y ss., que Sócrates se ocupó de ética (περὶ τὰ ἠθικά). Ello no le es óbice, sin embargo, para resaltar que en las cuestiones éticas buscaba por medio de razonamientos lo universal (τὸ καθόλου). Razón por la cual en Sócrates es posible reconocer, antes que doctrinas, dos elementos metodológicos que son constitutivos del conocimiento científico (ἐπιστήμη): i) los razonamientos inductivos (τοῦ τ' ἐπακτικοῦς λόγου) y ii) la definición universal (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου). “Socrates was pre-eminently a masterly debater, clear-sighted in tracking down a problem to its simplest terms, ruthless in exposing a fallacy” (Tarrant, 1932: 152). Más reciente, Nozick (1995: 143-155) ve la figura de Sócrates no sólo como proponente de un método de investigación, sino como “encarnándolo” (as embodied in Socrates).

4 Pl. Ap. 38a5-6.

5 “Siendo interrogado sobre cómo murió Sócrates, dijo, así como yo hubiera deseado” (Mann, 1996: 111). “There seem to be at least three important ways in which Aristippus can be seen directly motivated by Socrates. First of all, Socrates too belongs among those philosophers whose life was meant to be a radical challenge [...]. Aristippus takes up this dimension of Socrates' life, albeit in a very different way”.

al convertir su estilo *gaudenter* de vida o πολυτελῶς ζῆν⁶ en un proyecto filosóficamente examinado en el que “homologó, según transmite Ateneo, doctrina y vida”⁷.

- 6 El adjetivo πολυτελής, opuesto a εὐτελής, o bien significa generoso, en el sentido de pródigo o costoso, o bien suntuoso. En este segundo sentido lo emplea Platón, *Hp. Mi.* 368c7, para referirse al característico estilo suntuoso de los Persas. En el primer sentido lo emplea en grado superlativo, *R.* 507c7, probablemente en tono irónico-crítico, para señalar que entre los sentidos la visión es sumamente pródiga (πολυτελεστάτην), aun cuando sin la luz (φῶς), el tercer elemento, la visión no ve —la facultad no actúa— y los colores son invisibles —las cualidades no son percibidas por la facultad—. Dos testimonios pueden ser señalados a fin de iluminar la actitud pródiga de Aristipo. En el primero, *gnom. vat.* 743 n. 40, Platón reprocha al de Cirene haber gastado doce dracmas en un pescado costoso (πολυτελή ἰχθύν). Aristipo le preguntó si él hubiera comprado el mismo pescado en caso de que costara un dracma. Al estar Platón de acuerdo, Aristipo dijo que para él no costó mucho. Así, lo que es un dracma para Platón, son doce para Aristipo. En el segundo, D.L. II 75, no queda identificado quién le reprocha el gasto en la compra de pescado o, simplemente, comida (πολυτελή ὀψωνίαν). Pero su respuesta es la misma: “¿tú no los comprarías por tres óbolos? Dado que el fulano asintió, Aristipo dijo: no es, entonces, que yo soy amante del placer (φιλήδονος), sino que tú eres avaro (φιλάργυρος)”. La anécdota viene presentada de forma similar, *Athen.*, VIII 343, con la salvedad de que Aristipo niega ser un degustador exquisito (ὀψοφάγος) y a quien llama avaro es a Platón. Quizá estas anécdotas hayan sido extractadas del *Contra quiénes le reprobaban por comprar pescado pródigamente*, uno de los veinticinco diálogos que le son atribuidos en uno de los dos catálogos de los que Diógenes da noticias, D.L. II 84-85. Propiamente, en relación con la expresión πολυτελῶς ζῆν pueden ser señalados dos pasajes. En el primero, D.L. II 68, Aristipo, a uno que le reprochaba vivir suntuosamente, le contesta: “si fuera malo (φαῦλον), no hubiera tenido lugar en las celebraciones de los dioses”. En el segundo, D.L. II 69, Platón es quien le reprocha. Una vez que Platón le concedió a Aristipo que Dionisio era bueno (ἀγαθός) y vivía de un modo más suntuoso que el suyo (πολυτελέστερον), le contestó éste: “nada impide vivir suntuosamente y bellamente (ὥστ’ οὐδὲν κωλύει καὶ πολυτελῶς καὶ καλῶς ζῆν)”. En ambas anécdotas está latente la pregunta “¿cómo se debe vivir? (πῶς βιωτέον). Desde la primera anécdota, Aristipo respondería “tal como viven los dioses”, mientras que desde la segunda la respuesta sería bellamente, tomando el adverbio en su dimensión estética y ética. Platón y los demás socráticos objetarían poco a estas respuestas a no ser que ambas vienen identificadas en la filosofía de Aristipo con el modo πολυτελῶς de vivir.
- 7 *Athen.* XII 544b, “homologó doctrina y vida, la cual vivió en [medio de] toda delicadeza (τροφή) y suntuosidad (πολυτεία) de perfumes (μύρων), vestidos y mujeres (ἑσθήτων καὶ γυναικῶν)”.

*

A Platón debemos la primera objetivación del placer, esto es, la primera exposición argumentada que buscó delimitar la esfera de lo placentero a través de una taxonomía jerárquicamente fundada⁸. El placer y lo placentero, no obstante, en tanto hecho objetivo de la subjetividad, había encontrado con anterioridad e igualmente encontrará con posterioridad a él, exposiciones alternativas que, si bien en ningún caso podrán ser enaltecidas como legítimas o representativas del mundo griego, tampoco debieran ser tomadas como ilegítimas o inauténticas a la luz de la filosofía de Platón⁹. Con base en la doxografía existente, queda cla-

8 Acá tenemos especialmente presente los planteamientos de la *República* IX y *Filebo*, sin desconocer que el placer fue constantemente abordado por Platón en otros diálogos. Concordamos con Russel (2005: 9) cuando cataloga la posición de Platón en relación con el placer en términos de “pleasure as a conditional good”; sin embargo, esta calificación, privilegiando la lectura evolutiva, no queda exenta de críticas de parte de quienes han tomado a Platón como un filósofo antihedonista e incluso por parte de aquellos que han abogado por el hedonismo de Platón. Con Bravo (2003), es posible sostener que para explicar el hecho placentero se ha de tomar en cuenta consideraciones físicas, fisiológicas, psicológicas, ontológicas y epistemológicas que están íntimamente ligadas al hecho placentero. Por ello, algunos diálogos favorecen lecturas de corte hedonista o utilitarista, *v.g.* *Hippias mayor* o *Protágoras*, y algunos otros, en cambio, favorecen la lectura antihedonista, *v.g.* *Gorgias* o *Fedón*. Como apunta Wolfsdorf (2013: 40-41): “Plato’s various treatments differ because he pursues different questions or problems relating to pleasure in different contexts [...] in each dialogue he creates what may be called a ‘favored character’ to serve as the philosophical protagonist”.

9 Wolfsdorf (2013: 3) señala que el tópico del placer entra en la tradición filosófica griega en el siglo V a. C. a partir de dos corrientes intelectuales: la ética y la fisiológica. Si bien la segunda corriente es algo más restringida al incluir mayoritariamente lo que, en principio, cae bajo la categoría de “filósofos presocráticos”, la primera es, por su parte, lo bastante laxa como para admitir también la inclusión de la poesía. La poesía gestó la delimitación, al menos culturalmente, de lo placentero (ἡδύς-γλυκύς). De Homero en adelante lo placentero viene principalmente asociado tanto al banquete: comida, música y danza, *v.g.* *Il.* XIV 509 y ss., como preeminentemente a Afrodita y Eros, de quien Safo dice, fr. 130, valiéndose del calificativo homérico del sueño, que “afloja los miembros (λυσιμέλης)” y al que Anacreonte, XIII, describe como “arrojándose él mismo al verse en apuros al ya no tener

ro que los socráticos debatieron sobre el placer¹⁰; buscaron definirlo, clasificarlo, pero, más relevante aún, problematizaron sobre cómo habría de ser incorporado en la consecución de un proyecto virtuoso de vida¹¹. El debate, sin

dardos que arrojar (ὡς δ' οὐκέτ' εἶχ' οἰστούς, ἤσχαλλεν εἶτ' ἑαυτὸν ἀφῆκεν εἰς βέλεμνον)". "¿Qué vida, qué deleite sin la dorada Afrodita?", se pregunta Mimnermo, fr. 1. Para quienes no hallaban manera alguna de dar una respuesta, la salida ofrecida era subir a la roca Léucade y "zambullirse ebrio de amor (κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι)", Anacr. XXXI. La poesía parece haber entendido y celebrado el placer en tanto "encantadoras flores de la juventud (οἱ ἦβη ἄνθεα γίνεται ἀρπαλέα)", Mimn. fr. 1; sin embargo, la generalidad siempre encuentra excepciones. Así, encontramos a Arquíloco, fr. 328, haciendo una exhortación a la vida moderada (σαόφρονος) de las Musas y del cáliz de vino, reconociendo que en esa hay deleite (τέρψις), dicha genuina (χαρά) y "placer por naturaleza (ἡδονή πέφυκε)", no siendo cómplices de quienes dan sazón a sus vidas con lo que califica como "placeres vergonzosos (αἰσχρᾶ ἡδονῆ)". En Arquíloco, entonces, queda establecida la distinción ética entre placer por naturaleza y placeres vergonzosos. Jenófanes, fr. 1, quien caería bajo las dos categorías por ser a la vez poeta y "filósofo presocrático", entiende que "no es *hybris* beber, siempre que, no siendo muy anciano, con la cantidad bebida se pueda volver a casa sin criado". Demócrito, depositando en el "deleite y el desagrado (τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπία)" el punto que marca la frontera entre lo ventajoso y lo que no lo es, entiende que "bueno y verdadero es lo mismo para todos los hombres; placentero, en cambio, para cada uno es algo distinto (ἀνθρώποις πᾶσι τῶντὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές: ἡδὺ δὲ ἄλλω ἄλλο)". Enmarcado en estos antecedentes, es posible sacar a relucir un aspecto capital de la postura hedonista de Aristipo, pues conforme al testimonio de Plutarco, *amat.*, 4 p.750d, el cirenaico admite que él no siente apego (μὴ φιλεῖν) por el vino y el pescado, sino que "hace uso placenteramente de cada uno (ἀλλ' ἡδέως ἐκατέρῳ χρῆται)". No concede, pues, valor intrínseco a lo que culturalmente se tiene por placentero, sea esto natural, para expresarlo con Arquíloco o vergonzoso. El planteamiento, por el contrario, coloca el peso en el sujeto que sirviéndose del objeto del placer experimenta placer, no por el hecho de que en el objeto del placer haya algo de placentero en términos absolutos, sino porque el sujeto al hacer uso del objeto del placer se dispone placenteramente al "sacar como fruto placer y disfrute (ἡδονὴν καρποῦσθαι καὶ ἀπόλαυσις)", ya sea de un rostro, un cuerpo, un vino o sencillamente de un pescado.

10 (Boys-Stones y Rowe, 2013: 28-29), "There is no question that members of the Socratic circle thought that the most important truths to be sought were those concerning ethics. Ethics constitute the dominant subject of their researches, and the revolutionary approaches in this field no doubt constituted the most distinctive collective feature of their discussions [...] One of the major topic of discussion and disagreement under this heading (v.g. What is 'good' for a human being? What constitutes a good human life?) was the role of pleasure in the good life".

11 Pl., *Phlb.* 19b2-3. "Me parece, en efecto, que ahora –dice Protarco– Sócrates nos pregunta sobre las clases (εἶδη) de placer: bien si hay o no, cuántas hay

embargo, no arrojó como resultado una propuesta unitaria o siquiera compatible entre los miembros del grupo. Aristipo, ciertamente, defendió sin ambages el placer¹². Ahora bien,

y de qué tenor son (καὶ ὅποσα ἐστὶ καὶ ὅποια)”. La misma división ha de ser aplicada a la prudencia (τῆς τ’ αὐτῆς φρονήσεως), *Phlb.* 19b4, candidato a refutar (ἀμφισβήτημα) la posición hedonista de Filebo, *Phlb.* 11b6. La cuestión es capital, pues no sólo revela qué concepción del bien y de los bienes particulares que participan de aquel, para decirlo con Platón, defiende cada interlocutor, sino que a la par posibilita la discusión en torno a la vida buena, esto es, permite que progresivamente sean ofrecidas respuestas a la pregunta qué vida se debe elegir. En este sentido, placer-prudencia, extremos de la reflexión dialéctica, encuentran también una expresión biológica. Así, a la expresión genérica “para todos los animales” (πᾶσι ζώοις), *Phlb.* 11b5, en boca de Filebo, Sócrates repone que se trata, entonces, de averiguar qué “estado o disposición del alma (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν)” está en capacidad de suministrar o garantizar la “vida feliz para todos los hombres (ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαιμόνια)”, *Phlb.* 11d4-5, en tanto que “vida *propriamente* humana (ἀνθρώπου βίον) y no *propia* de un pulmón o de cuantos seres animados con concha hay en el mar (τινος πλεῦμονος ἢ τῶν ὅσα θαλάττια μετ’ ὀστρέων ἔμψυχά ἐστι σωμαίων)”, *Phlb.* 21c7-8.

- 12 “Aristipo de Cirene. Siendo ése goloso y amante del placer (φιλήδονος) dijo que el *telos* del alma es el placer. Quien experimenta placer, según dice, es feliz; quien, en cambio, no experimenta placer alguno es tres veces desdichado (τρισάθλιος) e infeliz”, Epiphanius. *adv. haeres.* III 2, 9. La vida placentera (βίος ἡδύς), asociada al de Cirene, es descrita como “tres veces dichosa o bienaventurada (τρισμακάριστος)” por Luciano, *vit. auct.*, 12. A partir de esta voz, que constituye un hápax, y de los testimonios ahora citados es posible entrever la tensión dicotómica entre vida placentera, tres veces dichosa, y vida sin placer (μηδ’ ὄλως), tres veces desdichada, sin necesidad de acudir a la ulterior distinción técnica entre placer (ἡδονή) y dolor (πόνος). Anteriormente fue señalado, n. 8, que Aristipo no se reconocía amante del placer (φιλήδονος). Conviene, pues, precisar el calificativo de “goloso (γαστρίμαργος)”. Aristóteles, *EN* 1118b19 y ss., llama goloso a aquellos que colman (*sc.* el vientre) o se sacian excediendo lo necesitado (παρὰ τὸ δεῖον). Haciéndose eco de la teoría del placer como “repleción (ἀναπλήρωσις)”, cara a Platón y que quizá tenga en Empédocles a su iniciador, DK 31 A95, Aristóteles censura tal comportamiento, destacando que el “exceso (ὑπερβολή)” en los placeres es “intemperancia (ἀκολασία)”. El exceso marca la característica principal de la intemperancia. Conforme al testimonio de Estobeo, *Stob.* III 37, 24, sabemos, sin embargo, que Aristipo, una vez “interrogado sobre qué es digno de admiración en la vida, dijo, un hombre ecuánime y moderado (ἐπιεικῆς καὶ μέτριος), que, siendo el caso de que estuviera entre malvados, no se corrompe”. La anécdota viene replicada puesta en relación con Platón en ocasión de un banquete en la corte de Dionisio. Aristipo, apelando a unos versos de Eurípides ante la negativa de Platón a colocarse un vestido femenino, le habría dicho que quien es “sensato (σώφρων)” no se corrompe aun estando en medio de fiestas báquicas, *Athen.* XII 5444b & Suda.

en qué medida y a partir de qué clase de parámetros interpretativos la filosofía denominada cirenaica¹³ pudo haber extraído sus fundamentos ético-epistemológicos de las tesis o, digamos mejor, del modo *gaudenter* de vida que la tradición doxográfica ha mayoritariamente atribuido al controvertido miembro del círculo socrático es un punto que aún genera discrepancias entre los intérpretes¹⁴. De suerte que, si bien es cierto que la doxografía imposibilita la defensa de una visión monolíticamente unificada alrededor de un corpus filosófico, doctrinalmente cimentado e iniciado por un maestro, no obstante, igualmente cierto es que la articulación contextualizada de los testimonios sí permite establecer lo que podríamos denominar la índole y propensión de los cirenaicos, Aristipo incluido¹⁵. En consecuencia, tanto el carácter

13 Dos ramas de cirenaicos surgieron de dos de sus discípulos inmediatos: Arete, su hija, y Antípatro, coterráneo suyo. De Arete sale, en primer lugar, Aristipo, su nieto, quien es tomado por la mayor parte de los intérpretes como el articulador e incluso creador de las tesis cirenaicas, y de él sale, a su vez, Teodoro, apodado el ateo; de Antípatro, por su parte, salen Parébatos, y de éste Hegesias y Anniceris. La tradición doxográfica hace referencia a ellos simplemente hablando de “los cirenaicos (οἱ Κυρηναῖκοι)” o a través de la expresión “los que provienen del de Cirene (οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης)”.

14 (Zilioli, 2012: 173): “By Cyrenaic philosophy I mean a coherent set of philosophical views (ethical, epistemological, metaphysical and semantics). I say that the set of philosophical views I see as representing Cyrenaic philosophy is coherent because I take Cyrenaic ethics to be perfectly organic with the epistemology and metaphysics of the school, as much as epistemology and metaphysics are in perfect accordance with the semantic approach adopted by Cyrenaics”. Contra este punto de vista ya Giannantoni, G., *op. cit.*, p. 71, advertía que “Le stesse oscillazioni che in materia di gnoseologia, di logica e perfino di etica noi riscontreremo nella dosografia cirenaica obbligano a suporre una molteplicità di indirizzi e a rinunciare all’idea, fatta prevalere dallo schematismo degli autori di Successioni, che Aristippo abbia fondato una vera e propria scuola filosofica”. La posición más escéptica al respecto es la de Mann, W-R., *art. cit.*, p. 119, quien considera que más allá del estilo de vida de Aristipo no hay tal cosa como la filosofía de Aristipo. “Aristippus should not be assimilated to the Cyrenaics, that his project of leading a certain kind of life not only need not, but cannot be given a theoretical foundation”.

15 *Str. geogr.*, XVII 3, 22, “Hubo ilustres hombres de Cirene, por ejemplo, Aristipo, el socrático, quien, sin duda, puso los cimientos de la filosofía cirenaica”.

fenoménico¹⁶ como la orientación hedonista de los cirenaicos dan inicio con las enseñanzas del discípulo de Sócrates: su estilo de vida traslucía una *concepción de lo real* que, si bien pudo haber sido plasmada por escrito, y lo fue¹⁷, antes bien fue encarnada y transmitida mediante el ejemplo aleccionador del propio ejercicio de vida¹⁸. Aristipo estaba consciente de que, como aún suele decirse, *con el ejemplo se enseña*.

Da cuenta de ello, pese a la abierta animadversión, la palpable distorsión terminológica y, en casos, la caricaturizada exageración, el puñado de anécdotas que la tradición historiográfica nos ha legado¹⁹. Luciano de Samosata es, con mu-

16 Tres testimonios dan pie a tres posibles etiquetas, a saber: i) a la luz de Eusebio, *PE.*, XIV 19,1 764b, los cirenaicos serían escépticos-relativistas, ii) a la luz de Sexto, *P. I.* 215, serían dogmáticos-débiles, mientras que iii) a la luz de *M.*, VII 190-196, serían fenoménicos-perspectivistas.

17 D.L. II 84-85. Diógenes presenta dos catálogos de obras que aparentemente son levantados a partir de cuatro fuentes. En primer lugar, y sin especificar de quién proviene la información, se señala la composición de un total de veinticinco diálogos, unos escritos en ático y otros en dórico, junto con una obra sobre Libia en tres libros. Seguidamente, se añade a través de un genérico "algunos" que le son de su autoría seis libros de diatribas con el matiz inmediato de que, según "otros", entre los que se cuenta Sosícrates de Rodas, Aristipo no habría escrito nada. Finalmente, basado en Soción de Alejandría y Panecio de Rodas, es señalado un segundo catálogo de obras de las que es posible resaltar, en primer lugar, la ausencia de diálogos; en segundo lugar, la coincidencia con la segunda fuente en torno a los seis libros de diatribas y, en tercer lugar, propiamente los títulos de las obras, pues destacan un *Acerca de la educación*, un *Acerca de la virtud*, un *Protréptico*, una obra dirigida a Lais, su compañera, y otro a Sócrates. Ahora bien, es cuestión debatible si Aristipo puso su pensamiento por escrito con la intención de dejar a sus discípulos las lecturas útiles en un *corpus*. A la luz de los testimonios, sólo es posible establecer algunas conjeturas. G. Giannantoni, *op. cit.*, p. 61: "*Solo per congettura si possono far risalire le espressioni di Aristippo sulla filosofia e sull'educazione allo scritto Περὶ παιδείας, quelle sul piacere e la ricchezza allo scritto Περὶ ἄρετῆς, quelle su Socrate allo scritto Πρὸς Σωκράτην e, infine, quelle sulle sue concezioni antipolitiche nell'opera Φυγάδες; ma è certamente azzardato pensare, come hanno fatto alcuni, che l'opera su Socrate fosse addirittura dedicata ad una revisione del pensiero del maestro*". (Ver Mannebach, 1961: 80-84).

18 D.L 72: "*permanentemente aconsejaba a su hija Arete de la mejor manera, enseñándole mediante el ejercicio a despreciar el exceso*".

19 (Declava, 2009: 130): "*Because he became in antiquity the representative par excellence of a life devoted to pleasure, his biography is full of stories and jokes based on*

cho, el mejor ejemplo de esto último. En *Doble acusación o los tribunales* Aristipo aparece ante el Areópago, siendo reclamado por la virtud (ἀρετή) y el lujo (τρυφή). La virtud le reclama para sí por sus discursos y obras (οἱ λόγοι καὶ τὰ ἔργα); el lujo replica, sin embargo, que es obvio que le pertenece en razón de las coronas, la vestimenta y los perfumes²⁰. De la caricatura es posible extraer la proyección de la ambigua imagen lujosamente virtuosa o, si se quiere, virtuosamente lujosa que engalanó al discípulo de Sócrates. En el ambiente socrático, tal proyecto no encontró eco. Antístenes, Jenofonte y Platón le combatieron en tanto que un “estilo de vida muelle (ἄβροδίατος)” que saca placer de cualquier circunstancia²¹ no luce, en manera alguna, virtuoso²².

this characteristic. Nevertheless, if the fictional encrustations are stripped away to reveal the historical core beneath, a ‘Socratic’ figure emerges who is not so heterodox with respect to the master as he might seem”.

- 20 Lucianus, *bis accus.* 23. En la gradación de los placeres corporales que vienen asociados a la templanza y la incontinencia (σωφροσύνη-ἀκολασία), Aristóteles afirma, *EN* 1118a9 y ss., que en relación con el olfato (τὴν ὀσμὴν) sólo puede hablarse de incontinencia por accidente (συμβεβηκός). En tal sentido, se ha de notar que el énfasis viene puesto no tanto en el hecho de experimentar placer a través del olfato, sino más en el objeto del placer que causaría la experiencia de placer en el órgano sensorial del percipiente. Así, “no son considerados intemperantes quienes se deleitan con los olores de las mieles, rosas o inciensos, sino especialmente quienes lo hacen con los perfumes y las comidas refinadas (sc. pescado)”. Es aventurado precisar si Aristóteles está pensando o no en Aristipo, a sabiendas de que las veces que lo menciona explícitamente sólo lo hace considerándolo sofista y no hedonista; sin embargo, si él hubiera tenido que hacerse un juicio en función de la doxografía que nos ha sido transmitida como perteneciente al de Cirene, hubiera visto en Aristipo al prototipo de intemperante por accidente.
- 21 Lucianus, *vit. auct.*, 12. Luego de describir la vida como tres veces dichosa o bienaventurada, *cfr.* n. 14, Luciano resume el “punto capital de la filosofía de Aristipo (τὸ δῶ κεφάλαιον τῆς προαιρέσεως)”, a saber: “despreciar todo, hacer uso de todo y en todo momento obtener como beneficio placer (ἀπάντων καταφρονεῖν, ἅπασι χρῆσθαι, ἀπανταχόθεν ἐρανίζεσθαι τὴν ἡδονήν)”.
- 22 Aristipo era consciente de que la noción de excelencia-virtud (ἀρετή) no pasa por convenciones culturales; no hay ungüento o vestimenta que sirva de impedimento alguno al momento de ser y conducirse virtuosamente en la vida. Clemente, *paedag.* II, VIII 64,1, “Un caballo no es dañado en la excelencia-virtud propia del caballo por estar ungido con perfume, tampoco un

**

La filosofía de Aristipo giró en torno al reconocimiento de que el fin humano descansa en el “movimiento suave (τὴν λείαν κίνησιν)”. Tal movimiento es “producido en o brotado con la percepción (εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην)”²³. A partir de esta sentencia, sus seguidores, entre los cuales se cuentan su hija y su homónimo nieto²⁴, desarrollaron y articularon lo que, sin duda, se erigió como la primera filosofía hedonista de occidente. De ella, sin embargo, apenas tenemos noticias. Reconstruir sus postulados ético-epistemológicos no pasa por desmentir *a priori* la doxografía disponible²⁵; por el contrario, el esfuerzo exegético ha de poder contribuir a la contextualización del planteamiento filosófico de Aristipo que, lejos de revelar una tosca grosería²⁶, evidencia originalidad y actualidad filosófica²⁷. Ello también contribuiría a esclarecer co-

perro lo hace en la excelencia-virtud que es propia del perro por haber sido perfumado. Tampoco, entonces, el hombre”. Clemente, a pesar de catalogar el “argumento de sofista (σοφιστικὸν λόγον)”, añade que Aristipo “hacia inducciones y recolecciones (ἐπήγαγεν καὶ συνήγαγεν)”, dos aspectos metodológicos del pensamiento de Platón, el último de los cuales al ver de Bravo, F. (2002: 143), no se ha de confundir con el estadio refutatorio de Sócrates. “Pero no debe confundirse esta primera fase de la etapa ‘indagatoria’ (que se halla en los límites de la observación y la experiencia) con la reunión (*synagoge*) del método platonico del *Fedro* y del *Sofista* (que se caracteriza por un acto sintético del espíritu)”.

23 Loc. cit.

24 Cfr. n. 15.

25 Diógenes Laercio es, con frecuencia, víctima de este proceder.

26 La expresión es de Guthrie, W.K.C. (1969: 465). Al respecto, Tsouna, V. (1994: 381): “Traditionally he is depicted as one of the most minor figures of the Socratic circle —someone whose questionable charm consists in vulgar wit, social rudeness, opportunism, and unscrupulousness. However, there are some indications that such a portrayal is unfounded”.

27 Morgado, I. (2012: 74): “La interocepción es el sentido del estado fisiológico del cuerpo, el que hace que nos sintamos cómodos o incómodos, confortables o con malestar, cansados o descansados, relajados o estresados, sanos o enfermos [...]. Como ya insinuamos, las sensaciones viscerales (sc. emociones) resultan también muy importantes para la autoconciencia y la percepción que tenemos de estar ubicados en nuestro propio cuerpo. Todo lo dicho convierte al sentido interoceptivo en un determinante crítico del com-

lateralmente el debate filosófico de los miembros del círculo socrático y, por ende, arrojaría luz sobre la figura de Sócrates, al menos a nivel doctrinal.

Según testimonia Aristocles de Mesina, Aristipo, el compañero (ἑταῖρος) de Sócrates, “continuamente hacía argumentaciones sobre el placer”²⁸; sus seguidores, entonces, sospecharon que para él el fin humano consistía en “vivir placenteramente (τὸ ἡδέως ζῆν)”²⁹. Tal modo placentero de vida, por sorprendente que luzca, no se alcanza –entendieron los Cirenaicos– a través de la riqueza o del desenfreno³⁰, sino del

portamiento humano, algo, como ya hemos dicho, que no siempre consideramos cuando hablamos de los sentidos”. Sobre la dimensión exteroceptiva e interoceptiva de los sentidos, esto es, de la percepción, escribiré en seguida puesto en relación con el planteamiento del Cirenaico.

- 28 La expresión «αἰεὶ γὰρ λόγους περὶ ἡδονῆς ποιούμενος» deja dudas sobre si para Aristocles el de Cirene habría dejado o no por escrito sus posiciones filosóficas o si sólo se trataba de disertaciones destinadas a ser escuchadas. Para Aristocles, véase Chiesara, M. (2001).
- 29 Esta formulación, aun cuando no necesariamente contradice la presentación del discípulo de Sócrates, pues pone el énfasis en la *diátesis* del sujeto, es con toda probabilidad del nieto de Aristipo, a la que añadía que se trataba del placer registrado en o de conformidad con el movimiento (τὴν κατὰ κίνησιν). Si tener que abordar acá la distinción entre placeres *cinéticos* y *catastemáticos* o estacionarios, es posible afirmar que el nieto de Aristipo tenga presente el movimiento suave (τὴν λείαν κίνησιν) al cual alude el testimonio laerciano, *loc. cit.* Aun así, resulta oportuno tener presente que Platón, *R.* 583b y ss., señala i) que “el dolor es contrario al placer (ἐναντίον φαρμὲν λύπην ἡδονῆ)”, ii) “entre ambos hay un estado intermedio que denomina tranquilidad (μεταξὺ τούτοις ἀμφοῖν ἐν μέσῳ)”, y iii) “lo placentero y lo doloroso son ambos un cierto movimiento (κίνησις τις)”. Las tres tesis aparecen en el planteamiento del nieto de Aristipo y frecuentemente son tomadas como *reformulaciones o innovaciones* que habrían sido hechas con el propósito de brindar robustez al pensamiento de Aristipo. Si así fuera, llamar la atención sobre una posible influencia no resulta fuera de lugar. Otra lectura es ver en este pasaje así como en tantos otros de Platón la propia filosofía de Aristipo. Hay testimonios que avalarían una y otra lectura.
- 30 D.L. II 69: “al preguntarle Dionisio por qué razón los filósofos acostumbran a marchar a las puertas de los ricos, pero los ricos jamás a las puertas de los filósofos, dijo: «es porque unos saben de qué necesitan, mientras que los otros no lo saben». D.L. II 72: “Al ser preguntado por un fulano en qué sería mejor su hijo una vez fuera educado, «y si no en alguna otra cosa, dijo, al menos en el teatro a no sentarse como piedra sobre piedra». A uno que le había entregado al hijo [para educarlo] le reclamó quinientas dracmas. Al decirle aquel «con tal suma

tomar conciencia de que “las afecciones solas son aprehensibles” (μόνα τὰ πάθη καταληπτά)³¹. El sentido placentero de vida viene delimitado por una *concepción de lo real* que asume la temporalidad y la sensibilidad como elementos indispensables para su configuración ética. Ambos postulados, siendo reconducibles tanto hacia la tesis cinematográfica central como al propio tenor de vida de Aristipo³², evidencian la indisoluble imbricación existente entre epistemología y ética: entre *concepción de lo real y estilo de vida*. Los πάθη y la defensa de su exclusiva aprehensibilidad replantearon el intelectualismo socrático-platónico desde una perspectiva íntimo-subjetiva que renunció, por un lado, en el plano epistemológico a dar cuenta y hablar asertivamente del mundo exterior³³ para,

puedo comprarme un esclavo», «cómpralo, dijo, y tendrás dos». D. L. II 73: “Ufanándose uno por beber mucho y no emborracharse, también eso, dijo, lo hace una mula”.

- 31 Eus., *PE.* XIV 20, 13 p. 768c. En líneas generales, las bases ético-epistemológicas de los cirenaicos fueron planteadas en los siguientes términos: “los que, por tanto, mantuvieron –transmite Diógenes. D.L. II 86– el modo de vida (τῆς ἀγωγῆς) de Aristipo, y fueron denominados cirenaicos, se sirvieron de las siguientes opiniones. Ponían como base dos afecciones (δύο πάθη), dolor y placer (πόνον καὶ ἡδονήν); ésta [última] es movimiento suave (λείαν κίνησιν), mientras que la primera es movimiento áspero (τραχεῖαν κίνησιν)”. Tradicionalmente, la dicotomía placer-dolor viene presentada a través de los términos ἡδονή-λύπη. Ahora, si bien es cierto que la voz πόνος hace principalmente referencia al esfuerzo físico, no obstante, en el planteamiento cirenaico se destaca el aspecto de sufrimiento que va aparejado a todo esfuerzo y que en cuanto tal se opone, por tanto, al placer. Adicionalmente, la presentación en estos términos pudiera estar haciéndose eco del debate acerca de la virtud y la vida buena entre Aristipo y Antístenes, quien asoció el esfuerzo al bien (ὁ πόνος ἀγαθόν συνέστηκε), D.L. VI 2.
- 32 Como si se tratara de una caracterización teatral, Diógenes, D.L. II 66, hace ver uno de los signos distintivos del carácter de Aristipo, a saber: “representaba proporcionadamente su papel en cualquier circunstancia (προσώπων, καὶ πάσαν περίστασιν ἄρμοδιως ὑποκρίνασθαι)”.
- 33 Los cirenaicos no encuentran incomodidad epistemológica en defender que los entes del mundo son entendidos como agentes que, puestos en contacto con el sujeto percipiente, causan cierto impacto, esto es, afecciones (πάθη), en el percipiente, permaneciendo éstos, sin embargo, impenetrables de forma asertiva para el sujeto que los percibe. El compromiso de objetividad pasa sólo por lo lógico-lingüístico en la medida en que no se pretende objetividad

consecuentemente, postular como bien en el plano ético no la εὐδαιμονία sino el placer³⁴, dejando así trastocado decididamente la dimensión temporal del proyecto ético, dado que el énfasis vendrá puesto no sobre la línea de tiempo que representa –permítaseme ejemplificarlo de este modo– un proyecto de vida, sino más bien en la permanente atención a la

más allá de los límites del percipiente. Puesto de otro modo, toda pretensión de objetividad reconoce los límites de la experiencia. Así, la respuesta a la pregunta qué es *algo* no pasa por el reconocimiento de atributos propios o intrínsecos, atribuibles o inherentes, a ese *algo* que se busca conocer o definir, sino, más bien, por exponer el modo en el que ese *algo* es capaz de afectar al sujeto percipiente. El lenguaje, reconocido como convección instrumental que permite comunicar las afecciones exclusivamente restringidas del percipiente, sólo describe o narra el modo en el cual éste se halla dispuesto. Por ello, los cirenaicos desarrollaron una gramática centrada en dar cuenta de las afecciones percibidas por el percipiente cuando percibe *algo* y no preocupada de hablar de ese *algo* que es percibido. Zilioli (2012; 137) se refiere a la gramática de los cirenaicos en los términos de “*behavioural solution*” o “*a sort of behaviourism*”, p. 175, contestando la calificación de “convencionalistas” que Tsouna, V. (1998), adscribe a los cirenaicos. Más allá de la validez de los calificativos, el hecho es que el tránsito de expresiones lógico-lingüístico como, por ejemplo, “estoy siendo endulzado por un *algo* o estoy dispuesto dulcemente”, propias de la gramática cirenaica, a expresiones como, por ejemplo, “ese *algo* es dulce” resulta impropio para ellos, en el entendido de que el problema no pasa por una conversión gramatical de voz medio-pasiva a voz activa, sino por poner de relieve que el sujeto percipiente sólo puede limitarse a proferir asertivamente sus propias afecciones privadas valiéndose de convenciones lingüísticas y en ningún caso pretender *indicar* cómo son en realidad los objetos existentes que las causan. Cfr. Sexto, *adv. math.* VII 192. La gramática cirenaica dotó de medios expresivos el apotegma délfico. Así, el *conócete a ti mismo* es un hecho de experiencia que viene narrado desde la perspectiva del sujeto que se conoce a sí mismo, *mutatis mutandi*, que se percibe a sí mismo. Aristóteles, *Met.* 1010b31-33, desde otra perspectiva epistemológica, acota que tanto lo perceptible como las sensaciones perceptivas son una afección del sujeto percipiente (*sc.* de todos los seres animados, ἔμψυχων): «τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι)».

34 Ael., *var. hist.* IX 20. Ante una tempestad Aristipo justifica su temor y el celo por la vida (βίου ἢ σπουδῆ). Allí viene contrapuesta la noción de una vida miserable y una vida de dicha (περὶ κακοδαίμονος-περὶ εὐδαίμονος). Los seguidores de Hegesías, D.L. II 94 señalaban que la εὐδαιμονία era un imposible, a saber: i) por la comunión simpatética de alma y cuerpo y ii) por la fortuna.

continua sucesión de puntos que le otorgan extensión³⁵. No se entienda esto como una paradoja zenoniana. De suerte que, si bien es cierto que la sucesión de puntos configuran una línea, tal línea no necesariamente se revelará recta. Semejante replanteamiento no reclamó formulaciones *onto-epistemológicas*, sino que redimensionando los alcances del apotegma délfico *conócete a ti mismo*, depositó en el sujeto percipiente la primera certeza, al tiempo que en el movimiento suave su orientación ética: el *yo* percipiente, tomado en primera persona, percibe teleológicamente cultivando el placer, en singular. La concepción intelectualista de la objetividad da paso a una concepción –digamos– estética de la objetividad.

La índole *psicosomática* de los πάθη apunta en dos direcciones concomitantes. En primer lugar, hace referencia a las afecciones, entendiendo por éstas todo cuanto se experimenta o padece. En este sentido, la noción de contacto recíproco es cardinal. En segundo lugar, hace referencia a las pasiones o emociones, como alegría, miedo, ira o tristeza³⁶. En este sentido, la noción de modificación de la disposición anímica es cardinal. En ambos casos, los πάθη son, sin embargo, atributos del alma: de un alma pivotada perceptivamente. Parafraseando al Platón de *Leyes*, Aristipo concedería que el alma deviene principio del movimiento³⁷; no obstante, no la postularía

35 Ael., *VH.*, XIV 6. “Aristipo acostumbraba a hablar con formidable fortaleza, exhortaba a los hombres a ni sufrir por las [experiencias] pasadas ni a atormentarse con antelación por [experiencias] venideras: ello es, en efecto, signo de buena disposición de ánimo (εὐθυμίας) y demostración de mente propicia (ἴλεω διανοίας). Exhortaba, entonces, a mantener la voluntad (τὴν γνώμην) en el día-día, aún más, en aquella parte del día en la cual cada uno ejecuta o piensa algo, pues –decía– sólo el momento presente es nuestro (ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν), no así el pasado ni el venidero. El primero, en efecto, ha muerto, mientras que el segundo se muestra poco claro, si es que acaso llegará”. Nótese el paralelo con el testimonio de Ateneo XII 544 en nota 57.

36 Gno. Vat. 743, fr. 83; Plut. De profect. In virt, 9 p. 80, fr. 77; Eliano, VII 3, fr. 76.

37 Pl. *Lg.* 896b2 y ss.

exclusivamente semoviente, pues al pivotar en la percepción ciertamente se mueve a sí misma, mueve desde sí, pero i) también es movida y ii) su movimiento no prescinde de la corporeidad³⁸. Tal como afirma Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, 1105b20 y ss., en el alma hay facultades (δυνάμεις), hábitos (ἔξεις) y los πάθη. Sin tener que reparar en la discusión sobre la virtud, vale la pena poner de relieve tres precisiones que hace Aristóteles, pues contribuyen a iluminar el planteamiento de Aristipo, a saber: i) de conformidad con las facultades recibimos el apelativo de παθητικοί, ii) de conformidad con los hábitos nos encontramos bien o mal dispuestos en relación con los πάθη, entendidos acá como las emociones o pasiones propias del alma; sin embargo, queda reconocido que iii) a éstas está adherido “el placer y el dolor (ὄλως οἷς ἔπεται ἡδονή

38 (Boys-Stones y Rowe, C., 2013: 126): “It is important, finally, to note that ‘body’ and ‘soul’ are used as contrastive terms without prejudice to the question of how the soul is constituted (out of the same elements as the body, or out of some nonmaterial substance?) and whether it survives death [...] If we are right in our speculation about Phaedo’s strong identification of the soul with the intellect along the lines proposed in the dialogue Plato named after him, then he may have agreed that it is immortal. But other members of the Socratic circle certainly did not agree”. Reale, G. (1999: 187,189): “Socrate non poteva sviluppare a livello teorético una dimostrazione dell’immortalità dell’anima [...] Dicevamo che solo Platone sulle basi delle categorie metafisiche scoperte nella sua ‘seconda navigazione’ potrà procedere alla dimostrazione dell’immortalità dell’anima. Invece, non solo i Socratici minori ma anche, in generale, gli uomini colti del IV secolo a. C. Resteranno su posizione socratiche”. Aristipo no escribió un Περὶ ψυχῆς; sin embargo, de la doxografía es posible extraer las siguientes características de su concepción del alma: i) el alma es aliento vital, particularísimo y propio de cada individuo; ii) su existencia queda encarnada en los límites corporales de un cuerpo y no escapa al quehacer y al destino de éste; iii) embellecer el cuerpo no es embellecer el alma y iv) así como el cuerpo entrenado se fortalece, así también el alma, cf. *gnom. vat.* 743, n. 34; D. L. II 71; Anton. Meliss. II 34 & Stob. III 40, 8. Dos características adicionales pueden ser destacadas. En primer lugar, si nos apoyamos en la concepción de su nieto, Eus., *PE.*, XIV, 18, 32. 764, artífice del replanteamiento de la subjetividad cirenaica, podría defenderse la idea de que también Aristipo hubiese tematizado el alma como una mezcla o compuesto (σύγκρασις). En segundo lugar, si nos apoyamos en la posición defendida por los seguidores de Hegesias, podría defenderse que también Aristipo hubiera defendido la idea de que el alma es simpatética con el cuerpo (συμπαθεῖν τῷ σώματι), esto es, padece en concordancia con y en razón del cuerpo.

ἢ λύπη)”³⁹. Tanto el primer punto como el segundo –puede decirse– calza plenamente con el planteamiento de los cirenaicos y puede ser naturalmente reconducido a la tesis hedonista central de Aristipo, si adicionalmente tenemos presente la coletilla de Aristóteles al pasaje:

[...] decimos movernos (κινεῖσθαι) de conformidad con los πάθη, mientras que no decimos movernos de conformidad con las virtudes y los vicios, sino *estar dispuestos* en cierto modo (διακεῖσθαι πῶς)⁴⁰.

El alma, al ser movida de conformidad con los πάθη, no se traslada; esto es, no cambia de posición, tampoco aumenta o disminuye, pues no cambia su tamaño y peso. El movimiento propio del alma es la “alteración o modificación (ἀλλοίωσις)”⁴¹. Cuando se habla de alteración o modificación se está haciendo referencia a que el alma percibiendo percibe, a su vez, que está siendo de alguna manera alterada o modificada. Lo que se está poniendo de relieve, en consecuencia, es el carácter reflexivo de la percepción: la percepción en su momento

39 Para Teodoro, λύπη viene opuesta a χαρά tal como πόνος α ἡδονή; no obstante, postuló los dos primeros como fines y los segundos como intermedios. Con ello, el anclaje cinemático del proyecto de Aristipo es reorientado al colocar el énfasis en el aspecto emocional de la afección.

40 Arist. *EN* 1106a5-6.

41 Arist. *Met.* 1069b3 y ss. El movimiento del alma podría entenderse en ciertos contextos fisiológicos en términos de generación y destrucción. Si así fuera, esta clave arrojaría luz sobre la discusión del placer. Aclararía especialmente la posición de quienes lo tematizaron, Arist. *EN* 11754a19 y ss., como génesis. La tesis de Aristipo escapa a esta interpretación por razones más bien dialécticas que fisiológicas, pues así entendido el placer dejaría de ser completo. Postularlo como fin sería admitir que es buscado en vistas de otro, por ejemplo, la felicidad, y ello desvirtuaría la posición hedonista del Cirenaico. Con Bravo (2003: 43-55), podemos afirmar que en el planteamiento hedonista de Aristipo ya está presente lo que en Platón fue paulatinamente evolucionando y configurándose, esto es, el placer comprende una física, una psicología y una fisiología del placer.

exteroceptivo produce un movimiento interoceptivo del cual el percipiente es consciente, si se quiere, *siente*: αἴσθησις es, al mismo tiempo, percibir y sentir. El percipiente, por tanto, cuando percibe padece-con-aquello que está dado a ser percibido. Cuando Aristipo señala que el placer es un movimiento suave que se produce en o brota con la percepción está poniendo de relieve, entonces, tanto el momento exteroceptivo como el interoceptivo de la percepción; sin embargo, las fuentes no nos testimonian que él haya acuñado una voz técnica que describiera estas dos caras del percibir. De ello se encargaron los filósofos estoicos y llama poderosamente la atención que a mediados del siglo II d. C. el estoico Hierocles cuando da cuenta de la reflexividad de la percepción animal apele, sin mencionarlos, a expresiones de cuño cirenaico⁴². Probablemente sin proponérselo, Aristipo y los cirenaicos, habrían inaugurado, fruto inicialmente de las discusiones socráticas, la reflexión filosófica en torno a la conciencia de sí. Revelándose internalistas, defensores –diríamos con Sócrates–, del cuidado del alma⁴³, se abocaron al conocimiento del mundo sólo en la medida en que éste posibilita el conocimiento de los propios estados afectivo-emocionales a los cuales todo percipiente tiene acceso de forma exclusiva, privilegiada e infalible⁴⁴. El placer del que habla Aristipo se produce en o brota con la percepción una vez que el percipiente al percibir es placenteramente movido, esto es, en tanto que el perci-

42 El epicúreo Colotes, Plu., *adv. Col.* 1120c-1121e, habría procedido de la misma manera. Su posicionamiento es, no obstante, abiertamente crítico y sin mencionarlos se mofa de las expresiones alambicadas de la gramática cirenaica. En el caso de Hierocles, Col. VI 3 y ss., es distinto, pues las expresiones de los cirenaicos vienen a reforzar la prueba de que los animales se perciben a sí mismos (ver Bastianini, G. y Long, 1992: 268-451; Aoiz, J., Deniz, D. y Bruni Celli, B., 2014).

43 Pl. *Ap.* 29e2.

44 S. E., *M.*, VII 193-196.

piente *siente que* está siendo *suavemente* alterado o modificado⁴⁵. De suerte que ver un atardecer, escuchar un ensamble de metales, oler incienso, beber vino o acariciar un gato no es placentero si el percipiente no se percibe a sí mismo siendo placenteramente movido. La tesis hedonista de Aristipo es *disposicional*: i) la atención viene puesta sobre las capacidades afectivo-emocionales del percipiente, en su *diátesis*, o en las facultades –diríamos con Aristóteles– en virtud de las cuales recibimos el apelativo de *patéticos* y ii) los entes del mundo son placenteramente neutros y sólo eventualmente mueven al percipiente, placenteramente o no, en atención a su propia constitución y nunca en razón de atributos placenteramente intrínsecos al objeto. Así, y como si se hiciera eco de la crítica que en su momento lanzara Jenófanes sobre la imagen cultural de los dioses⁴⁶, Aristipo entiende que el placer no reposa en los entes que por el sólo hecho de ser culturalmente tenidos por placenteros habrían de mover en tal dirección al percipiente. En este sentido, su planteamiento cinematográfico puede o no acomodarse con lo que culturalmente se tiene por placentero, pero lo cultural no determina el hecho placentero⁴⁷. Por

45 (Damasio, 2010: 196); “The feeling tells me, without a word being spoken, that I own the objects, for the duration, and that I can act on them if I wish to do so. This is, literally, ‘the feeling of what happens’, the object-related feeling about which I have written in the past. On the matter of feeling in the mind, however, I have this to add: the feeling of what happens is not the whole story. There is some deeper feeling to be guessed and then found in the depths of the conscious mind. It is the feeling that my own body exists, and it is present, independently of any object with which it interacts, as a rock-solid, wordless affirmation that I am alive. This fundamental feeling, which I am not deemed necessary to note in earlier approaches to this problem, I now introduce as a critical element of the self process. I call it primordial feeling, and I note that it has a definite quality, a valance, somewhere along the pleasure-to-pain range. It is the primitive behind all feelings of emotion and therefore is the basis of all feelings caused by interactions between objects and organism. As we shall see, primordial feelings are produced by the protoself”.

46 Xenoph. DK21B14,15,16 & 34.

47 Teodoro, D.L. II 99 constituye la posición más radical en esta dirección. Por

ello, ni un atardecer, ni un ensamble de metales, ni el incienso, ni el vino, ni acariciar un gato, es *per se* placentero. Quizá, por ello, le habrían dicho a Aristipo que sólo a él le era dado vestir con ropas elegantes o con trapos⁴⁸. En cualquier caso, él habría encontrado la forma de sacar placer de una u otra circunstancia indistintamente⁴⁹. Al igual que en su medida también hiciera Sócrates, la posición de Aristipo trastoca, por su parte, los cánones culturalmente establecidos en relación con el placer. Su planteamiento hedonista puede ser visto como un abierto reto a la tradicional concepción ética según la cual quien experimenta placer se esclaviza y da muestras de ser éticamente bajo y débil⁵⁰. Dos anécdotas pueden ser traídas a colación para ilustrar cómo Aristipo, contrastando la concepción cultural del placer, logra redefinir la correcta actitud ética frente al placer, al menos desde la óptica cirenaica. En la primera lo encontramos respondiéndole a un joven que se ruborizaba por verle entrar en casa de una hetera: “el entrar no es vergonzoso, dijo, sino el no ser capaz de salir”⁵¹. En la segunda encontramos su célebre sentencia “poseo a Lais pero

ello, quizá, fue expulsado de Atenas, D.L. II 102. Los discípulos de Hegesias, por su parte, señalaban, D. L. II 94. que los ricos o los pobres no experimentan placer de forma distinta (μη γὰρ διαφερόντως ἡδεσθαι) y que esclavitud y libertad, tal como el buen o mal linaje o la buena o mala fama son indiferentes en relación con la medición del placer (πρὸς ἡδονῆς μέτρον).

48 D.L II 67.

49 Su(i)da. «Ἀρίστιππος, Σωκράτους ὀμιλητῆς, ἐν πᾶσι τὴν ἡδονὴν ἀσπασάμενος καὶ ἐπιχαρίζ». “Aristipo, discípulo de Sócrates, elegante e inclinado en toda circunstancia al placer”.

50 La expresión de Cleóbulo “domina el placer (ἡδονῆς κρατεῖν)” permeó casi en su totalidad la aproximación ética al tema del placer. Por otra parte, en Solón encontramos a través de la contraposición ἡδονή-λύπη, antes que la referencia a placeres mixtos, una pincelada del problema de la temporalidad y el placer: “huye del placer que produce aflicción-dolor”. En Periandro, por su parte, encontramos la determinación y contraposición entre placer y virtud: “los placeres son mortales, las virtudes, en cambio, inmortales”.

51 D. L II 69. «οὐ τὸ εἰσελθεῖν, ἔφη, χαλεπὸν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξελθεῖν».

no soy poseído”⁵². En ambos casos viene puesto en evidencia la reinterpretación que efectúa Aristipo al tema del dominio del placer. Su planteamiento hedonista constituye un giro ético en tanto que la vía para encarar el problema ético tradicional del dominio del placer no es la abstinencia como muestra de autodomínio, sino, por el contrario, el uso (τὸ χρῆσθαι) como auténtico dominio y autodomínio. En virtud de lo cual señala Aristipo:

Domina el placer no quien se abstiene, sino quien, sirviéndose [de él], no se deja llevar por un sentimiento desordenado. Del mismo modo como también [domina] la nave y el caballo no quien no se sirve [de ellos], sino quien [los] conduce hacia donde quiere⁵³.

Ahora bien, volviendo sobre el tercer punto del pasaje de Aristóteles, es necesario notar que la posición cirenaica, con la marcada excepción de Teodoro⁵⁴, tendió a oponer πόνος, esfuerzo-dolor⁵⁵, al placer, y no el tradicional λύπη que, si bien puede entenderse como dolor, no obstante, es propiamente una emoción en el contexto del Cirenaico: la aflicción⁵⁶.

52 Ésta es, quizá, una de las sentencias más destacadas por la doxografía. D. L. II 75 *et alia*.

53 Stob. *anthl.* III 17, 17. «Κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκφερόμενος δέ-ὡσπερ καὶ νεῶς καὶ ἵππου οὐχ ὁ μὴ χρώμενος, ἀλλ' ὁ μετὰγων ὅποι βούλεται». Urstad, K. (2008: 50). Aristippus and freedom in Xenophon's *Memorabilia*. *Praxis*, Vol. 1 (2), 41-55. "He appears to transform what we might view as the Socratic principle of self-control over the desire for pleasure into control within the pleasure; or, put somewhat more broadly, he seems to convert what Socrates might as the life of moderation and even restrain into the art of moving correctly within the life of pleasure".

54 D.L II 98: "Asumía como fin la alegría y la aflicción (χαρὰν καὶ λύπην) [...] como intermedios, en cambio el placer y el esfuerzo-dolor (ἡδονὴν καὶ πόνον)".

55 Véase n. 33.

56 Ael., *VH.* VII 3. "Aristipo, a unos compañeros suyos que se lamentaban, les

La aclaración terminológica permite contraponer al interior del círculo socrático la posición de Antístenes con la de Aristipo, pues Antístenes, quien hizo del esfuerzo el camino a la virtud, asumió un planteamiento *antihedonista*: es célebre su expresión “antes loco que regocijarme en el placer”⁵⁷. Su posición, en el mejor de los casos, admitía ciertos placeres si venían acompañados de esfuerzos. Defendió –digamos– el placer como recompensa o satisfacción que resulta de y acompaña a los esfuerzos, pero ni entendió el placer como bien, por tanto, no lo vio como fin humano, ni lo concibió temporalmente antecedente al esfuerzo⁵⁸. Aristipo, por el contrario, mostrándose capaz de adaptarse al lugar y a la ocasión (τόπω καὶ χρόνῳ), esto es, ajustándose al *aquí* y el *ahora*, era pronto a “disfrutar el placer de las *ocasiones* presentes (τῶν παρόντων), y no cazaba por esfuerzo (οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ) el disfrute de las que no están presentes (τῶν οὐ παρόντων)”⁵⁹. El énfasis que

dirigió severas palabras y algunas otras para mitigar *su* aflicción (λύπης), pero como preámbulo éstas: “en lo personal, yo vengo ante ustedes no con la intención de afligirme con ustedes (συλλυπούμενος), sino para hacer cesar vuestra aflicción (λυπυμένους)”. La anécdota deja entrever el estilo argumentativo de Aristipo (βαρύτατα πολλά-ἄλλα ἀνασταλτικά) al tiempo que su firme negativa a *compartir* aflicciones, pues su misión es hacerlas cesar. En consecuencia, dado el planteamiento dicotómico de los cirenaicos, si no se experimenta aflicción-dolor (λύπη), el estado afectivo-emocional opuesto es el de placer-alegría (ἡδονή-χαρά).

57 D.L VI 3 «μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην».

58 (Declava, 1966: 116). “Non è facile ricostruire con precisione il pensiero antistenico sul piacere; egli accettava quello che sorge dallo sforzo: si può in tal caso considerarlo una forma di ἄλυπια ed attribuirgli la teoria che Platone espone nel Filebo 43d ss? [...] L’incertezza rimane, dato lo stato delle fonti. Sussisteva, a quanto risulta da questi frammenti, l’accettazione dei piaceri conquistati rettamente oppure in modo paradossale: un esempio chiarificatore è offerto da Xen. Symp. IV 34 ss”. Wolfsdorf (2013: 19) entiende que la posición de Antístenes debe ser delineada en términos de “kinds of pleasure or between conditions of pleasure”.

59 D.L II 66. La anacreóntica XL celebra poéticamente el apego a la temporalidad que la doxografía transmite como marca característica de la actitud de Aristipo. “Puesto que fui hecho mortal/para caminar el camino de la vida/llegando a reconocer el tiempo transcurrido/desconozco, en cambio, el que tengo por recorrer/Dejadme, preocupaciones/Nada tenga yo que ver con ustedes/

pone Aristipo en la temporalidad permite acotar aún mejor el hecho de que el movimiento que viene señalado como fin humano esté pivotado en la percepción: en su alcance exteroceptivo la percepción está comprometida con lo presente, pues se percibe lo que está dado a ser percibido⁶⁰. Se sigue, entonces, que propiamente el placer, al brotar con la percepción, sólo tiene como condición de posibilidad el presente⁶¹. El planteamiento esfuerzo-presente deviene *luego* placer-futuro, aun cuando fisiológicamente válido, dialécticamente es inválido en el planteamiento de Aristipo. A los cirenaicos, en consecuencia, no les resultó extremadamente difícil conceptualizar la placentera visión de vida de Aristipo y extraer de ella las dos tesis insignia del hedonismo cirenaico, a saber: i) la *unitemporalidad* (μονόχρονος) del placer y la *equipolencia* de los placeres⁶². La primera tesis hace referencia a que todo placer es placer percibido mientras el percipiente se percibe placenteramente modificado, las evocaciones prospectivas o las rememoraciones quedan fuera del hecho placentero: ἡδυσπαθεία fue la voz empleada para describir este fenómeno.

Antes de que me llegue el final/jugaré, reiré y bailaré/en compañía del bello Lleo". Introduzco ligeros cambios en la traducción de Guichard (2012: 113).

60 (Damasio, 1999: 16): "The simplest kind, which I call core consciousness provides the organism with a sense of self about one moment –now– and about one place –here. The scope of core consciousness is the here and now [...] There is no elsewhere, there is no before, there is no after. On the other hand, the complex kind of consciousness, which I call extended consciousness and of which there are many levels and grades, provides the organism with an elaborate sense of self –an identity and a person, you or me, no less– and places that person at a point in individual historical time, richly aware of the lived past and of the anticipated future, and keenly cognizant of the world beside it". Cfr. Arist. EN 1174b14-20.

61 Wolfsdorf, (2013:22), cataloga el hedonismo de Aristipo como presentist hedonism. *Mutatis mutandis*, en Aristóteles también encontramos este enfoque, Arist. EN 1175a4-6, reconociendo, sin embargo, que el planteamiento de Aristóteles i) no es hedonista, ii) el placer no es movimiento, sino perfeccionamiento de la actividad y iii) establece jerarquías ético-epistemológicas en los placeres.

62 Athen. XII 544 & D.L. II 87.

no⁶³. La segunda tesis enfatiza que no existe diferencia de un placer a otro, por lo que, en consecuencia, tampoco alguno es más placentero que otro. Las posibles diferencias apreciativas fundadas en la intensidad de los placeres no modifican la estructura cinemática del hecho placentero⁶⁴.

La tensión placer-esfuerzo tiene implicaciones no sólo individuales sino también sociales. Por ello, por ejemplo, Aristóteles incluye la denominada vida del deleite (ἀπολαυστικὸς βίος) entre los tres tipos de vida elegibles. Este tipo de vida está asociado a la mayoría y al ser descrita como

63 Athen. XII 544. “De forma semejante a los disolutos (παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις), al considerar (sc. Aristipo) que ni la rememoración de los deleites pasados (οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυῶν ἀπολαύσεων) ni la expectativa de los venideros [son relevantes] (οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων), juzga, por el contrario, que el bien [está] en un único momento presente (ἀλλ’ ἐνὶ μόνῳ τὸ ἀγαθὸν τῷ παρόντι); estima, pues, que en absoluto [es relevante] el haberse deleitado con y el estar por deleitarse con: el primer [momento] ya no existe (τὸ μὲν ὡς οὐκέτ’ ὄν), mientras que el segundo, por no existir aún, es poco claro (τὸ δὲ οὐπω καὶ ἄδηλον)”. Es difícil determinar si la expresión ἐνὶ μόνῳ τῷ παρόντι fue o no empleada por el propio Aristipo; en cualquier caso, puede señalarse, sin embargo, que desde un punto de vista semántico, la voz μόνος-χρονος, un *hápx*, es empleada como sustituto o glosa técnica para defender la misma tesis: la *unitemporalidad* del hecho placentero. La voz ἡδυσπαθεία merece una puntualización. El verbo πάσχω y sus derivados, al ser modificados por un adverbio deviene una locución adverbial, ejemplos de ello serían εὖ ο κακῶς πάσχειν. En este sentido, la voz ἡδυσπαθεία podría tomarse como “vivir placenteramente” y, por tanto, glosa alternativa de τὸ ἡδέως ζῆν. En este contexto, no obstante, pongo el énfasis en lo *unitemporal* para describir el instante en el cual el percipiente *siente que* está siendo placenteramente movido, si se quiere, se siente viviendo placenteramente en único momento presente. En el *Filebo*, 21c1 y ss. Platón discute qué papel juega la memoria en el hecho placentero.

64 D.L. II 87. “No difiere un placer de otro, tampoco hay [hecho] más placentero [que otro] (μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἡδιόν τι εἶναι)”. Cuando se señala que ningún placer difiere (διαφέρειν) entre sí, no se está haciendo referencia al origen del hecho placentero que, al pivotar en la percepción, puede involucrar uno o más órganos de los sentidos. Lo que se intenta señalar es que la estructura cinemática es idéntica, a saber: movimiento suave. Ahora bien, el verbo διαφέρειν también pudiera ser traducido en este pasaje como “ser superior”. Si así se hiciera, se estaría destacando, más bien, la estructura evaluativa del hecho placentero, a saber: ningún placer está por encima de otro, esto es, ninguno es un bien superior a otro.

servil (ἀνδραποδώδης) y propia de las bestias (βοσκημάτων) viene despachado⁶⁵. No por ello –huelga decir– deja de ser un estilo de vida a ser elegido. El asunto no es trivial. Rescataré del anecdotario historiográfico dos testimonios a fin de presentar de forma preliminar y sucinta las implicaciones sociales vinculadas al estilo *gaudenter* de vida que profesó Aristipo, pues aun cuando no perseguiré exhaustividad al abordar el par de testimonios, ambos contribuirán, sin embargo, a la posterior dilucidación del adjetivo suave (λεῖος) que está empleado en la definición de placer defendida por Aristipo. Así, la dimensión ético-política del placer permitirá clarificar aún con mayor precisión el alcance estético-epistemológico de la definición al tiempo que pondrá en evidencia las correspondencias existentes entre el estilo de vida y las consideraciones filosóficas que contribuyeron al apuntalamiento del planteamiento hedonista de Aristipo. Relata Diógenes, en primer lugar, que Aristipo, al ser interrogado respecto a en qué aventajan los filósofos, dijo, “si fueran abolidas todas las leyes viviremos del mismo modo (ὁμοίως βιωσόμεθα)”⁶⁶. Aristipo responde sabiéndose filósofo y no precisamente mayoría. Más allá de esto, la anécdota deja entrever la oposición entre νόμος y φύσις, tradicionalmente adjudicada al movimiento sofista, aun cuando en su origen se ha de ver a Demócrito⁶⁷. Sin leyes no hay polis. ¿En qué sentido, entonces, los filósofos seguirían viviendo del mismo modo? ¿Cuál es el modo filosófico de vivir, es decir, en qué sentido se habla del mismo modo de vivir con o sin leyes?

65 Arist. EN 1095b17. Sócrates en el *Gorgias* 494a3, le pregunta a Calicles: “¿Acaso, dado estos dos tipos de vida (sc. la vida del insaciable e intemperante y la vida del moderado), dices que la del intemperante es más feliz que la del moderado (τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου;)”

66 D.L II 68 & Ps. Hesych. Mil. P. 2, 18.

67 Democr. DK 68A49 & 68B125. (Vlastos, 1945: 578-592).

Jenofonte, en segundo lugar, que reconoció en Aristipo el estilo de vida intemperante (ἀκολαστοτέρως ἔχοντα), confeccionó un diálogo entre Sócrates y el cirenaico con el propósito de dejar en evidencia la inconsistencia doctrinal del discípulo frente al maestro⁶⁸. Sin entrar a reivindicar la historicidad de la conversación, el diálogo es pedagógico y viene a lugar⁶⁹. La conversación gira en torno a cómo habrían de ser educados dos jóvenes, pregunta Sócrates a Aristipo, uno para ser capaz de ejercer el gobierno y otro que en absoluto lo busca. Al margen de este conversatorio, la historiografía da cuenta de la importancia de la *paideia* en el proyecto filosófico del de Cirene⁷⁰. A tal punto tuvo importancia que pudo haber sido Aristipo quien acuñara la voz “humanidad” (ἄνθρωπισμός): “mejor ser mendicante –nos transmite Diógenes– que no educado; los primeros, en efecto, carecen de bienes, los segundos, en cambio, de humanidad”⁷¹. En el texto de Jenofonte, sin embargo, la educación es discutida con miras a su función política. Cuatro son las principales tesis que expresa Aristipo a lo largo de la conversación con Sócrates, a saber: i)

68 X. *Mem.* II 1,1-14.

69 Urstad, K., art. cit. pp. 45-46, n. 14.

70 Conforme al catálogo que reporta Diógenes, D.L. II 83, Aristipo escribió una obra *Sobre la educación*.

71 D.L. II 70: “es mejor ser pedigüeño a ser ignorante; pues, unos carecen de bienes, mientras que los otros de humanidad (ἄνθρωπισμοῦ)”. Aun tomando en consideración las reservas de G. Giannantoni (1958: 54), en lo que respecta al empleo del vocablo ἄνθρωπισμός, visto como un tardío antecedente griego del término latino *humanitas*, y, siendo conscientes de lo difícil que es precisar con exactitud las dimensiones que tendría este término en la filosofía de Aristipo, se ha de señalar, no obstante, que el contraste perseguido por la anécdota es el de poner en evidencia no sólo la diferencia sustancial entre conocimiento y dinero, sino también la de resaltar la incidencia relativa y, si se quiere, superflua, del dinero al momento de adquirir –permítaseme la expresión– humanidad. Es por ello que los filósofos van a las puertas de los ricos, para adquirir bienes, conscientes de que eso es lo que necesitan, pero los ricos, teniendo bienes, carecen de humanidad para acudir donde los filósofos.

“no me coloco, dice, en la fila de los que quieren gobernar”⁷², ii) “me alisto con los que quieren vivir de la manera más aliviada y placentera (ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν)”⁷³, iii) “no me alisto en la esclavitud, me parece que, en cambio, hay un camino medio (μέση τούτων ὁδός) que intento caminar, el cual ni es por el gobierno ni es por la esclavitud, sino por la libertad (ἐλευθερία)”⁷⁴ y iv) “no me encierro en alguna forma de gobierno (πολιτεία), por el contrario, soy extranjero (ξένος) en cualquier parte”⁷⁵. Es posible articular con cierta armonía cada una de las tesis que Jenofonte pone en boca de Aristipo con los restantes testimonios doxográficos. Me limitaré, no obstante, a mostrar la congruencia de estas cuatro tesis entre sí y su relación con el modo filosófico de vivir, haya leyes o no. Con ello, a su vez, quedará puesto en evidencia en qué medida el estilo *gaudenter* de vida con el que la tradición ha revestido a Aristipo es tan sólo un elegante y lujoso ropaje, sin más, el aspecto exterior con el que a posta se adornó el primer filósofo hedonista de occidente a riesgo de ser combatido y olvidado. Esto último, sin embargo, poco pudo turbarlo, dado el carácter íntimo-subjetivista y permanentemente anclado al presente de su filosofía.

El núcleo de articulación está depositado en el concepto de ἐλευθερία, visto por Aristipo como el camino medio que confiesa caminar (βαδίζειν). Concordia y amistad son los componentes mínimos para articular, según dice Sócrates a

72 X. Mem. II 1,8. «Ἐγὼ γὰρ, ἔφη ὁ Ἀρίστιππος· καὶ οὐδαμῶς γε τάττω ἑμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν».

73 X. Mem. II 1,9. «ἑμαυτὸν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν».

74 X. Mem. II 1,11. «Ἄλλ’ ἐγὼ τοι, ἔφη ὁ Ἀρίστιππος, οὐδ’ εἰς τὴν δουλείαν ἑμαυτὸν τάττω, ἀλλ’ εἶναί τις μοι δοκεῖ μέση τούτων ὁδός, ἣν πειρώμαι βαδίζειν, οὔτε δι’ ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι’ ἐλευθερίας».

75 X. Mem. II 1,13-14. «Ἄλλ’ ἐγὼ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ’ εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι».

Trasímaco⁷⁶, cualquier comunidad con arreglo a la justicia. Libertad y amistad con *sensatez* (ἐλευθερία τ' ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως), por su parte, afirma el ateniense en *Leyes* 603e, son necesarios para que una *polis* se halle bien gobernada. Allí, al comparar la monarquía, forma de gobierno Persa, y la democracia, forma de gobierno de los atenienses, la esclavitud viene contrapuesta a la libertad que, inserta en la dinámica gobernante-gobernado, se la entiende junto con la amistad y la comunión de pensamiento como el elemento propiciador del avance o progreso de la *polis*⁷⁷. En ausencia de estos elementos, la *polis* se destruye y ello ocurre cuando el gobernante en absoluto se ocupa de la recta educación (ὀρθῆς παιδεία). A ésta viene contrapuesta la crianza muelle (διατρύφωσις), de la cual no hay que esperar que surja niño, varón o anciano que sobresalga por la virtud⁷⁸. El pensamiento de Aristipo es diametralmente opuesto a esta concepción de Platón. Para él la libertad no está inserta en la dinámica gobernante-gobernado, no la entiende políticamente, en el sentido restringido del término. La entiende, por el contrario, estando al margen de esta dinámica y en razón de ello, consecuentemente, él se define no ciudadano sino extranjero en cualquier parte (ξένος πανταχοῦ εἶμι), pues a su entender se trata de ser “libre *de*” y no “libre *para*”⁷⁹.

76 Pl. R. 351d.

77 Pl. *Lg.* 694b6 y ss.

78 Pl. *Lg.* 696a2 y ss..

79 Así como el concepto de libertad viene entendido fuera de la esfera de lo político, otro tanto sucede para Aristipo con el concepto de esclavitud. Aristóteles, *Pol.* 1253a27, señala que “quien no es capaz de vivir en comunidad o quien a causa de su autosuficiencia no está necesitado de ello, [éste] en absoluto es parte de la *polis*, de suerte que o es una bestia o es dios” (Taylor, 1979: 113-128). “I take Aristippus as emblematic for my argument in this article for a cluster of reasons, all related to the fact that he is a ‘part’ who (viciously enough) feels to seem no need to be incorporated into the ‘whole’ [...] Aristippus helps us understand that modern liberal sympathy for apolitical ideas is

El poeta Mimnermo ya se había manifestado más o menos próximo a esta especie de “cosmopolitanismo inverso” de Aristipo en el que se reniega de cualquier adhesión o pertenencia a una comunidad, y se enaltece la interioridad como única realidad digna de ser atendida⁸⁰.

Alegra a tu corazón, pues entre crueles ciudadanos, alguno hablará mal de ti y algún otro lo hará en mejores términos⁸¹.

Al renunciar a gobernar o ser gobernado, Aristipo abandonaría la correcta educación de la cual habla Platón y en la cual seguramente fue educado, con el firme propósito de transitar un curso de vida aliviado y placentero, esto es, *gaudenter*: ésta viene a ser la respuesta del cirenaico a la pregunta cómo se debe vivir. El camino medio que camina Aristipo, aun cuando fue entendido como vida muelle, no se halla, sin embargo, alejado de la noción de excelencia-virtud⁸², sino que ésta viene entendida en términos de dominio y auto-dominio en permanente apego a las circunstancias presentes:

based not so much in philistinism and superficiality of attitude as on specific set of historical transformations –structural changes which eventually made it unrealistic to conceive of Western societies as civic wholes made out of citizen parts”. Aristipo fue el primer filósofo hedonista de occidente y, salvando el anacronismo, pudiera también verse como el primer liberal. En cualquier caso, se ha de tener presente que su posición –digamos– reactiva las concepciones holísticas báscula sobre pilares íntimo-subjetivistas que encontraron en el hedonismo y la libertad negativa sus manifestaciones tanto éticas como políticas.

80 Entre Platón y Aristipo encontraríamos a Antístenes, Stob. *anthol.* IV 4, 28, defendiendo una posición utilitarista. “Al ser interrogado acerca de qué modo uno podría acercarse a la participación política (πολιτεία), dijo, de la misma manera que [uno se acerca] al fuego, ni demasiado cerca para no quemarse, ni muy lejos para no pasar frío”.

81 Mímn. fr. 7. Traduzco el verbo τέρπειν por “alegrar” con el propósito de no asimilarlo a la voz “placer o complacer” y así evitar confundirlo con la voz ἡδεσθαί; no obstante, en algunos contextos esta voz, al igual que χαρεῖν, suele traducirse como términos sinónimos a ἡδεσθαί.

82 Véase n. 23.

en el uso o el trato (τὸ χρῆσθαι) con las cosas se evidencia la excelencia-virtud propia de cada individuo se esté perfumado o coronado. Es por ello que al ser preguntado qué sacó de la filosofía, repuso “hacer sin necesitar órdenes (ἀνεπιτάκτως) las cosas que algunos hacen por miedo a las leyes”⁸³: el filósofo legisla para sí sin perseguir arreglo con la legislación de la *polis*.

El modo *gaudenter* de vida que propone Aristipo prescinde de constricciones, sean leyes o temores, pues estas coacciones representan un impedimento para la libertad que exige, por el contrario, un carácter *pleno de confianza* (θαρρούντως)⁸⁴, con el cual es posible reconocer, en permanente atención a las circunstancias presentes, que el movimiento suave es el fin humano, trátase incluso de un esclavo, políticamente hablando. La libertad de la que habla Aristipo no es una condición propia de lo político sino propia del individuo. De suerte que, el tener o no libertad política no es un impedimento al momento de experimentar placer⁸⁵. En relación con esto, puede ser señalado a modo de consejo práctico lo que se desprende de la anécdota sobre Aristipo y un siervo que se sentía oprimido cuando transportaba dinero por el camino: “deja caer el exceso (τὸ πλεόν), dijo, y lleva cuanto puedas”⁸⁶. La vida más placentera y aliviada, descrita como movimiento suave, en el exceso encuentra impedimento, al menos así es asumido en el planteamiento del cirenaico, aun cuando una de las características propias con las que viene asociado el placer en otros contextos filosóficos es propiamente el exceso. Aristipo enaltecerá al hombre “discreto y moderado (ἐπιεικῆς καὶ

83 Excerpta e Ms. Flor. Joan Damas. II 13, 146. Cfr. Pl. *Ep.* VII 337a y ss.

84 D. L. II 68. “Al ser preguntado acerca de qué ha obtenido de la filosofía, dijo, el poder tratar con plena confianza con todos”.

85 Véase n. 48.

86 D.L II 77. «ἀπόχεε, ἔφη, τὸ πλεόν καὶ ὅσον δύνασαι βᾶσταζε».

μέτριος)”⁸⁷ y entiende, por su parte, que al estar libre del exceso se da el movimiento suave, dado que en su planteamiento no existen placeres mixtos, menos aún, verdaderos o falsos, en razón de lo cual sus seguidores asumieron que cualquier impedimento al movimiento suave, esto es, al placer, ha de ser definido por oposición como movimiento áspero (τραχεῖα κίνησις), es decir, el esfuerzo-dolor. Disponerse en una u otra dirección es cuestión de elección o evasión, si se quiere, de selección⁸⁸. Un testimonio de Plutarco ilumina muy claramente este proceso de selección valiéndose de un ejemplo que describe también a través del movimiento cómo se da o no la orientación al placer: “la mayoría yendo más allá de las fronteras de las cosas útiles y *potables* relativas a uno (τὰ χρηστὰ καὶ πόσιμα τῶν ἰδίων), corren tras las difíciles de manejar y perversas (τὰ δυσχερῆ καὶ μοχθηρὰ)”⁸⁹. Mientras la mayoría corre (τρέχουσιν), diríamos contrastando este pasaje con el de Jenofonte, Aristipo intenta caminar (πειρῶμαι βαδίζειν). La diferencia salta a la vista no sólo en razón de la intensidad del movimiento, sino y, más importante, en razón de la orientación del movimiento. Así, la mayoría se mueve en dirección al gobierno o la esclavitud, catalogables como cosas difíciles de manejar y perversas, mientras que Aristipo, no yendo más allá de lo que le pertenece o es *relativo* a uno (τῶν ἰδίων), intenta un camino medio que, mostrándose útil y *potable*, representa un modo más aliviado y placentero de vida. El adjetivo potable, puesto en relación con lo que es relativo a cada uno, fue usado con anterioridad por Heráclito⁹⁰ al hablar de la misma agua para los peces y los hombres. Aquí he querido mantener la idea

87 Stob. *anthl.* III 37, 24.

88 S. E. M VII 11.

89 Plu. *de tranq. anim.* p. 469c.

90 Heraclit. DK22B61.

de *potable*, aun cuando en otros contextos el adjetivo puede sencillamente significar placentero.

Ahora bien, propiamente el adjetivo “suave”, empleado por Aristipo para describir la objetividad del hecho placentero, está fundamentalmente asociado al tacto. Así, viene usado en la *Ilíada* al momento de describir una superficie lisa, por ejemplo, un tronco⁹¹. Aún más relevante para la definición de Aristipo es *Odisea* 7, 282, pues allí Odiseo, náufrago en Ogi-gia, la isla de Calipso, al momento de abandonarla se topa con un río “liso de piedras” (λεῖος πετράων), es decir, libre de éstas⁹². Heródoto, por su parte, emplea el adjetivo para referirse a la mar y describirla suave o serena⁹³. Estos pasajes suministran algunas de las características que permiten acotar aún mejor el alcance del adjetivo suave en la definición de Aristipo⁹⁴. En primer lugar, arrojan luz en torno a la elección de un adjetivo asociado al tacto, pues al postular la capacidad sensorial como propiciadora del hecho placentero, el tacto representa el órgano más extendido de los sentidos y poseedor de mayor y más elemental capacidad informativa que los restantes⁹⁵. En segundo lugar, el contexto marítimo, pues bien se sabe que el nieto de Aristipo al reformular el planteamiento hedonista de su abuelo postuló tres estados afectivo-emocionales apelando a los estados del mar para describir cada uno de éstos, a saber: i) el dolor como tempestad, ii) el placer como onda-suave o viento favorable y iii) un estado intermedio entre el dolor y el placer en términos de

91 Hom. *Il.* IV 484.

92 Hom. *Od.* 7 282.

93 Hdt. II 117, 6.

94 Cfr. Pl. *Crat.* 408d2.

95 Con Cicerón, *Lucullus*, 20, también diríamos que la percepción en su momento inetroceptivo se vale del tacto. En este caso se estaría haciendo referencia al *tactus intimus*.

calma marina⁹⁶. Por su parte, la noción de movimiento, entendida como alteración o modificación, también está ligada al tacto. Esta conjunción de factores permite poner de relieve dos características adicionales del hecho placentero. En primer lugar, la noción de movimiento se opone a la de fijación (στάσις). Así, κίνησις se opone a στάσις, que incluso en este contexto puede llegar a significar, en tanto ausencia de movimiento, propiamente la suspensión de funciones vitales. Vinculado a este hecho se enmarca el debate sobre la distinción taxonómica entre placeres estacionarios (καταστηματικά) y placeres cinéticos (κατὰ κίνησιν), propia de los epicúreos. Aníceris se mantuvo fiel a Aristipo y no validó como placeres la ausencia de dolor (ἀπνία) y la imperturbabilidad (ἀταραξία), por el hecho de que, siendo éstos estacionarios, no son movimiento⁹⁷. En segundo lugar, todo movimiento genera, sea éste suave o áspero, un cierto tipo de emoción –digamos– afín a las características del movimiento, por lo que, entonces, fisiología y psicología son los dos momentos de los πάθη. Así, entonces, y si bien temporalmente una antecede a la otra, a la afección sigue una emoción.

La filosofía cirenaica no desarrolló una geometría del placer ni una técnica escrutadora del hecho placentero. Su planteamiento, desde Aristipo en adelante quiere subrayar que la objetividad del hecho placentero se palpa. Todo ser con capacidad sensoperceptiva encuentra, entonces, en estos dos movimientos primarios, a saber, el suave y el áspero, el criterio interpretativo a partir del cual orienta un curso de ac-

96 Eus. *PE* XIV 18, 32 764a.

97 D. L II 89. El estado catastemático es propio del durmiente.

ción dado. Nos movemos en función de los πάθη, y si bien éstos también devienen emociones, como ha sido señalado, el planteamiento cirenaico, sin embargo, no pone de relieve que somos movidos por las emociones, por ejemplo, por la alegría o la ira, sino, antes bien, que sí lo hacemos en función del movimiento, bien suave o bien áspero, que está al origen de la emoción. A través de los πάθη, los cirenaicos interpretaron el modo *gaudenter* de vida que profesó Aristipo. En atención a ello generaron un entramado conceptual orientado a dar congruencia epistemológica al planteamiento hedonista inicial. Los πάθη, por tanto, poseen dimensión epistemológica y ética. Ya Cicerón y Sexto se habían percatado de ello. Cicerón, haciéndose eco de la anécdota en la que se narra que Aristipo arrojó al mar el dinero para no perecer por él, llama la atención sobre la dimensión epistemológica y ética de los πάθη en el momento en que entiende que la afección (*affectio*) “es un cierto cambio en el significado de las cosas en atención al tiempo, al éxito de los empeños, a la conducta, y a la inclinación de los hombres”⁹⁸. Sexto, por su parte, enmarcado en la discusión en torno al *criterio*, recalca que para los cirenaicos los πάθη son los *criterios* y que ellos viven adheridos a éstos. Dos adjetivos emplea Sexto para describir la valencia epistemológica y ética del *criterio*, a saber: claridad (ἐνάργεια) y consentimiento (εὐδόκησις). En ocasiones simplemente los describe como infalibles (ἀδιάψευστος)⁹⁹.

La preocupación de Aristipo fue la de señalar que el movimiento suave del alma (Epifanio) determina la orientación de un proyecto virtuoso de vida aun incluso si se estuviera fuera de la *polis*. En este sentido, frente al movimiento áspe-

98 Cicero. *de invent.* II 58, 176.

99 Sext. *adv. math.* VII199-200.

ro, el suave luce como el camino expedito para consumarlo en tanto que al estar “liso de piedras” constituye la perfección o excelencia de dicho movimiento¹⁰⁰. El planteamiento, entonces, no se centra en eliminar o hacer caso omiso a lo que podríamos denominar adversidades, sino, más bien, en reconocer en la claridad e infalibilidad de los *πάθη* el baremo interpretativo de las circunstancias presentes, desprovistas éstas de calificativos esenciales. En consecuencia, la filosofía cirenaica hizo de los *πάθη*, esto es, de la índole *psicosomática* de las propias afecciones, su primera certeza y, a la vez, su imperativo categórico. Su *concepción de lo real* se configuró fenoménico-perspectivista, en tanto que sólo los *πάθη* son fenómeno y su exclusiva aprehensibilidad sólo se da de forma privada y particular: hay fenómeno y hay perspectivas del fenómeno. La única norma de conducta, por su parte, consiste en permanecer fiel a la claridad e infalibilidad de los *πάθη*, esto es, consentir a ellos. De suerte que, en aras de un curso de vida más aliviado y placentero se ha de perseguir el movimiento suave, diría Aristipo, sea al naufragar o en la corte de Dionisio, pues para cada ocasión y lugar existe un ajuste particular. “Dejar caer el exceso (*τὸ πλεόν*)” por muypreciado que se tenga el valor de la carga, puede ser tomado a modo de consejo práctico para ello. Una presentación alternativa pudiera ser: “carga con lo que puedas” y no hagas de Atlas.

Aristipo no escribió obra alguna sobre el placer. Dedicó, en cambio, obras a la educación, la virtud y la fortuna. Dedicó una a los naufragos y otra a sus parientes. Quizá a alguna de estas dos últimas pertenece el siguiente pasaje que ejemplifica de forma sintética el planteamiento filosófico de Aristipo y su orientación hedonista.

100 Clem. Alex. *strom.* II, XXI 127, 1.

En una ocasión, Aristipo, mientras navegaba, fue arrastrado por las olas a las orillas de Sicilia cuando el casco de su nave quedó destruido. En un primer momento, sintió *plena confianza* (ἐθάρρησε) al contemplar una figura geométrica sobre la arena. Concluyó, entonces, que había llegado ante griegos y hombres sabios, no ante bárbaros. Luego, habiéndose acercado al gimnasio de Siracusa y exclamando los versos «¿quién acogerá hoy al errante Edipo con pocos presentes?», algunos se le acercaron y al reconocerlo le ofrecieron de inmediato cuanto cosa necesitaba. Dado que algunos tenían la intención de navegar a Cirene, su patria, se preguntaban si no quería enviar noticias a los suyos. «Exhortarlos, dijo, a procurarse las posesiones con las que incluso en un naufragio *saldrán a flote* (συνεκκολυμβήσει).¹⁰¹.

Bibliografía

- Aoiz, J., Deniz, D. y Bruni Celli, B (+). (2014). Elementos de ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda de Hierocles el estoico. Edición bilingüe griego-español. *Helmantica* LXV (193), en prensa.
- Bastianini, G. & Long, A. (1992). Hierocles. *Corpus dei papyri filosofici Greci e Latini*, I (1), 268-451.
- Boys-Stones, G. y Rowe, C. (2013). *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*. Indiannapolis: Hackett Publishing Company.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Alemania: Academia Verlag.

101 Galen., *exhort*, 5. En la misma dirección Excerpta e Ms. Flor. Joann. Damas. II 13, 138. “Aristipo exhortaba a los jóvenes a procurarse las provisiones con las cuales, aun habiendo naufragado, *saldrán a flote* (συνεκκολυμβήσει)”.

- _____ (2002). *La teoría platónica de la definición*. Venezuela: Fondo Editorial de Humanidades y Educación.
- Chiesara, M. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Damasio, A. (2010). *Self comes to mind. Constructing the conscious brain*. Nueva York: Vintage Books.
- _____ (1999). *The feeling of what happens. Body and emotion in the making of consciousness*. Nueva York: Harcourt Brace & Company.
- Decleva Caizzi, F. (2009). Minor Socratics. En M.L. Gill y P. Pellegrin (eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Decleva, F. (1966). *Antisthenis Fragmenta*. Milano: Cisalpino.
- Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*. Florencia: Sansoni.
- Guichard, L. (2012). *Anacreónticas*. Madrid: Cátedra.
- Guthrie, W.K.C. (1969). *A History of Greek Philosophy. The Fifth-Century Enlightenment*, vol. III, J. Rodríguez Feo (trad.). Madrid: Gredos.
- Irwin, T. (2007). *The Development of Ethics. A Historical and Critical History*. Vol. 1. From Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press.
- Mann, W-R. (1996) The Life of Aristippus, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78(2), 97-119.
- Mannebach, E. (1961). *Aristippi Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Mársico, C. (2013). *Socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Morgado, I. (2012). *Cómo percibimos el mundo. Una exploración de la mente y los sentidos*. Barcelona: Ariel.
- Nozick, R. (1995). Socratic Puzzles. *Phronesis*(40), 143-155.

- Reale, G. (1999). *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milán: Raffaello Cortina Editore.
- Russel, D. (2005). *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarrant, D. (1932). The Tradition of Socrates. *Greece & Rome*, Vol. 1(3), 151-157.
- Taylor, S. (1979). Aristippus in and out of Athens. *The American Political Science Review*, 73(1), 113-128.
- Tsouna, V. (1998). *The epistemology of the Cyrenaics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1994). The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics. En P. Vander Waert (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press.
- Urstad, K. (2008). Aristippus and freedom in Xenophon's Memorabilia. *Praxis*, Vol. 1(2), 41-55.
- Vlastos, G. (1945). Ethics and Physics in Democritus. *The Philosophical Review*, 54(6), 578-592.
- Wolfsdorf, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Zayas, M. (2013). Un extranjero en su propia tierra. Aristipo como modelo del ápolis aristotélico. *Eidos*, 18, 124-147.
- Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. Reino Unido: Acumen.

Resumen

El tema del placer, entendido propiamente como dimensión *psicosomática* de los seres animados, fue ampliamente documentado por diversos autores a lo largo de la antigüedad griega. Articular una interpretación unitaria resulta, no obstante, tan complejo como contraproducente. Dos son las razones: i) la variedad de los ámbitos intelectuales en los que el placer fue tematizado o, al menos, evocado; y ii) la diversidad de voces que, empleadas con mayor o menor rigurosidad descriptiva, exhiben algunos aspectos directamente ligados al hecho placentero. El presente artículo persigue arrojar luz sobre la primera filosofía hedonista o, expresado con mayor rigor, sobre el primer filósofo hedonista de la antigüedad: Aristipo de Cirene quien, a diferencia del hedonismo analgésico defendido por Epicuro, abogó por un modo placentero de vida, cinematícamente fundado, al asumir como fin humano el movimiento suave producido en la percepción¹⁰².

Palabras clave: percepción (αἴσθησις), movimiento (κίνησις), afecciones (πάθη), placer (ἡδονή).

Abstract

The subject of placer, properly understood as a psychosomatic from animated beings, was widely documented by many authors along the ancient Greece. However, create a singular

102 D.L. II 85: «τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην». Para la recopilación doxográfica de los testimonios de Aristipo de Cirene y los cirenaicos, véase Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*. Florencia: Sansoni; y Mannebach, E. (1961). *Aristippi Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden: Brill. Las traducciones empleadas en el presente trabajo son propias, en caso contrario será indicado.

interpretation is nevertheless, as complex, as counterproductive. Two are the reasons: 1) the several intellectual areas in which the placer was a topic or, at least, evoked, and 2) the diversity of employed voices that, applied with higher or lesser descriptive intensity, shows some directly bound aspects to the pleasurable fact. The current article follows to drop some light over the first hedonistic philosophy or, express with higher precision, about the first hedonic philosopher of the ancient times: Aristippus of Cyrene, who, unlike the analgesic hedonism defended by Epicurus, advocated by a pleasurable way of life, cinematically founded, to assume as human purpose the soft movement produced by perception.

Keywords: perception (αἴσθησις), movement (κίνησις), affections (πάθη), pleasure (ἡδονή).

Sobre las colaboraciones

Euphyía recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, alemán, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de diez líneas (ciento cincuenta palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas a pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá utilizar el sistema de citado de la APA (*American Psychological Association*). Para ello, es indispensable que cada colaboración cuente con una bibliografía ordenada de la siguiente manera:

Cuando se trate de un libro:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). *Título del libro*, nombre-traductor (trad.). Lugar de edición: editorial.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo veintiuno Editores.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Diego Ribes (trad.). Madrid: Síntesis.

Cuando se trate de una revista:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. *Nombre-revista* número {arábigo}(volumen {arábigo}), páginas.

Turing, A.M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 236 (59), 433-60.

Cuando se trate de un artículo o capítulo en un libro:

Apellido-autor, Inicial-nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. Nombre-editor (ed.). El *título del libro*. Lugar de edición: editorial.

Smith, D.W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D.W. Smith (eds.). *The Cmbridge Companion to Husserl*. Cmbridge: Cmbridge University Press.

El orden de las obras en la bibliografía será alfabético. En caso de presentarse dos o más obras de un mismo autor, se ordenará de manera cronológica descendente, esto es, del más reciente al más antiguo:

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

Si existen dos obras del mismo autor con la misma fecha de edición, se distinguirán los años con el abecedario:

Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2000b). *Ética Nicomaquea*, J. Pallí (trad.). Madrid: Gredos.

Después de la cita textual, en el cuerpo del texto, se señalará entre paréntesis el año del libro en cuestión, la página y, en caso de ser necesario, el apellido del autor:

«La pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (Zubiri, 1980: 230).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.



euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2014
en Ediciones Gráficas Deseret, Pozo del Cobre #110, Pozo Bravo, C.P. 20126,
Aguascalientes, Ags.

Se imprimieron XXX ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes