



Revista de Humanidades de Valparaíso

Revista internacional de filosofía, arte y literatura

Año 6 / 2018 / 1er Semestre / N° 11

Journal of Humanities of Valparaiso

An International Journal for Philosophy, Arts and Literature

No 11 (2018)

Universidad de Valparaíso

Facultad de Humanidades

Instituto de Filosofía

Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV)
Journal of Humanities of Valparaiso (RHV)

ISSN 0719-4234

eISSN 0719-4242 – www.revistafilosofiauv.cl

CDD: 090

Comité Editorial / Editorial Board:

Directores / Directors:

Juan Redmond (Universidad de Valparaíso, Chile)

Shahid Rahman (Université Lille 3, France)

Editores / Publishers:

Adolfo Vera Peñaloza (Universidad de Valparaíso, Chile)

Jorge Budrovich Sáez (Universidad de Valparaíso, Chile)

Contacto / Contact: editores@revistafilosofiauv.cl

Comité Científico / Scientific Board:

Ángel Nepomuceno, Universidad de Sevilla, España

David Miller, University of Warwick, Reino Unido

Francisco Salguero, Universidad de Sevilla, España

Franck Lihoreau, Universidad Nova de Lisboa, Portugal

José Tomás Alvarado Marambio, Pontificia Universidad Católica de Chile,
Chile

Laurent Keiff, Université Lille 3, Francia

María Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano,
Chile

María Manzano Arjona, Universidad de Salamanca, España

Norah Dei Cas, Université Lille 3, Francia

Olga Pombo, Universidad de Lisboa, Portugal

Rafael Marin, Université Lille 3, Francia

Sergio Fiedler, Universidad Diego Portales, Chile

Víctor Duplancic, Universidad de Congreso, Argentina

Auspicio y Patrocinio / Sponsorship:

Convenio de Desempeño para las Humanidades, Artes y Ciencias Sociales
Universidad de Valparaíso

Nota del editor

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es bianual de artículos inéditos y reseñas bibliográficas del área de las humanidades (filosofía, arte y literatura). La RHV publica en cuatro idiomas (castellano, portugués, inglés y francés), no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de diferentes perspectivas y con un alcance internacional.

Editor's Note

The Journal of Humanities of Valparaíso (RHV, for its acronym in Spanish) is edited by the Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities of the University of Valparaíso since 2013. Its periodicity is biannual for unpublished works in the field of humanities (philosophy, arts and literature). The RHV published in four languages, Spanish, Portuguese, English and French; and does not subscribe to any particular doctrine and is open to articles from different perspectives and with an international scope.

CONTENIDOS / CONTENTS

1. OBDULIA TORRES GONZÁLEZ	
Claves para comprender la resistencia de los colectivos antivacunas: una controversia científico-tecnológica pública	7
2. DANIEL LABRADOR MONTERO	
Sobre la división de la razón en Kant: la ruptura con el sistema de racionalidad absoluta	39
3. SERGIO PARRA	
La posibilidad combinatoria de nada: una consecuencia para universales inmanentes	75
4. MARÍA BEATRIZ DELPECH	
Un posible acercamiento entre Ricoeur y Foucault: hermenéutica y prácticas del sí	93
5. ESTEBAN ORTIZ MEDINA	
Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia	115
6. NICOLÁS LO GUERCIO	
Infinitismo y Justificación Doxástica	139
Propuesta editorial / Editorial Proposal	157

Claves para comprender la resistencia de los colectivos antivacunas: una controversia científico-tecnológica pública*

Keys to understanding the resistance of anti-vaccination groups: a public scientific-technological controversy

Obdulia Torres González**

Resumen

En este artículo se aborda el debate acerca de las vacunas como un caso de controversia científico tecnológica pública. En la controversia de las vacunas hay una cuestión científica, la efectividad de las vacunas en la eliminación de las enfermedades; una cuestión de evaluación de riesgos, los posibles efectos adversos y la posibilidad de que la inmunización cause enfermedades idiopáticas; una cuestión ética, el equilibrio de derechos entre los dos grupos y los límites de la libertad de elección de tratamiento; y una cuestión política, quien debe tomar las decisiones acerca de la inmunización y si esta debe ser obligatoria. El análisis de la controversia da como resultado que es la cosmovisión del mundo, que proviene en gran parte de creencias *New Age*, sostenida por los grupos antivacunas, la que explica las actitudes de estos grupos hacia la vacunación. Esta cosmovisión provoca diferencias en la interpretación de la evidencia, de la ley, del riesgo y de la ciencia.

Palabras clave: antivacunas; riesgo; cosmovisión; expertos; Naturaleza.

* Recibido: julio 2018. Aceptado: julio 2018.

Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de I+D “La frontera entre ciencia y política y la ciencia en la frontera: la ciencia española, 1907-1975”, FFI2015-64529-P (MINECO/FEDER). Agradezco a Ana Cuevas las sugerencias y comentarios a una versión preliminar de este artículo.

** Universidad de Salamanca, Salamanca, España. Email: omtorres@usal.es

Abstract

This article discusses the debate about vaccination as a case of public scientific technological controversy. In the vaccination controversy there is a scientific question, the effectiveness of vaccines in the elimination of diseases; a question of risk assessment, possible adverse effects and the possibility that immunization causes idiopathic diseases; an ethical question, the balance of rights between the two groups and the limits of the freedom of choice of treatment; and a political issue, who must take decisions about immunization and whether immunization should be mandatory. The results of the analysis of the controversy suggest that the attitudes of the anti-vaccination groups towards vaccination are largely explained by their worldview which comes majorly from New Age beliefs. This worldview causes differences in the interpretation of evidence, law, risk and science.

Keywords: Antivaccination; Risk; Worldview; Experts, Nature.

Introducción

La controversia de las vacunas lleva vigente desde el siglo XIX con las primeras reacciones frente a la vacunación obligatoria contra la viruela en Reino Unido. En este artículo se aborda este debate desde el marco teórico de las controversias científico tecnológicas públicas (CCTP). Este marco teórico nos permite dar cuenta de la controversia científica como tal, pero también del cúmulo de factores políticos, ideológicos, morales y valorativos que rodean este fenómeno. En la controversia de las vacunas hay una cuestión científica, la efectividad de las vacunas en la eliminación de las enfermedades; una cuestión de evaluación de riesgos, los posibles efectos adversos y la posibilidad de que la inmunización cause enfermedades idiopáticas; una cuestión ética, el equilibrio de derechos entre los dos grupos y los límites de la libertad de elección de tratamiento; y una cuestión política, quien debe tomar las decisiones acerca de la inmunización y si esta debe ser obligatoria.

El enfoque utilizado en este trabajo es una mezcla de las perspectivas acerca de las controversias (positivista, constructivista y de grupos políticos) analizadas por Martin y Richards (1995). Existe un amplio consenso científico respecto a la efectividad y seguridad de las vacunas y se intentará averiguar cuáles son las razones que llevan a los grupos de antivacunas a rechazar la inmunización (enfoque positivista). Pero se pretende analizar esta situación no desde una sociología del error, sino con un análisis equilibrado de ambos

grupos, intentando determinar qué parte del conocimiento acerca del tema puede ser susceptible de más de una interpretación (enfoque de los grupos políticos). Se pretende asimismo mantener una cierta simetría a la hora de analizar ambos lados de la controversia (enfoque constructivista). El objetivo, por tanto, es analizar las posibles causas que hacen que la controversia de las vacunas no se cierre y reaparezca periódicamente con cada nueva noticia en los medios de comunicación relacionada con la cuestión.

La controversia es poliédrica, presenta muchas caras y muchas aristas. En primer lugar, existen distintos grupos con distintas actitudes hacia las vacunas. Nos vamos a centrar en aquel conjunto de individuos más recalcitrantes que no vacunan en ningún caso debido, fundamentalmente, a un conjunto de creencias o cosmovisiones acerca del mundo, el cuerpo humano y la naturaleza. Pero, incluso dentro de este reducido grupo, los actores se multiplican. En un lado de la controversia tenemos a la administración de salud pública con su pléyade de expertos agrupados en distintas asociaciones científicas y profesionales. Por otro lado, están los grupos antivacunas, que también conforman asociaciones, pero que hacen hincapié en distintos aspectos de la controversia. Podríamos decir que todos los actores opuestos a la vacunación comparten un conjunto de argumentos, aunque estos toman más o menos peso dependiendo de los objetivos en cada momento. Estos argumentos serían¹: 1) las vacunas causan enfermedades idiopáticas como el autismo, la muerte súbita del lactante, disfunciones inmunológicas, desórdenes neurológicos, daño cerebral o déficit de atención, 2) la existencia de lotes de vacunas contaminados y la inmunización simultánea contra varias enfermedades aumenta el riesgo de padecer un efecto adverso, 3) las vacunas disminuyen la inmunidad, mientras las enfermedades que suceden naturalmente ayudan al sistema inmunológico a prevenir enfermedades como el asma o la dermatitis atópica y la vacunación interfiere este beneficio, 4) no se informa de todas las reacciones adversas provocadas por las vacunas, 5) las enfermedades contra las que vacunamos han desaparecido y hay alternativas homeopáticas para tratar los posibles efectos adversos de las vacunas, 6) la política de vacunaciones está motivada por los beneficios económicos de las industrias farmacéuticas, 7) la vacunación constituye una violación de los derechos civiles y, 8) en las vacunas se usan tejidos provenientes de embriones humanos.

¹ Estos argumentos están tomados del trabajo de Wolfe, Sharp y Lipsky (2002) que analizan el contenido y diseño de los sitios web de los distintos grupos antivacunas. La proporción en la que algunos de estos argumentos estaban presentes era: las vacunas causan enfermedades idiopáticas (100% de los sitios), no se informa de todas las reacciones adversas (95%), la política de vacunaciones está motivada por los beneficios (91%) (Wolfe et al., 2002, 3245).

Con fines meramente analíticos podemos diferenciar tres aspectos de la controversia:

- a. La preocupación de los padres y los grupos antivacunas se centra en los presuntos efectos secundarios que son ampliados y magnificados. Esta es una cuestión de decisión bajo riesgo y la estrategia suele ser un análisis coste beneficio. Las autoridades reconocen que las vacunas pueden tener efectos adversos negativos, por ejemplo encefalitis (1 entre 1 millón) pero la probabilidad de ocurrencia del efecto negativo, frente a los beneficios que reporta, justifica la vacunación. Para los antivacunas esta justificación no es válida o bien porque difieren en la métrica del riesgo, (la probabilidad de efectos adversos es mucho mayor de lo que las autoridades sanitarias dicen) o difieren en la concepción del riesgo mismo. No podemos hablar de riesgo en términos de coste beneficio, el riesgo no es una medida objetiva, está mediado por factores sociales y culturales. “Los padres/madres perciben un riesgo individual de enfermar bajo y un balance invertido del beneficio/riesgo de la vacunación, mientras que algunos profesionales opinan que el paciente no debe gestionar este riesgo debido a que la interpretación del mismo precisa conocimiento especializado” (Martínez et al., 2014, 377). Aquí, los actores fundamentales son los padres.
- b. Un segundo conjunto de preocupaciones se centra en el papel activo de las vacunas en causar enfermedades cuyo vínculo no está reconocido por las autoridades médicas (autismo como consecuencia de la triple vírica, daños neurológicos por la vacuna de la tos ferina o crisis convulsivas después de la vacuna del VPH). En este caso la discusión se centra en las relaciones causa efecto, cuáles son los requisitos para atribuir causalidad, que se considera evidencia válida, quién tiene la carga de la prueba, etc. Aquí el papel más activo le corresponde a los grupos de expertos que asesoran o forman parte de los grupos contrarios a la inmunización, que discuten con los expertos de la comunidad médica.
- c. Un tercer enfoque se centra en las propuestas de los grupos antivacunas, por ejemplo cuando se sostiene que es mejor la inmunización que se produce por vías naturales, es decir, contrayendo la enfermedad; las enfermedades han desaparecido y por tanto ya no es necesario vacunar; las enfermedades contra las que vacunamos no son tan graves; las mejoras en la dieta y la higiene hace a las vacunas innecesarias o existen terapias alternativas a las propuestas médicas al uso. Aquí

entran cuestiones como qué significa que una enfermedad está erradicada, el nivel de gravedad de las enfermedades contra las que vacunamos. También entran aquí otras concepciones acerca de la medicina: homeopatía y naturopatía frente a la medicina ortodoxa², que a su vez suponen concepciones metodológicas distintas en lo que se refiere al tratamiento de las enfermedades. El enfoque de la medicina ortodoxa es analítico mientras la naturopatía o la homeopatía se basan en “enfoques holísticos” del bienestar y la enfermedad.

En las páginas que siguen se aborda primer lugar, una breve exposición del marco teórico desde el que se realiza el estudio: las controversias científico tecnológicas públicas, para pasar a continuación a un estudio de caso: la muerte en el año 2015 de un niño de 6 años a consecuencia de la difteria. El niño no estaba vacunado por decisión expresa de sus padres. El estudio del caso permite abordar el análisis de las características de algunos de los grupos implicados en la controversia y de distintos aspectos de la misma: las cosmovisiones del mundo sostenidas por los grupos antivacunas, el equilibrio de derechos, el papel de la evidencia, el riesgo o los valores mantenidos. La conclusión que emerge de este estudio es que es precisamente ese conjunto de valores, unido a las cosmovisiones mantenidas, las que motivan diferentes interpretaciones de la evidencia, de la ley, del riesgo y de la ciencia.

Metodología

La polémica acerca de las vacunas se aborda desde el marco teórico de las controversias científico-tecnológicas públicas (CCTP). Estas se caracterizan por un desacuerdo acerca de un producto o teoría científica o tecnológica en el que interviene distintos expertos. Pero, sobre todo, se caracteriza por la presencia de componentes políticos, ideológicos o morales que influyen en los juicios de los expertos y de la ciudadanía. Ello provoca que la controversia continúe incluso cuando hay un consenso amplio acerca de la evidencia disponible. Ejemplos típicos de controversia son: la energía nuclear, la disputa entre creacionistas y darwinistas, la controversia sobre la relación entre cáncer y dieta o la controversia sobre la maternidad subrogada³.

² Se utiliza medicina ortodoxa como aquella conforme a hábitos o prácticas generalmente admitidos frente a la heterodoxia de las medicinas o terapias alternativas.

³ Estos son algunos de los casos de estudio que aparecen en el clásico de D. Nelkin (1992). Cada uno de los casos ilustra un tipo de controversia: las que se encuadran entre prioridades políticas y valores ambientales, las que se producen entre derechos individuales y fines sociales, las que oponen intereses económicos al control de riesgos para la salud y en las que se enfrentan sentimientos morales a los valores

Dos rasgos fundamentales en este tipo de disputas son; por un lado, que los resultados experimentales son desacreditados o reinterpretados para adecuarse a cada parte de la contienda y que los datos son usados selectivamente para apoyar una posición u otra. Por otro lado, en las disputas abundan los mecanismos retóricos. Los más frecuentes son: «no hay evidencia que muestre que ... pero», la desacreditación del contrario como experto, la carga de la prueba y el discurso coste beneficio (Mazur, 1981). Cada uno de estos recursos está presente en el debate acerca de las vacunas. Por ejemplo, los grupos antivacunas hablan de los efectos a largo plazo de las vacunaciones en el organismo, tales efectos no han sido investigados y, por tanto, según ellos no se puede descartar que las vacunas tengan efectos adversos a largo plazo. Esto supone un cambio de la carga de la prueba, dado que el que argumenta la existencia de un efecto debe aportar las pruebas necesarias para su contrastación. En cuanto al discurso coste beneficio se sabe que las vacunas, como cualquier otro medicamento, pueden tener reacciones adversas que están además tipificadas y estimadas probabilísticamente en los prospectos de las mismas. Por parte de las autoridades médicas se afirma que el riesgo de sufrir una reacción adversa de gravedad es tan bajo, que los beneficios de vacunar a la población exceden con creces los riesgos. Pero como se verá más adelante, el riesgo o la percepción del mismo no es un factor objetivamente mensurable, las percepciones acerca del riesgo son influenciadas por un rango de factores políticos, culturales e institucionales.

Contrariamente a las posiciones más ortodoxas, parece que la evidencia tiene poco peso en la dinámica y resolución de las controversias científico-tecnológicas. Esto es así por varios factores: en primer lugar, la evidencia es solo una de las cuestiones implicadas, incluso cuando no hay desacuerdo acerca de la misma, los desacuerdos políticos o ideológicos pueden continuar. En segundo lugar, se puede afirmar que a veces los expertos no discrepan sino hablan de cuestiones completamente distintas, la cuestión de qué es un error y qué es lo correcto depende de lo que está siendo calculado, en general no hay un acuerdo acerca de qué constituye evidencia relevante.

Finalmente, la evidencia siempre puede ser desafiada. Algunos autores hablan de que existe una infradeterminación radical de la teoría por los datos, es decir, disponemos de evidencia que avala dos hipótesis contradictorias, por tanto, la evidencia no nos permite elegir entre ellas y no contribuye a saldar la controversia. Incluso cuando no se sostienen tesis radicales de infradeterminación, una gran parte de las controversias se producen en el marco de lo que

es ciencia regulativa, es decir, la ciencia que se utiliza como base para la toma de decisiones políticas (Jasanoff, 1995) y este tipo de ciencia presenta una cierta infradeterminación. Veamos en qué sentido puede esto ser afirmado sin caer en las tesis más radicales.

Tal como plantea Mazur (1981) cuando es necesario hacer un supuesto simplificador ¿qué simplificación puede ser hecha? Cuando no hay datos acerca de una cuestión ¿cuántos datos pueden ser razonablemente extrapolados de otra cuestión? ¿Cómo de confiable es un conjunto de observaciones empíricas? Un ejemplo típico es la extrapolación “dosis-respuesta” que se realiza en la evaluación de un posible agente cancerígeno. Es imposible detectar los efectos tóxicos de un agente a dosis bajas, por lo que los estudios se realizan a dosis altas que después son extrapolados. A falta de datos se supone que esta curva es lineal, pero también puede ser logarítmica.

Gran parte de las controversias surgen en un contexto de ciencia regulativa (Jasanoff, 1987), es decir, aquella ciencia que sirve como fundamento en las decisiones políticas de regulación. La ciencia regulativa posee algunas características propias: en primer lugar, es un terreno propicio a interpretaciones conflictivas de sus resultados y esas interpretaciones están socialmente determinadas. Frente a la ciencia que se desarrolla en laboratorios y universidades la ciencia regulativa se realiza en las instituciones de la industria y el gobierno. Es una ciencia por mandato, frente a la relativa libertad de investigación de la ciencia académica. Ello tiene que ver con los plazos, es decir, los científicos han de presentar resultados en un plazo determinado de tiempo frente a la ausencia de plazos estrictos de la segunda. Como consecuencia de la anterior, es posible que se tenga que tomar una decisión antes de que todos los datos estén disponibles, lo cual a su vez repercute en las posibilidades de alcanzar un consenso. Siempre existe la posibilidad de esperar por más datos, pero como señala Jasanoff esto supone un *trade-off* entre ciencia y seguridad. Tal vez la mayor diferencia radica en los procedimientos de evaluación: frente a la revisión por pares propia de la ciencia académica la ciencia regulativa es evaluada en procesos judiciales o políticos y cuando el peer review se utiliza en contextos regulativos surgen desacuerdos acerca de lo que debe ser evaluado. Por ejemplo: “¿deben las agencias enviar los protocolos de los nuevos tests o las guías de interpretación para revisar o solo estudios completos? ¿Deben las evaluaciones de riesgo ser revisadas o solo los datos primarios sobre los que están basadas las evaluaciones?” (Jasanoff, 1987, 218). Pero tal vez la principal característica de la ciencia regulativa, como ya se señaló más arriba, es la infradeterminación.

Una cuestión fundamental en este tema es el análisis de los factores que inciden en el cierre de una controversia. Brian Martin señala algunos elementos claves (2014, 113): (a) Los principales partidarios de una de las facciones mueren o se retiran. (b) Las revistas científicas y los medios de comunicación dejan de cubrir el debate. (c) Científicos, políticos o editores, que constituyen la opinión informada, se decantan por uno de los lados y son seguidos por el resto de los participantes. (d) Uno de los lados está tan estigmatizado que pocos apoyan su posición (e) Todas las fuentes de financiación de la investigación aceptan una de las posiciones por lo que es imposible investigar alternativas. (f) Los detractores del establishment son discriminados llegando al extremo de perder sus puestos de trabajo. (g) Un gobierno toma una decisión que respalda a uno de los contendientes y adopta políticas para hacerla cumplir. (h) Un referéndum público apoya uno de los lados.

Ernan McMullin (1987) distingue tres tipos distintos de clausura de una controversia:

1. Resolución. Donde la controversia se resuelve sobre la base de factores epistémicos aceptados por ambos contendientes. En un sentido ideal ello implicaría que la comunidad comparte las reglas de evidencia e inferencia, es decir qué es lo que cuenta como evidencia satisfactoria para resolver la controversia y que tal evidencia ha sido descubierta. Sería el punto c señalado por Martin.
2. Clausura. Donde predominan los factores no epistémicos, especialmente aquellas situaciones en las que una autoridad externa declara una controversia finalizada. Los puntos e, g y h de Martin.
3. Abandono. En general se produce cuando los contendientes pierden interés en la disputa y esta no es resuelta pero tampoco permanece activa. Los puntos a y b de Martin.

El caso

En junio de 2015 fallece en Olot (Cataluña) un niño de 6 años a consecuencia de la difteria, no estaba vacunado por decisión expresa de sus padres a pesar de que la vacuna entra en el calendario de vacunación gratuito en España⁴. Tras el fallecimiento, 47 niños del mismo pueblo (1.5% de los menores del municipio) continuaban sin ser vacunados⁵.

⁴ En España la vacunación contra la difteria se inició en 1945, la primera campaña nacional masiva fue en 1965. (Instituto de Salud Carlos III, s.f., 27)

⁵ <http://xurl.es/efd7j>. Consultado el 15/06/2018

En mitad de la crisis, la *Liga para la libertad de vacunación* un conocido grupo que aboga por la eliminación de las vacunas, emite un comunicado de prensa en el que afirma:

Desde la Liga por la Libertad de Vacunación llamamos a las familias a continuar ejerciendo su derecho a decidir informada y libremente sobre la vacunación, reafirmando toda decisión tomada responsablemente, y exhortamos a las autoridades sanitarias, ante la actual carencia de datos certeros sobre el origen de este único caso de manifestación de la enfermedad, a que hagan un análisis contextualizado y correcto de la situación⁶.

También la *Asociación de afectados por el virus del papiloma humano* (AAVP) se pronuncia sobre el tema:

Aprovechar lo ocurrido para querer obligar a los padres a administrar sea cual fuere un medicamento, en una situación sanitaria como la de nuestro país, no puede más que obedecer o a la ignorancia o a intereses más vinculados a lo económico que a lo propiamente sanitario. La AAVP, lamenta profundamente que se quiera utilizar un hecho tan lamentable como lo que le ha ocurrido al niño de Olot, para querer obligar a los padres a vacunar a sus hijos/as, sobre todo si tenemos en cuenta el desamparo absoluto en el que se encuentran las víctimas cuando tienen la desgracia de sufrir reacciones adversas por una vacuna. Desde la AAVP esperamos que impere el sentido común, que se deje ya de criminalizar a los padres del niño de Olot y que cesen ya las amenazas de quienes quieren imponer su criterio, incluso expedientando a los expertos que no lo comparten⁷.

Por su parte los padres del niño declaran sentirse engañados por los antivacunas⁸.

A su vez el Conseller de Salut de la Generalitat de Catalunya se propone difundir información “veraz” sobre las vacunas al conjunto de la ciudadanía⁹.

⁶ <http://xurl.es/duu0w>. Consultado el 15/06/2018

⁷ <http://xurl.es/hy76e>. Consultado el 15/06/2018

⁸ “El director general de la Agència de Salut Pública, Antoni Mateu, ha explicado que los padres del niño de 6 años de Olot infectado de difteria están ‘absolutamente destrozados’ y se sienten ‘engañados’ por la información proporcionada por los grupos antivacunas. Los progenitores también se sienten ‘culpables’ por haber confiado en ellos”. Cita de *El Periódico*, 5 de junio de 2015. <http://xurl.es/jqeks> Acceso el 15/10/2017

⁹ <http://xurl.es/cw5wc>

Los actores implicados

Normalmente en la dinámica de las controversias suelen existir distintos grupos de actores con roles determinados. Una lista no exhaustiva incluiría: políticos que piden asesoramiento a científicos expertos en alguna tecnología; grupos de afectados por esa tecnología que a su vez son representados por organizaciones ciudadanas, de derechos, ecologistas, ... que a su vez contratan científicos expertos; industrias, que representan los intereses de desarrollo de la tecnología que a su vez pueden tener sus propios científicos expertos.

Los actores políticos están representados en este caso por el Ministerio de Sanidad. Más concretamente el Conseller de Salut de la Generalitat, Boi Ruiz que pone sobre la mesa la obligatoriedad de las vacunas a raíz de la muerte del niño de Olot. Según la prensa del momento el Conseller “[s]e ha vuelto a mostrar partidario de la obligatoriedad, y ha dicho que, si fracasa la etapa del «convencimiento», será necesario abrir el debate sobre la obligación de vacunar”¹⁰. En España la vacunación es voluntaria, solo puede ser impuesta por las autoridades sanitarias cuando exista un riesgo para la salud pública.

Las actitudes del público respecto a las vacunas varían mucho: según Elizabeth Miller¹¹ los investigadores han identificado cinco actitudes distintas de los padres que representan un continuo respecto a la vacunación.

En primer lugar, los de aceptación incondicional (30-40%), quienes creen en los beneficios de la vacunación o confían en los consejos de su médico. En segundo, los que lo aceptan con cautela (25-35%), que tienen algunas preocupaciones menores, pero realizan la vacunación tras una breve discusión sobre efectos secundarios y riesgo de enfermedad. En tercer lugar, el grupo indeciso (20-30%), que engloba a aquellos que tienen preocupaciones significativas sobre el riesgo de las vacunas. Para este grupo es clave la información proporcionada por médicos y enfermeras, si sus dudas son solucionadas por personal médico competente procederán a vacunar. En cuarto, los que mantienen una vacunación selectiva (2-27%), que tiene preocupaciones específicas acerca de una vacuna o de un fenómeno concreto como sobrecarga inmunológica. Y, finalmente, (menos de 2%) los que rehúsan de forma rotunda todas las vacunas motivados por creencias religiosas, filosóficas o alternativas. Este grupo es improbable que cambie de actitud. (Miller, 2015, 3)

¹⁰ <http://xurl.es/nb7x4>

¹¹ Elizabeth Miller es Consultant Epidemiologist en the Immunisation Hepatitis and Blood Safety Department, Public Health England (PHE) in Colindale North, West London

Dentro de este último grupo que rechaza radicalmente las vacunas tenemos las comunidades de neorrurales que tienen, además, un fuerte asentamiento en la comarca de la Garrotxa, donde se encuentra el municipio de Olot, y de hecho fueron el blanco de algunas informaciones de la prensa.

Por neorrural se entiende “el fenómeno de instalación en el campo de un colectivo mayoritariamente joven y procedente de zonas urbanas [...] que abandonan la ciudad y se dirigen al campo con un proyecto de vida alternativo” (Nogué i Font, 1988, 145). Es importante señalar que ese retorno al campo tiene un enorme valor simbólico como reencuentro espiritual del ser humano con la naturaleza, hasta el extremo que se les denomina los inmigrantes de la utopía (Herviu y Leger, 1979; Nogué, 1988). Los neorrurales reaccionan contra un modelo de sociedad, de relaciones económicas e interpersonales, denostan la ciudad, siendo el campo y la naturaleza su utopía, de ahí una concepción de la naturaleza y lo natural como esencialmente bondadoso, frente a la maldad intrínseca de todos aquellos productos resultado de la intervención humana. Sus influencias históricas se sitúan en la tradición del pensamiento utópico y más recientemente con el movimiento contracultural de Europa y América en los años 60, con el romanticismo de los siglos XVIII y XIX en lo que refiere a la relación del hombre con la naturaleza como algo bello para disfrutar y no para sacarle provecho y en el ecologismo (Ibargüen et al., 2004). Las motivaciones para ese cambio radical de vida tienen que ver fundamentalmente con la coherencia de un conjunto de valores que rigen su vida. Valores que fundamentalmente rechazan lo material en favor de una vida más espiritual y que reivindica la cultura y los oficios tradicionales. “Lo salvaje, lo natural se identifica con lo auténtico” (Ibargüen, 2004, 15). En la misma provincia, Girona, tiene su sede la asociación denominada *Liga para la Libertad de la Vacunación*. Es una asociación sin ánimo de lucro fundada en 1989. Entre sus objetivos destaca: que la medicina pública oferte otras opciones distintas a lo que ellos denominan medicina alopática (homeopatía, naturismo) y que se respeten las decisiones individuales respecto a la conveniencia o no de vacunar a sus hijos. Otro conjunto de reivindicaciones se refiere a la farmacovigilancia de las vacunas y la respuesta de la administración ante posibles reacciones adversas¹². Está compuesta, según su página web, por padres y profesionales de la salud, lo que hace que cuenten con su propio grupo de expertos quienes organizan conferencias, cursos y actividades de difusión en toda España. Ambos colectivos, tanto los neorrurales como la Liga formarían parte de ese dos por ciento absolutamente refractario a cualquier

¹² Los objetivos y demandas están tomados de su página web <http://xurl.es/1nmvn>. Consultado el 25/02/2018

tipo de vacuna, pero su influencia sobre el colectivo que más duda presenta es enorme debido a que la fuente principal de información a la que recurren los padres en caso de dudas acerca de las vacunas suele ser Internet donde tienen una fuerte presencia.

Los grupos de expertos que asesoran a la administración se agrupan fundamentalmente, en el comité asesor de vacunas, este comité es el portavoz oficial de la *Asociación Española de Pediatría* en todo lo que tiene que ver con vacunas. Está constituido, según su página web, por pediatras de reconocido prestigio en el campo de la infectología y vacunología. Un segundo grupo de actores es la *Asociación Española de Vacunología*, una asociación científica sin ánimo de lucro, cuya misión declarada según su página web es proteger a las personas y mejorar la salud de la población, fomentando el uso idóneo de las vacunas para la prevención de enfermedades infecciosas. Su web está acreditada por la red de seguridad vacunal de la OMS. Pero entre sus patrocinadores se encuentran Sanofi Pasteur, Pfizer y Baxter, tres grandes industrias farmacéuticas¹³, lo que pone en el punto de mira los intereses comerciales de las farmacéuticas y elimina su credibilidad de cara a los grupos antivacunas. Analizado desde la perspectiva del caso de Olot, la cuestión fundamental es el rechazo a la vacunación por motivos ideológicos y la reivindicación de la libertad de elección.

Este es solo uno de los escenarios de la controversia de las vacunas en España. Otro se produjo en febrero de 2009 cuando dos niñas de 14 años fueron ingresadas con un cuadro de convulsiones y pérdida de conocimiento tras haber sido vacunadas contra el virus del papiloma humano. El comité de expertos de la agencia española del medicamento publica una nota informativa en la que concluye que “la ausencia de una base biológica que explique la posible asociación entre los trastornos paroxísticos presentados y las vacunas hace muy improbable que dichos cuadros puedan considerarse como reacciones adversas a las mismas”¹⁴. Pese a esto la controversia continua en los medios y se funda la *Asociación de afectadas por la vacuna del papiloma*¹⁵ que piden el reconocimiento de los efectos adversos y un fondo de compensación

¹³ En su página web la Asociación afirma: “[l]as entidades participantes patrocinan económicamente el mantenimiento de este Web sin participar en su contenido ni en su línea editorial, lo cual es decisión única y exclusiva del Comité Editorial de la misma y bajo supervisión de la Junta Directiva de la AEV”. Pero la presencia de estos patrocinadores alimenta los argumentos de sus oponentes acerca de la relación entre los beneficios económicos de las industrias farmacéuticas y los calendarios de vacunación.

¹⁴ Comunicación sobre riesgos de medicamentos para profesionales sanitarios. Ref: 2009/06 23 de abril de 2009. Nota informativa. Seguridad de las vacunas frente al virus del papiloma humano: conclusiones del comité de expertos. En <http://xurl.es/pqd7q>. Consultado el 27/06/2018

¹⁵ <https://asociacion.aavp.es>

para los afectados por las vacunas. Otro actor importante en este escenario es la *Asociación de afectados por las vacunas* con los mismos objetivos. En este escenario la controversia gira en torno al riesgo, la percepción del mismo y el análisis coste beneficio.

Estos dos escenarios dan entrada a algunos de los aspectos en discusión. La controversia sobre las vacunas es una controversia poliédrica que presente muchas facetas distintas: (1) cuestiones relativas al equilibrio de derechos, la cuestión es qué derechos deben prevalecer, si los de los grupos que se oponen a la vacunación como una cuestión de libertad de elección de tratamiento médico o los que favorecen la vacunación y ven que la inmunidad de grupo peligra. (2) Cuestiones relativas a lo que se considera ciencia. Los grupos opuestos a la vacunación recurren a terapias y tratamientos alternativos como homeopatía la en el tratamiento de los efectos adversos de las vacunas que son considerados pseudocientíficos por los provacunas. (3) Diferentes percepciones del riesgo por parte de los actores implicados. Más allá de los estudios psicométricos, en los colectivos antivacunas parecen estar operando valores y factores culturales a la hora de determinar la percepción del riesgo de cada grupo en el sentido planteado por Mary Douglas (Douglas y Wildavsky, 1982). (4) Diferentes concepciones acerca de la experticia científica y de quién es un experto científico. (5) Distintas cosmovisiones que engloban la relación del cuerpo humano con su entorno y la visión de la naturaleza. (5) Diferentes concepciones de la evidencia.

Valores y cosmovisión del mundo

En un barrio de Granada (España) se produjo en el año 2010 un brote de sarampión que finalizó con una decisión judicial, en la que se obligaba a los menores del entorno en el que había surgido el brote a ser vacunados. Un año después, un grupo de investigadores realizó un estudio en el que analizaron, a través de entrevistas semiestructuradas, el discurso de aquellos padres que decidían no vacunar a sus hijos. A continuación, se transcriben algunos de los fragmentos de los entrevistados: «Prefiero que mis hijos, y yo misma, pasemos el sarampión u otras enfermedades de manera natural, sin arriesgar sus vidas poniéndole la triple vírica». «Mantener una salud óptima requiere que los niños sean felices y se diviertan, que tengan buenos pensamientos y buena salud emocional, alimentación natural, aire fresco, luz natural, ejercicios... es la condición del cuerpo la que permite o no la enfermedad» «Saludable es lo que respeta lo natural... sin agresiones, sin tóxicos... sin hacer daño a la especie humana...» (Martínez et al., 2013). Es llamativo en este

discurso la continua apelación a lo natural o a la Naturaleza. Es una falacia argumentativa en el sentido de que identifica lo natural con lo bueno y lo artificial con lo malo. Pero más allá del error de argumentación subyace aquí una auténtica cosmovisión del mundo. Más arriba se señalaba, en relación a los grupos neorrurales, el valor simbólico del reencuentro espiritual del ser humano con la Naturaleza, así como el rechazo de lo material y lo artificial. Rogers y Pilgrim (1995) asocian el rechazo radical a las vacunas con grupos que sostienen creencias *New Age*, las cuales coinciden en gran medida con las de estos grupos de neorrurales. Estas cosmovisiones engloban intereses tan diversos como:

[...] la ciencia moderna, las filosofías orientales, la psicología del potencial humano, las religiones de los indígenas norteamericanos, la mitología de la diosa y el matriarcado primitivos, las terapias que integran cuerpo y mente y todo aquello que se considera natural (como por ejemplo la comida orgánica, la sanación natural y la ecología. (Carozzi, 1993, 19)

La *New Age* es un conjunto de creencias, valores y prácticas sumamente eclécticas y no siempre consistentes. Para el tema que nos ocupa hay que resaltar, en primer lugar, la ya mencionada relación íntima de la especie humana con la naturaleza. Es la rotura de ese vínculo la responsable de gran parte de los males que aquejan al mundo, y el origen de esos problemas es la visión ilustrada del conocimiento, la ciencia y la tecnología (Carozzi, 1993, 22). En segundo lugar, es especialmente relevante la creencia en la unidad de materia, mente y espíritu en los seres humanos, donde cada uno de los planos puede afectar al resto, la sanación se entiende por tanto en un sentido holista (opuesto a mecanicista) y entran aquí en juego un enorme número de terapias de sanación alternativas. Estas terapias se caracterizan por:

[...] considerar a la persona como un todo en continua interacción y cambio con el entorno, integrando aspectos físicos, espirituales, mentales, emocionales, genéticos, medioambientales y sociales [...] tanto la naturopatía como la homeopatía tienen como objetivo estimular la capacidad del cuerpo de curarse a través de cambios en la nutrición y el estilo de vida. (Ministerio de Sanidad, 2011, 5)

Esto coincide con los resultados de los estudios acerca de las razones de los padres para no vacunar, ya que muchos de ellos piensan que si sus hijos tienen dietas y estilos de vida saludables corren mucho menor riesgo de contraer las enfermedades infantiles para las que se vacuna (McKee y Bohannon, 2016).

El equilibrio de derechos

Un tema sumamente controvertido es la prevalencia de los derechos de uno u otro grupo. La vacunación no es obligatoria en España, pese a eso los denominados grupos antivacunas se sienten presionados por el entorno social, escolar y sanitario a vacunar a sus hijos. Estos grupos hacen especial hincapié en los derechos que les otorga la Constitución Española. En concreto invocan el artículo 15 que reza: “Toda persona tiene derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, pueda ser sometida a tortura ni a penas o tratos degradantes”. Al invocar este artículo equiparan la vacunación a la tortura. A su vez el artículo 10.9 de la Ley General de Sanidad afirma que todos tienen derecho a negarse a un tratamiento excepto cuando esta negativa suponga riesgo para la salud pública, no se esté capacitado para tomar decisiones, o cuando la urgencia no permita demoras por poderse causar lesiones irreversibles o peligro de fallecimiento. Por otro lado, el artículo 28 establece que no se podrán tomar medidas obligatorias, por parte de las autoridades sanitarias, que conlleven riesgo para la vida. La aplicación de estos principios depende precisamente de lo que se considere riesgo para la salud pública y riesgo para la vida. Son precisamente estos dos riesgos los controvertidos en el tema que nos ocupa, por lo que la controversia se extiende al ámbito legal sin posibilidad de resolución.

Más allá de la cuestión legal existe una cuestión moral entre el derecho de cada individuo a elegir la forma en que quiere desarrollar su propia vida, y por tanto negarse a que a sus hijos se les administre un tratamiento que consideren potencialmente peligroso, y el derecho del resto de la comunidad a que sus hijos disfruten de un entorno sano, derecho que a su vez es garantizado por ley. El artículo 3 de la Ley de medidas especiales en materia de Salud Pública establece:

[...] con el fin de controlar las enfermedades transmisibles, la autoridad sanitaria, además de realizar las acciones preventivas generales, podrá adoptar las medidas oportunas para el control de los enfermos, de las personas que estén o hayan estado en contacto con los mismos y del medio ambiente inmediato, así como las que se consideren necesarias en caso de riesgo de carácter transmisible.

Esta fue la ley invocada en relación al caso de Granada que se citaba más arriba. El juez obligó a vacunar a 35 niños ante un brote de sarampión que ya afectaba a 46 personas, 14 de las cuales habían necesitado atención hospitalaria. Entre las consideraciones esgrimidas por el magistrado estaba que la enfermedad se estaba cebando en dos grupos de riesgo, bebés de menos de

15 meses, edad a la que en ese momento se administraba la vacuna (de los 46 casos registrados 17 eran bebés) y personas de entre 25 y 40 años que no sufrieron la enfermedad en su infancia, pues en ese momento había experimentado un descenso respecto a décadas anteriores y no fueron vacunados dado que en ese momento no existían las vacunas¹⁶.

En ese conflicto insoluble de derechos hay un factor adicional y es que los antivacunas son vistos como *free riders* o gorriones (Miller, 2015) que rehúsan vacunar a sus hijos en la convicción de que estos están seguros debido a la inmunidad de grupo. En un estudio llevado a cabo en 1996 acerca de la actitud de los padres hacia la vacuna se encontró que cuando se les preguntó a los padres qué harían si todo el resto de los niños estuvieran vacunado el 94% de los que el estudio consideraba antivacunas y el 5% de los considerados provacunas afirmó que no vacunaría a sus hijos (Meszaros et al., 1996, 701). Este hecho refuerza la opinión negativa sobre los antivacunas en algunos sectores sociales.

En una encuesta del periódico La Vanguardia un 91.4% de los encuestados (3270 personas) opinaban que las colonias deberían vetar a los niños sin vacunar¹⁷. Lo que supone primar los derechos del colectivo frente a los derechos individuales de elección. En ese sentido hay quien apela a la reestructuración de la discusión sobre la vacunación considerándolo no como una elección individual sino como un bien social (Leach y Fairhead, 2007, 16).

Las controversias y las ciencias de frontera

Ya se vio como dentro de los objetivos de la *Liga para la Libertad de Vacunación* figuraba la petición de que la medicina pública oferte tratamientos médicos alternativos (naturopatía y homeopatía) a la medicina ortodoxa, abriendo así un nuevo frente de batalla entre provacunas y antivacunas. En este caso la pugna se centra en aquello que puede ser considerado conocimiento científico y por tanto que cuenta como evidencia. Por ejemplo, los homeópatas pretenden ser evaluados de forma diferente a los fármacos convencionales:

No podemos ajustarnos a un marco conceptual de tipo mecanicista y pensado para operar bajo el paradigma de la teoría molecular [...] la homeo-

¹⁶ El País <http://xurl.es/dsadd> consultado el 29/07/2016. La vacuna contra el sarampión se introduce en España en 1978.

¹⁷ El niño fallecido en Olot había ido de colonias en los días anteriores al desarrollo de la enfermedad. <http://xurl.es/4ryya> Consultado el 29/07/2016

patía nunca va a poder demostrar su científicidad en estas condiciones. Por ejemplo, aceptar el doble ciego en las condiciones en que se hace habitualmente, es un imposible para la homeopatía, puesto que la acción del remedio no es universal, sino que está sujeta a la noción de susceptibilidad. (Mora, 2008, 10)

Bajo estas condiciones la medicina y farmacología ortodoxa declara a la homeopatía una pseudociencia.

Thomas Gieryn habla del trabajo de frontera¹⁸ a la hora de delimitar lo que es ciencia de lo que no lo es. Las cuestiones importantes aquí son “¿Dónde está la frontera entre ciencia y no ciencia? ¿Qué argumentos o prácticas son científicas? ¿Quién es un científico? ¿Qué es la ciencia?” (1995, 393). Una vez delimitado el conocimiento científico todos aquellos que permanecen fuera pierden la legitimidad para entrar en la discusión. Por eso los intentos, en muchas de las páginas web, de invocar la científicidad de las terapias alternativas como la homeopatía. Pero aquí los universos de discurso se separan radicalmente. Tal vez sea este uno de los mejores ejemplos de la incommensurabilidad kuhniana cuando afirmaba que los miembros de los distintos paradigmas habitan mundos distintos. La cita anterior acerca de la científicidad de la homeopatía pertenece a Madeleine Bastide, una profesora de inmunología y parasitología de la Facultad de Farmacia de la Universidad de Montpellier, en la entrevista citada y preguntada acerca de los posibles efectos adversos de la vacuna de la hepatitis B afirmaba:

Los alópatas no ven nada y todas las observaciones provinieron de homeópatas y osteópatas. No es la misma semiología.

Entrevistador—Es una cuestión de la preparación del observador.
M.B.—Exactamente.

Entrevistador—A veces la dificultad estriba en el hecho de relacionar enfermedades que a priori no tienen nada que ver con la vacuna inoculada.

M.B.—En nuestro estudio de la Hepatitis B, el único efecto secundario que los alópatas estaban preparados para ver era la Esclerosis Múltiple, porque es la idea que tienen, porque ya entra en sus esquemas como un posible

¹⁸ La frontera se refiere a la línea que separa la ciencia de la política. Las concepciones más positivistas de la ciencia sostienen que esa frontera es nítida y que las cuestiones políticas, los factores externos, quedan fuera de la ciencia. En la actualidad se sostiene que esa frontera es un territorio borroso en el que muchas cuestiones científicas y políticas se entremezclan. La frontera puede ser entendida como transciencia, en la formulación de A. Weinberg (1974), ciencia regulativa de acuerdo con Jassanof (1987) o cuestiones de demarcación para T. Gieryn (1995).

efecto secundario de la Hepatitis B. Pero cuando hay un Guillem-Barré no lo ven. (Mora, 2008, 12)

La autora habla de la farmacología informacional frente a la farmacología molecular clásica presentándola como un nuevo paradigma. Es el marco teórico el que determina que observaciones son relevantes, por tanto, pro y anti-vacunas observan cosas distintas cuando tratan a los mismos pacientes. Asimismo, el paradigma determina cuál es la noción de prueba aceptable y qué métodos nos permiten validar el conocimiento. En este sentido, la posición epistemológica kuhniana les permite presentarse como un nuevo paradigma emergente y luchar por la legitimidad de su discurso.

La estructura epistémica de la situación

Mary Morgan expone las dificultades epistémicas y cognitivas que se presentan a la hora de persuadir a los padres acerca de algún aspecto de la salud de sus hijos de las que ellos tienen experiencia observada. La tesis de Morgan es que las observaciones que provienen de la experiencia personal no pueden ser tan fácilmente descartadas en ciencias sociales como lo son en ciencias naturales, a pesar de ello las posibilidades de expresar esa experiencia dependen en parte de la ciencia social implicada y de la epistemología cívica del ambiente en el que son expresadas. Analiza el caso de la vacuna triple vírica como un ejemplo a caballo entre las ciencias sociales y las naturales. La pregunta a la que pretende dar respuesta Morgan es por qué un médico no puede decir a un padre que el autismo de su hijo es resultado de la vacuna triple vírica. En “Voice and the facts and observations of experience” (2010) expone los factores epistémicos que inciden en el rechazo de la información por parte de los padres.

En primer lugar, señala Morgan, la experiencia estadística afirma que la conexión entre la vacuna y la enfermedad es altamente improbable, pero ello no refuta necesariamente el hecho de que, en algunos casos, dada la variabilidad de los factores implicados, no se pueda afirmar tal conexión. El hecho es que la evidencia estadística se aplica a muestras y poblaciones, pero es epistémicamente inadecuada para explicar los casos individuales. Un segundo factor refiere a las diferencias entre el conocimiento del médico, basado en la práctica clínica y el estudio de caso por caso, del que obtiene las generalizaciones posteriores y la investigación médica basada en el trabajo estadístico. Morgan extiende el argumento un poco más allá para hablar de la experiencia de los padres, basada en la observación de su hijo y afirma:

Una madre puede reconocer mejor que su médico los signos de lo que sucedió y cuándo sucedió al observar eventos estrechamente relacionados, porque es su propio hijo, a quien conoce más y ha observado con más cuidado y consistencia de lo que cualquier médico podría haber hecho. (Morgan, 2010, 54)

El tercer factor que estructura esta situación es la falta de respuestas acerca de las causas de la enfermedad. Y finalmente, los cambios que se ha producido en la relación médico paciente, donde el médico ya no goza de la autoridad de la que disfrutaban y los pacientes son considerados como consumidores bien informados que tienen además la capacidad de obtener conocimiento de otras fuentes e interpelar con él al médico.

Los puntos uno y dos son los fundamentales para el tema que nos ocupa. El punto uno se refiere a los problemas de los estudios epidemiológicos¹⁹:

- el hecho de que los individuos dentro de la muestra no son idénticos lo que produce errores sistemáticos,
- la promediación que produce artefactos²⁰ estadísticos y esta, a su vez la falacia ecológica²¹,
- los problemas de validez interna y externa,
- la creencia de que la randomización estricta de un gran número de sujetos controla todas las formas de sesgo,
- el hecho de que no proporcione una comprensión de los fenómenos bajo estudio, dado que no se ocupa de las causas subyacentes a los fenómenos (Charlton, 1996).

El análisis de la confiabilidad de los métodos estadísticos excede los límites del presente trabajo sólo se quiere hacer constar que la discusión acerca de la validez de los estudios epidemiológicos respecto a las vacunas se encuadra en una controversia científica, o metodológica, que alienta los argumentos de los padres. El punto dos vuelve a remitirnos a los métodos de evaluación de la evidencia: “[m]ientras que la medicina convencional ha adoptado para la evaluación de los procedimientos terapéuticos el patrón oro del ensayo clínico aleatorizado, las terapias naturales han centrado la evidencia de su utilidad

¹⁹ Se entiende epidemiología como el estudio de la salud en la población

²⁰ Una entidad que no se corresponde a ninguna instancia individual y solo es verdadera a nivel del grupo.

²¹ La falacia ecológica se produce cuando se infiere la naturaleza de los individuos partiendo de los datos del agregado

en la tradición y la experiencia individual y colectiva de su uso” (Ministerio de Sanidad, 2011, 13).

Diferentes percepciones del riesgo

La controversia de las vacunas es fundamentalmente una controversia sobre riesgo. La vacuna triple vírica puede causar una encefalitis en una de cada millón de dosis, la del meningococo el síndrome de Guillain-Barré con la misma probabilidad²². Por otro lado, en países industrializados la letalidad del sarampión es de 1/10000 casos notificados según la Asociación Española de Pediatría. La estrategia de las autoridades sanitarias en sus comunicados provacunales es comparar la tasa de mortalidad con y sin vacuna. En este caso sólo debemos comparar un millón frente a diez mil. Ello implica que hay una medida objetiva del riesgo y que este es percibido por todos los sujetos por igual. Pero según McKee y Bohannon en su estudio sobre las razones de los padres para no vacunar:

[a]lgunos padres creen que las enfermedades para las que vacunamos no son muy frecuentes, por lo que sus hijos corren un riesgo mínimo de contraer estas enfermedades. Por esta razón, también creen que los posibles efectos secundarios negativos de la administración de la vacuna superan los beneficios de las mismas. Muchos padres no ven las enfermedades prevenibles como graves, o como una amenaza para la vida, y preferirían no poner productos químicos adicionales en los cuerpos de sus hijos. (2016, 107)

Parecen estar operando aquí dos lógicas distintas, en lo que a percepción del riesgo se refiere, y esto es lo que nos confirman las investigaciones en percepción del riesgo. La literatura ofrece tres paradigmas distintos que no solo definen el riesgo de distinta manera, sino que identifican distintas variables que afectan a los individuos en la percepción del mismo. El primero es el modelo axiomático, que coincidiría a grandes rasgos con el modelo que presuponen las autoridades sanitarias. Este modelo combina las consecuencias de las decisiones de riesgo (mortalidad, lesión, pérdidas financieras, etc.) con la probabilidad de su ocurrencia. Los axiomas conductuales en los que se basa son transitividad y monotonidad. Los estudios empíricos han mostrado violaciones de estos axiomas, debido fundamentalmente a que los sujetos no se comportan igual ante la expectativa de pérdidas que de ganancias (Kahneman

²² Según el Manual de Vacunas en línea de la Asociación Española de Pediatría <http://xurl.es/8e1br> consultado el 05/07/2018.

y Tversky, 1987). Por otro lado, se han mostrado diferencias interculturales en la percepción del riesgo que son incluso más elevadas que las diferencias entre sujetos con distintas ocupaciones. En segundo lugar, están los estudios psicométricos. Estos estudios se basan en la constatación de que los miembros del público lego tienen poco que ver con probabilidades y resultados. Que los sujetos normalmente sobreestiman los riesgos asociados con sucesos infrecuentes, catastróficos e involuntarios y subestiman los riesgos asociados a eventos frecuentes, familiares y voluntarios. En general los sujetos perciben aquellas actividades involuntarias, desconocidas y con efectos retrasados como más arriesgadas que las opuestas (Fischhoff et al., 1978).

El tercero de los paradigmas es el sociocultural, que mantiene que la percepción del riesgo y nuestra actitud hacia él depende de los valores que mantenemos y de la cultura a la que nos adherimos, y que miembros de diferentes culturas atienden a diferentes categorías de riesgo (Douglas y Widaltsky, 1982). La teoría identifica cuatro culturas distintas denominadas; jerárquica, individualista, igualitarista y fatalista (Douglas y Galvez, 1990). Las fundamentales en este estudio son la jerárquica y la igualitaria. La estructura jerárquica, cuyo arquetipo es la burocracia, se caracteriza por una frontera marcada entre grupos sociales, y por una relación jerarquizada en el seno del grupo y una diferenciación de los estatus y de los roles. Constituye habitualmente el núcleo duro de cualquier sociedad. El sectarismo igualitario alude a pequeños grupos cerrados, aislados del resto de la sociedad, que instauran entre sus miembros unas relaciones igualitarias. Puede tratarse de sectas religiosas, de movimientos ecologistas o de organizaciones sindicales (Urteaga, 2012, 40-41).

Lo más importante de estos grupos es que no solo tienen distintas percepciones del riesgo, sino diferentes concepciones del conocimiento, de la naturaleza y del cuerpo humano, lo que guarda una profunda relación con las cosmovisiones de los grupos antivacunas analizadas más arriba. Por ejemplo, en la estructura jerárquica las fuentes de conocimiento son aquellas validadas a través de la autoridad, es decir, el saber científico institucional, mientras en la estructura igualitaria se desconfía de este tipo de saber y se tiende a buscar fuentes alternativas de conocimiento. Además, el saber puede ser adquirido de forma rápida a través de la lectura de las fuentes adecuadas sin necesitar un largo entrenamiento en la materia. La desconfianza que mantienen del saber oficial les lleva a mantener una cierta teoría conspiratoria.

Cada grupo mantiene una concepción de la naturaleza distinta: caprichosa, frágil, robusta o semirrobusta. Para los igualitaristas la naturaleza es frágil.

Los daños infligidos por los seres humanos son irreversibles, pero al mismo tiempo la naturaleza es bondadosa.

Como se señalaba más arriba los miembros de las diferentes culturas atienden a diferentes tipos de riesgo.

El tipo jerárquico teme todo lo que es susceptible de perturbar el orden social, especialmente las crisis política o económica, la guerra y la criminalidad. [...] En cuanto al enclave igualitario, se distingue por una aversión marcada hacia unos riesgos catastróficos e irreversibles, que amenazan, incluso a largo plazo, la supervivencia de la especie humana. (Urteaga, 2012, 48)

En cuanto al conjunto de valores sostenidos:

[e]l enclave igualitario reúne unos individuos motivados, que comparten un sentimiento identitario fuerte. Implica la adhesión voluntaria de sus miembros. Para mantener la cohesión y la motivación del grupo, la secta debe mantener un tamaño reducido y asegurarse de que los miembros siguen siendo iguales entre sí, pero sobre todo cultivar su diferencia. Para ello, necesita enemigos que pueda criticar y combatir para llevar a cabo su cruzada: acusando el resto de la sociedad (especialmente los tipos jerárquico e individualista) de conducir el mundo a su pérdida, es decir focalizándose en los riesgos fundamentales, el tipo sectario denuncia todo el sistema social que le es exterior. (Urteaga, 2012, 48)

El grupo igualitario parece adecuarse con el grupo antivacunas que se ha venido analizando. En ese sentido, los mensajes que las autoridades enuncian acerca del riesgo son interpretados en forma totalmente contraria, dado que los valores que subyacen a uno y otro grupo son absolutamente diferentes. El enemigo de estos grupos, lo que les sirve de contraste en su definición, son los grupos de expertos asociados a la clase médica. El estado y la industria farmacéutica conspiran para beneficiar sus intereses económicos y vender vacunas con un objetivo exclusivamente económico. La naturaleza es bondadosa y nos proporciona los medios naturales para luchar contra la enfermedad. En ese proceso, el cuerpo humano se fortalecerá, mientras que la intervención química sobre él solo producirá debilidad. No confían además en el conocimiento médico institucionalizado ni en lo que se denominan hechos científicos.

Discusión

Ernan McMullin (1987) habla de tres formas distintas en la clausura de una controversia: la que se produce en base a factores epistémicos, la que se produce en función de factores externos y el abandono de la misma. Pero lo cierto es que la controversia de las vacunas lleva abierta desde el siglo XIX y el rechazo a la vacunación obligatoria contra la viruela en Reino Unido (Williamson, 2007) y no parece que vaya a cerrarse. Tampoco es una controversia especialmente activa, los focos recaen sobre ella cuando algún nuevo suceso relacionado con las vacunas atrae la atención de los medios de comunicación, pero después cae en un estado latente. Aun así, las cifras de niños vacunados van cayendo lenta pero inexorablemente en todo el mundo occidental. De acuerdo a Eurostat, en el año 2014, Rumania tuvo una tasa de vacunación para el sarampión de un 89%, Italia de un 80 y Francia de un 90. Para la rubéola Italia tuvo un 86% y Francia un 90%²³. Hemos de tener en cuenta que, por ejemplo, la tasa de inmunidad de grupo para el sarampión se sitúa en el 94% (Vaqué, 2003), por lo que los tres países mencionados la habrían perdido, ello coincide con un repunte de los casos reportados. Un comunicado oficial de la Asociación Española de Pediatría recomienda el adelanto de la vacunación para los menores de un año que vayan a viajar a Francia, Grecia, Reino Unido, Gran Bretaña y Rumanía ante el rebrote de casos de sarampión en estos países²⁴.

El factor determinante es la interpretación que cada uno de los grupos hace de los factores que intervienen en la controversia. En primer lugar, hay diferentes interpretaciones de la evidencia: qué es la evidencia de una reacción adversa, qué es la evidencia de la gravedad de las enfermedades prevenibles, qué es la evidencia de la eficacia de la vacuna. Según la OMS, para que pueda haber una atribución causal entre una vacuna y un efecto adverso de la misma deben cumplirse los siguientes criterios: (a) Relación temporal: la exposición a la vacuna ha de preceder al evento; (b) prueba definitiva de que la vacuna causó el evento (prueba clínica o de laboratorio); (c) causalidad basada en la evidencia poblacional (lo que a su vez implica que en los estudios epidemiológicos debe darse relación temporal, significación estadística, relación dosis respuesta, consistencia de la evidencia, especificidad y plausibilidad biológica); (d) plausibilidad biológica (la asociación debe ser compatible con

²³ https://ec.europa.eu/health/vaccination/indicators_en

²⁴ “Francia (casos de enero a mayo 2018: 2380), Grecia (2075), Italia (1715), Reino Unido (630) y Rumanía (504). En los últimos 12 meses (junio 2017 a mayo 2018), según el ECDC las mayores tasas, por orden decreciente corresponden a: Grecia (282,2/100.000), Italia (61,0), Rumanía (61,0) y Francia (38,6)”. <http://xurl.es/5iwsds> Consultado el 26/07/2018

el conocimiento existente acerca de cómo funciona la vacuna); (e) consideración de explicaciones alternativas (enfermedades preexistentes, enfermedades nuevas, emergencia de una enfermedad determinada genéticamente, exposiciones a drogas o tóxicos, etc.); (f) evidencia previa de que la vacuna podría causar un evento similar (WHO, 2013, 6). Frente a esto las evidencias aportadas por los padres se suelen limitar a la ventana temporal sin que se cumplan el resto de los criterios. La negativa, por parte de las autoridades a calificar el evento como una reacción adversa debida a la inmunización es considerada un signo de conspiración. Esta es la fase IV de la investigación de un medicamento, que se corresponde con la farmacovigilancia, en la fase tres, los estudios se realizan con grupos de control, son los ensayos clínicos. Aquí la cuestión es la desconfianza en la evidencia debido a su fuente. En un ambiente de desconfianza hacia los expertos y la industria farmacéutica la evidencia que se propone en los mensajes provacunales está, según los grupos antivacunas completamente contaminada por los intereses económicos de las compañías farmacéuticas que solo buscan el beneficio económico. En esta fase se producen también los desacuerdos acerca de la metodología de la investigación: la evidencia estadística frente a la evidencia anecdótica.

En segundo lugar, están las diferentes interpretaciones de la ley. La legislación española coloca en un precario equilibrio el derecho a la libertad de elección de tratamiento y el derecho a un ambiente sano. Se enfrenta lo individual y lo público, los bienes privados frente a los bienes colectivos.

En tercer lugar, hay diferentes interpretaciones del riesgo. El mensaje de las autoridades públicas se centra en el cálculo riesgo beneficio, pero esta no parece ser la lógica que opera detrás de la percepción que tienen los padres del riesgo que corren sus hijos. Muchos pasaron el sarampión, la varicela o la paroditis de niños y las perciben como enfermedades inocuas. En lo que refiere a la concepción de la ciencia y la medicina es como las muñecas *matrioskas*. La controversia sobre las vacunas alberga en su seno una controversia acerca de la ciencia y esta una acerca de la medicina. Lo cierto es que si hay un punto en común en los movimientos antivacunas es la presencia en sus páginas web de informaciones acerca de tratamientos alternativos, especialmente para las reacciones adversas, basados en la homeopatía²⁵. Las diferencias respecto a qué es la ciencia y quién es un científico conduce al debate de la experticia. Lo que está en juego son los límites del conocimiento paterno basado, tanto

²⁵ En un estudio en el que se analizaba el diseño y contenido de las páginas web antivacunas se halló que el 73% de las webs presentaban como argumento que las enfermedades han disminuido gracias a mejoras en la nutrición y en la higiene (no gracias a las vacunas) y que la homeopatía era un medio de reducir la severidad de las reacciones adversas a las vacunas (Wolfe et al., 2002).

en la observación cuidadosa de su hijo como en la adquisición de toda la información públicamente disponible. En el fondo se trata de la capacidad de participar en la controversia en calidad de expertos y en pie de igualdad con la clase médica y los investigadores o, al menos, que su conocimiento sea considerado complementario del de los expertos. Por ejemplo, los argumentos de los padres que correlacionan el autismo con la vacuna triple vírica se basan en esa observación privilegiada que tienen de su hijo. La cuestión es que esa experticia no es reconocida por los investigadores médicos. M. Fitzpatrick, un médico de atención primaria y padre de un niño autista, argumenta en su libro precisamente respecto a los límites del conocimiento paterno.

La experiencia de tener un niño con autismo te califica para hablar con autoridad sobre tu experiencia como padre de un niño autista pero no te da ninguna visión particular de la ciencia del autismo [...] El conocimiento científico moderno de cualquier disciplina es complejo y altamente especializado. La comprensión profesional de los investigadores y médicos es el producto de un largo proceso de estudio, práctica y experiencia. Tal conocimiento y experticia no puede ser adquirida a través de la lectura de artículos, bajando información de Internet o atendiendo conferencias ocasionales. (Fitzpatrick, 2004, 80)

En cuarto lugar y tal vez lo más llamativo de estas diferencias en interpretación sean las diferentes concepciones del riesgo. Bajo el paradigma psicométrico el riesgo aceptable de las vacunas está por debajo de actividades como esquiar o montar en bici, parece claro que más allá de las diferencias entre expertos y legos de los que da cuenta este paradigma, subyace otra diferencia entre individuos que queda inexplicada. En este caso el paradigma cultural nos proporciona una explicación plausible para los grupos antivacunas, y nuevamente, el factor determinante es esa cosmovisión del mundo en el que las relaciones grupales, de los individuos con la naturaleza y la desconfianza de las instituciones juegan un papel fundamental.

Las CCTP ponen en jaque la ciencia. Las investigaciones que se realizan para la toma y justificación de las decisiones son interpretadas de distintas maneras y los desacuerdos entre expertos alimentan la desconfianza del público hacia la ciencia. Una forma de explicar las divergencias se basa en las razones estructurales en que se construye la experticia en las CCTP (Aibar, 2002, 114) Son las características propias de la ciencia regulativa la que explica las diferencias de opinión entre los expertos en ambos lados del campo de batalla. ¿Es la controversia de las vacunas un caso de ciencia regulativa? Para Dorothy Nelkin las controversias giran en torno a la cuestión del control

político ¿quién controla las decisiones acerca de los desarrollos y aplicaciones de la ciencia? Si atendemos a las controversias analizadas por la propia Nelkim parece ser que sí, la mayor parte de las controversias científico tecnológicas públicas tienen en su base la toma de decisiones políticas sobre algún aspecto de la tecnología relacionado con la controversia: el uso de embriones para la investigación debe ser regulado, los defensores de los derechos animales piden poner límites a la investigación, los defensores y detractores de la gestación subrogada piden una norma que legalice o ilegalice la práctica, el agujero de la capa de ozono generó una actuación legislativa internacional bajo la forma del protocolo de Montreal, la apuesta por la energía nuclear se alimenta de las políticas públicas que apoyan o rechazan las energías renovables, etc. En el caso de las vacunas subyace en última instancia la decisión regulatoria: Australia acaba de sacar una normativa en la que se sanciona a los progenitores de aquellos niños que no han sido vacunados con 18 euros por quincena. Italia ha hecho obligatorias diez vacunas²⁶, los niños nacidos a partir de 2017 deberán acreditar la vacunación para acceder a los centros escolares y el incumplimiento conllevará sanciones de hasta 7100 euros. En Francia los niños que no estén vacunados no podrán acceder al sistema educativo. En España el lamentable caso del niño de Olot puso sobre la mesa la obligatoriedad de las vacunas. Pero la controversia de las vacunas no cumple muchas de los rasgos de la ciencia regulativa propuestos por Jasanoff. De entre todas las características propuestas las más importantes son la incertidumbre y la inmediatez o limitación temporal. ¿Cuánta incertidumbre rodea al conocimiento de las vacunas? ¿Hay un auténtico disenso en la comunidad científica reconocida respecto a la seguridad y eficacia de las vacunas? ¿Existe una auténtica infradeterminación teórica? ¿Existe insuficiencia de datos para que el gobierno pudiera tomar una decisión regulatoria si este fuera el caso? La respuesta a todas estas cuestiones es negativa. No es la ciencia regulativa la que explica los desacuerdos entre los expertos, ni tan siquiera podemos situar a los dos grupos de expertos en pie de igualdad, son muy pocas las voces disidentes entre los expertos en epidemiología, salud pública o pediatría. La incertidumbre no se refiere tanto al conocimiento como al conjunto de criterios aceptados por la comunidad investigadora y las agencias de salud pública para atribuir causalidad. Lo que explica los desacuerdos son las diferencias en interpretación socialmente determinadas por una cosmovisión diferente. Esto

²⁶ Las vacunas son: poliomielitis, difteria, tétanos, tosferina, hepatitis B, *Haemophilus influenzae* tipo b, sarampión, rubeola, parotiditis y varicela. Circolare recante prime indicazioni operative per l'attuazione del decreto-legge 7 giugno 2017, n.73, recante "Disposizioni urgenti in materia di prevenzione vaccinale" (Gazzetta ufficiale n. 130 del 7-6-2017).

a su vez nos permite entender las diferencias de este sector concreto dentro del espectro de las actitudes ante la vacunación.

Conclusión

Tras la muerte del niño de Olot, las intervenciones en los medios de comunicación de las autoridades sanitarias hacen surgir la pregunta, qué “información veraz” pretendía la sanidad pública distribuir entre los padres, que tuviera más peso que la muerte de un niño por una enfermedad fácilmente prevenible con una vacuna. Pero lo cierto es que a pesar de un suceso de esa magnitud 47 niños del entorno continuaban sin ser vacunados. Esto va en contra de desarrollos recientes en ciencia cognitiva que postulan que las creencias provacunación son contraintuitivas (y por ello más difíciles de difundir) y afirma que uno de los mecanismos a través de los cuales las creencias provacunación pueden llegar a ser más intuitivas radica en la preponderancia de la enfermedad: “ver a las personas no vacunadas ponerse enfermas mientras las vacunadas permanecen sanas ... los mensajes que juegan con la prominencia de la amenaza de la enfermedad se encuentran entre los únicos que han mostrado alguna promesa de reducir la duda ante la vacunación” (Milton y Mercier, 2015, 634).

Los factores que las autoridades públicas manejan tienen que ver con lo que tradicionalmente se ha llamado el modelo del déficit, el público en general no tiene los conocimientos necesarios para entender el conocimiento científico²⁷ que está detrás de los programas de inmunización, y tampoco parecen ser capaces de entender el riesgo que corren sus hijos al no ser vacunados. Frente a esto, a lo largo de la investigación surge como elemento determinante en la conformación de la controversia el conjunto de valores mantenido por la comunidad antivacunas. Son los valores y creencias del grupo lo que determina su actitud hacia el riesgo, su consideración de lo que es la información relevante, la ciencia, la medicina y el cuidado adecuado del cuerpo. Por su parte el conjunto de expertos que apoya a los movimientos antivacunas, invoca un paradigma farmacológico y médico distinto para legitimar su discurso e intentar entrar en la comunidad científica como expertos.

El mejor abordaje de las vacunas es a través de las controversias científico tecnológicas dado que bajo este enfoque, y analizando el discurso de los

²⁷ “Hay evidencia en la literatura reciente que sugiere que las élites más educadas en Netherlands, Estados Unidos y Canadá sostienen visiones escépticas respecto a la vacunación” (Larson, 2016, 300).

contendientes emergen los factores, sociales, culturales y morales que determinan la evidencia científica admisible.

El problema de las vacunas es un problema social en el que todos estamos implicados. La inmunidad de grupo que sirve de escudo a aquellas personas que no pueden ser vacunadas corre peligro en muchas regiones europeas, aunque todavía las tasas vacunales en España son altas. La comunidad científica representada por el estamento médico se halla atrincherada en una posición defensiva, que les hace negar o poner en duda sistemáticamente todo aquello que tenga que ver con un efecto adverso relacionado con una vacuna, o la posible seguridad y eficacia de las mismas, lo cual también va en detrimento de la seguridad de la población. En este sentido habría que mantener un sano escepticismo.

Es altamente improbable que la controversia de las vacunas se cierre alguna vez, dado que las autoridades sanitarias pretenden clausurarla en base a una evidencia que no cuenta como tal para el resto de los actores implicados. Es una controversia anclada en cosmovisiones, en ideas diferentes acerca de los que es una buena vida y de cuál debe ser la relación de los seres humanos con el entorno. Tal vez, desde dentro de esa cosmovisión pueda emerger un discurso distinto, que no entienda las vacunas como una agresión contra una elección personal y se prioricen los valores de la solidaridad social.

Referencias

- Aibar, E. (2002). "El conocimiento científico en las controversias públicas". En E. Aibar y M. Quintanilla, *Cultura tecnológica. Estudios de ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Ed. Horsori, 105-126.
- Carozzi, Julia (1993). "Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales". *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Año 2, N° 5, 19-24.
- Charlton, B. (1996). "The Scope and Nature of Epidemiology". *Journal of Clin Epidemiol*, Vol. 49, No. 6, 623-626.
- Douglas, M., Wildavsky, A. (1982). *Risk and Culture*. California: University of California Press.
- Douglas, M., Galvez, M. (1990). "The self as risk taker: a cultural theory of contagion in relation to AIDS". *Sociological Review*, Volume 38, Issue 3, 445-464.

- Fischhoff, B. et al. (1978). "How safe is safe enough? A Psychometric Study of Attitudes towards technological Risks and Benefits". *Policy Sciences* 9, 127-152.
- Fitzpatrick, M. (2004). *MMR and Autism. What Parents Need to Know*. London: Routledge.
- Gieryn, T. (1995). "Boundaries of science". En S. Jasanoff et al. *Handbook of Science, Technology and Society*. London: Sage Publications, 393-443.
- Hervieu, B., Léger, D. (1979). *Le retour a la nature, «au fond de la forêt... l'Etat»*. Paris: Le Seuil.
- Ibargüen, J. et al. (2004). "Neorrurales: dificultades durante el proceso de asentamiento en el medio rural aragonés", Informes 5 (2004-3). ISBN 978-84-92582-32-7.
- Instituto de Salud Carlos III (s.f.). *Estudio seroepidemiológico: situación de las enfermedades vacunables en España*. Ed. Instituto de Salud Carlos III, Centro Nacional de Epidemiología.
- Jasanoff, S. (1987). "Contested Boundaries in Policy-Relevant Science". *Social Studies of Science*, Vol. 17, No. 2 (May, 1987), 195-230.
- Kahneman, D., Tversky, T. (1987). "Teoría Prospectiva; un análisis de la decisión bajo riesgo". *Infancia y aprendizaje*, 30, 95-124.
- Larson, H.J. et al. (2016). "The State of Vaccine Confidence 2016: Global Insights Through a 67-Country Survey". *EBioMedicine*, 12, 295-301.
- Leach, M., Fairhead, J. (2007). *Vaccine Anxieties Global Science, Child Health and Society*. London: Eartscan.
- Martínez-Diz, S., Martínez Romero, M., Fernández-Prada, M., Cruz Piqueras, M., Molina Ruano, R., Fernández Sierra, M.A. (2014). "Demandas y expectativas de padres y madres que rechazan la vacunación y perspectiva de los profesionales sanitarios sobre la negativa a vacunar". *Anales de Pediatría*, 80 (6), 370-37.
- Martin, B., (2014). *Controversy Manual*. Sparsnäs, Sweden: Irene Publishing.
- Martin, B., Richards, E. (1995). "Scientific Knowledge, Controversy, and Public Decision Making". En S. Jasanoff et al. (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*. California: Sage Publications.

- Mazur, A. (1981). *The Dynamics of Technical Controversies*. Whashington DC: Communication Press.
- McKee, Ch., Bohannon, K. (2016). “Exploring the Reasons Behind Parental Refusal of Vaccines”. *BSJ Pediatr Pharmacol Ther*. Mar-Apr; 21(2): 104–109. DOI: 10.5863/1551-6776-21.2.104.
- McMullin, E. (1987). “Scientific Controversies and its termination”. En H. Engelhardt y A. Caplan, *Scientific Controversies. Case studies in the resolution and closure or disputes in science and technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meszaros, Jacqueline R., Asch, David A., Baron, Jonathan, Hershey, John C., Kunreuther, Howard, Schwartz-Buzaglo, Joanne (1996). “Cognitive Processes and the Decisions of Some Parents to Forego Pertussis Vaccination for Their Children”. *J Clin Epidemiol*, Vol. 49, No. 6, 697-703.
- Miller, E. (2015). “Controversies and challenges of vaccination: an interview with Elizabeth Miller”. *BMC Medicine*, 13: 267.
- Milton, H., Mercier, H. (2015). “Cognitive Obstacles to Pro-Vaccination Beliefs”. *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 19, No. 11, 633-636.
- Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad (2011). *Análisis de situación de terapias naturales*. Documento de trabajo.
- Mora, Joan (2008). “Homeopatía e inmunología”. *Boletín informativo de la Liga para la Libertad de Vacunación*, nº 16.
- Morgan, M. (2010), “Voice and the Facts and Observations of Experience”. En W. González, *New Methodological Perspectives on Observation and Experimentation in Science*: Coruña: Netbiblo.
- Nelkin, D. (1992). *Controversy. Politics of technical decisions*. California: Sage Publications.
- Nogué i Font, J. (1988). “El fenómeno neorrural”. *Agricultura y Sociedad*, nº 47, 145-175.
- Rogers, A., Pilgrim, D. (1995). “The risk of resistance: Perspectives on the mass Childhood Immunisation Programme”. En J. Gabe (ed.), *Medicine, Health and Risk: Sociological Approaches*: Oxford: Blackwell.
- Urteaga, E. (2012). “Los determinantes culturales en la percepción social del riesgo”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 15, 39-53.

- Vaqué, J. (2003). “Inmunidad de grupo significado e importancia”. *Revista Clínica Electrónica en Atención Primaria*. URL: https://ddd.uab.cat/pub/rceap/rceap_a2005m11n8/rceap_a2005m11n8a2.pdf. Acceso 13/07/2018.
- Weber, E. U. (2011). “Risk: Empirical Studies on Decision and Choice”. En N. J. Smelser, P. B. Baltes, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Pergamon: Elsevier.
- Weinberg, A. (1974). “Science and transcience”. *Minerva* 10(2): 209-222.
- WHO (2013). *Causality assessment of adverse event following immunization (AEFI): user manual for the revised WHO classification*. WHO Library Cataloguing-in-Publication Data.
- Williamson, S. (2007). *The Vaccination Controversy: The rise, reign and fall of compulsory vaccination for smallpox*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Wolfe, R.M., Sharp L.K., Lipsky, M.S. (2002). “Content and Design Attributes of Antivaccination Web Sites”. *Journal of American Medical Association*, Vol. 287, nº 24, 3245-3248.

Sobre la división de la razón en Kant: la ruptura con el sistema de racionalidad absoluta*

On Division of Reason in Kant: The Rupture with the Absolute Rationality System

Daniel Labrador Montero**

Resumen

Este artículo se propone mostrar cómo la filosofía de Kant supone una ruptura con las filosofías basadas en un sistema de racionalidad absoluta, donde el elemento cumbre es la unidad de la razón. De esta forma, se tratará de subrayar las principales críticas del filósofo prusiano a las teorías cimentadas en la unidad de la razón y en el acceso directo a la realidad, así como también exponer la propuesta kantiana de una estructura racional formal unitaria, pero que consta de varios usos irreconciliables.

Palabras clave: razón; entendimiento; juicio; sensibilidad; facultades.

Abstract

This article intends to show how the philosophy of Kant supposes a rupture with the doctrines based on a system of absolute rationality, where the most important element is the unity of reason. In this way, it will try to underline the main critiques of the Prussian philosopher to theories based on the unity of reason and direct access to reality, as well as exposing the Kantian proposal of a unitary formal rational structure, but with several irreconcilable uses.

Keywords: Reason; Understanding; Judgment; Sensibility; Faculties.

* Recibido: julio 2017. Aceptado: marzo 2018.

** Universidad de Salamanca. Salamanca, España. Email: danilabra@usal.es

Introducción

En el período que transcurre desde el siglo XVII hasta Hegel, en el cual el *sistema unitario de una razón infinita* fue el elemento cumbre de la filosofía, Kant supone una excepción. El presente artículo busca mostrar que el proyecto kantiano de la razón presenta una novedosa concepción de la actividad racional y de la tarea filosófica, la cual no puede encajar en tal tipología de planteamientos sistemáticos, es decir, no es compatible con aquel programa racionalista modélico y específicamente alemán. Sin embargo, se encuentra inmerso en un transcurrir temporal en el que quizás tal teoría se muestre ex-temporánea, no tanto porque sea un pensamiento adelantado a su época, sino porque lleva a cabo el derrumbe de unos cimientos de los que buena parte de la filosofía del momento (principalmente gran parte de la filosofía alemana) no quería prescindir. Prueba de ello son las numerosas iniciativas por parte de los seguidores idealistas de llevar a cabo una conversión del criticismo a un *sistema de racionalidad absoluta*, como si esto supusiera un requerimiento obligatorio e ineludible. Sin embargo, esto no puede estar más lejos de cualquier intención que pudiera apreciarse en la teoría del filósofo prusiano, que precisamente abordó la lucha contra la idea de una cosmovisión total y definitiva germinada en una razón ilimitada. El ejemplo que personificaba tal propósito, y que se presentaba a los ojos del filósofo prusiano como tal, era la figura de Christian Wolff. Kant intentó derribar tal edificio construido por el filósofo alemán con un golpe definitivo, concretamente sobre dos elementos indispensables del sistema wolffiano: la razón como acceso inmaculado a la realidad¹ y la fe ciega en la unidad y capacidad de esa razón. Ante tales supuestos, el pensador prusiano planteó como indubitable la alternativa que él proponía, a saber, una diferenciación radical entre la razón y la realidad, estableciendo la *sensibilidad* como límite y llave de acceso a esta última. Además de esto, otro punto principal de su propuesta es al respecto de la unidad de la razón, pues Kant apuesta por la diversidad de usos de esta, los cuales parten de intereses y ámbitos diferentes para la ordenación de la realidad. El verdadero objetivo de la filosofía, incluso de la humanidad, no era, para el pensador de Königsberg, la elaboración de un sistema, sino organizar racionalmente esta pluralidad de esferas de acción de forma armónica, sin que por esto cada una de ellas pierda su autonomía.

¹ Se entenderá realidad (Realität) en el sentido general kantiano en oposición a idealidad. Lo ideal, por tanto, es lo que está en la mente o depende de ella, mientras que la realidad sería aquello externo o independiente de la mente (Allison, 1992, 34). De esta forma, cuando se alude a la crítica de Kant hacia una razón con acceso directo a la realidad, se hace referencia al rechazo de la tesis de que la realidad se representa en la mente humana sin que esta última tenga ningún tipo de influencia en dicho acto.

A pesar de esta clara intencionalidad en el pensamiento crítico de Kant, numerosos filósofos, entre los que destaca Fichte, se empeñaron en elaborar a partir de su obra un sistema en torno a dos puntos básicos: el desdén con respecto a la sensibilidad en favor, de nuevo, de una razón que se presentaba como privilegiada, y la búsqueda en las profundidades de la filosofía de un *principio único* que dotara a la razón, de una vez por todas, del pretendido carácter unitario. Es de agradecer, ante todo esto, que Kant viviera lo suficiente como para poder contestar a algunos de estos intentos y desmarcarse de los mismos. Así expresaba su repulsa hacia tales tentativas: “I hereby declare that I regard Fichte’s *Theory of Science* as a totally indefensible system” (Kant, 1970, 116-117). En dicha declaración reniega de la filosofía de Fichte y rechaza todo vínculo o participación suya en la misma.

Teniendo la vista puesta en esta disputa, este artículo se propone como objetivo mostrar la ruptura con el sistema de la unidad de la razón, a la vez que mostrar la visión fragmentada de la razón que Kant propone. Por ello, parece del todo oportuno dividir su estructura en dos partes primordiales: una primera en la que se refleje la crítica y superación de la ontología del Ser y de la perspectiva de la razón como fiel vía conductora hacia la realidad, y un segundo apartado que trate de la propuesta kantiana de una estructura racional formal unitaria, pero que consta de varios usos irreconciliables. En la primera de las secciones se tratarán los puntos clave de la crítica a la metafísica y de la reprobación a la filosofía wolffiana. Respecto al segundo capítulo se mostrará una reconstrucción histórica de cómo Kant elaboró una diferenciación en esferas de acción —que tan presente estará en autores como Max Weber (2001) e incluso Hans Blumenberg (2003)— a partir de la división de facultades de la razón. Para ello, se analizará la forma en que queda esto reflejado en los textos de la tres *Críticas* y cuáles son las conclusiones que se deducen a partir de todo este conjunto de escritos.

1. La sustitución de la metafísica del ser por una crítica de la subjetividad

Posiblemente, el primer acercamiento considerable a un análisis de la subjetividad para la elaboración de una teoría que intente construir una filosofía a partir de las restricciones y posibilidades de la razón se encuentra en la obra de Kant. La modernidad nació siendo testigo de un cambio de paradigma con la atención al sujeto de un Descartes que revolucionó el panorama filosófico, pero fue el filósofo prusiano el primero en llevar a cabo una indagación de la capacidad racional de conocimiento, pues como él afirma: “Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez,

las reglas y límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí [...]” (Kant, 2010a, 11; KrV, A XVI). Esta investigación acerca de las condiciones de nuestra facultad cognoscitiva es clave y esencial para dar significado y estructurar el proyecto de una caracterización finita de la razón. Dicho proyecto que la filosofía crítica propone conlleva el alejamiento de la ontología clásica en favor de una *analítica del entendimiento* que otorgue a la razón los instrumentos para no caer en la tentación de un uso que exceda sus posibilidades, tal y como ocurre con toda doctrina inherente a la metafísica del Ser.

Este enfoque hacia la subjetividad es visible en el así denominado “giro copernicano”, que, como señala José Luis Villacañas, es una metáfora que se adecúa perfectamente a dos preceptos que la filosofía kantiana quiso mantener de la revolución científica impulsada por el influyente astrónomo, a saber, “la centralidad del papel del observador y la falta de centralidad del ser humano” (Villacañas, 2010, 74). Con el primero se hace referencia a la posición y perspectiva del sujeto, al inevitable establecimiento del perceptor como punto de referencia. De esta forma, cada individuo humano sería el centro de la captación, también respecto al movimiento de los planetas. Ahora bien, si a esto se le añade la segunda proposición, esto es, la negación de la posición privilegiada —la perturbación de la percepción que no cuenta con un punto de referencia fijo, estático e impertérrito—, las representaciones resultan *aparentes*, modificadas por la propia situación del sujeto. Podría decirse, continuando con la metáfora copernicana, que el movimiento real de los planetas solo podría ser apreciable si se *descuentan* las transformaciones provocadas por el sujeto, es decir, si se elimina la propia órbita del receptor.

Se puede apreciar con dicha metáfora dos aspectos fundamentales de esta filosofía, que son, a su vez, esenciales para la desacreditación de toda ontología del Ser: la necesidad de separar o mostrar la disensión entre la realidad y los conceptos humanos (la grieta entre las órbitas reales y las aparentes) y la asignación a la sensibilidad del papel de nexo o acceso al mundo, siendo esta, ineludiblemente, la condición y frontera del ser humano con respecto a las cosas exteriores.

1.1. La imposibilidad del contacto directo entre razón y Ser

Como se menciona en las líneas precedentes, Kant ataca aquella metafísica cuya base es la postulación de un vínculo directo e ineludible entre razón y Ser. En vista de este rechazo, es menester desarrollar dos ideas básicas: en primer lugar, mostrar cuáles son los factores y motivos que le llevan a impug-

nar este tipo de filosofías, así como también aludir a su principal representante en la Modernidad. En segundo término, es indispensable detallar, una vez negado cualquier nexo directo entre razón y Ser, la función que cumple la sensibilidad como mediadora. Para una mayor claridad expositiva se tratarán de forma diferenciada estas dos ideas.

Si hay algo que destacar de Kant, además del análisis subjetivo de las capacidades cognitivas del ser humano, es el cambio de punto de vista del *objeto como tal*² al *objeto conocido*. De esta manera, el filósofo prusiano rechaza todos aquellos “dogmáticos” intentos de penetración directa en el seno de la realidad como una ilusión de nuestra razón (Grier, 2001). Esto no quiere decir que la realidad sea “suprasensible” y que el ser humano no tenga ningún tipo de acceso a ella, lo cual es una interpretación errónea, aunque extendida, de las tesis de Kant, que ha sido estimulada por autores como Peter F. Strawson (2006). Esta lectura de Kant, como si de un berkeleyano moderado se tratara, desvela una falta de atención conceptual. El filósofo prusiano rechaza el idealismo empírico (él se considera un realista empírico) o, dicho de otra manera, niega que solo haya acceso a los datos mentales privados y sostiene, por lo tanto, que hay un vínculo con la realidad externa. Por el contrario, considera que “nuestra experiencia no está limitada al dominio privado de nuestras propias representaciones” (Allison, 1992, 35). Kant es idealista en un sentido trascendental, es decir, afirma la exigencia de una serie de condiciones necesarias y universales (a priori) para que el ser humano pueda conocer. Referirse a una cosa-en-sí, por tanto, es hablar de algo independiente a dichas condiciones, aislado, por ende, de la sensibilidad. Esto último es lo que hace la metafísica al hacer referencia a nociones que se escapan de toda experiencia posible.

Como señala Félix Duque (1978, 75): “la crítica kantiana irá enderezada a mostrar que la pretensión de cientificidad por parte de la metafísica (en su formulación más reciente y mejor articulada: la *metaphysica specialis* wolffiana) esconde una *subrepción* trascendental, a saber: el salto injustificable de una función lógica (el silogismo) a un «objeto» incondicionado que «cierra» la experiencia”. Esta cita resalta la clara intención del filósofo ilustrado de echar por tierra todo nexo especulativo de la razón con la sustantividad de un Ser infinito del que no se tienen datos empíricos. Como Duque indica, es la filosofía de Wolff el blanco al que van a parar la mayoría de las críticas y reproches. Sin embargo, Kant también le reconoce ciertos méritos, porque,

2 La existencia de las cosas, señala en los *Prolegómenos* (Kant, 1999), hay que presuponerla como si fuera una exigencia de sentido común. La filosofía, como crítica, se ocupa, sin embargo, de las condiciones que hacen posible el conocimiento de las cosas.

aunque Wolff fue “el más grande de los filósofos dogmáticos”, su método es el más adecuado para la filosofía, ya que intentó mostrar “cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones” (Kant, 2010a, 29; KrV, B XXXVI). Entonces ¿cuál fue el gran defecto de la filosofía wolffiana que le impidió elevar la metafísica al estatus de *ciencia*? La respuesta a tal cuestión es clara para Kant: Wolff no se encontraba en disposición de iniciar tal camino porque antes era necesario dar un paso previo, a saber, efectuar una profunda y laboriosa “crítica de la razón pura”. Sin embargo, según el filósofo de Königsberg, tal tarea no se presentaba como una evidente necesidad en la época de esplendor del dogmatismo racionalista.

La falta de esta “crítica del órgano” dará lugar a un sistema construido sobre aspiraciones desmesuradas. Es esta ausencia de una investigación adecuada sobre la razón pura, sus límites y sus posibilidades, lo que lleva a Wolff a emprender a ciegas un sendero que conduce al vacío. Mas para comprender debidamente esta crítica kantiana, se ha de ver antes, de forma breve, en qué consiste el programa filosófico de Wolff o su sistema metafísico.

Hay tres aspectos fundamentales que marcan la *significación histórica* de la obra de Wolff: en primer lugar, la unión de un sistema escolástico con un método matemático; en segundo término, la integración de un racionalismo ontológico con una epistemología que no desdeña la experiencia; y, por último, el intento de crear un sistema unificado de las ciencias, para lo cual necesita también realizar dicha tentativa sobre la totalidad de la razón.

- a. Respecto al primer punto, es evidente que uno de los rasgos propios de la filosofía de este pensador es el intento de armonizar los principales contenidos y cuestiones de la escolástica con un sistema lógico-matemático (reflejo de la influencia de Descartes). Señala Duque que Wolff fue el último en realizar un sistema de tipo escolástico, el cual imperó “durante casi un siglo por todo el ámbito universitario alemán” (Duque, 1998, 30), tanto que autores como Kant y Hegel tuvieron que batallar para apagar lentamente el influjo del mismo. Wolff es un renovador o restaurador de lo que se puede considerar como filosofía académica tradicional. Su importancia radica, sobre todo, en dotar a la filosofía escolástica del carácter de “ciencia rigurosa por medio de la aplicación de nuevos principios” (Cavana, 1995, 28). Kant aprecia de Wolff la introducción de una forma de hacer filosofía “por medio de definiciones exactas, de no hacer ninguna suposición infundada, o

permitir ningún fallo en las observaciones y experimentos y relacionar de tal modo, que en las premisas se encuentren las razones de lo que se sigue” (Duque, 1998, 19). Sin embargo, con lo que Kant no está conforme es con una suposición que para Wolff es *conditio sine qua non*, a saber, que es el método matemático el que supone un punto de inflexión que deja anticuada a la filosofía tradicional y confiere a la nueva filosofía la índole de ciencia. Este nuevo método denominado por el propio Wolff como “*methodus scientificus*” tiene en su base la idea de que “la matemática es reducible a la lógica” (Duque, 1998, 20). Es a partir de este método la única forma a través de la cual se pueden hacer también *distintos* unos contenidos escolásticos que solo se presentaban como *claros*.

- b. Como se ha señalado anteriormente, otro de los aspectos fundamentales del pensamiento wolffiano es el intento de concordar una ontología de corte racionalista con una epistemología abierta a la experiencia, y, con ello, “descubrir una estructura racional del mundo” (Anderson, 2005, 25). Se presenta como necesario, por tanto, que Wolff acepte dos *fuentes de conocimiento* principales: la experiencia y la razón (Wolff, 1963, cap. 1). De acuerdo con Juan Arana (1979), ambas representan un papel esencial dentro de la filosofía del autor alemán, pero Wolff tuvo que cuidarse mucho de que tal distinción no pusiera en peligro su pretensión de dar una respuesta única e integradora al problema del conocimiento. “La razón representa la fuerza de la unidad, el rigor, el orden y la claridad; la experiencia, a su vez, la garantía de un firme entronque en la realidad” (Arana, 1979, 18). He aquí una importante cuestión: es la experiencia la que asegura el contacto con el mundo a través de lo que Wolff denomina el “conocimiento histórico”. Este es el conocimiento de los hechos y, en consecuencia, es tanto el fundamento como el confirmador del “conocimiento filosófico”, que se ocupa de explicar y establecer las causas de tales hechos. Se puede ver aquí con total claridad el intento de aplicar un método científico en el que se situaría primero la fase de observación, la cual se interpreta a través de la razón en una segunda etapa, es decir, se da un sentido y un porqué a lo observado. Esta última explicación será puesta a prueba y contrastada por lo que dicta la experiencia. Sin embargo, a pesar de esta función vital de la experiencia, Wolff aborda el tema del conocimiento con una fe, quizás excesiva, en la razón, o como expresa Arana (1979, 11): el filósofo alemán parte del firme asentimiento de una “confianza sin supuestos en las fuerzas de la razón humana”.

Todo posible dilema o cuestión para ser resuelto ha de pasar por la capacidad racional, que es la que proporciona genuina claridad y conocimiento verdadero.

- c. El último de los rasgos principales es la construcción de un sistema unificado de los saberes. Este objetivo no puede desligarse de las dos características anteriores. En primer lugar, porque es una base lógica la que ha de estar detrás de dicha puesta en común, es decir, la lógica permite el “establecimiento de un substrato formal común a todas las ciencias de tal modo que cualquiera de ellas emplee siempre los mismos procedimientos de inferencia” (Arana, 1979, 20). En segundo término, es la *unidad de la razón* una condición absolutamente necesaria para que se pueda llevar a cabo la elaboración de tal sistema. De esta forma, a partir de estos cimientos, Wolff quiere inaugurar una disciplina filosófica que se ocupe de *todo*, como *saber del mundo*, o como él mismo publicó en el prólogo de su obra *Aerometría* en 1709: “la filosofía es «scientia omnium possibilium qua talium»”³ (Cavana, 1995, 18). Pero para lograr tal ciencia unificada Wolff tenía que superar la diversidad de las ciencias particulares de su época, y sobre todo debía salvar la unidad de la razón y del conocimiento. Es, por ello, por lo que la ontología, entendida como la ciencia de “los principios de todo el conocimiento humano” (Arana, 1979, 21) constituye el prisma a través del cual mirar la diversidad de conocimiento que ofrece la experiencia, es decir, la ontología trata de fundar una serie de principios —reducibles entre sí— válidos para todo momento y lugar a través de los cuales *racionalizar* todo contenido. Una razón no fragmentada y plural es, por tanto, la clave del sistema wolffiano, y el principio supremo del que es derivable lo real es el principio de no-contradicción⁴ (Wolff, 1963, cap. 2).

Tras analizar los rasgos principales de la filosofía de Wolff es necesario trasladarnos de nuevo a Kant y la crítica y, más concretamente, a esta concepción de la ontología y de la metafísica racionalista. Ahora se puede entender mejor la crítica que lanza Kant. Desde luego, son muchas las discrepancias del filósofo prusiano con respecto al pensamiento de Wolff, desde el matematismo o la excesiva confianza en la capacidad racional hasta el punto de mayor desavenencia, a saber, la concepción wolffiana de la filosofía como

³ «La filosofía es una ciencia de todas las cosas posibles en cuanto tales».

⁴ Sin embargo, también requiere del principio de razón suficiente, ya que, aunque intenta deducirlo a partir del de no-contradicción, no logra hacerlo satisfactoriamente.

sistema y ciencia del todo. Por un lado, es obvio que el matematicismo es algo ya anticuado desde mediados del siglo XVIII, tiempo en el que el empirismo cobra cada vez más importancia en la reflexión filosófica. El mismo Kant realizó durísimas críticas ante la posibilidad de instaurar el método matemático a la filosofía. Ya proclamó su rechazo a tal opción en *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* (Kant, 1992). También en la *Crítica de la razón pura*⁵ se encuentra de forma desarrollada esta tesis, a saber, que los métodos matemático y filosófico no son compatibles. Por otro lado, ya Leibniz —una de las principales influencias del pensamiento wolffiano— advertía de la inutilidad e imposibilidad de la construcción de un sistema *racional*, total y autónomo⁶ (de hecho, él no llegó a construirlo).

Teniendo en cuenta todo esto, se ha de señalar que la destrucción de la metafísica racionalista, propia de Wolff, incluye en Kant dos momentos: 1) el desmantelamiento de la *ontología* o metafísica general (*metaphysica generalis*), entendida esta como doctrina racional del ente. La principal disensión del autor prusiano con esta doctrina consiste en que, para este, no hay un conocimiento del Ser con meros conceptos y principios *a priori* de la razón. Es necesario, por ello, reducir la ontología a una *analítica del entendimiento*. Esto se expondrá más adelante en la *sección b)* del siguiente apartado. 2) El desmontaje de las metafísicas especiales (*metaphysicae specialis*), esto es, de la doctrina de los seres concretos. Esta se puede dividir en psicología racional (investigación del alma), cosmología racional (doctrina que trata sobre el mundo como un todo, compuesto por una serie de elementos en relación) y teología natural (doctrina filosófica de Dios). Para desarmar estas disciplinas, Kant intenta mostrar que no hay conocimiento *a priori* de seres u objetos trascendentes a la experiencia.

En el *Prólogo A* de la *Crítica de la Razón Pura* afirma Kant que es una tendencia natural de la razón intentar superar sus propios límites al preguntarse, inevitablemente, por cuestiones que los exceden y, en consecuencia, asiste a la comprobación de su incapacidad para responderlas eficazmente. De esta forma, la razón *advierte* que tal meta no será conquistada, pues el ser humano *per se* no puede afrontar tal objetivo si se mantiene, como debe ser, en sus

⁵ Para esto véase *La disciplina de la razón pura en su uso dogmático* (Kant, 2010a, 535 y ss.; A 712/ B 740 y ss.). Allí Kant explica cómo el conocimiento filosófico no es comparable con el matemático, ya que el primero es un “conocimiento racional derivado de conceptos”, mientras que el segundo es “conocimiento obtenido por construcción de los conceptos”.

⁶ Quizá se pueda considerar que la estructuración en sistema de la filosofía de corte leibniziano producida por Wolff se escapa de las intenciones del autor de la *Monadología*. Es posible que esta fuera la razón por la que Hegel (1955, vol. III, 353) tildó tal sistematización de “pedantesca”, uniéndose así a la visión tradicional de la falta de originalidad de la obra de Wolff.

capacidades empíricas. Si porfía, en cambio, en darles respuesta, se desencadena —así se refiere Kant a la metafísica allí— un “campo de batalla” sin salida ni sentido. La fe de Wolff en la razón resulta infundada, ya que esta no puede dar solución a las cuestiones trascendentes que se le presentan. Wolff parte, en realidad, de una confianza ciega en la razón, sin haber realizado una investigación profunda de la misma, acerca de sus límites y capacidades. Es la metafísica la que necesita de tal análisis y de toda la deducción realizada en la Crítica de la Razón Pura, mientras que la ciencia se desarrolla firme, con seguridad y certeza (de Boer, 2016, 464).

Teniendo en cuenta esto, ¿qué se propone Kant a la vista de tan estéril disputa? No otra cosa que la labor del *autoconocimiento*, esto es, el examen de la subjetividad humana y, con ello, como consecuencia necesaria, tomar conciencia de los límites de la razón dada su pretensión de captar el mundo. Es esta ocupación, precisamente, la que principalmente constituye la tarea de la filosofía para Kant, la de emprender una analítica de las capacidades de la subjetividad humana y establecer las fronteras dentro de las cuales se enmarcan las posibilidades de conocimiento. Pero esto, a su vez, implica que la filosofía ejerza de *tribunal* de todo uso especulativo de la razón para, así, evitar todo abuso ilícito (afirmaciones de autoridad, divagaciones suprasensibles...) de la misma. Este es el modo en que la filosofía satisface en el campo de la metafísica las exigencias de la *era de la crítica*, esto es, una época en la que ya no hay conformidad con *un saber aparente* y, en consecuencia, nada debe escapar de este examen ni siquiera la *religión* y la *legislación*; menos aún el saber metafísico.

Frente a esta ambición racionalista, Kant escribe lo siguiente:

Una vez descubierto el punto de desavenencia de la razón consigo misma, he resuelto tales preguntas a entera satisfacción suya. Claro que las contestaciones a esas preguntas no han respondido a las expectativas del exaltado y dogmático afán del saber. Tal afán solo podría quedar satisfecho mediante poderes mágicos. [...] tales pretensiones son incomparablemente más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario en el que pretenda demostrar, pongamos por caso, la simplicidad del *alma* o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. En efecto, este autor se compromete a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible. (Kant, 2010a, 9-10; KrV, A XIII)

En lugar de dar rienda suelta a afirmaciones carentes de cualquier atisbo empírico y alimentar “los castillos aéreos de la metafísica” como ya los designaba en *Sueños de un visionario* (Kant, 1987), se limita a la búsqueda de

un *conocimiento detallado* de la razón, de los conceptos puros y, en definitiva, a un análisis de la subjetividad. Por el contrario, Wolff, obvia toda limitación de la razón y se encamina a tientas por una senda que no puede conducir más que a un abismo donde se derrumban todas las quiméricas intenciones. Wolff, además, se empeña en tomar las dogmáticas cuestiones de la escolástica —por ejemplo, intenta probar la existencia de Dios—, pero el dotarlas de un método novedoso no elimina su oscuridad y su impenetrabilidad. Por último, el filósofo de Breslau cae en el mismo error que Kant señala respecto de la filosofía de Leibniz: intentar construir “un *sistema intelectual del mundo*”, cuya principal fuente de error fue confundir el fenómeno con la “representación *de la cosa en sí misma*” (Kant, 2010a, 262; KrV, A 270/ B 326).

1.2. La sensibilidad, condición necesaria

Antes de continuar, es oportuno recapitular ciertos aspectos de lo anteriormente expuesto. Kant quiere mostrar la imperiosa necesidad de abandonar la metafísica dogmática que aspira a un conocimiento que excede la linde de la razón, cuyo principal error es, como destaca Roberto Torretti (1967, 524), “tomar las normas para la conducta del entendimiento en la organización de la experiencia, por representaciones de objetos efectivamente existentes”. Pero esta huida del dogmatismo solo será posible a partir de una investigación rigurosa de la razón. Es posible encontrar un método efectivo para convertir a la metafísica en ciencia, pero antes de aplicarlo es condición indispensable realizar una crítica de la razón que allane el camino y que elimine cualquier posibilidad de caer en fábulas y ficciones. He aquí la principal tarea de la filosofía, que no es, inicialmente, más que una labor negativa: evitar la caída al precipicio de la especulación dogmática. Teniendo en cuenta esto, lo primero que Kant tiene que efectuar es una implacable reprobación de toda doctrina que conserve rasgos de lo que él mismo denomina como ontología del Ser.

La propuesta kantiana es, en su fundamento, un cambio metodológico, ya que la metafísica ha errado al intentar levantarse “enteramente por encima de lo que enseña la experiencia” (Kant, 2010a, 18; KrV, B XIV). El camino elegido por la filosofía ha de ser otro, pues la metafísica está condenada a una continua parálisis que jamás le permitirá acercarse a sus metas:

En la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas a priori. Incontables veces hay que volver atrás en

la metafísica, [...]. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos. (Kant, 2010a, 18-19; KrV, B XIV-XV)

A diferencia de lo que ha hecho la metafísica, la filosofía ha de sacar a la luz los límites que gobiernan la facultad cognoscitiva, para así después de esta *crítica* y toma de conciencia —que ha de ser constante y nunca olvidada— poder realizar una sana tarea productiva que no se obsesione con fastuosas pretensiones. Se dividirán dichos límites en tres, en razón de esto último, con la intención de apostar por la virtud de la claridad expositiva.

1.2.1. El límite de la sensibilidad para el entendimiento: la intuición sensible

Es algo notorio en Kant, y cualquier leve acercamiento a su obra lo confirma, que concibe la sensibilidad como la facultad sobre la que se debe centrar todo intento de acceder a la realidad. Esta es una condición *sine qua non* para todo contacto con el mundo y, consecuentemente, el ámbito de conocimiento se encuentra limitado al alcance, capacidades y filtros de la facultad sensible. La metafísica lleva siglos insistiendo en la frustrada investigación del conocimiento sobre los objetos intentando que las facultades cognoscitivas humanas se adapten al referente. Kant, sin embargo, sugiere que ha de ser el objeto, por supuesto en cuanto fenómeno, el que se acople a capacidades humanas, y el sentido de tal planteamiento se encuentra en la imposibilidad de acceder al mundo de forma imperturbada, de adentrarse en él careciendo de todo condicionamiento de nuestras aptitudes. En definitiva, *la intuición marca la forma de acceso a los objetos*:

Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. (Kant, 2010a, 20; KrV, B XVII)

He aquí el límite material: la intuición sensible determina el contenido del conocer. El contenido de la sensibilidad representa el enlace entre el entendimiento y la realidad, siendo la intuición sensible, en consecuencia, la frontera que no puede rebasar el entendimiento y la única forma de contacto entre la razón y el mundo externo. Pero también, como señala el texto, marca la primera condición formal de nuestro acceso al mundo: la forma espacio-temporal como condición sensible *a priori* de todo conocimiento humano

de las cosas. Es, por ello, *la sensibilidad* la que torna finita a la racionalidad humana, ya que la relega a que todo conocimiento (y acción) tenga que estar sujeto a circunstancias espacio-temporales de la intuición sensible. Luego, no se puede conocer más que el mundo fenoménico, pues este es, según Kant, el que se da bajo las condiciones sensibles. Esta apreciación indica que el filósofo ilustrado, en todo momento, hace referencia a la facultad de conocer, es decir, no realiza afirmaciones sobre la existencia o no de las cosas-en-sí. Luego la separación entre fenómeno y cosa-en-sí no es ontológica, sino que señala un límite cognoscitivo. La cosa-en-sí es todo aquello que está más allá del umbral de nuestra experiencia y conocimiento, sobre lo que no es posible realizar afirmación alguna (prueba de su idealismo trascendental en contra de una metafísica del Ser que intenta hacer disquisiciones sobre lo suprasensible), pues todo conocimiento es de fenómenos (*Erscheinung*) en la medida en que esto hace referencia a los objetos para el sujeto, esto es, los productos del entramado cognoscitivo humano que componen —de forma necesaria para generar algún tipo de conocimiento sobre el mundo— tanto la sensibilidad como el entendimiento.

1.2.2. El límite de la razón con respecto al ser: los conceptos a priori

Si se parte, teniendo en cuenta lo explicado *supra*, de que la experiencia es la única fuente de los objetos en cuanto dados y que proporciona los datos al entendimiento, es de suponer, para Kant, que tal facultad cognoscitiva esté reglada de forma a priori. Esto quiere decir que una serie de “conceptos a priori” establecen la base estructural de cómo los objetos de la experiencia se dan a la razón. De esta forma, son una serie de conceptos no empíricos, esto es, “pensados por la razón”, los que constituyen un requisito indispensable para nuestro conocimiento de los objetos de la experiencia y, a su vez, conforman el umbral de todo lo que se puede conocer a priori de las cosas. Ello quiere decir que, así como es inviable conocer nada que no se dé a los sentidos, tampoco se puede *conocer* el mundo más que bajo estas *condiciones* subjetivas del entendimiento humano, que son los conceptos a priori, las categorías. He aquí, por ende, otra línea fronteriza que puede recibir el calificativo de *formal*, pues los conceptos a priori marcan cómo se accede al contenido, pero no son fuente de este.

Se han señalado hasta ahora dos límites: el de la sensibilidad en cuanto único acceso a todo objeto exterior y el de los conceptos a priori como único conocimiento meramente formal y a priori del entendimiento. Es la

conjugación de estos dos límites lo que determina tanto la posibilidad del conocimiento válido como la exclusión, por ilusorio o aparente, de cualquier presunto conocimiento que no se atenga a estas dos condiciones a la vez.

Esto último implica un golpe definitivo a la ontología, pues supone destacar que los conceptos a priori por sí solos no pueden suministrar un conocimiento racional puro del ser o de las cosas en general, como creía Wolff. Muy al contrario, Kant sostiene que todo el conocimiento a priori lo es en referencia a los fenómenos:

La analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer a priori el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. Los principios del entendimiento no son más que principios de la exposición de los fenómenos. (Kant, 2010a, 245; KrV, A 247/B 303)

He aquí la razón por la que todo presuntuoso proyecto relacionado con aquella doctrina denominada ontología no tiene sitio como ciencia que efectivamente predica conocimiento certero y, por ello, ha de ser sustituida por una *analítica del entendimiento puro*, cuya función y destino es mucho más humilde y, quizá, menos atrayente: mostrar, simplemente, cuáles son esos conceptos a priori y cómo operan como condiciones formales del conocimiento empírico.

De esto último se concluye que los conceptos puros no pueden hacer referencia a ningún objeto particular que no sea dado primeramente a la intuición sensible. Sin esta última no quedaría otra cosa que un “uso trascendental” vacío, es decir, quedaría aquella categoría encargada de determinar la variedad de un “objeto en general”, esto es, la capacidad unificadora del concepto, la cual, sin embargo, solo es cognoscitivamente productiva bajo la condición de que pueda “subsumirse” algo determinable bajo tal concepto. Esto lleva a la afirmación de que “tampoco basta la categoría pura para un principio sintético a priori y que los principios del entendimiento puro son de uso exclusivamente empírico, nunca de uso trascendental. Más allá del campo de la experiencia posible no puede haber principio sintético a priori” (Kant, 2010a, 246; KrV, A 248/ B 304-305). Luego, a pesar de que en ausencia de “condiciones formales de sensibilidad” los conceptos puros como tal perviven —pues son los trascendentales del entendimiento—, carecen de uso trascendental. En resumen: “las categorías carecen de aplicación cuando las separamos de toda sensibilidad. Es decir, no pueden entonces ser aplicadas a ningún objeto. Solo

constituyen la forma pura del uso del entendimiento con relación a los objetos en general y con relación al pensar, pero no es posible pensar o determinar un objeto con ellas solas” (Kant, 2010a, 246; KrV, A 248/ B 305).

1.2.3. El límite del entendimiento-razón para con la sensibilidad: *noúmeno negativo*

La arena en la que ha luchado constantemente la metafísica ha sido la de la extralimitación de las categorías, las cuales, al no ser originadas a partir de la sensibilidad, pueden ser destinadas al conocimiento de lo suprasensible. Es patente la sutileza del argumento kantiano: las *formas de intuición* sí son sensibles, pero las categorías no provienen de la capacidad sensorial, ni siquiera se fundamentan en esta última, lo cual puede generar la quimérica idea de que su uso no tiene por qué estar restringido a lo sensible y que, por ende, podrían aplicarse a objetos más allá de la experiencia. Sin embargo, la crítica kantiana muestra que dichas categorías están totalmente limitadas a su uso empírico, pues, aunque son *formas del pensamiento*, su validez cognoscitiva, como forma de unificación intelectual de lo diverso, se restringe a la síntesis de lo vario de las intuiciones sensibles. Queda eliminada toda posibilidad de concebir un *noúmeno* (un objeto del pensamiento) en sentido positivo, pues se requeriría una “intuición no sensible”, la cual es inconcebible. Es cierto que el entendimiento, gracias a las categorías, tiene un mayor campo de extensión que la intuición sensible (ceñida solamente a lo ofrecido por la sensibilidad); y en el caso de que el sujeto gozara de otro tipo de intuición (no sensible) podría darse la posibilidad del conocimiento de objetos más allá de la experiencia sensible. Pero al no existir atisbos de tal capacidad humana, el entendimiento ha de ceñirse a los límites que le marca la intuición sensible, lo cual Kant expresa de la siguiente manera:

Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición —ni siquiera el concepto de una intuición posible— mediante la cual sea posible emplear *asertóricamente* el entendimiento más allá de esa sensibilidad. Así pues, el concepto de *noúmeno* no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. (Kant, 2012a, 252; KrV, A 255/ B 310-311)

En esta cita se indica el último de los límites. El entendimiento humano, como facultad intelectual, tiene de por sí una capacidad que excede lo que ofrecen las representaciones fenoménicas y que le permite pensar *noúmenos*. Sin embargo, como de dichos objetos del pensamiento no se da intuición sensible alguna, nuestro entendimiento no puede determinarlos positivamente, es decir, conocerlos como genuinos objetos. Pero entonces ¿hay que desecharlos del todo? ¿No puede cumplir alguna función la noción de *noúmeno* en el ámbito del conocimiento? Kant piensa que sí, y su función no es otra que la de acotar o poner freno a las aspiraciones de la facultad sensible. En definitiva, el concepto de *noúmeno* es necesario para “no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas” (Kant, 2010a, 251; KrV, A 254/B 310), lo cual permite mantener el “conocimiento sensible” como el único objetivo real, pero remitiéndolo al ámbito fenoménico. Por tanto, el *noúmeno* es un concepto meramente *negativo*, esto es, limitador de las pretensiones excesivas de la sensibilidad, representadas por el empirismo. Es, sin duda, por su naturaleza, un concepto problemático, que no se puede tomar en sentido positivo, pero gracias a él la validez objetiva del conocimiento empírico y sensible queda restringida al mundo de los fenómenos.

La conclusión general que se puede obtener de lo expuesto en los últimos párrafos es que, si se prescinde de las categorías, a partir de los datos obtenidos por la intuición no hay forma de hacer referencia a objeto alguno al carecer de todo elemento determinador de la diversidad recibida. En cambio, si se elimina toda influencia sensible, las categorías por sí solas —como *formas* del pensar capaces de otorgar sentido a la *materia*, esto es, a la variedad generada por la intuición— no pueden más que pensar “objetos en general”, es decir, serían vacías. Esta problemática desarrollada *supra* queda claramente reflejada por el propio filósofo alemán en la parte final de la *Analítica trascendental*: “El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos solo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado” (Kant, 2010a, 254; KrV, A 258/B 314).

2. Una razón fragmentada: el fin de la tesis de un uso unitario de la razón

Las implicaciones del derrumbe de la ontología del Ser por parte de la filosofía kantiana y la crítica que realiza al sistema unificador de Wolff conllevan, irremediablemente, rechazar la base primordial del mismo: la razón como estructura unitaria y autosuficiente. Wolff y Leibniz admitían dos fuen-

tes de conocimiento, la experiencia y la razón, pero había una asimetría entre ambas tanto para uno como para otro. A pesar de que para ambos filósofos la sensibilidad y la razón son, en efecto, las causas primeras de todo conocimiento, solo la razón ofrece un conocimiento correcto y verdadero. Esto se debe, principalmente, a que la razón otorga una visión *clara y distinta* de las cosas (la visión lógica del mundo), mientras que la sensibilidad solo facilita una visión *oscura y confusa*. En definitiva, para Leibniz y Wolff, no había una importante distinción cualitativa entre las dos fuentes de conocimiento, sino una diferenciación cuantitativa o de grado de claridad. Asevera Kant que este fallo propició que no tomaran a las dos, a la experiencia sensible y a la razón, como fuentes igualmente indispensables del conocimiento, las cuales, además, solo trabajando en conjunto pueden dar lugar a conocimiento válido. Esto unido al profundo análisis que el filósofo prusiano realiza de la razón, exhibiendo así sus límites, implica el rechazo de toda teoría de la razón como sistema total, tal y como se presenta en la filosofía leibniziano-wolffiana.

Frente a las filosofías de Leibniz y Wolff, el filósofo prusiano argumenta que no hay un orden del Ser como tal, es decir, sin que se halle condicionado por las formas de conocimiento (ya sean de la intuición o de la razón). De esta idea se entresaca una evidente consecuencia, a saber, que el ser humano *colabora* en su conocimiento del mundo. El sujeto es el encargado de otorgar *sentido* a esa realidad asequible para sus condiciones, lo cual quiere decir que interviene, en cierta medida, en su conocimiento del mundo. Dicho de otra manera, el ser humano no solo puede limitarse al conocer pasivamente, sino que necesariamente ha de intervenir en la ordenación del *mundo sensible* a través de su *acción* en este. La cuestión clave, por ende, está en cómo se produce esta introducción de un orden racional en el mundo y en qué condiciones.

Para adentrarse dentro de esta problemática, es menester ocuparse de en qué forma el sujeto se relaciona con el mundo al que trata de ordenar. Para ello, se han de tener en cuenta las facultades con las que el ser humano trabaja contacto con la realidad. Estas capacidades son lo que Kant denomina facultades del *Gemüt* (o del psiquismo o espíritu) y son tres: la *sensibilidad* (facultad inferior de conocer), la *facultad de desear* y el *sentimiento de placer y dolor*. El filósofo prusiano, establece, por tanto, estas disposiciones *psicofísicas* como las únicas formas irreductibles de contacto sensible con el mundo, y está convencido de que la razón cumple una función de ordenación en cada una de ellas. En otras palabras, puesto que el sujeto humano detenta este abanico de capacidades de vínculo con lo exterior, han de ser tres también las posibles *esferas de acción*, y, por consiguiente, tres las formas de ordena-

ción racional de esas esferas, papel que corresponde, a su vez, a facultades racionales, a saber, el entendimiento (*Verstand*), la razón (*Vernunft*) y el Juicio⁷ (*Urteilkraft*). Como se muestra *infra*, estas últimas son verdaderamente determinadoras de las facultades del *Gemüt* tal y como Kant señala en la *Introducción* de la *Crítica del Juicio*.

La primera vez que se encuentra formulada explícitamente esta concepción de fragmentación del ejercicio de la razón es en la *carta a Carl Leonhard Reinhold* del 28 y 31 de diciembre de 1787 (lo cual parece sugerir que es en esa época donde comenzó a reflexionar de forma extensa sobre tales cuestiones), y cuya idea reelabora posteriormente en la *Crítica del Juicio*. En dicha carta mencionaba tal cuestión, precisamente, al hacer referencia a lo que sería su nueva obra —por entonces su intención era titularla *Crítica del gusto*— que pretendía acabar en la primera mitad del año 1788. Finalmente, esta obra es la hoy conocida *Crítica del Juicio* publicada en 1790. En la carta, el filósofo ilustrado hacía alusión a varios de los puntos clave, ya mentados *supra*, de la siguiente manera:

I am now at work on the critique of taste, and I have discovered a kind of a priori principle different from those heretofore observed. For there are three faculties of the mind: the faculty of cognition, the faculty of feeling pleasure and displeasure, and the faculty of desire. In the *Critique of Pure* (theoretical) *Reason*, I found a priori principles for the first of these, and in the *Critique of Practical Reason*, a priori principles for the third. I tried to find them for the second as well, and though I thought it impossible to find such principles, the systematic nature of the analysis of the previously mentioned faculties of the human mind allowed me to discover them, giving me ample material for the rest of my life, material at which to marvel and if possible to explore. So now I recognize three parts of philosophy, each of which has its a priori principles, which can be enumerated and for which one can delimit precisely the knowledge that may be based on them: theoretical philosophy, teleology, and practical philosophy, of which the second is, to be sure, the least rich in a priori grounds of determination. I hope to have a manuscript on this completed though not in print by Easter; it will be entitled “Critique of Taste”. (Kant, 1970, 127-128)

A pesar de la reconocida incapacidad para encontrar *principios a priori* que fundamenten los “juicios de gusto”, Kant conserva su postura y asevera su existencia, aunque de índole “más pobre”, lo cual se debe a que estos son

⁷ Con Juicio (con mayúscula) se hace referencia a la *facultad de juzgar* (*Urteilkraft*).

de carácter subjetivo. Es de vital consideración el surgimiento de la noción de “teleología”, pues será el centro sobre el que diversas dificultades de la filosofía kantiana deberán hallar solución. Pero lo más importante, en cuanto a lo que este artículo se refiere, es cómo enuncia o, más bien, sugiere el nexo existente entre las facultades del *Gemüt* o del “espíritu” y las “facultades superiores del conocer”. De esta forma, la facultad de desear estaría determinada esencialmente por la razón, la facultad de conocer por el entendimiento y, por último, el sentimiento de placer y dolor por el Juicio.

A cada una de las tres facultades del espíritu le corresponde una de las capacidades superiores como ordenadoras *a priori*; esto quiere decir que cada esfera de acción está circunscrita dentro de un orden racional y que, por ende, funcionan de manera autónoma. Cada esfera tiene sus propias *reglas de juego* y, por ello, ninguna puede ser reducible a otra. Hay que señalar que solo las dos primeras cumplen una función legisladora *stricto sensu*, lo cual se debe a que tanto la razón como el entendimiento son modos de ordenación racional objetivos, es decir, por medio de conceptos. Sin embargo, como ya se menciona en el texto de la *Carta a Reinhold*, no hay principios *a priori* objetivos en la facultad de juzgar, por ser esta una facultad mediadora y carente, por ende, de conceptos propios. De esta forma, el tercero de los modos de ordenación solo puede ser estrictamente subjetivo: solamente puede regular el ámbito del sentimiento mediante un principio que el sujeto racional, en este caso a través del Juicio, se da así mismo, es decir, mediante el principio de finalidad con el que opera el Juicio.

Esta división kantiana en facultades y esferas racionales de acción es el resultado final de un transcurrir histórico a lo largo de su obra, donde va dando pistas o señales de lo que finalmente culminará en 1790. He aquí los primeros atisbos de esta razón fragmentada en la primera de las *Críticas*, y progresará su reflexión sobre la misma hasta su concepción definitiva en la última de ellas. A tenor de esto último, se presenta como necesario analizar este proceso del pensamiento kantiano tal como va realizándose en cada una de las tres obras críticas.

2.1. Reconstrucción de la tesis de la división de órdenes: los atisbos de la primera crítica

Se señalaba anteriormente que fue en diciembre de 1787 cuando Kant, en su *Carta a Carl Leonhard Reinhold*, especificaba la división de facultades racionales de las que aquí se quiere dejar constancia. No obstante, existen atisbos de esta división en los años anteriores, cuyos precedentes se encuen-

tran en las dos primeras *Críticas*. Tanto en la *Crítica de la Razón Pura* (1781) como en la *Crítica de la Razón práctica* (1788) lo que se establece es la diferenciación de los territorios legisladores del *entendimiento* y de la *razón* (práctica), así como su posible conjugación, sobre todo en la segunda de las obras. Por tanto, no se puede afirmar que ya hubiera una clara manifestación, a modo de doctrina asentada, de la tesis que en este artículo se está tratando, pero sí un acercamiento a la postura de rechazo de una razón unitaria capaz de aprehender por sí sola la totalidad de lo real, sin distinción de usos y ámbitos reales. En la primera de ellas, la obra magna de Kant, tras delimitar la parcela de acción del *entendimiento*, su función y posibilidades, llega a una cuestión clave en el capítulo II de *La doctrina trascendental del método* denominado como *El canon de la razón pura*. Este punto de gran importancia, situado en la parte final de la obra, hace referencia a un asunto paradójico en cierta medida, a saber, la existencia de ciertos conceptos en la razón de los cuales ningún valor cognoscitivo se puede obtener. Kant señala al comienzo de este apartado la aparente contradicción que se da en la función cognoscitiva del sujeto, que busca sin cesar “conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura” (Kant, 2010, 581; KrV, A 795/ B 823) y que exceden los límites marcados por la experiencia. Ahora bien, nunca encontrará premio ante tal meta por muy duro que sea el esfuerzo especulativo. Esto le lleva a aseverar que es en *el uso práctico* de la razón donde radica esa necesidad de ir más allá de las fronteras empíricas y donde tales conceptos trascendentales tienen su lugar propio.

Se puede apreciar que hay, pues, una diferenciación de usos, el especulativo y el práctico, y en vistas de lo anteriormente expuesto, su función y finalidades son radicalmente distintas. Tras *demostrar* que “la razón pura es incapaz, en su uso especulativo, de todo conocimiento sintético” (Kant, 2010a, 582; KrV A 796/B 824), es necesario examinar, advertida la tendencia natural de la razón a rebasar su propia capacidad cognoscitiva, el interés práctico que podría estar detrás de tan infértil búsqueda para el conocimiento. La causa por la que Kant se adentra en este ámbito, además del ya indicado, es la localización de tres conceptos que no tienen ningún fin para el conocimiento, pero que son los objetivos a donde apuntan, finalmente, todas las miras especulativas:

La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En realidad con los tres, el interés meramente especulativo de la razón es mínimo; [...] En una palabra, estas tres proposiciones son siempre trascendentes para la razón espe-

culativa y carecen de todo uso inmanente, es decir, admisible en relación con objetos de la experiencia y, por consiguiente, de todo empleo útil. [...] Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia solo afectará en realidad a lo *práctico*. (Kant, 2010a, 582-583; KrV, A 798-800/B 826-828)

En otros términos, para Kant, una vez ultimada toda respuesta en lo referente al ¿qué puedo saber? —con las ya citadas conclusiones insuficientes para los afanes de la razón—, considera necesario el abordaje de los flecos sueltos que quedan fuera del ámbito especulativo, para así afrontar la investigación referente al *uso práctico* de la razón. Esto último le lleva a sumergirse en otra de las famosas preguntas de la filosofía kantiana, en este caso de contenido enteramente práctico: ¿qué debo hacer? Aunque el filósofo ilustrado allí no la responde, sí señala ya, en el final de la *Crítica de la razón pura*, que esa pregunta tiene que ver con la existencia de “leyes morales puras” que establecen *a priori* de forma total y obligatoria cuál ha de ser la conducta: cómo ha de emplearse “la libertad de un ser racional” (Kant, 2010a, 587; A 807/B835). Es, por tanto, la razón en su sentido práctico la única que puede otorgar validez a proposiciones como la *libertad de la voluntad*, o la que puede transfigurar un dogma en un “supuesto absolutamente necesario” de la razón, tal como es la idea de *Dios* o Ser Supremo, pues la obligatoriedad de las leyes morales provenientes de la razón exige acudir inevitablemente a la noción del *Supremo bien*, sin que esta idea haya de ser el motivo último de la acción moral en el mundo.

Sin embargo, una vez que la razón práctica ha alcanzado esta elevada cima, a saber, el concepto de un primer ser único en cuanto bien supremo, no debe pensar que se ha colocado por encima de todas las condiciones empíricas de su aplicación o que se ha elevado a un conocimiento inmediato de objetos nuevos para partir de ese concepto y derivar de él las leyes morales mismas. En efecto, ha sido precisamente la interna necesidad práctica de estas leyes la que nos ha llevado al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo que las haga efectivas. No podemos, pues, considerarlas a la inversa, como accidentales en virtud de ese sabio gobernador y como derivadas de su voluntad, [...] no consideraremos los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideraremos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna. (Kant, 2010a, 594; KrV, A 818-819/ B 846-847)

En conclusión, Kant ya señala en la *Crítica de la razón pura* una gran escisión entre estos dos usos de la razón, teórico y práctico, y cómo el segundo propicia las extralimitaciones especulativas del primero. En esta obra, sin embargo, solo se ocupa de señalar esos dos usos de la razón como dos modos de ordenación racional del mundo. Será, posteriormente, en la *Crítica de la razón práctica*, donde el autor prusiano aclarará todo lo referente al uso práctico de la razón, clave para la acción del sujeto en el mundo y para el “sistema de todos los fines” al que aspira una razón legisladora de la “buena conducta”.

2.2. El uso práctico y la unidad de la razón en la segunda crítica

Con la publicación de la *Crítica de la razón práctica* Kant salía al paso de diversas problemáticas y continuaba con su afán de realizar un estudio pormenorizado de la razón humana, una vez asumido que esta está dividida en varios usos. Como señala Angelica Nuzzo (2005, 57), el problema de la unidad de la razón ya está delineado de forma clara en la segunda crítica, a pesar de que es la tercera de ellas la que está destinada a solventar la ruptura entre los dos usos de la razón. El pensador prusiano se mantenía firme en la convicción de que la razón era una y única, es decir, que la variedad solo era fruto de sus aplicaciones o facultades (las cuales se presentan, eso sí, como irreconciliables). Por ello, conforme a tal seguridad o creencia, necesitaba mostrar que había una continuidad dentro de la razón y sus empleos. Hay dos temas principales a destacar en este apartado: 1) el orden racional establecido por la razón en su uso práctico, la cual actúa como legisladora de las acciones humanas, configurando en ella, al igual que en la *Crítica de la razón pura*, un territorio de objetividad; 2) la continuidad y unidad entre los distintos usos de la razón.

Respecto al primero de esos temas, cabe señalar que la gran intención de la *Crítica de la razón práctica* es la de demostrar que existen principios a priori totalmente objetivos y universales para determinar la conducta necesaria a través, únicamente, de la razón. En esto residirá la capacidad legisladora de dicho uso de la razón, que otorga un orden racional al legislar sobre el ámbito regido por la capacidad *desiderativa* del hombre. Así escribe Kant:

Solo entonces la razón, en cuanto determina la voluntad por sí misma (y no está al servicio de las inclinaciones), supone una capacidad *desiderativa* genuinamente *superior*, a la cual se subordina la capacidad *desiderativa* patológicamente determinable [...] La razón determina inmediatamente la voluntad con una ley práctica, no mediante un sentimiento de placer y

displacer interpuesto en esa misma ley, y solo el hecho de poder ser práctica en cuanto razón pura le hace posible oficiar como *legisladora*. (Kant, 2010b, 154; KpV., Ak. V, 25)

Se aprecia aquí, por un lado, cómo una facultad del ánimo —la capacidad desiderativa— ha de someterse a la razón pura como facultad superior. Solamente la razón pura puede dar lugar a *leyes de carácter práctico* válidas para todo ser racional que determinan la voluntad en cuanto a su “forma”, esto es, prescindiendo de toda “materia” u “objeto”. En suma, si se desposee a la ley práctica de todo objeto, de todo cuanto se relaciona con los sentidos, en definitiva, de lo perteneciente al mundo fenoménico, queda que la voluntad tiene que ser “plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos” (Kant, 2010b, 159; KpV., Ak. V, 29), y tal voluntad pura ha de estar dotada de libertad, una libertad absolutamente necesaria para tales “leyes prácticas incondicionadas”. La razón en su uso práctico no es, pues, más que la “ley moral”, y es legisladora de la acción y del querer humano y, por tanto, de la capacidad desiderativa en su conjunto.

Se advierte, pues, cómo el concepto de libertad, que resultaba problemático en el uso teórico, cobra sentido en el uso práctico, gracias a que la ley moral conduce a él, y hasta se convierte en el centro de la buscada unidad racional. Como expresa Maximiliano Hernández (2010, 19): “Kant trata de zanjar esta cuestión presentando la idea de libertad, acreditada en la praxis por medio de la ley moral, como «clave de bóveda» de todo el sistema crítico, y cifrando a la vez la unidad de la razón en la continuidad de ciertos conceptos puros”. Estos conceptos son, además de la *libertad de la voluntad*, los de *inmortalidad del alma* y *Dios*, los cuales, si bien se presentan como estériles para todo conocimiento, son muy útiles y necesarios para el uso práctico. Ciertamente es el único del que se pueden adquirir indicios es el concepto libertad, pues la ley moral es su *ratio cognoscendi*. Sin embargo, los otros dos, igualmente fuera del alcance de toda experiencia sensible, “reciben en el uso práctico «consistencia y realidad objetiva» ya que su posibilidad ha de ser admitida como una necesidad del sujeto moral, es decir, como el fundamento de la esperanza que asiste al hombre virtuoso” (Hernández, 2010, 19). Surge, así, a partir de la “ley moral”, entendida como única prueba de una “naturaleza suprasensible”, un mundo puramente intelectual, cuya contrafigura debe existir en el mundo de los sentidos sin quebrantar al mismo tiempo sus leyes. Pero ¿cómo es posible ese mundo *inteligible* sin quebrantar el mundo sensible? Ese mundo *inteligible* es un mundo *nouménico* y, de este modo, gracias a la *ley moral* es posible determinar positivamente el concepto de *noúmeno*, que en el uso teórico solo podía admitirse como un concepto negativo. Esto

explica por qué Kant mantuvo dicho concepto en la *Crítica de la razón pura* en contra de lo requerido por empirismo, ya que no era cognoscible. Es, en función de esto último, por la existencia de dos mundos, *fenoménico* y *nouménico*, que sale a colación el problema del “abismo infranqueable” que se abre entre el territorio teórico y práctico, a lo cual se hará alusión al tratar la *Crítica del Juicio*.

Recapitulando, Kant, en primer lugar, detalla los conceptos a priori que actúan de forma objetiva y taxativa sobre los datos obtenidos por la sensibilidad. Por otro lado, la razón pura práctica a través de la *ley moral* es capaz de ofrecer una legislación objetiva y universal. En ambos casos hay una subsunción de las facultades del *Gemüt*, en concreto la facultad inferior de conocer y la desiderativa, que se encuentran un escalafón por debajo de las racionales y quedan sometidas a ellas. Sin embargo, estas dos formas diferentes de legislación no pueden atentar contra lo que Kant considera como innegable: que la razón como estructura formal puede considerarse una y única, pues son sus diversos usos los que se presentan, aparentemente, como irreconciliables e incluso totalizantes. Ante esta paradójica situación no cabe rechazar la necesidad de un nexo entre el uso teórico y práctico, por lo que se ha de buscar una solución. Primeramente, es menester aclarar con precisión a qué se debe esta imperiosa exigencia de enlace. Pues bien, la respuesta radica en un elemento común: la *naturaleza sensible*. La filosofía en su vertiente teórica procura, a través del entendimiento, conocer las leyes que rigen la naturaleza, mientras que a la filosofía práctica se le presenta como inmediata finalidad la realización de la *ley moral* sobre dicha naturaleza sensible. Esta última, además, es el principal objetivo de la razón. Como consecuencia, el problema esencial es el siguiente:

Entendimiento y razón tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otra. Pues, así como el concepto de la naturaleza no tiene ningún influjo en la legislación por medio del concepto de libertad, de igual modo, este no influye en nada en la legislación de la naturaleza. (Kant, 2011, 84, KU., Ak. 175)

La dificultad radica en cómo conjugar esta necesidad de unidad con el hecho de que cada una de las facultades aspire o intente someter al resto, es decir, cada aplicación de la razón por sí misma, si se toman desvinculadas del resto, tendería a imponer su forma legislativa sobre el resto de las capacidades racionales. De ahí que la coherencia inter-facultativa sea esencial. A este respecto, Maximiliano Hernández expresa lo siguiente:

La unidad de la razón pura no puede preservarse si la relación entre sus dos usos fuese de mera “coordinación”, sin un principio o fundamento superior que los vinculase, dado que en el seguimiento autista o por separado de su propio interés racional cada uso no solo excluiría del todo cualquier concepto o posesión del otro, sino que además tendería a invadir de este modo el territorio ajeno, al imponer las reglas de juego de su propia esfera como si fueran reglas de la totalidad de la razón. Esta aspiración totalitaria de cada uso abandonado, sin restricciones, a sus propios principios alimentaría así de continuo la dialéctica de la racionalidad como un conflicto permanente de intereses, sin otra salida que la imposición sobre el conjunto de la vida humana de los criterios exclusivos de promoción del conocimiento y de la ciencia (positivismo y tecnocracia) o el sometimiento de la investigación y del saber a los principios y fines valorativos de la voluntad y de la acción (totalitarismo ético-político o misticismo teosófico). (Hernández, 2010, 48)

Resulta evidente, a tenor de lo que expresa el texto, que existen ciertos peligros de dominación absoluta por parte de cada una de las facultades racionales, y en denunciarla y evitarla radica precisamente la función de la filosofía. Dicho cometido consiste en prestar atención a dos elementos principales: en primer lugar, mantener una continua vigilancia para que no se excedan los límites intraspasables de cada uso de la razón y, en segundo lugar, recordar y garantizar la *autonomía* de cada una de las formas legisladoras dentro de su propio territorio. Esto último es de vital importancia, pues, a pesar de que ha de haber algo así como una unidad racional, los principios a priori de cada facultad son solo lícitos cuando operan dentro de la esfera de acción determinada por dicha competencia de la razón. Es, en consecuencia, la crítica la que desempeña el papel de promover y sustentar dicha conciliación entre facultades.

Ahora bien, esta labor crítica de conciliación y convivencia de la razón en sus dos usos es posible porque la razón misma es “una e idéntica”. ¿En qué se basa esta unidad? De nuevo la clave de esta cuestión está en aquellos problemáticos conceptos: Dios, inmortalidad del alma y libertad de la voluntad. Ya se indicaba *supra* que dichas proposiciones carecían de todo interés teórico, pero que se mantenían irremediabilmente en la razón fruto de su interés práctico, dado que son condiciones necesarias y axiomas indiscutibles para la *ley moral*. En vista de la aceptación en su seno de tales conceptos por parte de la razón pura teórica, se pueden extraer dos conclusiones: primeramente, que se da una cierta primacía del uso práctico sobre el teórico (Willaschek, 2010; Gardner, 2006), pues el primero es el “interés superior” de la razón. El actuar

basado en la *ley moral* adquiere un cariz de preeminencia. La segunda de las consecuencias a extraer es que este primado del ámbito práctico no es algo incierto, aleatorio o circunstancial, sino que ha de estar determinado *a priori* en la razón misma. Si dicha supeditación no fuera imprescindible y originariamente establecida, la razón pura especulativa no acogería nada de la práctica, sino que simplemente se ajustaría a cumplir lo que sus límites remarcan. Así, pues, la unidad de la razón se basa en el primado de la razón pura práctica, que tiene la última palabra en caso de conflicto con la especulativa.

2.3. La crítica del juicio: la finalidad como puente y la esfera estética

Llegados a este punto, se ha visto cómo opera el entendimiento para dar lugar a una legislación sobre la facultad cognoscitiva sensible. Buscar la verdad, desenterrar el conocimiento del mundo ha de gozar de un mecanismo estructuralmente universal y objetivo. Mas también se ha señalado una ordenación en aquella tendencia a dar leyes morales al mundo externo para organizar el ámbito social. En suma, es fácil apreciar cómo Kant se empeña en delimitar la funcionalidad de los dos usos de la razón hasta ahora vistos, de tal forma que la tarea crítica se antoja necesaria para un *proyecto de racionalidad finita* en el que se establece una demarcación contundente de las distintas facultades racionales con respecto a sus esferas de acción. Todo esto sin olvidar que la razón como unidad de *estructura formal* debe disfrutar de una cierta paz en la que cada uso se limite a ejercer en su campo de actividad.

Teniendo en cuenta esto último, la *Crítica del Juicio* nace con la función principal de ultimar el sistema crítico de las *facultades superiores* mediante una elaborada crítica de la facultad de juzgar. Este es uno de los objetivos principales de la obra; no es el único, empero. Si se recuerda por un momento la ya citada *Carta a Reinhold*, se observa cómo Kant hace hincapié en la relación existente entre las facultades del *Gemüt* y las facultades superiores del conocer. Luego para completar el sistema crítico y lograr tal correlato facultativo era necesaria una nueva obra, pues no se había analizado todavía la posibilidad de algún tipo de principio *a priori* determinante del sentimiento de placer y displeacer. Por último, pero no por ello menos importante, la *Kritik der Urteilskraft* debía mostrar algún tipo de enlace entre las dos *Críticas* anteriores. Es este el tema por el que se comenzará este definitivo análisis.

Se apuntaba en los renglones precedentes la carencia de entrelazamiento entre las dos primeras obras críticas y, en consecuencia, la falta de coherencia aplicativa entre las dos facultades reinantes. Es obvio, por tanto, que la unificación racional bajo el *primado de la razón práctica* ofrece un modo de or-

ganización de la razón misma en torno al uso de mayor interés para ella, pero no resuelve nada al respecto de cómo lidiar la aplicación a la realidad sensible de esa razón pura y de sus leyes y principios. Así lo expresan Juan José García Norro y Rogelio Rovira (2011, 36): los fines de la libertad, estudiados en la *Crítica de la razón práctica*, no pueden verse realizados en la naturaleza, dados los límites de la razón descubiertos por la *Crítica de la razón pura*, aunque es de todo punto necesario afirmar que tienen que realizarse en ella.

¿De dónde surge esta fractura que Kant denomina como “abismo infranqueable”? Por un lado, en la *Crítica de la razón pura* se recalca como elemento magno de la obra el hecho de que nuestro conocimiento de la naturaleza es forzosamente siempre fenoménico al depender nuestra representación de los objetos de la intuición sensible. Por otro lado, el concepto clave de la *Crítica de la razón práctica*, esto es, el concepto de libertad, no se da de ninguna manera posible a nuestra intuición (como ya señala en la *Crítica de la razón pura*), pero se presenta como un elemento suprasensible, como *cosa en sí misma*, y que por ello es teóricamente inaccesible. Luego, los objetos que conforman tanto a un concepto y al otro (libertad y naturaleza) no pueden ser conocidos como cosas en sí, ya sea con motivo de la mediación sensible —donde gobiernan el espacio y el tiempo como *formas a priori*— o por el hecho contrario de que no se presentan a intuición alguna —tal es el caso de los objetos del concepto de libertad—. Aparece, de esta manera, el problema de cómo aplicar “los fines de la libertad” provenientes del ámbito suprasensible en un mundo solo accesible a partir de la intuición sensible, y del que nada es predicable como *cosa en sí misma*.

Se trataría, por tanto, del cisma que supone la división entre lo sensible y lo suprasensible:

Se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos posibles, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo *debe* este tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. (Kant, 2011, 86; KU., Ak. V, 175-176)

Como se ha visto con anterioridad, en aquella *Carta a Reinhold* Kant afirma que de las tres facultades del *Gemüt* no había encontrado principio a priori alguno que determine el sentimiento de placer y dolor. Sin embargo, esto no hizo que abandonara este campo de la filosofía, sino que, al contrario, reconoció su ámbito como digno de situarse al lado de la filosofía teórica y práctica. Dicho terreno recibió entonces el nombre de *teleología*. Es, por tanto, a dicha parte de la filosofía a la que le corresponde esta nueva crítica y es el Juicio la facultad decisiva en este ámbito. Se puede apreciar, por tanto, que la necesidad del puente surge como solución a esta escisión que se presenta entre el terreno de lo suprasensible y el terreno de lo sensible, entre libertad y naturaleza. Es esta la labor clave del Juicio, a saber, enlazar, gracias al principio de *finalidad de la naturaleza*, los dos ámbitos. Como explica adecuadamente Michael R. Neville, “el Juicio debe ser exhibido como la facultad mental que media entre el entendimiento y la razón” (Neville, 1975, 143. Traducción mía).

¿Cómo llega Kant a esta convicción y en qué se basa para hacer del Juicio el lugar de tránsito entre lo suprasensible y lo sensible? Usa un hilo conductor: el paralelismo entre facultades superiores (razón) y facultades inferiores del *Gemüt*, y la determinación de estas por aquéllas. En primer lugar, cabe preguntarse, que, si el entendimiento legisla la facultad de conocer sensible y la razón la de desear, ¿el Juicio hará lo propio con el sentimiento de placer y displacer? La respuesta de Kant ante tal pregunta es un rotundo sí: “entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento de placer” y si se admite que el Juicio es capaz de mediar entre entendimiento y razón (también lo hace entre entendimiento y sensibilidad), parece del todo obvio suponer que será capaz de determinar a priori dicha facultad de sentir. Eso sí, con una particularidad, el principio con el que la determina no es en este caso objetivo, sino subjetivo. El siguiente texto es significativo y aclarador respecto a este punto:

Ahora bien: entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento del placer, así como, entre el entendimiento y la razón está el Juicio. Es, pues, de suponer, al menos provisionalmente, que el Juicio encierra igualmente para sí un principio a priori, y que, ya que necesariamente placer o dolor va unido a la facultad de desear [...], realiza también un tránsito de la facultad pura del conocer, o sea, de la esfera de los conceptos de la naturaleza a la esfera de los conceptos de libertad, del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón. (Kant, 2011, 89; KU., Ak. V, 178-179)

Respecto a este texto hay que precisar algunas cosas: en primer lugar, ¿cómo realiza el tránsito antes indicado? El Juicio realiza tal mediación gracias a su función *reflexionante*. Esta consiste en la “tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general” (Kant, 2011, 90; KU., Ak. V, 180), para lo cual necesita de un principio. ¿Cuál es el principio que subyace a tal facultad mediadora? Kant lo denomina principio de *la finalidad de la naturaleza*⁸. Gracias a este principio del Juicio reflexionante se abre la posibilidad de ordenar de forma lógica la pluralidad de datos sensibles y de los fenómenos y a partir de ellos generar nociones de carácter general, universal. Es, en definitiva, un supuesto de nuestra reflexión sobre el mundo, que lo torna comprensible, conceptualizable para nuestro entendimiento y anima a este a enfrentarse a la descomunal diversidad fenoménica, pues sería del todo irracional tener que chocar constantemente con una “heterogeneidad” tal que la diversidad empírica del mundo natural no pudiera someterse a leyes y conceptos generales, y, por tanto, no albergase la más mínima *homogeneidad* y afinidad con nuestra racionalidad.

Este principio liga el sentimiento de placer con la “experiencia coherente” de una naturaleza que se presenta al ser humano con un cierto *orden*:

Atribuir finalidad a la naturaleza es, pues, según lo dicho, juzgar que su representación está inmediatamente unida con el sentimiento de placer. El Juicio, pues, atribuye esencialmente a la naturaleza una finalidad subjetiva o meramente formal, en virtud de la cual hablamos de la *belleza* de la naturaleza, que juzgamos mediante el gusto de sentimiento de placer. El Juicio es así primordialmente una facultad estética. (García Norro y Rovira, 2011, 48)

Así funciona la argumentación kantiana a este respecto: se parte de un principio a priori, el principio de finalidad de la naturaleza, como fundamento de la determinación y dominio intelectual sobre el ámbito de la naturaleza, es decir, dicho principio ofrece las razones para confiar en la capacidad racional como competente para establecer un orden (también moral) sobre el mundo. Pero ¿qué prueba sensible hay de tal principio? Dicha garantía empírica se encuentra en el *sentimiento estético de belleza*. Por tanto, “el principio teleológico de nuestro proceder reflexivo sobre el mundo no puede ser conocido sino únicamente sentido”, gracias al sentimiento de placer que se produce en el ser humano por la finalidad de la naturaleza, es decir, “por el proceder

⁸ Ahora se ve más clara la razón por la que Kant en la *Carta a Reinhold* denomina el tercer ámbito de la filosofía como teleología.

concordante de nuestras facultades sensible e intelectual de conocer en la reflexión del Juicio con respecto a los objetos empíricos” (Hernández, 2010, 92). Este vínculo entre la adecuación de la naturaleza a nuestros principios generales y la experiencia estética de lo bello lleva a la conclusión de que el Juicio, con su principio de finalidad, no solo se revela como puente entre *naturaleza y libertad*, entre sensibilidad y racionalidad, sino que también es constituyente de la esfera estética.

Cabe pensar, teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, que también puede haber una concordancia entre los fines morales fruto de la razón práctica y la finalidad de la naturaleza, lo cual implicaría un cierto nexo entre la *ley moral* y la felicidad.

3. Conclusiones

El filósofo prusiano elaboró sus reflexiones en una etapa de la historia del pensamiento que se enfrentaba a una ruptura: la de la razón como sistema. Fueron varios los seguidores de Kant que intentaron a partir de su filosofía establecer un sistema, traicionando así la verdadera función del criticismo. Sin embargo, el nuevo mundo, la realidad actual, no sabe de lo que es el sistema totalizador, no puede encajarse en tal estructura homogeneizadora. Murió la “razón fundamentalista” y la descomposición de su cuerpo putrefacto no deja lugar para su recuerdo en un mundo diverso y disperso en varias esferas de acción. Ya era patente a comienzos del siglo XX para filósofos como Rickert “que cualquier pretensión de totalidad y de sistema al estilo idealista reposaba sobre una glorificación carismática de la razón que, en su pretensión de penetrar lo absoluto, chocaba con una comprensión moderna de la independencia de las esferas de acción social y con el principio kantiano de autonomía y libertad” (Villacañas, 2001, 116). La unidad de la razón, aceptando la diversidad de esferas, no puede sostenerse bajo la concepción de una razón absoluta y absolutista, tampoco bajo el yugo de una de las esferas. El sentido unitario ha de ser, básicamente, formal, y se hace realidad a través de un elemento ligado a todas y cada una de las esferas, pero que no pertenece propiamente a ninguna.

A partir de esto es fácil vislumbrar las labores primordiales de la crítica. En primer lugar, la crítica tiene una función *vigilante* de los límites de acción de cada esfera. Respecto a esto caben dos precisiones: 1) la crítica ha de evitar cualquier intento absolutista de la razón, es decir, impedir que esta exceda sus límites, tal y como sucede en la filosofía wolffiana. En ella, se otorga a la razón un papel privilegiado y desmesurado, al cual esta no puede responder

efectivamente dadas sus limitaciones. La razón ha de ajustarse a sus posibilidades y a su ámbito de demarcación y, para ello, la crítica es imprescindible. 2) la crítica ha de ser vigilante con respecto a cualquier afán de totalitarismo por parte de alguna de las esferas. Cada esfera ha de estar limitada a su campo de acción y no intentar sortear las fronteras que demarcan su territorio. Es indispensable el ministerio de la crítica para evitar cualquier contienda entre las esferas de acción. Esta es, por tanto, una de las principales labores de la filosofía, asegurar la paz a través de una constante crítica que establezca de manera continua y persistente las limitaciones de actividad y espacio de acción para los distintos usos. Este procedimiento *autorreflexivo* ha de ser constante y renovarse, pues nunca se está a salvo de posibles impulsos y acicates hostiles por parte de una de las esferas. Visto esto, se puede afirmar que, para Kant, la filosofía crítica demarca los umbrales de actuación de cada esfera, lo cual garantiza el desvanecimiento de los deseos de poder total sobre la capacidad racional en su conjunto y, por otro lado, gracias a ella es posible una coexistencia eficaz y equilibrada de las diferentes esferas⁹. Es posible, en consecuencia, una unidad racional a partir de la multiplicidad de sus usos, gracias a la reglamentación floreciente de la *subjetividad trascendental*. En definitiva, a pesar de que objetivamente es difícil hablar de una unidad sistemática de la razón, la fuerza subjetiva puede arrastrar a cada esfera a restringirse bajo las órdenes de sus límites, permitiendo así a la razón, a partir de la acción conjunta y armoniosa de sus facultades, tener un acceso más o menos unificado a la realidad.

Pero ¿cómo puede darse tal funcionamiento armonioso? He aquí la importancia de otra labor indispensable de la crítica: además de ser vigilante, también es *tolerante* de una interrelación metafórica o simbólica entre esferas. Para tratar este tema con la precisión requerida es inapelable acudir al parágrafo 59 de la *Crítica del Juicio* titulado *De la belleza como símbolo de la moralidad*. El paso previo obligatorio para entender lo que aquí quiere transmitir el autor ilustrado es establecer el significado que da al concepto de símbolo. Para explicar tal noción es oportuno destacar que se parte de “un concepto que solo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse” (Kant, 2011, 283; KU., Ak. V, 351). El simbolismo, por tanto, tiene una función mediadora entre concepto e intuición (Leserre, 2005). Sería algo así como “trasladar” los conceptos al “plano de la representación empírica” (Cherpenel, 2011, 187) En el caso concreto que se analiza en estas líneas se da una relación semejante, esto es, entre una idea

⁹ Es pertinente recalcar la interesante analogía que se desprende entre esta conclusión y las tesis que obtiene acerca de la paz perpetua (Kant, 1991).

y un “algo sensible” (intuición) que funcionará de símbolo para la primera. Nada muestra relación alguna con respecto a los contenidos de cada uno, sino que la ligazón se encuentra en que “ambos —intuición e idea— coinciden en la regla del proceder reflexivo sobre el diferente contenido sensible e ideal, no en el contenido propiamente” (Villacañas, 2001, 117). Por supuesto, esto queda más claro a partir de un ejemplo y, por ello, Kant también acude a tal recurso: supongamos un Estado popular, en el que cada función y designio se realiza a partir de una división de poderes y en la que cada miembro participa, en mayor o menor medida, en las decisiones y actividad de la esfera pública. Nada tiene que ver el contenido de esto con el de un cuerpo, minuciosamente organizado, donde cada órgano, tejido y componente cumple su función estructural. Sin embargo, a pesar de que entre sus contenidos no hay vínculo alguno, sí lo hay en la “regla de reflexionar” sobre ambos. De esta forma, el cuerpo sirve de timonel y ofrece una forma de reflexionar sobre el Estado popular. En este caso, es el organismo vivo (intuición sensible) el que es *símbolo* del Estado popular (idea), pese a que sus contenidos son sobradamente diferentes.

Una vez se tenga claro en qué consiste el símbolo, es menester pasar a la apreciación del papel que juega este para con el sentido unitario de la razón. Pero, antes de nada, es preciso señalar que no se trata *stricto sensu* de una unificación racional, sino que simplemente de una “vinculación” de sus usos diferenciados. De esta forma, parece coherente pensar que tal ilación no puede regirse por la toma de protagonismo de una de las esferas, pues ha de quedar indemne “la autonomía de cada esfera” (Villacañas, 2001, 117). Visto esto, se puede pensar en aplicar el modelo del símbolo a dos esferas de acción. El vínculo que habría entre ellas no sería de contacto directo, sino que el “puente” que ensambla a ambas es una “misma forma de reflexión” y, por tanto, nada externo a cada una de ellas. A partir de la unión simbólica se asegura “la transferencia de sentido de una esfera a otra” para, así, “procurar su unidad sin matar su independencia” (Villacañas, 2001, 118).

A partir de esto es cuando es posible afirmar, como ya se insinúa en el título del §59, que una esfera de acción puede funcionar como símbolo de otra, para que así sea posible la *transferencia de sentido de una a otra*. Es manifiesto que ha de ejercer de símbolo aquella que goce de un mayor “contenido empírico”. De ahí que la belleza sea el símbolo del bien (aunque también puede darse una relación metafórica, por ejemplo, entre conocimiento científico y moral). Es patente que las nociones de gusto, de placer y de belleza siempre estarán más ligadas a lo sensible que todo lo perteneciente a la esfera racional moral, la cual se caracteriza por su contenido ideal y suprasensible. Esto im-

plica que “la forma de reflexionar sobre el placer estético nos lleva muy cerca de reflexionar sobre lo que sería realmente bueno o justo” (Villacañas, 2001, 119), pero tal asociación no es propia de ninguna de las dos esferas, sino que el juicio simbólico es un puente formado por los materiales de ambas esferas, y cuya mano de obra no pertenece a ninguna de ellas. Como correctamente señala Gadamer (1991) en su interpretación de este apartado kantiano, no hay una relación de subordinación, pero tampoco de equivalencia entre las nociones y esferas enlazadas simbólicamente. Eso sí, esta “analogía reflexiva” entre el bien y la belleza, evidentemente, se nutre de elementos comunes como puede ser el afloramiento del placer o la felicidad, siendo premisa para ambos el desinterés previo por los mismos (es decir, serían resultado, pero no finalidad). Existen otros elementos comunes como pueden ser la implicación de la libertad, o el agrado inmediato que producen, pero lo importante a extraer de todo esto son sus consecuencias: el hecho de que “la naturaleza bella”, al ser “símbolo del hombre en su perfección moral” (Villacañas, 2001, 119), permite que nunca se ahogue en el olvido toda esperanza en el bien moral, pues siempre tendrá un reflejo para nosotros en el propio mundo. He aquí la importancia vital (para la vida) de tan estrecho vínculo, pues belleza y bien “abren la posibilidad de la felicidad humana allí donde cesa la vorágine de las relaciones meramente instrumentales con la naturaleza o con los hombres, donde ambos son, pues, considerados como fines en sí, ya sea en la contemplación inmediata y desinteresada de las cosas, ya sea en el trato respetuoso de la persona” (Hernández, 2010, 93). Solo a partir de esta unidad de lo diverso el hombre puede pensarse unitariamente, lo cual es esencial para no caer en el totalitarismo de una de las esferas, para entablar caminos entre la tierra y el hombre y entre los hombres.

He aquí la grieta por la que se cuele la esperanza ante la tendencia natural de cada discurso o esfera de acción a entrar en guerra con el resto bajo el anhelo y ensueño de una tiranía, de un acaparamiento de la razón en su integridad para sí, para sus fines. Si bien es cierto que cada facultad exige toda la atención para su esfera de acción propia, el puente simbólico surge para lidiar con esos intereses enfrentados e irreconciliables de las diversas aplicaciones de la razón. Cada facultad quiere extender su forma legisladora a toda la realidad y superar así la frontera de su ámbito, verbi gracia, la moral querría legislar sobre el terreno artístico y ser más fuerte que cualquier categoría estética, pero la analogía reflexiva muestra que no hay razón para tal hostilidad. De esta forma, la crítica a través del elemento simbólico, que proporciona la posibilidad de relación entre esferas sobre la base de una unidad formal, y a partir de la labor vigilante, que evita el absolutismo de la razón y los afanes

totalitarios de las distintas esferas, consigue mantener la paz en el territorio racional y un funcionamiento, más o menos, coordinado, ordenado y sincrónico de las partes que lo componen.

Referencias bibliográficas

- Allison, Henry, E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- Anderson, R. Lanier (2005). The Wolffian Paradigm and Its Discontents: Kant's Containment Definition of Analyticity in Historical Context. *Archiv fuer Geschichte der Philosophie*, 87(1), 22–74.
- Arana, Juan (1979). El problema de la unidad del conocimiento en Christian Wolff. *Anuario filosófico*, Año 15, 12 (2), Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 9-29.
- Blumemberg, Hans (2003). *Paradigmas de una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Cavana, M^a Luisa P. (1995). *Christian Wolff: (1679- 1754)*. Madrid: Ediciones de Orto.
- Cherpenel, Eduardo (2011). Pensar la moral desde la belleza: una lectura del párrafo cincuenta y nueve de la Kritik der Urteilkraft. *Tópicos*, 41, 183-219.
- De Boer, Karin (2016). Categories versus Schemata: Kant's Two-Aspects Theory of Pure Concepts and His Critique of Wolffian Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*, 54(3), 441-468
- Duque, Félix (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- García Norro, J. J., Rovira, R. (2011). Introducción. En Kant, I. *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- Gardner, Sebastian (2006). The Primacy of Practical Reason. En G. Bird (ed.), *A Companion to Kant* (pp. 259–274). Oxford: Blackwell.
- Hegel, G. W. F (1955). *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol. III. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hernández, Maximiliano (2010). Estudio introductorio. En *Immanuel Kant II*, Madrid: Gredos.
- Kant, Immanuel (1970). Letter to K. L. Reinhold, december 28 and 31, 1787 [vol. X, 513-515]. En Arnulf Zweig (ed.) *Kant Philosophical Correspondence 1759-99* (pp. 127-128). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, I. (1970). Letter to Fichte august 7, 1799, [vol. XII No. 6, 370371]. En Arnulf Zweig (ed.) *Kant Philosophical Correspondence 1759-99* (pp. 253-254). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, I. (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1991). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1992). Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality (1764). En D. Walford (ed.), *Theoretical Philosophy, 1755-177* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 243-246). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo.
- Kant, I. (2010a). *Crítica de la razón pura*. En: *Immanuel Kant I*, Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2010b). *Crítica de la razón práctica*. En: *Immanuel Kant II*. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2011). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- Leserre, Daniel (2005). Lenguaje y símbolo: el § 59 de la crítica de la facultad de juzgar en verdad y método. *Endoxa: Series Filosóficas*, (20), 587-600.
- Michelle, Grier (2001). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neville, Michael R. (1975). Kant on Beauty as the Symbol of Morality. *Philosophy Research Archives*, 1(1053), 141-167.
- Nuzzo, Angelica (2005). *Kant and the Unity of Reason*. Indiana: Pardia University Press.
- Strawson, Peter F. (2006). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge

- Torretti, Roberto (1967). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Villacañas, José Luis (2001). Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora. *Δαίμων Revista de Filosofía*, Año 13, (24), Universidad de Murcia, 111-126.
- Villacañas, José Luis (2010). Estudio introductorio. En: *Immanuel Kant I*. Madrid: Gredos.
- Weber, Max (2001). *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.
- Willaschek, Marcus (2010). The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate. En A. Reath & J. Timmermann (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide* (pp. 168–196). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolff, Christian (1963). *Preliminary Discourse on Philosophy in General*. Trad. Richard J. Blackwell. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

La posibilidad combinatoria de nada: una consecuencia para universales inmanentes*

Combinatorial Possibility of Nothing: A Consequence for Inmanent Universals

Sergio Parra**

Resumen

Este trabajo se centra en la posibilidad de concebir un Nihilismo Ontológico a partir del combinatorialismo de D. M. Armstrong, según lo han sugerido Efid y Stoneham, aunque presentando una estrategia alternativa al denominado ‘argumento de la sustracción’. Según los autores, es posible postular dicho nihilismo mediante las nociones de *construcción* y *estado de cosas de totalidad*. Sin embargo, tal hipótesis genera la consecuencia de admitir universales no instanciados en la teoría, es decir, platónicos. Esto último se opone a los requerimientos básicos que fundan la teoría combinatoria, donde ha de imponerse la concepción de universales que únicamente existen en sus instanciaciones. Por ende, asumir una concepción platónica en este ámbito supone un coste muy alto para un naturalismo combinatorio, según el cual sólo existe lo que se encuentra localizado espacio-temporalmente.

Palabras clave: combinatorialismo; nihilismo; construcción; estado de cosas de totalidad; universales; D. M. Armstrong.

Abstract

This paper focuses on the possibility of conceiving a form of ontological nihilism, starting from D. M. Armstrong’s combinatorialism. This possibility has been suggested by Efid and Stoneham, by means of proposing an alternative strategy to the ‘subtraction argument’. They claim that it is possible to sustain such nihilism through the concepts of

* Recibido: marzo 2017. Aceptado: diciembre 2017.

** Universidad de Valparaíso, Chile. Correo: srparra09@gmail.com

construction and totality state of affairs. However, this hypothesis will require the acceptance of non-instantiated universals, that is, platonic universals. Yet this is opposite to requirements that are basic for a combinatorial theory, which should uphold that universals exist only in their instantiations. Then, the assumption of platonic universals results in high costs for a combinatorial naturalism, according to which only exists what is located in space and time.

Keywords: Combinatorialism; Nihilism; Construction; Totality State of Affairs; Universals; D. M. Armstrong.

Introducción

Existen varias teorías que intentan dar una explicación ontológica acerca del tipo de entidad que debe ser un mundo posible. En general, las posturas que se pueden destacar suelen pertenecer a dos ámbitos: el Posibilismo Modal y el Actualismo Modal. Por Posibilismo Modal, se entiende un realismo modal extremo que postula que los mundos posibles son entidades de la misma naturaleza que el mundo actual. El Actualismo Modal suele considerarse como un realismo modal más bien moderado, y admite una totalidad de mundos posibles en un espacio ontológico modal constituido por elementos ontológicos del mundo actual. En lo que se refiere al combinatorialismo de Armstrong, éste se cuenta entre las teorías que identifican mundos posibles con combinaciones completas y consistentes de un repertorio de entidades básicas o atómicas. Esta teoría se presenta como un naturalismo actualista, ya que postula que el único mundo concreto es el actual, por lo que sólo existe aquello que se encuentra localizado espacio-temporalmente, y lo que denominamos mundos meramente posibles son construcciones teóricas o abstractas de estados de cosas que representan maneras alternativas de como podrían haber sido las cosas, si no fueran como son de hecho. Por ende, se trata de composiciones no mereológicas de estados de cosas posibles, donde un objeto o n -tuplos de objetos pueden, o no, instanciar un universal monádico o poliádico según corresponda a propiedades o relaciones, respectivamente. De esta manera, tenemos conjuntos de estados de cosas de los cuales únicamente existen los estados de cosas actuales. Así, el hecho de que un mundo combinatoriamente posible sea una cierta conjunción de estados de cosas cuyas combinaciones —o recombinaciones— dependan de particulares y universales que existen actualmente, señala una condición bajo la cual no habría lugar para postular hipótesis de corte nihilista, como la posibilidad del mundo vacío. Un mundo es vacío, si no tiene absolutamente ningún objeto concreto.

Es la posibilidad de que no haya absolutamente nada. Naturalmente, para un realismo naturalista acerca de los mundos posibles, tal posibilidad es difícil de concebir, por lo que corresponde detallar ciertas características relevantes del naturalismo combinatorio de Armstrong.

Considérese, entonces, la noción de independencia como una noción modal, donde un estado de cosas P , por ejemplo, puede darse sin que se dé otro estado de cosas P^* , y P^* puede darse sin que se dé P . Considérese, además, la noción de mundos contraídos, en virtud de la cual resulta natural pensar en individuos ‘contingentes’, es decir, que bien podrían no haber existido, por lo que habría mundos con menos objetos que los que hay en el mundo actual. Sin embargo, para Armstrong no es posible llevar a cabo una contracción última que pueda arrojar como resultado la ausencia absoluta de todo lo que existe. Con ello, se sentencia que, si bien no hay nada en particular para lo cual sea necesario existir, el mundo vacío debiera ser pensado como un límite meramente ideal, por tanto, inalcanzable mediante una construcción tal que permita la sustracción gradual de entidades para conjuntos de mundos posibles cada vez más empobrecidos. Así, de la posibilidad de que algo podría no haber existido, no se sigue que podría no haber existido nada en absoluto. Por ello, el más pequeño, el más mínimo mundo posible debe ser, por lo menos, de la forma de un estado de cosas como Fa , donde la propiedad F y el individuo a son simples (Armstrong, 1989, 48).

Es, precisamente, esta condición mínima de la ontología de Armstrong la que es cuestionada por Efid y Stoneham (2006, 269-280), cuyos presupuestos indican que dicha teoría no sólo puede, sino que también debe permitir la posibilidad del mundo vacío. Esto, en el contexto decisivo acerca de cuál metafísica de la modalidad debería preferirse, pues, tal permisividad comportaría la ventaja de proporcionar no sólo una cuenta o explicación acerca de la naturaleza de las posibilidades, sino también sobre qué posibilidades hay. En concreto, esta demanda modal sería: i) intuitivamente plausible, ii) necesaria para quien asuma seriamente la pregunta metafísica tradicional —atribuida a Heidegger (1929)— “¿por qué hay algo más bien que nada?”, y iii) se deduce de un principio general e interesante acerca de lo que es posible.

Pese a esto, los autores no advierten que la introducción de un nihilismo en el combinatorialismo de Armstrong, supone costes ontológicos para sus requerimientos en materia de universales. En efecto, los únicos universales que el autor admite son los denominados universales aristotélicos o immanentes, a saber, aquellos que sólo existen en una instancia determinada, y su existencia es conocida por investigación empírica, es decir, son necesarios *a posteriori*, por lo que son descubiertos por la ciencia y no existe para Arm-

strong absolutamente ningún universal que quede fuera de dicha condición. Además, la posibilidad del mundo vacío, al menos como Efird y Stoneham la proponen, supone un espacio ontológico que no admite relaciones sistemáticas de accesibilidad, puesto que ello, como veremos, se opone a la concepción que el autor tiene con respecto a los universales extranjeros¹ en el sentido de que son imposibles desde el punto de vista del mundo actual. Por esta misma razón, el desarrollo teórico de las combinaciones nulas depende de ciertos cambios conceptuales, ajenos a las relaciones sistemáticas que se dan en la semántica de mundos posibles y, además, todo lo que pudiésemos dilucidar a partir de dicha suposición se encuentra fuera de los requerimientos que Armstrong hace a los universales, esto es, que estén ‘de hecho’ instanciados. Así, al asumir la posibilidad del mundo vacío en la teoría combinatoria, sacrificamos dicha condición para dar paso, en el mejor de los casos, a universales que no necesitan estar instanciados para existir, es decir, a una posición platónica con respecto a los mismos.

En la primera parte de este trabajo, se presentará de forma sucinta un bosquejo de la teoría de Armstrong, para luego pasar a una revisión del llamado ‘argumento de la sustracción’ como fundamento del nihilismo ontológico. Sin embargo, atendiendo a las perspectivas nihilistas dadas para la teoría combinatoria de la posibilidad por Stoneham y Efird, corresponderá revisar los dos ejes desarrollados por los autores para tales efectos, a saber, las nociones de ‘construcción’ y ‘estado de cosas de totalidad’. Finalmente, se advertirá a partir de la concepción que dichos autores tienen de los estados de cosas de totalidad o de segundo orden, cómo es que la teoría debería aceptar universales platónicos.

1. Teoría Combinatoria de la Posibilidad.

La ontología de Armstrong admite como constituyentes básicos a particulares, universales y estados de cosas. De esta manera, los individuos instancian universales. La atribución de una propiedad a un individuo es un ‘estado de cosas’.

Supóngase que se es un *naturalista*, sosteniendo que el mundo del espacio-tiempo es todo lo que hay. Supóngase, además, que se postula que este

¹ O universales que, aún siendo posibles, no pueden ser obtenidos de ningún modo a partir del mundo actual. Esta postura frente a esta forma de postular universales Armstrong la mantuvo hasta 1989, pero en 1997 los admite como posibilidades plausibles concebidas en una ‘esfera externa’ de posibilidad, la cual se encontraría más allá de lo que puede ser obtenido por recombinaciones del repertorio ontológico del mundo actual.

espacio-tiempo tiene una estructura última: una conjunción de estados de cosas cuyos constituyentes son individuos teniendo propiedades y relaciones (universales), y que la identificación de tales universales es un asunto *a posteriori*. Supóngase, finalmente, que se postula una teoría *combinatoria* de la posibilidad, sosteniendo, en particular, que todas las meras posibilidades son recombinaciones (no-existentes) de elementos actuales (Armstrong, 1989: 54).

Esto se enmarca en una posición que pretende evitar compromisos ontológicos con estados de cosas negativos, pues supondría también que hay universales negativos. Por otro lado, lo que aquí tiene lugar es la posibilidad de variación independiente de un repertorio de entidades atómicas las cuales, en razón de su independencia mutua, pueden darse o no darse en un determinado mundo posible, sin que esto tenga mayor implicación con el hecho de que se den o no los demás estados de cosas. Ahora bien, también es cierto que, según esto, no hay más estados de cosas que se configuren ‘fuera’ de los estados de cosas actuales, por lo que los estados de cosas posibles dependen de la recombinación independiente de los individuos e universales que de hecho hay. Esta manera de reconstruir mundos posibles es lo que puede considerarse una ‘estrategia ficcionalista’², donde los estados de cosas posibles no tienen existencia concreta. Por ende, cabe preguntarse de qué manera son elaboradas tales construcciones ficcionales, lo cual, a fin de cuentas, depende de la ontología con la cual operemos.

Primero, consideraremos un número no especificado de particulares de primer orden —sean, por ejemplo, individuos como *a*, *b*, *c*, etc.—, los cuales son simples en el sentido de que no poseen como partes propias a otros individuos. Considérese, además, un número indeterminado de propiedades también simples, sean, por ejemplo, *F*, *G*, *H*, etc. Estas serán universales, los cuales, a su vez, pueden ser divididos en relaciones para los casos de instan-

² Nótese que, en este sentido, si los mundos posibles son considerados ficciones, entonces, tal como Armstrong apunta, no hay mayores problemas para admitir la inteligibilidad de mundos imposibles, o bien, mundos doxásticamente posibles en cuanto ficciones también. Por ejemplo, si consideramos la proposición acerca de si “la serie de pares primos es infinita” tenemos, en términos de concebibilidad que, simultáneamente, es concebible que esto sea cierto, así como que sea falso, pues, en rigor, no es posible un procedimiento de verificación por casos para determinar el valor de verdad de proposiciones que versan acerca de series infinitas. Esto, entonces, no sería susceptible de ser tratado en términos realistas, pero sí en el ámbito de un ficcionalismo en orden al cual puedan considerarse entidades imposibles como *instrumentos-de-pensamiento* útiles para esclarecer problemas sobre actualismo.

ciación poliádica³ y propiedades para los casos de instanciación monádica⁴. Dado esto, vamos a suponer un caso de simplicidad extrema donde los estados de cosas actuales podrían agotarse en el siguiente ejemplo:

I) $Fa \ \& \ Gb \ \& \ Hc$

Ahora, lo primero que un combinatorialista podrá pensar, es que dichos estados de cosas actuales podrán recombinarse de las siguientes formas:

II) $Fb \ \& \ Ga \ \& \ Hc$

III) $Fc \ \& \ Ga \ \& \ Hb$

En términos explicativos, basta considerar estas dos posibilidades de variación, las cuales serían mundos posibles o conjuntos de posibles estados de cosas. Lo que no puede considerarse, estará reservado para estados de cosas posibles disjuntos y negativos, donde, por un lado, siendo F y G propiedades, éstas no pueden constituir la propiedad ‘ser F o G ’, así, de esta forma. Por otro lado, tampoco es admisible la propiedad de ‘no ser F ’ o ‘no ser G ’, pues, en efecto, que a sea F , tiene que ver con la situación predicativa donde se señala que a no es G , pero no se trata de la propiedad ‘no ser G ’, sino, más bien, del estado de cosas positivo de ser a un F , nada más. En este sentido, existe un primer rechazo categórico de los estados de cosas negativos, por lo que ‘no ser algo’ no puede constituir un genuino estado de cosas, además del hecho de que podemos aceptar que diferentes mundos varíen respecto a sus dominios de objetos y universales, o sea, que bien puede darse el caso de objetos que existen en el mundo actual, pero que se encuentran ausentes en otros mundos posibles que, por lo demás, no son un conjunto de mundos independientes entre sí, sino un conjunto de mundos que son posibles unos respecto de otros. En otras palabras, se trata de posibilidades relativas R , que implican relaciones de accesibilidad reflexivas y transitivas⁵. De esta manera, el mundo actual puede estar constituido por los estados de cosas que aparecen en el ejemplo (I) y, asimismo, puede haber un estado de cosas posible directamente accesible al estado de cosas actual, constituido por los estados de cosas $Fb \ \& \ Ga$, donde podemos notar que Hc no aparece. Si avanzamos, por tanto, en la contracción, podemos obtener un mundo posible constituido por el único estado de cosas Fa , pero no es posible para Armstrong ir más allá de eso, puesto

³ Como que un grupo de personas se encuentre en una habitación, por ejemplo, donde ‘encontrarse en una habitación’ sería el universal poliádico, es decir, que se instancia en más de un caso.

⁴ En el caso de un individuo, puede ser el tener cierto peso, masa, altura, etc.

⁵ En este aspecto, seguimos la noción de “estructura modelo” en Kripke. Véase Nubiola, Jaime. *El compromiso esencialista de la Lógica Modal*. Eunsa, Pamplona, 1991, p. 153 y ss.

que, aquello que es posible depende, para su construcción, de los elementos del mundo actual, por lo que se vuelve necesario que al menos haya algo, ya que “el más pequeño mundo posible será un estado de cosas de la forma Fa , donde F y a son simples” (Armstrong, 1989, 64)⁶, a lo cual sumamos la consideración de que todo particular debe instanciar al menos un universal, y todo universal debe estar instanciado en por lo menos un particular. Así, en la serie de mundos cada vez más contraídos la posibilidad del mundo vacío señala un límite ideal y, como sucede con ciertos límites, éste no puede ser alcanzado. No obstante, existen posiciones argumentativas favorables a tal posibilidad, donde si es posible plantear un estado de cosas tal.

2. El Argumento de la Sustracción y lo concreto

Ante todo, permítasenos comenzar diciendo que aquello que se denomina ‘nihilismo metafísico’ comenzó a ser tomado con seriedad a partir de los trabajos que en 1996 los filósofos Peter van Inwagen y Jonathan Lowe presentaron en la *Joint Session* de Dublin (Van Inwagen, 1996, 95-110; Lowe, 1996, 111-120), siendo Lowe el responsable de acuñar el término en cuestión. Sin embargo, sería Thomas Baldwin (1996: 231-238) quien establecería una defensa plausible a partir de lo que se entiende como el argumento de la sustracción. El argumento discurre de la siguiente forma:

(A1) Podría haber habido un número finito de objetos concretos.

(A2) Cada uno de aquellos objetos concretos es contingente.

(A3) La no-existencia de cualquiera de aquellas cosas no haría necesaria la existencia de cualquier otra.

Evidentemente, no sabemos cuántos son los objetos que existen, pues éstos podrían ser infinitos, por lo cual, en (A1) se presupone un número finito para lo que existe, por lo que esto nos permite situar un punto de inicio para llevar a cabo la contracción. Siguiéndose de lo anterior, (A2) nos dice que cualquier objeto en ese mundo podría no haber existido. Como señalara Coggins (2008, 229-237) habría, en primer término, un mundo w_1 que, entre otras cosas, contiene al objeto x_1 . Pero, relativamente a w_1 hay un mundo w_2 que contiene todos los objetos que se encuentran en w_1 , excepto x_1 . Por ende, a la inversa, w_2 no contiene nada que no exista ya en w_1 , que es lo que (A3) dice al afirmar que ninguna existencia particular va a implicar por necesidad la

⁶ Asimismo, entiéndase por *expansión*, el caso para cuyos mundos que envuelven más individuos que aquellos que existen actualmente; y, por *contracción*, cuando los mundos en cuestión envuelven un subconjunto propio de individuos e universales actuales.

existencia de otra. Por ende, podemos continuar haciendo la reducción hasta alcanzar un mundo denominado $w_{\min} \cdot w_{\min}$ que contiene un objeto o grupo de objetos tales que, si uno de ellos no existiese, entonces ninguno existiría. Esto nos permite dar el paso a un mundo $w_{\text{nil}} \cdot w_{\text{nil}}$ donde no hay objetos concretos. Por lo tanto, bien podría no haber habido nada.

Consiguientemente, este argumento ha sido modificado y reforzado en muchas versiones, pero aquello que aquí es relevante es que la existencia de los objetos concretos responde a una contingencia tal, que nos puede llevar a la formulación de la contingencia de absolutamente todo lo que existe. Sin embargo, el argumento aún puede descansar sobre premisas suficientemente débiles como para descartarlo. Así, Rodríguez-Pereyra (1997, 159-166) observa que (A1) resulta poco convincente, pues parte de la suposición de que el total de objetos concretos es finito, donde concreto se refiere a tener partes espacio-temporales. Así, bien puede pensarse que, necesariamente, si algo tiene alguna parte espacio-temporal, entonces tiene muchas de forma indefinida. Además, necesariamente las partes de un objeto concreto son objetos concretos también. Luego, es necesario que los objetos concretos tengan una infinitud de partes concretas. Por otro lado, también se puede pensar que, siendo necesario que si algo existe, entonces existen conjuntos que lo contienen como un *ur*-elemento⁷, y que por necesidad los conjuntos cuyos *ur*-elementos son concretos, son ellos mismo concretos también. Si esto es así, entonces es cierto que no existe un mundo posible que tenga algún objeto concreto y, de manera finita, muchos objetos tales. Con ello, se observa que existe un problema definicional con aquello que entendemos como ‘concreto’, por lo que Rodríguez-Pereyra desarrolla la noción de objeto concreto* como aquel que es parte, así como un ocupante máximo de una región determinada. Así entonces, tenemos que:

- (i) Podría haber un número finito de objetos concretos*
- (ii) Si hay un mundo sin objetos concretos*, entonces ese mundo no tiene objetos concretos en absoluto.

Con ello (A1) descansará sobre (i) y (ii), sin correr el riesgo de invalidar el argumento, al menos en el sentido explicado.

Por otro lado, es preciso acentuar que, según esta definición, un objeto concreto* debe ocupar máximamente una región espacial, lo cual es una manera de establecer que éste y sólo este objeto puede ocupar dicha región, a lo que añadiremos, junto a Efrid y Stoneham, en un determinado momento o

⁷ Un *ur*-elemento es un objeto que pertenece a un conjunto, sin ser él mismo un conjunto.

instante: “Un objeto concreto es aquel que existe en alguna locación del espacio-tiempo, tiene alguna cualidad intrínseca, y es tal que si éste tiene un límite, entonces se trata de un límite natural” (Efird y Stoneham, 2009, 132-137). Con ello, la determinación de los objetos que poseen una ubicación espacio temporal queda resguardada, por lo que, hasta el momento, todo lo que se ha dicho de los objetos, incluso en versiones más elaboradas del argumento de la sustracción, no entra en conflicto directo con el naturalismo actualista de Armstrong, salvo por la conclusión del argumento.

3. Las nociones de construcción* y totalidad de estados de cosas

En lo que sigue, centraré mi atención en dos aspectos que, a mi parecer, son decisivos para dar cumplimiento a los objetivos teóricos que propone la hipótesis de combinación nula de Efird y Stoneham. En primer lugar, intentaré dilucidar el sentido del término ‘construcción’, según lo dicho por los autores. Ciertamente, ellos se permiten una alternativa metodológica para ampliar el sentido restrictivo acerca de lo que es combinatoriamente posible, motivados, en parte, por la noción de ‘conjunción única’ que tiene lugar en Armstrong, puesto que el filósofo australiano no piensa un mundo solamente como una conjunción de dos o más estados de cosas juntos, sino que, en un sentido más bien extendido del término conjunción, se admitirá que los mundos posibles pueden consistir en la conjunción de sólo un estado de cosas. La autorización para este procedimiento vendría dada por la admisión de posibilidades simples, es decir, para la forma última de un individuo como Fa , lo cual podría significar, por ejemplo, que hay un mundo con tan sólo un objeto ejemplificando una determinada propiedad.

Ello debiera llevarnos al segundo punto de importancia, es decir, a la consideración unitaria de la totalidad de los estados de cosas: el estado de cosas de totalidad. Nótese que no es igual referirse a (i) la totalidad de los estados de cosas, que a (ii) el estado de cosas de totalidad. Mientras que (i) se refiere a todos los estados de cosas de orden inferior o primer orden, (ii) hace referencia al estado de cosas de orden superior que consiste en la existencia de todos los estados de cosas de orden inferior. En otras palabras, todos los estados de cosas constituyendo un estado de cosas.

Ahora bien, en primer lugar, el que los estados de cosas posibles sean contruidos hace referencia a la operación lógica de la conjunción. Así, los mundos posibles son conjunciones de estados de cosas que incluyen a la conjunción única. Dado esto, habría más de una manera en que el término construcción —como metáfora para el caso de las posibilidades— podría ser

desarrollado de tal manera que permita, por un lado, el mundo vacío, y otra en la que no. Para este caso, aún nos encontramos en una posición neutral que no nos fuerza a tomar partido por una u otra forma. Así entendemos, entonces, el primer sentido de *construcción* como un proceso en el cual siempre se tiene un determinado producto, lo cual es compatible con la definición combinatoria dada en la teoría de Armstrong. En segundo lugar, defínase una noción de *construcción** sobre un conjunto de elementos que permitan el producto vacío o nulo. Por ejemplo, supongamos que contamos con un conjunto de elementos dados en una caja y que, al mismo tiempo, contamos con una superficie en blanco que, para el caso, no representa o no ilustra nada en sí misma. En primera instancia, para un combinatorialista como Armstrong, el que la superficie no represente nada es condición para descartar la posibilidad del mundo vacío, por lo que las únicas posibilidades que arrojen un resultado concreto dependerán de que los elementos o ítems de la caja sean incluidos y dispuestos de diferente forma en dicha superficie. Así, diferentes disposiciones son diferentes mundos posibles. Frente a esto, Efrid y Stoneham reclaman que, si la analogía del tablero o superficie es determinante para visualizar qué es parte, o no, de la representación de un mundo posible, bien puede llevarse a cabo un ejercicio similar donde no sólo es válido dejar en la caja los elementos no seleccionados, sino también el que nos propongamos la tarea de representar un mundo posible dejando absolutamente todos los elementos dados en la caja, sin incluirlos en el lienzo, para así señalar nuestra representación apuntando prácticamente a nada. Luego, los elementos del mundo actual han sido usados para representar el mundo vacío. Nótese, además, que el término ‘representación’ alude al hecho de que el combinatorialista usa los elementos espacio-temporales para la representación de posibilidades no actuales, por lo que se trataría de un ejercicio de tipo creativo. Después de todo, para Armstrong, sólo podemos referirnos a los mundos posibles en términos de apariencia y ficción (Armstrong, 1989, 49).

Volviendo sobre lo anterior, los autores enfatizan que aquello que solemos entender naturalmente como conjunción, involucra la reunión de dos o más objetos cualesquiera, pero Armstrong extiende la comprensión de esta noción al admitir que los mundos posibles puedan consistir en la conjunción unitaria de un estado de cosas, en orden a cobijar las posibilidades más simples⁸. Por ejemplo, un mundo está constituido por un conjunto de estados de cosas. Ahora, la forma de especificación más simple para un mundo posible está en decir que se trata de cualquier conjunción de posibles estados de cosas ató-

⁸ Es decir, haciendo la extensión definicional de conjunción unitaria, me permito tener por lo menos un objeto.

micos, a los cuales se añade la conjunción unitaria de todos estos estados de cosas. Notemos que la noción de conjunción unitaria o única es una extensión para lo que se entiende como conjunción. La noción común de conjunción, como ya sabemos, es el resultado de juntar dos o más cosas, es decir, tiene que haber más de un conyunto. La noción propuesta por Armstrong admite que los mundos posibles consistan en la conjunción unitaria de estados de cosas, en primer lugar, porque esta amplitud definicional es compatible con la noción de mundos contraídos. El mundo más contraído posible ha de admitir a lo menos un estado de cosas de la forma Fa , como se dijo. En segundo lugar, todo individuo debe estar instanciando a lo menos una propiedad. No hay individuos ‘desnudos’ desprovistos de toda propiedad. En una serie de individuos de este tipo la única diferencia que puede establecerse entre uno y otro es meramente numérica, lo que es el caso para: $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, que no es otra cosa que un ejercicio teórico de abstracción; pero en los hechos, o incluso en los estados de cosas posibles donde hay objetos, todo individuo, sea a , debe instanciar al menos una propiedad para calificar como estado de cosas mínimo.

Ahora, si se admite esta extensión definicional para la noción de conjunción, no se explicaría la resistencia de Armstrong para aceptar las conjunciones nulas o vacías, las cuales están bien-definidas en la teoría lógica de las formas normales donde una conjunción nula aparece como trivialmente cierta. Así, la estrategia de ambos autores tiene mayor relación con una dimensión de análisis conceptual, que con demandas sistemáticas en términos estrictamente modales, por lo que debiera admitirse, con Armstrong, que no hay relaciones de accesibilidad con tales mundos. Esta falta de accesibilidad se explica por las dificultades de Armstrong para aceptar los universales ‘extranjeros’ postulados por D. K. Lewis (1986, 91). Según este autor, una propiedad es extranjera a un mundo si y sólo si no está instanciada por ningún objeto de ese mundo, y si no es definida o analizable como una propiedad conjuntiva o estructural constituída por las propiedades instanciadas en los objetos de ese mundo. Asimismo, un individuo que instancie propiedades de este tipo, ha de ser extranjero también. Para comprender mejor esta idea, Armstrong nos invita a pensar en la perspectiva de que nuestro mundo sea extranjero con respecto a un mundo más empobrecido que el nuestro en términos de constituyentes. Concentrándonos en el caso de las propiedades, podemos decir que muchas propiedades de este, nuestro mundo, son extranjeras en relación a esos mundos con un repertorio ontológico menor. Considérese al mundo actual como W_a , y al mundo más pequeño o contraído con respecto a este lo designaremos por W_c . Diremos así que W_a contiene individuos ins-

tanciando la propiedad F , pero no hay ningún individuo instanciando dicha propiedad en W_c , o bien, simplemente dicha propiedad no existe en W_c . De ello se sigue, por relaciones de accesibilidad, que W_c es accesible desde W_a , o que es un mundo posible relativo a W_a . Pero, si F es una propiedad extranjera respecto de W_c , entonces no la podemos obtener ni por la conjunción ni por la recombinación de ninguna de las propiedades instanciadas en W_c . De esta manera, W_a no es accesible desde W_c . Si en relación a W_c la propiedad F es extranjera, entonces la simetría falla⁹. La importancia que esto último tiene para la accesibilidad a un mundo vacío es que éste, al no tener propiedad alguna, admite un punto de vista en orden al cual todo mundo con al menos una propiedad es extranjero respecto a dicho mundo vacío. Ningún mundo es accesible a partir del mundo vacío, porque todo mundo sería extranjero para un mundo que no contiene nada.

Pasamos al segundo aspecto de interés. Se trata de los estados de cosas de totalidad, los cuales son introducidos por Armstrong para proporcionar ‘verificadores’¹⁰ para afirmaciones acerca de estados de cosas y universales negativos. Así, los autores señalan que tal condición se introduce mediante una relación de totalización entre estados de cosas de primer orden, por lo cual, tanto el mundo actual, así como cada mundo posible deben requerir al menos un estado de cosas de segundo orden. Ya en la introducción de su teoría combinatoria de la posibilidad, Armstrong admite que el mundo no consta únicamente de estados de cosas de primer orden, por lo que se requiere, a lo menos, de un estado de cosas de orden superior o de totalidad, tal que sea un hecho (general) acerca de la conjunción de todos los estados de cosas de primer orden. Lo que se pone de relieve en el trabajo de Efird y Stoneham, es que la concepción de estados de cosas de totalidad, bien podría adecuarse a una concepción del mundo vacío, puesto que, siendo contingentes todos los estados de cosas de primer orden, este mundo es precisado como “el estado de cosas de segundo orden que consiste en no haber estados de cosas de primer orden” (Efird y Stoneham, 2006, 278), pues, si resulta admisible el paso conceptual para entender la conjunción de los estados de cosas como unitariedad, nada impediría concebir un estado de cosas de orden superior que no contenga absolutamente ningún estado de cosas de orden inferior, o sea, una conjunción nula.

⁹ Pues la accesibilidad no se cumple en ambos sentidos para los dos mundos.

¹⁰ Traducción tentativa para la expresión inglesa ‘truthmaker’, es decir, algo en el mundo que hace verdadera a una proposición. Otras traducciones asumen el término “Hacedor de Verdad”, pero muchos autores consideran que “verificador” cumple con los requerimientos de la definición de ‘truthmaker’.

Sin restar mérito a lo expresado hasta aquí por ambos autores, me detendré en la caracterización de los estados de cosas de totalidad como hechos de clausura, es decir, como límites en virtud de los cuales es cierto que no hay nada más aparte de tales límites. De esta manera, podemos referirnos a la totalidad de los estados de cosas del mundo como ‘el estado de cosas de totalidad T’. Como ha señalado Pagès (2001, 63-84), esta totalidad, en tanto es la única que hay, es una verdad que puede expresarse mediante un existencial negativo, a saber, ‘no existe ningún estado de cosas distinto de los que constituyen la totalidad T’. Armstrong entiende que si es verdad que cierta conjunción de estados de cosas es la *totalidad de estados de cosas*, esto es verdadero sólo porque no hay más estados de cosas, ya que, de haber más, entonces la proposición simplemente no es cierta. Así, ‘que no haya más estados de cosas’ ha de ser, de alguna manera, agregado al verificador, el cual, a su vez, debe ser el estado de cosas consistente en la gran conjunción de todos los estados de cosas. Pareciera ser, entonces, que la totalidad de estados de cosas, por cuanto supone un límite, cumple con las mismas características que el propio Armstrong señala para los límites (Armstrong, 2004, 53), esto es, que son verdades negativas en tanto no hay nada más allá de dicho límite absoluto. Ahora, Eford y Stoneham están conscientes de que verdades como ‘esto es todo lo que hay’ y ‘no hay nada más’ son, en el fondo, dos caras de la misma moneda. Una, concebida como una acepción positiva de la totalidad existencial y, la otra, como la negación implícita que ésta conlleva. El razonamiento para una conclusión tal parece bastante obvio, pues, si un estado de cosas cualquiera es contingente, entonces, la totalidad de estados de cosas concebida ‘unitariamente’ como ‘el estado de cosas de totalidad’ ha de ser contingente también, por lo que la actual existencia de todo traería aparejada, por necesidad, a su correlato antagónico, a saber, la posibilidad de nada.

4. Sustracción para universales: más allá de un naturalismo combinatorio

Según el curso de las anteriores afirmaciones, entonces, el paso conceptual dado por los autores permite suponer un estado de cosas de segundo orden sin estados de cosas de primer orden. Pero, al modo de ver de Armstrong, los estados de cosas de orden superior son sólo necesarios porque presuponen la existencia de los estados de cosas de orden inferior. Si bien esto puede parecer gratuito, ha de ilustrarse tomando en cuenta que ciertas propiedades como ser un kilo, ser un cuarto o una media tonelada, por ejemplo, caen, a su vez, bajo el universal ser masa. Con ello se dice que K (ser un kilo), cae bajo M (ser masa), donde M (K) es un estado de cosas de segundo orden, por lo

cual, si tenemos que *a* cae bajo K y K cae bajo M, entonces, *a* cae bajo M. Esto constituye una necesidad en el sentido en el que reconocemos que no podría ser que *a* sea K sin ser M, es decir, que pueda pesar un kilo sin tener masa. Visto desde esta perspectiva M (K) depende del primer orden en el que *a* tiene lugar. Con ello, debiera admitirse, entonces, que es difícil pensar estados de cosas de orden superior que existan sin sus constituyentes, es decir, sin los estados de cosas de orden inferior. Pero, como estamos pensando la posibilidad de nada, nos hemos de referir al estado de cosas de segundo orden por excelencia, a aquella totalidad T, la cual queda establecida como hecho de clausura para todo lo que hay. Pero, al dar este paso, ¿qué sucedería con los demás universales?

4.1. Universales no instanciados

Existen consideraciones que nos proveen de una versión de la sustracción para universales¹¹. Estas se basan en dos premisas básicas:

- i) La contingencia de las diferentes instanciaciones de un universal.
- ii) La independencia ontológica entre estas instanciaciones.

La primera se refiere a la posibilidad de postular mundos metafísicamente posibles en donde las instanciaciones de un universal son sustraídas. Luego, habríamos de llegar a un mundo posible donde un solo individuo instancia al universal. La segunda, se acerca al principio de independencia del que ya se ha hablado aquí y el cual establece que un estado de cosas P puede darse sin que se dé otro estado de cosas P*, y P* puede darse sin que se dé P. Pero, interpretado de una manera particular, dicho principio nos dirá aquí que dichas instanciaciones pueden ser sustraídas hasta postular un mundo posible en donde ningún objeto instancia a un determinado universal. Es decir, se puede postular la posibilidad de universales *a priori*, que no dependen de determinaciones empíricas para existir y que, por ello, no requieren estar instanciados en ningún objeto. Esto es diametralmente opuesto a la defensa que Armstrong hace de los universales inmanentes, a saber, aquellos que únicamente pueden existir en sus instancias. Se supone así, que para Armstrong no habría más que estos universales, los cuales son descubiertos en el marco del ejercicio científico, por determinaciones empíricas, de manera *a posteriori*.

¹¹ Para estas precisiones me basaré en Alvarado, J. T. "El argumento de sustracción para universales trascendentes", en *KRITERION*, n° 125, 2012, p. 263-269.

Notemos, según lo anterior, que la sustracción para universales no instanciados es compatible con la propuesta de Efid y Stoneham, ya que, si para estos últimos los estados de cosas de primer orden son contingentes, esto sólo puede sostenerse bajo la condición de mantener los estados de cosas de orden superior en un ámbito de autosuficiencia, es decir, no tendrían por qué ser dependientes de un primer orden, conservando así un *status* ontológico propio. Si esto es así, tenemos que acceder a la comprensión de la contingencia de todo lo que hay sólo a través de los estados de cosas de orden superior, pues, el argumento exige que haya, por lo menos, un estado de cosas de este tipo para sostener dicha accesibilidad conceptual. Así, lo que se denomina platonismo en materia de universales sostiene la posibilidad de la existencia de universales cuya naturaleza es tal, que podría no estar instanciado por nada. Por lo demás, ya hemos visto que el ámbito de un segundo orden en Armstrong comprende relaciones y propiedades de universales. Por lo tanto, quien defienda el carácter autosuficiente de la existencia de dicho ámbito bien puede comprometerse con un platonismo, el cual niega la tesis inmanentista según la cual todos los universales deben encontrarse esencialmente instanciados en algún individuo.

Pese a esto, aún se podría reprochar que hay una diferencia fundamental -en los términos de un nihilismo ontológico- al referirnos al ámbito del estado de cosas de totalidad y al de los universales, por cuanto estos últimos caen bajo dicha totalidad, en cuyo caso la contingencia de la instanciación de cualquier universal no implica por necesidad la contingencia de la existencia de los individuos, puesto que, si admitimos la sustracción gradual de las instanciaciones de un universal hasta que quede un solo individuo instanciando dicha propiedad, para luego postular mundos posibles donde ningún particular instancie el universal; de esto no se sigue que absolutamente todos los universales sean no instanciados y que, por lo tanto, pueda no haber individuos en absoluto. Ciertamente, creo que sí podríamos pensar mundos metafísicamente posibles donde sólo haya universales no instanciados, aunque con ciertas precisiones que el defensor de un platonismo podría establecer, pero eso es diferente a la afirmación sobre la posibilidad de que no haya absolutamente nada.

Conclusiones

Hemos visto que el argumento de la sustracción en su versión más reforzada parece no ser del todo incompatible con el combinatorialismo de Armstrong, por lo menos en lo que se refiere a la cualificación de objetos con-

cretos. Aunque debiera admitirse la salvedad de la existencia de a lo menos un individuo para que pueda constituirse un mundo posible en los términos del combinatorialismo, lo cual nos ha llevado a las formulaciones hechas por Efir y Stoneham sobre la posibilidad combinatoria del mundo vacío. Pero si hemos de dar crédito a tales argumentos, debemos admitir los costes ontológicos que éstos traen aparejados. En efecto, la noción de un estado de cosas de segundo orden que consiste en que no haya estados de cosas de primer orden, supone la independencia ontológica de dicho orden superior que es, por lo demás, donde tienen lugar los universales y las relaciones entre éstos. Si esto es así, no habría mayores razones para adquirir compromisos fuertes con los universales aristotélicos que Armstrong postula, pero con ello se sacrifica la formulación de un naturalismo combinatorio para dar cuenta acerca de la naturaleza de los mundos posibles.

Finalmente, pareciera ser que existe una relación estrecha, aunque problemática, entre lo concreto actual y la nada, sobre todo a la hora de postular la gran totalidad de estados de cosas, por lo cual, el supuesto de amplitud conceptual de las posibilidades que proponen Efir y Stoneham ya estaría implícito, de alguna manera, en el hecho de que la noción de límite ya incluiría una dimensión ontológica aún no bien definida. Por lo mismo, habría que reconocer que tales problemas para la teoría de Armstrong motivan a desarrollos ulteriores que bien pueden comportar las ganancias y pérdidas que deben asumirse en determinadas elecciones teóricas.

Referencias

- Alvarado, J. T. (2012). "El argumento de sustracción para universales trascendentes". En *KRITERION*, N° 125.
- Armstrong, David M. (1989). *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M. (1997). *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M. (2004). *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baldwin, Tom (1996). "There might be nothing". En *Analysis*, N° 56.
- Coggins, Geraldine (2008). "Metaphysical Nihilism". En *Philosophical Books*, N° 3, Vol. 49, pp. 229–237.

- Effird, D. & Stoneham, T. (2006). "Combinatorialism and The Possibility of Nothing". En *Australasian Journal of Philosophy*, N° 84, Vol. 2.
- Effird, D. & Stoneham, T. (2009). "Justifying Metaphysical Nihilism: A response to Cameron". En *The Philosophical Quarterly*, N° 234, Vol. 59.
- Heidegger, M. (1967). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Lewis, D. K. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Nubiola, Jaime (1991). *El compromiso esencialista de la Lógica Modal*. Pamplona: Eunsá.
- Pagés, Joan (2001). "Identidad de tipos y hacedores de verdad". En *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*.
- Rodriguez-Peryra, Gonzalo (1997). "There Might Be Nothing: The Subtraction Argument Improved". En *Analysis*, N° 57.
- Van Inwagen, Peter (1996). "Why Is There Anything At All?: I". En *Aristotelian Society*, Supplementary Volume 70.
- Lowe, E.J. (1996). "Why Is There Anything At All?: II". En *Aristotelian Society*, Supplementary Volume 70.

Un posible acercamiento entre Ricoeur y Foucault: hermenéutica y prácticas del sí*

*A Potential Approach between Ricoeur and Foucault: Hermeneutics
and Technics of the Self*

María Beatriz Delpech**

Resumen

No es casualidad que la relación entre Paul Ricoeur y Michel Foucault haya empezado a desarrollarse en las investigaciones de quienes se han dedicado a uno u otro. Su pensamiento parece haberse desarrollado en universos filosóficos paralelos y, sin embargo, una lectura comparada aparece posible. Mostraremos las continuidades entre sus concepciones tomando como eje la identidad y el sujeto, así como la metodología con las que se abordan. Al recorrer sus obras posteriores a 1980, se hace evidente que cada uno a su manera enriquece la lectura que hacemos del otro.

Palabras clave: identidad; sujeto; hermenéutica; genealogía; metodología.

Abstract

It is no coincidence that the relationship between Paul Ricoeur and Michel Foucault has been principally discussed in research carried out by specialists in one of these two thinkers. Although active at the same time, the scholar can easily get the impression that they worked in two parallel philosophical universes. This paper will argue, however, that a comparative reading is nonetheless possible. Taking identity and the subject as key areas of discussion, as well as the methodology used to

* Recibido: septiembre 2017. Aceptado: junio 2018.

** Centro de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional de San Martín-Universidad de Buenos Aires, Argentina. Email: mbdelpech@gmail.com

deal with these themes, this paper will highlight the continuities between both the philosophers' world views. A reading of their post-1980 works makes it clear that both of them, each in his respective way, can enrich a reading of the other and that, more than just being contemporaries, they share several important points in common.

Keywords: Identity; Subject; Hermeneutics; Genealogy; Methodology.

Introducción

Cualquier intento comparativo entre Foucault y Ricoeur debe dar cuenta de que jamás ha habido un diálogo frontal entre ambos con excepción de un encuentro que también contó con la presencia de Badiou, Canguilhem, Dreyfus e Hyppolite¹ y en el que dialogaron acerca de la cuestión de la verdad. Las causas exceden la competencia de sus candidaturas respectivas en el Collège de France en 1969 que terminó con la partida de Ricoeur a Estados Unidos a enseñar principalmente en la Universidad de Chicago. Hay que tener en cuenta sus antecedentes académicos en general y filosóficos en particular, en donde podríamos resaltar la incidencia en ambos autores de la fenomenología: la epistemología foucaultiana se aleja de la tradición fenomenológica² mientras que Ricoeur la conserva y pretende ir más allá en su hermenéutica del sí.

Sin embargo, ambos filósofos pertenecen, de maneras diferentes, a una tradición que hace de la filosofía una disciplina que se encarga de algo más que de reconstruir su propia historia y despliegan sus obras en el horizonte de una filosofía que podríamos llamar post-estructuralista. Ambos escriben dando cuenta de una gran erudición pero no para hacer mera gala de sus estudios e investigaciones sino como verdaderos ejercicios filosóficos que dan lugar a inteligentes reflexiones.

¹ Foucault, Michel (2001): *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, Texte N°31.

² Si bien la fenomenología había tenido una fuerte presencia en su formación, las nociones de *episteme* o arqueología y su (discutible) acercamiento al estructuralismo marcan el alejamiento de Foucault: "(...) Foucault se distanciará de la fenomenología, la otra corriente determinante en su formación. Más allá de las polémicas a que ha dado lugar la relación de Foucault con el estructuralismo y de sus declaraciones al respecto, resulta innegable que el estructuralismo ha marcado en gran medida su alejamiento de la fenomenología y también, de alguna manera, su concepción de lo que denominó *arqueología*" (Castro, 2006). También, y fundamentalmente, en su concepción —disolución— del sujeto se produce el distanciamiento: "Como sabemos, *Les Mots et les choses* concluye con la proclamación de la muerte del hombre, con la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía (particularmente las diferentes formas de la fenomenología) y las ciencias humanas" (Castro, 2006).

Llamemos filosofía, si quieren, a esa forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de la otra [...] acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. (Foucault, 2001, 33)

En líneas generales, resulta bastante evidente que Ricoeur (especialmente el de *El conflicto de las Interpretaciones*) no encontrara afinidad con el Foucault de *Las palabras y las cosas* pero que se sintiera atraído por las reflexiones del último Foucault (Ricoeur, 1995) y es con una obra de este período con la que nos vamos a manejar, a saber, con *Hermenéutica del sujeto*³. Es un texto que requiere, por su naturaleza y para relevar una toma de posición de su autor, un esfuerzo que consistirá “en intentar poner de relieve cierta cantidad de efectos teóricos inducidos por el uso sistemático de las nociones de ‘práctica de sí’, ‘técnicas de existencia’, ‘inquietud de sí’.” (Gros, 2011, 491). La idea es poder dar cuenta del Foucault filósofo y no, como sucede en muchos casos, del historiador del pensamiento.

Es verdad que hay quienes trabajan este período foucaultiano bajo el supuesto de que representa un cambio o desvío respecto de *Las palabras y las cosas* (Barthélémy, 2010). Pero se trata más bien de una torsión, un giro en torno a un eje constituido por el modo de correlación entre el conocimiento del hombre, la subjetividad y las relaciones de poder. En su “Introducción a Foucault”, Castro explica que

[...] este eje [en torno al cual se desplaza el pensamiento de Foucault] no está representado ni por el saber, ni por el poder, ni por el sujeto, sino por la manera en que ellos se correlacionan [...] El saber, el poder o el sujeto sólo existen en plural y sin ninguna identidad que trascienda sus múltiples formas históricas. Por esta razón, para expresar la pluralidad histórica de cada uno de ellos, en su último curso en el Collège de France, Foucault no habla de saber sino de modos de veridicción, no habla de poder sino de técnicas de gubernamentalidad y no habla de sujeto sino de prácticas de sí. (Castro, 2014, 71)

³ Me parece necesario justificar la toma de referencia de un texto que está compuesto por las clases de un curso y me parece que la siguiente cita del editor del mismo es concluyente: “Lo cual significa destacar la importancia de este curso de 1982, que es algo así como el sustituto de un libro proyectado que nunca apareció, dedicado en su totalidad a esas técnicas de sí en las cuales Foucault encontraba, al final de su vida, el conocimiento conceptual de su obra; como si dijéramos: su principio de consumación” (Gros, 2011, 486 ss.).

Lo cierto es que, a pesar de no ser un desvío respecto de la totalidad de su obra anterior, hay, en los años 80, un cambio en el análisis que nos permite acercarlo a Ricoeur.

[...] Foucault abandona aquí el tema de la sexualidad como punto de anclaje privilegiado y se interesa más por los procesos de subjetivación, considerados en y por sí mismos. La oposición entre la Antigüedad y la era moderna se expresa entonces de otro modo, a través de dos alternativas conceptuales, entre filosofía y espiritualidad y entre inquietud de sí y autoconocimiento. (Gros, 2011, 493)

Claro que para generar este encuentro hay que entender la hermenéutica ontológica de Ricoeur como un pensamiento que sobrepasa la filosofía de las ciencias sociales o humanas. Así, Michel se permite hacer una lectura foucaultiana del pensamiento ricoeuriano indicando que “no ver en Ricoeur más que a un epistemólogo equivaldría precisamente a reducirlo al famoso ‘momento cartesiano’.” (Michel, 2013, 127). Este momento, de acuerdo con Foucault, es la razón más importante por la que la inquietud de sí fue olvidada, o más precisamente, separada del autoconocimiento. No obstante es posible leer en Ricoeur a un filósofo que busca reespiritualizar el pensamiento estableciendo un nuevo lazo entre el sujeto y la verdad, que en su vocabulario podría traducirse como la relación entre la identidad y la atestación. Para ensayar esta posibilidad tomaremos en cuenta principalmente *Sí mismo como otro* y *Caminos del reconocimiento*.

El presente artículo tratará de mostrar las continuidades entre las concepciones de ambos filósofos tomando como eje, siendo el caso que se trata del tema de las obras en cuestión, la identidad y el sujeto, así como la metodología con las que se abordan estas temáticas. Pretendo mostrar que cada uno a su manera enriquece la lectura que hacemos del otro y que no se trata de dos contemporáneos que no tienen puntos en común.

Foucault nos lleva en un recorrido a través de la antigüedad y los primeros siglos de nuestra era para dar cuenta de que “[...] la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo” (Foucault, 2001, 38). Acceder a la verdad para el hombre moderno es absolutamente independiente del sujeto ético que realiza un trabajo interior. En este recorrido de la historia del pensamiento hay una clara intención de, como quiere pensar Castro, redescubrir la actualidad de los textos a los que se avoca. Asir determinados “momentos” para trazar esta línea no reduce el transcurrir a meros acontecimientos sino que de alguna manera explica las

condiciones siempre contingentes de nuestra efectividad. Cuando Foucault habla de “momentos” siempre aclara que no se trata de la reducción a un autor como acontecimiento disruptivo sino que son transformaciones que se van gestando de a poco a partir de tradiciones que lo anteceden. Por poner un ejemplo, el “momento socrático” de la inquietud de sí cuenta con una tradición lacedemonia a partir de la cual formula filosóficamente la *epimeleia heautou*⁴. Por lo tanto, no se trata de momentos aislados o sorpresivos sino que se basan en condiciones de posibilidad históricas. Nos aventuraremos a hablar de un “momento heideggeriano”, crucial para el trabajo filosófico de Ricoeur, para llevar la historia del concepto de “inquietud de sí” un poco más allá de lo que Foucault planteó en su curso. Además, en términos ricoeurianos, podemos pensar el recorrido del curso del 82 como un relato, siempre revisable en función del momento de la enunciación, entre otras cosas.

“[...] [T]iene sentido precisamente confrontar la hermenéutica postestructuralista de Ricoeur con la arqueología postestructuralista foucaultiana: el sujeto no es el amo del sentido” (Michel, 2013, 117). Esta cuestión en común que resalta Michel, sobre todo en las obras de ambos autores que estamos tomando en cuenta, nos pone frente, como hemos precisado, a un doble desafío. El acercamiento de ambas posiciones tiene un aspecto metodológico y otro más específico ligado a la relación entre el sujeto y la verdad y su aspecto ético. Quiero decir que, por un lado, la genealogía como método en Foucault deberá ser comparada con la hermenéutica en Ricoeur y, por otro, las prácticas de subjetivación con la antropología hermenéutica. Pero esta comparación tratará de focalizar en las continuidades entre los planteos.

Desarrollo del trabajo

Metodología

En términos metodológicos es importante tener en cuenta qué es la hermenéutica para Ricoeur, porque está lejos de representar una mera epistemología. Como es su costumbre, en *Del texto a la acción* repasa la tradición inmediatamente anterior a su formulación para poder especificar su apropiación e innovación. En Ricoeur, la interpretación como técnica es un derivado de una estructura onto-antropológica que hace del ser y del obrar que somos “animales hermenéuticos”. Tratando la cuestión de la historiografía en *La*

⁴ “Entonces, cuando Sócrates retoma la cuestión de la *epimeleia heautou*, cuando la formula, lo hace a partir de una tradición” (Foucault, 2001, 46).

memoria, la historia y el olvido nos otorga una definición de interpretación, y de la hermenéutica, que es importante tener presente. La interpretación no es una fase de la operación de la historiografía sino que,

[...] la interpretación procede más bien de la reflexión segunda sobre todo el curso de esta operación; reúne todas sus fases, subrayando así a la vez la imposibilidad de la reflexión total del conocimiento histórico sobre sí mismo y la validez del proyecto de verdad de la historia dentro de los límites de su espacio de validación. (Ricoeur, 2000, 434)

Este modo de concebir la interpretación de manera más holista, si se me permite, es el que abre la posibilidad de dar el salto hacia la ontología⁵. Para esto Ricoeur lee el “momento heideggeriano” como un cuestionamiento de la hermenéutica como epistemología que obliga a un corrimiento hacia la ontología. Heidegger entrará en escena justamente para realizar dos importantes inversiones. En primer lugar, a la cuestión del modo de conocer antepone la pregunta por el modo de ser del ‘ser que pregunta’. La hermenéutica deberá entonces explicitar la base ontológica sobre la que pueden erigirse las ciencias del espíritu. En segundo lugar, se desliga del problema de la comunicación con el otro y comienza la ontología de la comprensión por una reflexión sobre el ser-en. Se transfiere el problema del método al del ser. La interpretación pasa a ser una explicitación de un modo posible de ser que se funda en la estructura de anticipación del comprender.

En Heidegger, Ricoeur encuentra un renacimiento de la espiritualidad que le permite plantear una hermenéutica contraria a aquella disciplina que se encontraba hundida en la epistemología de las ciencias del hombre. Se trata de la espiritualidad como la define Foucault, es decir, como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2001, 33). La idea es que, a partir del “momento heideggeriano” ya no puede pensarse la cuestión del conocimiento de manera independiente del tipo de ser que somos. El recorrido que realiza Ricoeur en *Del texto a la acción* de la historia reciente de la hermenéutica no es más que el intento de mostrar la necesidad de articular la verdad con el método, la inquietud de sí con la hermenéutica epistemológica. Asume la herencia heideggeriana de acuerdo con la cual la ontología de la comprensión está siempre implicada en la metodología de la

⁵ Considero que el desarrollo de sus investigaciones en *Del texto a la acción* nos permiten entender la hermenéutica en los términos de la obra del 2000. En definitiva, hay una idea de la filosofía como hermenéutica en ambos textos, a pesar de sus diferencias.

interpretación⁶. La vía larga de su propia hermenéutica del sí exige una transformación infinita del sí. No se puede renunciar a la “espiritualidad” ya que el conocimiento de sí supone una transformación que da lugar a un “sí” que debe conquistarse. Como aclara Michel, Ricoeur piensa en términos dialécticos la relación entre inquietud de sí y el conocimiento de sí contribuyendo de esta manera a re-espiritualizar las ciencias humanas y sociales.

Cómo ya hemos establecido y de acuerdo con el análisis de Castro, la triple raíz de la problematización del presente, en Foucault, está conformada por las tecnologías del sí o ética, el poder y el saber. Pero el modo en el que el filósofo lleva a cabo esta problematización es quizá uno de sus aportes más originales: una investigación arqueológica y genealógica. Foucault explica con toda claridad y brevedad qué es la genealogía en la entrevista que mantuvo con Ewald en 1984, al final de su vida. Allí aclara que parte “de un problema en los términos en los que se plantea actualmente y trato de formular su genealogía. Genealogía significa que parto en mi análisis a partir de una cuestión presente” (Foucault, 1984, 21). Esto pone de manifiesto el lugar crucial que tiene el presente. Pero no se trata de un presente onmiabarcador sino que está anclado en un recorte de problematización. Este recorte impone a la investigación uno o varios ejes sobre los que trabajar impidiendo que el desarrollo se encierre en una búsqueda de un universal o un origen fundamental. Todo el esfuerzo está puesto en poner de relieve las condiciones de posibilidad de la efectividad. Por lo tanto, la genealogía es inseparable de la arqueología:

[...] porque para hacer el análisis de una cuestión presente necesitamos de una arqueología. El arqueólogo no es otra cosa que el archivista, el cartógrafo que constituye nuestra memoria mostrando a viejos testimonios como síntomas del presente. [...] En su concepción de la historia Foucault no intenta tanto hacer aparecer la verdad de nuestro pasado sino el pasado de nuestras verdades. (Gonçalves, 2001, 4)

El método foucaultiano de inspiración nietzscheana es precisado en *Nietzsche, la genealogía, la historia* como el opuesto “[...] a la búsqueda del origen” (Foucault, 1988, 13). Contar la historia, como en el caso de la *Hermenéutica del sujeto*, de la ‘inquietud de sí’, no es más que encontrar al comienzo el

⁶ “L’héritage de Heidegger est sur ce point pleinement assumé: l’ontologie de la compréhension est toujours déjà impliquée par la méthodologie de l’interprétation.¹⁵ Mais, on le sait, au lieu d’opter pour la voie courte privilégiée par Heidegger (soit se situer directement au plan de l’ontologie d’un étant fini, le *Dasein*, pour qui le comprendre n’est pas un mode de connaissance, mais bien un mode d’être), Ricoeur choisit la voie longue (c’est-à-dire un détour progressif par le domaine du langage: la sémantique, la psychanalyse, la pragmatique linguistique)” (Castonguay, 2010, 75).

secreto de no contar con una esencia. “Hacer la genealogía [...] no será jamás partir a la búsqueda de su ‘origen’ [...]; será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos” (Foucault, 1988, 23).

Ese análisis genealógico que parte de una cuestión presente está recogido por la presentación ricoeuriana de la paradoja temporal vinculada con la identidad y a la que da respuesta la narración. Foucault explicaba que aquello “[...] que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate” (Foucault, 1988, 19). Resuena y se hace eco en la obra de Ricoeur el uso de la ‘discordancia’ para hablar de un acontecimiento que forma parte de una genealogía. En su artículo “Las paradojas de la identidad” explica detalladamente esta paradoja que se da en el corazón mismo de la cuestión de la identidad individual y personal: “He aquí los dos términos de la paradoja de la identidad en su relación al tiempo: de un lado, la identidad-*idem*, a pesar del tiempo, sustancial o estructural, del otro, la identidad-*ipse*, a través del tiempo, memorial y promissiva” (Ricoeur, 1996, 202).

Podríamos cuestionar la aplicabilidad de esta paradoja a la genealogía de la ‘inquietud de sí’ que lleva a cabo Foucault en su curso del 82. Se trata de un método hermenéutico que incluye pero excede en mucho al individuo. La dialéctica *idem-ipse* se traduce en el caso de toda narración como discordancia concordante o concordancia discordante, así como en la dialéctica entre sedimentación e innovación. La variabilidad que se disimula en toda narración que afirma una identidad socaba la posibilidad del relato mismo. Sin embargo, Ricoeur acepta la crítica: “Si buscamos un yo inmutable, no afectado por el tiempo, no lo encontraremos” (Ricoeur, 1996, 202). Está claro que ningún poder de síntesis *domina* el “sistema complejo de elementos a su vez múltiples, distintos” (Foucault, 1988, 67) que compone toda identidad. La síntesis narrativa que propone Ricoeur fija en la efectividad un relato que permanece siempre abierto. Los mismos acontecimientos (las ‘peripecias’ de Aristóteles) que se ponen en intriga de acuerdo con el modelo de la inteligibilidad narrativa pueden ser contados de otra manera. “Entonces se da el hecho de que la discordancia entre la identidad según el modelo del carácter y la identidad según el de la promesa pueden ser discordantes hasta el desgarró” (Ricoeur, 1996, 202). Porque la mediación narrativa esencial a la hermenéutica del sí, en rigor, no disuelve la paradoja sino la aporía que ésta implicaba bajo un esquema que pretendía fundar una mismidad clausurada. La apuesta filosófica ricoeuriana podría cuestionar a Foucault por sacar conclusiones apresuradas que no logran dar cuenta de los matices intermedios entre la radicalidad de la

metafísica trascendental y la completa dispersión de la perenne inconstancia⁷. La ipseidad sin mismidad no implica pérdida de identidad. “[...] [Q]ueda aún alguien para cuestionar. Es esta puesta al desnudo que le da suspenso a la búsqueda de la identidad” (Ricoeur, 1996, 203). La mediación narrativa admite, como la historia efectiva de la genealogía, su perspectivismo e introduce “lo discontinuo en nuestro mismo ser” (Foucault, 1988, 47) en las figuras de la alteridad sin por eso caer en un radical relativismo.

No pretendo equiparar ambos métodos ni mucho menos decir que a fin de cuentas son lo mismo. Sin embargo, parece haber evidencia suficiente como para pensar que la hermenéutica ontológica de nuestra condición histórica de Ricoeur no excluye la genealogía de Foucault, sino más bien, la incluye dentro de las posibilidades que habilita. Y esto no es porque Foucault haya propuesto una mera epistemología o metodología porque está claro que, al menos en lo que nos concierne aquí, en *Hermenéutica del sujeto* plantea una estructura constitutiva de la experiencia humana, una genealogía que es indisoluble de una ontología histórica. Es en este sentido que Ricoeur da un paso más allá al tener en cuenta al sujeto de la comprensión (Castonguay, 2010), al incorporar al agente de las prácticas que es capaz de las mismas y al hacer de la hermenéutica un modo de ser del ser que pregunta acerca de las condiciones históricas de posibilidad, es decir, del filosofar.

Sujeto y ética

Mientras Foucault trabajara al sujeto como un producto objetivo de los sistemas de saber y de poder, un acercamiento a Ricoeur resulta muy complicado. Sin embargo, como en la década del 80 “Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido sino en constitución a través de prácticas reguladas” (Gros 2011, 484), se abre la posibilidad de pensarlo en términos de la hermenéutica del sí. Al tratar sobre la manera en que los individuos se constituyen como sujetos en y por la manera en que hacen jugar las normas a las que se someten (teniendo siempre en cuenta, como ha quedado especificado, la relación entre subjetividad y verdad) aparecen como sujetos resultado de formas de subjetivación y, en consecuencia, nunca es el sujeto de la filosofía reflexiva, ahistórico y trascendental. Precisamente, el curso del 82 muestra la extrema diversidad de las formas de subjetivación.

⁷ “[...] en el último Foucault [...] hay una oscilación constante entre el trazado nítido de rupturas y la insistencia en las continuidades. Pero Foucault, después de todo, se acuerda de Nietzsche: la verdad histórica es siempre cuestión de perspectiva.” (Gros, 2011, 506).

Barthélemy señala que “Ricoeur, sin adherir a esta versión histórica de la constitución del sujeto, podría reconocerse más cercano a una subjetividad que se construye que a la esencia del cogito cartesiano” (Barthélémy, 2010, 59). Considero de radical importancia entender exactamente en qué consiste esta no adhesión de Ricoeur a la constitución histórica del sujeto. En primer lugar porque, como veremos, la noción de ‘sujeto’ es conflictiva para este pensador; en segundo lugar, porque es una de sus tesis centrales la constitución histórica de la identidad. En este sentido Ricoeur establece una distinción entre la antropología del hombre capaz y la identidad narrativa que constituyen dos niveles de análisis muy diferentes. Sería peligrosamente distorsionador incluir a Ricoeur entre quienes postulan un sujeto trascendental ahistórico dado que las capacidades se atestan y se ponen en juego en su efectuación. El problema para Ricoeur será el de conciliar cierta pretensión de universalidad con un anclaje histórico insoslayable, teniendo en cuenta la articulación de su ontología con la ética.

El sujeto que no puede ser fundamento evita, en Ricoeur, su completa fragmentación a través de la noción de ‘capacidad’, que recoge también el doble aspecto ético y ontológico de la hermenéutica del sí. La vía larga de Ricoeur está en consonancia con la puesta en relieve de las ‘prácticas de sí’ de Foucault ya que el sujeto se autoconstituye en la variedad y contingencia de sus actos. Se trata de una subjetivación en potencia. Para Ricoeur la identidad está abierta y es algo a ser conquistado. No se trata de poner el énfasis en el sujeto como una unidad monádica de sentido, sino precisamente de acotar el análisis a la unidad de la acción. Pero se tratará de una unidad analógica que impide anclar su sentido en una única referencia.

Es interesante el ejercicio que realiza Johann Michel de hacer una lectura de la hermenéutica del sí en términos foucaultianos tomando también la cuestión de la inquietud de sí socrática que Foucault analiza en *Hermenéutica del sujeto* y haciendo eje en *Sí mismo como otro*. La idea principal es que la ‘hermenéutica del sí’ sería una manera de volver a la inquietud de sí que conjuga conocimiento con espiritualidad en sentido de Foucault. El acceso al conocimiento, en este caso al conocimiento del sí, implica una profunda e incesante transformación del sujeto.

Hablar de sujeto en la obra de Ricoeur puede sonar al menos extraño, ya que reconoce precisamente la necesidad de alejarse de las nociones de sujeto que plantean las filosofías de la subjetividad basadas en la historia de la metafísica consumada en la modernidad. Estas filosofías del fundamento generan antinomias que luego resultan insuperables o muy difíciles de resolver. Es evidente que comparte en alguna medida este punto con Foucault que, lejos

de pensar en términos de un sujeto como fundamento, recurre a las nociones de ‘prácticas de sí’ o ‘técnicas de subjetivación’ marcando la misma distancia. “Ricoeur comparte con Foucault la convicción de que el sí no está dado inmediatamente en el repliegue de la conciencia, sino que se gana por medio de un trabajo de transformación de sí encarnado en prácticas” (Barthélémy, 2010, 61).

En Ricoeur, esto es bien claro dado que comienza la exposición de su hermenéutica del sí, desarrollando en el “Prólogo” de *Sí mismo como otro* la doble herencia que ha recibido de lo que llama las ‘Filosofías del sujeto’, para luego hacer eje en lo que llama la ‘unidad analógica de la acción’. Estas filosofías están caracterizadas por la formulación del sujeto en la primera persona, esto es: el *cogito*, tanto en su formulación positiva, como en su forma negativa.

Me permito repasar muy sucintamente la distancia que Ricoeur plantea respecto de ambas posiciones para que quede clara su toma de posición. Recoge el *cogito* en su formulación positiva de Descartes, paradigmáticamente de la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*. En la búsqueda de un fundamento último y motivado por esta ambición, la duda metafísica e hiperbólica abre la investigación, dando así lugar a un yo, que guía esta duda. Este yo metafísico, sin referencias autobiográficas, da lugar a la primera certeza implicada en el ejercicio mismo del pensamiento: “Yo soy, yo existo”, tomando al verbo ser de modo absoluto. Pero Descartes no se pregunta quién es este yo indeterminado (el sujeto intemporal que es un nadie), sino que inicia una búsqueda predicativa guiada por la pregunta ¿qué soy?, desechando toda posibilidad de determinación singular y subrayando en el “sí mismo” la identidad del “mismo”, ahistórica; el sujeto reducido al simple acto de pensar.

¿Qué es una cosa que piensa? [...] No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del ‘yo’ en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un ‘mismo’ que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* [*sic*] es instantáneo. (Ricoeur, 1990, XVIII)

Ahora bien, como permanece el reinado del genio maligno, esta certeza, todavía subjetiva, necesita de la demostración de Dios para responder a la ambición de fundamento del que proceden el resto de las verdades (o sea, para salir del solipsismo y evitar tener que reiterarse una y otra vez). Así, en la tercera meditación se invierte el orden del descubrimiento, trastocando la idea de ‘mí mismo’, que no sólo existe y piensa sino que desde ahora, y por acción de este Otro (Dios), es también una naturaleza finita y limitada, que

permanece en el tiempo. El dilema que se plantea es que, o bien el *cogito* como fundamento último es bastante pobre o estéril, o bien existe un círculo (por lo que no sería fundamento) entre Dios y el yo⁸.

Por otra parte, Ricoeur discute la humillación del *cogito* en Nietzsche⁹. Para Nietzsche todo el lenguaje es figurativo (“todo lenguaje es un diccionario de metáforas marchitas” (Ricoeur, 1990, XXIII n. 18) y por tanto cabe poner en duda la diferencia entre enunciados verdaderos y enunciados falsos.

El inédito ‘Sobre verdad y mentira en sentido extramoral’ muestra la constitución del mundo de la verdad y de la lógica sobre la base de «la obligación de mentir según reglas» socialmente fijadas, siguiendo un sistema de metáforas aceptado e impuesto por la sociedad, mientras que cualquier otro sistema metafórico en el que se expresa la creatividad de los individuos, cuando no es remitido sin más al inconsciente, es reducido a «ficción poética». (Vattimo, 1991)

Nietzsche se coloca él mismo dentro de su argumentación basada en el carácter metafórico del lenguaje. Su duda proviene de la indistinción hiperbólica entre mentira y verdad y se convierte él mismo en el paradigma del engañador, destruyendo así el problema mismo que motivaba las investigaciones de Descartes. No hay fundamento último que deba ser buscado y encontrado. El yo es sólo una interpretación basada en hábitos equivocados.

Ricoeur se aventura en la búsqueda de un punto equidistante entre ambas posiciones que no caiga en el relativismo radical al que adhiere Foucault. Encontraremos en su obra una permanente tensión entre contextualismo y universalidad que se resuelve sólo al final del recorrido de su ‘pequeña ética’. Esta búsqueda aparece ya antes de *Sí mismo como otro* y se sugería de la siguiente manera en *Tiempo y narración*:

Me parece perfectamente admisible invocar una ‘cronología continua de la razón’, dado ‘el modelo general de una conciencia que adquiere, pro-

⁸ Es verdad que Ricoeur sugiere, posteriormente en su artículo “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie” (1991), que Descartes apoya la epistemología de la verdad sobre la de la veracidad, siendo la garantía divina la que sostiene la certeza del *cogito*. Él mismo reconoce no haber explorado más este enfoque.

⁹ Es llamativo que Ricoeur tome a Nietzsche cuando, en la contrastación con Descartes, podría haber elegido un autor contemporáneo. Estamos ante un problema, el del fundamento ontológico, que en definitiva (y siguiendo de cierta manera al *Nietzsche* de Heidegger) es el producto de un ocultamiento, a saber, el de la ipseidad. En este sentido podemos pensar que es con Nietzsche que se cierran las metafísicas del fundamento y de los absolutos. Ricoeur se posiciona a sí mismo como un no-metafísico reflexionando sobre la historia de la metafísica y relevando su potencial semántico oculto. Ha tenido que remitirse a Aristóteles para dar cuenta del comienzo del ocultamiento y en su reapropiación ha encontrado las claves para mostrar la ipseidad.

gresa y recuerda' (p.16), sin por tanto evitar el descentramiento del sujeto pensante operado por Marx, Freud y Nietzsche. [...] la noción de una memoria histórica como objeto del trabajo de la historia me parece requerir el mismo descentramiento invocado por Michel Foucault [...] En resumen, si se trata de legitimar la presunción de continuidad de la historia, la noción de conciencia expuesta a la eficiencia de la historia [...] ofrece una alternativa válida a la conciencia soberana, transparente a sí misma, dueña del sentido. (Ricoeur, 1985, 317 ss.)

La 'Hermenéutica del sí', trabajada más profundamente en *Sí mismo como otro*, desarrolla en detalle esta antropología y ontología. Se distancia de la filosofía cartesiana, en primer lugar porque el 'sí' no aparece en un retorno hacia el 'sí mismo', sino que ya está implicado reflexivamente en operaciones precedentes. Este 'sí' está relacionado con el pronombre reflexivo de la tercera persona, que referido a los infinitivos en un contexto filosófico, es un reflexivo omnipersonal y no se enuncia en la primera persona como el *cogito*. Se evita así la inmediatez del sujeto a través de la reflexión. Ante la pregunta '¿quién actúa?' que rige los primeros estudios, la respuesta nunca es el yo, sino el 'sí'.

Si tomamos en cuenta la concepción de Ricoeur respecto de la hermenéutica y su paradigma textual, es natural que la investigación que fundamenta su concepción narrativa de la identidad comience por el análisis de proposiciones, o sea, del lenguaje. A fin de cuentas, partiendo del lenguaje puede pensar una hermenéutica de carácter holista que vaya de los textos a la acción y que le permita proponer una base ontológica (Ricoeur, 1986). Consecuentemente, los primeros estudios del texto del 90 discuten con autores de la tradición analítica. Pienso que, a la luz de la dialéctica planteada entre explicación y comprensión como metodología hermenéutica, Ricoeur encuentra en los analíticos su fase metodológica explicativa, es decir, el análisis que le da acceso a la semántica profunda del sí mismo. Es también verdad que es una tradición que todavía busca un fundamento y sigue circumscripita a la pregunta ontológica ¿qué?, demasiado cercana a la perspectiva cartesiana. La filosofía analítica no plantea ninguna transformación del sujeto como necesaria para la formulación de enunciados verdaderos. Entonces, metodológica y conceptualmente, Ricoeur puede discutir la metafísica con sus contemporáneos analíticos sumergiéndose en la problemática de a poco, mostrando cómo, a pesar de plantear el acceso al conocimiento independientemente de las condiciones subjetivas de transformación del sí, ofrecen "técnicas de conocimiento de sí que pueden indirectamente beneficiar al cuidado que le damos al sí mismo" (Michel, 2013, 131). Al no contar con un acceso inmediato al sí, el análisis

de las proposiciones da a Ricoeur la ocasión para comenzar ‘la vía larga’ para acceder a una comprensión más acabada de la identidad. Para esto, va mostrando los límites de la perspectiva analítica articulando sus métodos, sus técnicas, con su concepción hermenéutica. En realidad, Ricoeur no busca tanto espiritualizar la filosofía analítica sino utilizar los métodos de conocimiento de sí que ella propone para su proyecto de construcción de una hermenéutica de sí.

No se trata de eliminar las prácticas vinculadas con el autoconocimiento sino más bien de mostrar en qué sentido implican una transformación del sí. Michel ilustra esta articulación ricoeuriana con, por tomar un ejemplo, el caso de la distinción entre enunciados constatativos y performativos de Austin. La idea es que si seguimos a Austin no encontramos implicancias en términos de espiritualidad pero Ricoeur toma, entre los performativos, una modalidad que toca a la vez la inquietud de sí y la del otro, a saber, la promesa como permanencia e inclusión del otro. Se trata de una forma de espiritualidad, a saber, la fidelidad¹⁰. Este diálogo inicial con la filosofía analítica no hace más que conservar los vínculos ininterrumpidos de la hermenéutica del sí con la *gnôti seauton*, es decir, con el conocimiento como objetivación.

Encontramos otro lugar en que trabaja la cuestión de la promesa. En el segundo estudio de *Caminos de reconocimiento* Ricoeur se ocupa del reconocimiento de sí, de la ipseidad entendida como sí mismo reflexivo, en términos de lo que él llama “reconocimiento-atestación”. Al igual que Foucault, parte de los griegos pero trazando una trayectoria que lo lleva de la *phronesis* aristotélica a Kant y luego a Fichte, pasando por Descartes y Locke como momento de inauguración de la filosofía reflexiva. Para Ricoeur, el uso que hacían los griegos del pronombre reflexivo *heauto* no les permitió “elaborar una teoría de la reflexión en la que el acento fuera desplazado de la acción, sus estructuras y sus virtudes hacia la instancia del agente [...]” (Ricoeur, 2005, 149 ss.). Por eso decide hacer un recorte más aristotélico del período con eje en la acción con un antecedente en las tragedias. Sin entrar más en detalle en este análisis, aquello que toma Ricoeur de cada momento de este recorrido es precisamente las diferentes figuras del “yo puedo” que dan como constante una puesta en juego de las capacidades del sí que enriquecen el

¹⁰ “Cette distinction, si l’on suit la classification de Austin, n’implique rien en termes de *spiritualité*. Mais cet apport de connaissance est enrôlé avec Ricoeur dans le cadre d’une herméneutique de soi, lorsque le philosophe s’emploie à dégager, parmi les performatifs, une modalité qui touche à la fois au souci de soi et au souci d’autrui : la promesse. [...] L’objet du souci de la promesse ne concerne pas seulement le maintien de soi : c’est à autrui que je donne parole, c’est auprès de lui que je m’engage, et c’est autrui en dernière instance qui peut attester de la tenue ou non de ma promesse. Ainsi le souci d’autrui est directement arrimé au souci de soi-même. Cette forme de *spiritualité* se nomme fidélité” (Michel, 2013, 133 ss.).

concepto de acción. Reconocer, en el sentido de ‘tener por verdadero’ en el modo epistémico de la atestación, es reconocerse como agente de una acción y, por tanto, capaz de tal acto. Claro que la reflexividad exige una atención especial al costado ‘objetal’ de las experiencias en las que se ponen en juego las capacidades. Este pasaje por el lado ‘objetal’ le otorga un carácter indirecto, mediato a la reflexión hermenéutica que realiza el sí y que debe ser tamizada por la dialéctica entre ipseidad y alteridad. Es en este contexto que Ricoeur retoma con especial dedicación la cuestión de la promesa. En términos de capacidades, “poder prometer presupone poder decir, poder actuar en el mundo, poder narrar y formar la idea de una unidad narrativa de una vida, en fin poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos” (Ricoeur, 2005, 205). Paradigmáticamente, la promesa se constituye como una práctica de subjetivación por excelencia. Es un acto que compromete al agente consigo mismo y con un beneficiario y que, por esta razón, se constituye como lugar de articulación del lenguaje con la reflexión moral develando una promesa previa a toda promesa, la ipseidad de la promesa que expresa una voluntad de constancia. En este sentido, la promesa le permite a Ricoeur comenzar a tender un puente hacia el reconocimiento mutuo, ya que el reconocimiento de sí implicado en el acto de prometer no implica un sujeto amo del sentido mismo de la promesa. La sospecha y la posibilidad de traición son elementos constituyentes del acto de prometer precisamente por su dimensión fiduciaria. Es esta dimensión la que liga directamente la cuestión del sujeto con la ética, es decir, su espiritualización.

Digamos que el análisis de Ricoeur se desdobra y genera dos niveles no separables de determinación. Por un lado “la promesa previa a toda promesa”, universal y condición de posibilidad del uso del lenguaje. Pero no es pensada como un polo autónomo. Es la promesa efectiva, el acto de prometer en un uso específico de un lenguaje determinado lo que me da acceso a la conformación del sí. Y este uso de un lenguaje que ya de por sí es público, y que se da en un contexto de interlocución, es ético también en dos niveles: es primero una constatación, un lugar de atestación de la intencionalidad ética definida como “tender a la vida buena con y para otros en instituciones justas” y, en este sentido teleológico, es universal; pero además es un acto efectivo que da lugar a la definición de lo que significa una vida realizada en un contexto histórico determinado. Foucault se pregunta al llegar a los siglos I y II y su ampliación cuantitativa de la inquietud de sí:

¿podemos decir que la inquietud de sí constituye ahora una especie de ley ética universal? Ustedes me conocen lo suficiente para suponer que voy a

responder de inmediato: no. [...] La ley no es más que uno de los aspectos de esta larga historia durante la cual se constituyó el sujeto occidental tal como lo tenemos hoy frente a nosotros”. (Foucault, 2001, 118 ss.)

Ricoeur no estaría en completo desacuerdo con esta afirmación foucaultiana y se refiere a la pretensión de universalidad de las leyes como un momento que está subsumido a la intencionalidad ética entendida como ‘tender a la vida buena con y para otros en instituciones justas’. La antinomia entre universalismo y contextualismo viene a ser el lugar de conflicto en el que debe mediar la sabiduría práctica del juicio moral en situación.

Mi tesis aquí es que no habría lugar para una tragedia de la acción si la tesis universalista y la contextualista no debiesen mantenerse cada una en un lugar [...] y si la mediación práctica capaz de superar la antinomia no fuese confiada a la sabiduría práctica del juicio moral en situación. (Ricoeur, 1990, 300)

La universalidad del principio de la moralidad siempre se encontrará en conflicto con los diferentes contextos de las culturas históricas y cuestionará la propia coherencia del sistema moral. Por esta razón, es “[...] necesario tener una idea clara sobre el alcance y el límite de la coherencia de los sistemas morales” (Ricoeur, 1990, 303). Contrarrestando las pretensiones o los argumentos a favor de la universalidad, el carácter histórico, plural y cultural de toda valoración viene a demostrar una importante premisa: no hay sistema moral o de distribución universalmente válido. La historicidad afecta todos los niveles de la vida del hombre, y por eso, tanto en la vida política como en la conformación de la identidad, las opciones son aleatorias, modificables, contingentes, revocables, dinámicas. La mediación contextual es ineludible. En este sentido Ricoeur critica la ética de la argumentación que se pronuncia contra las convenciones. Esta antinomia debe ser reemplazada por una dialéctica entre la argumentación y la convicción.

“La articulación que intentamos reforzar continuamente entre deontología y teleología encuentra su más alta expresión —y la más frágil— en el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien sopesadas” (Ricoeur, 1990, 318). Es por esto que la atestación, según el propio Ricoeur, es la clave para comprender todo su libro que enuncia su pequeña ética. Porque las convicciones no pueden ser eliminadas, sino criticadas y corregidas; es necesario conservarlas porque son en última instancia la base de la que se derivan las interpretaciones, las significaciones, las estimaciones.

Ricoeur, a diferencia de Foucault, propone entonces aceptar la paradoja: por un lado se sostienen los universales allí donde se cruzan lo universal y lo histórico; por otro, aceptar que no son irrevocables, sino que son universales en contexto, lo que exige que aceptemos la admisibilidad de otras verdades posibles, otros universales en potencia en otros contextos o culturas.

Pero, como bien explica Gros en el apartado “Las apuestas éticas del curso”, sería equivocado tomar a Foucault como un “poeta del individualismo contemporáneo” porque, en rigor, se trata de una “ética de la inmanencia, la vigilancia y la distancia” (Gros, 2011, 501). La inmanencia pretende un orden interno y coherente que no se sostenga en valores trascendentes. La inquietud de sí es una elección de existencia y no una obligación para todos en la forma de una ley universal normalizadora. Pero esta inmanencia no es una búsqueda narcisista sino que “la inquietud de sí designa una tensión vigilante de un yo que procura sobre todo no perder el control de sus representaciones, no dejarse invadir ni por las penas ni por los placeres” (Gros, 2011, 504). Además, la inquietud de sí es una práctica social, atravesada por la presencia del Otro. La distancia entonces no es aislamiento sino:

[toma de] perspectiva de las actividades en las cuales estamos embarcados, al mismo tiempo que las proseguimos, a fin de mantener entre nosotros mismos y nuestras acciones la distancia constitutiva del estado de vigilancia necesaria. La inquietud de sí no tiene por fin sustraer al yo del mundo sino prepararse, con vistas a los acontecimientos del mundo, en cuanto sujeto racional de acción. (Gros, 2011, 507)

Esta inquietud es una forma de la iniciativa que “nos incita a actuar bien, lo que nos constituye como el sujeto verdadero de nuestros actos” (Gros, 2011, 508). En consecuencia, se trata de un sí que, como explica Potte-Bonneville en su libro *Foucault*, se encuentra en la intersección de las perspectivas histórica, formal y relacional. Se trata entonces de un ‘sí’ en la historia que cuenta con formas preestablecidas tomadas como ‘artes de existencia’ que dan forma en la exterioridad de las prácticas sociales al contorno mismo de la subjetividad, de manera siempre productiva, es decir, práctica y no lógica. A esto se añade una inscripción interpersonal previa a toda posibilidad de reflexión y de la que no puede la subjetividad desasirse.

Estas apreciaciones de la interpretación de Gros y de Potte-Bonneville nos presentan a un Foucault que, como puede evidenciarse, no se encuentra en las antípodas del pensamiento de Ricoeur. La intencionalidad ética ricoeuriana es un principio de acción precisamente porque pone al sujeto en el mundo

sin sustraerlo, rechazando todo solipsismo. Foucault se refiere al otro como mediador indispensable; Ricoeur, dando un salto, hablaría de alteridad como categoría ontológica.

Conclusiones

Las obras de Ricoeur y de Foucault revelan la tensión entre pasividad e iniciativa en el sujeto: Foucault pone el acento en las presiones y las fracturas del poder, Ricoeur en los conflictos íntimos del hombre sufriente y capaz. Coinciden también en que la inquietud de sí, para ellos, nunca se reduce a un repliegue individualista sobre el sí, aun si la filosofía práctica de Ricoeur no se desarrolla en el mismo plano que la reflexión ética de las últimas obras de Foucault. Porque Foucault permanece profundamente relativista: para él, las técnicas de subjetivación emanadas de los poderes o de los sujetos, están siempre históricamente situadas; su propuesta jamás se compromete con una hermenéutica de la condición humana que trascendiera sus modulaciones históricas. (Barthélémy, 2010, 60)

La condición histórica del individuo, de sus prácticas y de su identidad significa un anclaje histórico que no pasa por alto el “momento heideggeriano”. Esto quiere decir que, si bien Ricoeur propone de manera especulativa una antropología y una ontología hermenéutica que trascienda las modulaciones históricas para evitar el relativismo, no propone un fundamento ahistórico y trascendental sino, más bien, una teoría que refuerza la historicidad del sujeto a través de su constitución mediada por sus obras, esto es, en términos de sujeto arrojado, existente, en-el-mundo. Está claro que hay un paso que Foucault no quiere dar, a saber, el de la especulación en la forma de una antropología. Sin embargo, su tratamiento del sujeto en el modo de ‘prácticas de sí’ no está tan lejos de la comprensión ricoeuriana del hombre capaz, atestado siempre en su obrar, en sus prácticas. Gros explica la apuesta filosófica del curso de Foucault como un modo de señalar que:

[...] las identidades se constituyen en la inmanencia de la historia. Y también se deshacen en ella. [...] Foucault describe al sujeto en su determinación histórica pero también en su dimensión ética [...] la moral como obediencia a la Ley no es sino una posibilidad ética entre otras; el sujeto moral no es más que una realización histórica del sujeto ético. (Gros, 2011, 497 ss.)

La cuestión de la identidad y la ética van de la mano también en el caso de Foucault.

Fundada en una ontología del acontecimiento narrativo, la identidad, de acuerdo con Ricoeur, emerge de modo tal que su interpretación no puede evitar el círculo hermenéutico. Consecuentemente, el sí no es fundamento y la identidad no se clausura en el relato efectivo. Los acontecimientos siempre se reservan el potencial ontológico para ser de otro modo aunque, está claro, no de cualquier modo. Al fin y al cabo esta hermenéutica depende de la alteridad como categoría ontológica.

Ricoeur considera que las categorías expuestas hasta ahora pueden ser comprendidas desde metacategorías. No es que estas metacategorías constituyan un fundamento último, pero se alejan de la cotidianidad, del sí yecto, en-el-mundo y en-cada-caso para acercarse a universales que son condición de posibilidad de una identidad. Pero no olvidemos que para arribar a su concepción de identidad personal, de persona, Ricoeur surge de la cotidianidad que es siempre ya una trama, una red conceptual, una tradición, un horizonte. Son estos contextos los que configuran el relato que constituye en última instancia nuestra historia de vida, la respuesta a la pregunta ¿quién? que acosa al *Sí mismo como otro*. Pero este relato no puede ser comprendido en el modo nietzscheano de la ficción, porque está en la intersección entre la ficción y la historia.

La propuesta de Foucault y la de Ricoeur no parecen ser contrapuestas. Ni siquiera quisiera hablar de una ruptura entre ambas sino más bien me inclino a pensar la hermenéutica del sí, planteada por Ricoeur a partir de los años 80 y plasmada en su obra del 90, como una continuación no deliberada de la apuesta filosófica y ética de Foucault. La obstinación relativista de Foucault está enfrentada directamente con las mismas filosofías de la trascendencia y del fundamento con las que se enfrenta Ricoeur. No obstante, Ricoeur da un paso más allá en su análisis haciendo énfasis en la imposibilidad de anular completamente la continuidad, la mismidad, el mantenimiento de sí, el carácter, la efectividad del lenguaje. Su antropología no contradice a las ‘técnicas de sí’ de Foucault sino más bien las profundiza. Su reflexión respecto de las condiciones de posibilidad de una práctica lo lleva a postular una antropología del hombre capaz, en este caso capaz de la inquietud de sí. La paradoja del anclaje histórico que pone al sujeto siempre como contenido y límite del mundo agrega un polo de acceso a las prácticas (pasadas, presentes o proyectadas al futuro) vinculado con la iniciativa como momento presente. En la definición de la filosofía que enuncia Foucault está también incluido el recorrido filosófico ricoeuriano. Al pensar las condiciones de posibilidad de nuestra contingente efectividad, Ricoeur se permite especular filosóficamente con la estructura metafísica, ético-ontológica del hombre. Incluye la pregunta

acerca del ser que pregunta, acerca del sujeto que construye una historia añadiendo a la inmanencia histórica del sujeto la confrontación en la temporalidad de momentos diferentes.

Potte-Bonneville hace eco de este acercamiento entre Foucault y Ricoeur cuando, luego de repasar la teorización y reflexión foucaultiana del ‘sí’ se pregunta si no es posible abstraer de allí elementos que permitan la identificación de los ejes a lo largo de los cuales todo sujeto está obligado a constituirse:

Si el trazo de un diseño tal fuera posible, la subjetivación tal y como la entiende Foucault aparecería sorprendentemente cercana de esta otra concepción del ‘sí’ que Paul Ricoeur ha desarrollado, unos años más tarde, a través del concepto de *ipseidad*. (Potte-Bonneville, 2010, 86)

No obstante, Foucault excluye la posibilidad de una fórmula ética como la ricoeuriana que se enuncia como “tender a la vida buena con y para otros en instituciones justas”. Esta resistencia a llevar a la subjetivación del singular al universal no es mera obstinación ya que, intencionalmente, Foucault pretende hacer hincapié en que las relaciones particulares que dan lugar al ‘sí’ son problemáticas. “En resumen, el ‘sí’ no se contenta con emerger de un tejido de relaciones; surge sobre el fondo de ‘puntos de problematización’ que, haciendo a la subjetivación a la vez urgente y difícil, lo convierten en un acontecimiento siempre singular” (Potte-Bonneville, 2010, 87).

Bibliografía

- Barthélémy, Annie (2010). “Herméneutiques croisées: Conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault”. En *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 1, N°1: 55-67. Consulta 29 de septiembre de 2015, <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>
- Castonguay, Simon (2010). “Michel Foucault et Paul Ricoeur, vers un dialogue possible”. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 1, N°1: 68-86. Consulta 29 de septiembre de 2015, <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>
- Castro, Edgardo Manuel (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Castro, Edgardo Manuel (2006). “Michel Foucault: sujeto e historia”. *Tópicos [on line]*, n.14: pp. 171-183. Consulta 29 de septiembre de 2015, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1666-485X2006000100008&script=sci_arttext

- Foucault, Michel (2001). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel (1984). “Le souci de la vérité (entretien avec F. Ewald)”. En Daniel Defert y François Ewald (dirs.), *Michel Foucault. Dits et Écrits*, tomo II. Paris: Gallimard.
- Gonçalves, Luis (2000). Metodología genealógica y arqueología de Michel Foucault en la investigación en psicología, ficha CEUP. Montevideo: Universidad de la República.
- Gros, Frederic (2011). “Situación del curso”. En Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Michel, Johann (2013). *Ricoeur et ses contemporaines*. Paris: PUF.
- Potte-Bonneville, Mathieu (2010). *Foucault*. Paris: Ellipses.
- Ricoeur, Paul (1986). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, Paul (1985). *Temps et récit III*. Paris: Éditions du seuil.
- Ricoeur, Paul (1990). *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, Paul (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, Paul (2005). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, Paul (1995). *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy.
- Ricoeur, Paul (1996). “Les paradoxes de l’identité”. *L’information psychiatrique*, 72, N°3: 201-206. Toulouse-Privat.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós.

Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia*

Sartre: A Self-Representational Theory of Consciousness

Esteban Ortiz Medina**

Resumen

El objetivo de este trabajo es proponer una teoría auto-representacional de la conciencia fenoménica desde Sartre. Para ello clarificaré y mostraré la cercanía de dos ideas. La primera de ellas es la llamada teoría auto-representacional de la conciencia, que sostiene que un estado mental es consciente si y solo si se representa a sí mismo de manera correcta. La segunda de ellas son las descripciones de la conciencia de Sartre, las cuales dicen que toda conciencia es a la vez autoconciencia de sí, o de manera más precisa: toda conciencia posicional de un objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma. Con lo anterior, la conciencia fenoménica sería autoconciencia de sí y la autoconciencia de sí sería auto-representación.

Palabras claves: conciencia fenoménica; carácter subjetivo; teoría auto-representacional de la conciencia; conciencia pre-reflexiva; auto-intimación.

Abstract

The aim of this paper is to propose a self-representational theory of phenomenal consciousness from Sartre. For it I will clarify and show the closeness of two ideas. The first of these is the so-called self-representational theory of consciousness, which holds that a mental state is conscious if and only if it represents itself in the right way. The second of these are the descriptions of consciousness from Sartre, which say that all consciousness is self-consciousness of itself, or more precisely: every positional consciousness of an object is at the same time a

* Recibido: agosto 2017. Aceptado: junio 2018.

** CONICET/IIIF-SADAF. Buenos Aires, Argentina. Email: edeoeme@gmail.com

non-positional consciousness of itself. With the above, the phenomenal consciousness would be self-consciousness of itself and the self-consciousness of itself would be self-representation.

Keywords: Phenomenal Consciousness; Subjective Character, Self-representational Theory of Consciousness; Pre-reflective Consciousness, Self-intimation.

1. La conciencia fenoménica

La conciencia es un tema que genera polémicas. Intentar explicar qué es la conciencia, es abarcado, hoy en día, desde múltiples disciplinas, partiendo por la filosofía llegando a las ciencias cognitivas pasando por la psicología y la neurología. El principal interés de la filosofía es dar cuenta de una teoría que contemple los avances empíricos y que, por supuesto, explique el sentido relevante de conciencia, es decir, la *conciencia fenoménica*.

Por conciencia fenoménica se entiende lo que expone Nagel en *¿Cómo es ser un murciélago?*: “[...] fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es cómo es *ser* ese organismo, algo que es cómo es *ser para* ese organismo” (Nagel, 2003, 46). Además, la conciencia fenoménica posee dos componentes. El *carácter cualitativo*, el “algo que es cómo es”, y el *carácter subjetivo*, el “ser para un sujeto (o para mí)”. El carácter cualitativo es el factor que explica la variedad de los estados mentales conscientes, explicaría la diferencia entre la experiencia consciente de mirar una raíz de castaño y la experiencia consciente de mirar un partido de fútbol. Las experiencias conscientes poseen diferencias cualitativas porque representan distintas sumas de propiedades cualitativas del ambiente en un tiempo dado. El carácter subjetivo es el factor común a todo estado mental consciente, que sería un cierto matiz subjetivo, experiencial y cualitativo. El carácter cualitativo de un estado fenoménicamente consciente define qué tipo de estado consciente es (sus características); en cambio el carácter subjetivo de un estado fenoménicamente consciente es precisamente lo que lo hace ser un estado consciente como tal. Esto quiere decir que todo estado mental consciente tendría un cierto carácter subjetivo. Todo estado mental consciente ocurriría *en* alguien pero también, y esto es lo importante, ocurriría *para* alguien, es decir, alguien tiene que estar consciente del estado mental como suyo. Dadas estas distinciones se tiene que “para que un estado mental se vuelva fenoménicamente consciente, debe adquirir el carácter subjetivo; una

vez que lo tiene, por así decirlo, se vuelve fenoménicamente consciente, [y] es su carácter cualitativo el que hace que sea el tipo específico de estado fenoménicamente consciente que es” (Kriegel, 2009b, 10). Por lo tanto,

[es el] carácter cualitativo el que proporciona las condiciones de identidad [...] mientras el carácter subjetivo proporciona las condiciones de existencia: lo que hace que un estado mental sea fenoménicamente consciente (en lugar de un estado no-fenoménico) es su carácter subjetivo; lo que hace que sea el estado fenoménicamente consciente que es (y no otro) es su carácter cualitativo. (Kriegel, 2009b, 10)

La filosofía buscaría dar cuenta de una teoría que explique la conciencia fenoménica, en general, y el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes, en específico. Una de las formas de explicar la conciencia fenoménica es a través de las teorías auto-representacionales de la conciencia.

2. La teoría auto-representacional de la conciencia

Antes de revisar los argumentos a favor de la teoría auto-representacional de la conciencia es necesario realizar dos aclaraciones. Primero, las teorías auto-representacionales pueden ser consideradas como un tipo específico de teoría de la conciencia de *orden superior*¹. Las teorías de orden superior explicarían la conciencia fenoménica como una relación de dos niveles de estados mentales. Un estado de orden inferior y un estado de orden superior, donde el estado de orden superior es acerca del estado de orden inferior. Cuando un estado de orden superior toma a un estado de orden inferior como su objeto (*target*), el sujeto es consciente de la ocurrencia en él mismo del estado de orden inferior. Se explica así el anteriormente mencionado carácter subjetivo que todo estado mental consciente tiene. Entonces, las teorías de orden superior explicarían el carácter subjetivo de un estado mental consciente apelando a un estado de segundo orden acerca de ese estado. De esta manera, un estado mental es consciente cuando hay un estado de segundo orden que representa tanto la ocurrencia del estado mental como al sujeto teniendo tal ocurrencia².

Segundo, toda teoría auto-representacional de la conciencia es también una teoría intrínseca de la conciencia, siendo su opuesto una teoría extrínseca de la conciencia. En términos generales, el estado de orden superior es entendido como *extrínseco* cuando es enteramente distinto del estado de orden

¹ O de segundo orden.

² Para mayor detalle sobre estas teorías ver Ortiz (2015).

inferior³, y el estado de orden superior es entendido como *intrínseco* cuando forma parte de un estado internamente diferenciado el cual se compone del estado de orden superior y del estado de orden inferior⁴. En otras palabras, la conciencia, obtenida gracias al estado de orden superior, es intrínseca cuando el estado de orden superior forma parte de un *estado internamente diferenciado*. Postular que el estado de orden superior que hace a uno consciente del estado de orden inferior es intrínseco, es decir, es parte de un solo estado internamente diferenciado, tiene como consecuencia la *auto-representacionalidad* de los estados mentales conscientes: dado que el estado de orden superior que hace consciente al sujeto del estado de orden inferior es parte de este estado mental consciente, puede decirse que este estado se representa a sí mismo. Es decir, un estado mental consciente es un estado que posee la característica de que una parte de sí mismo se encuentra dirigida hacia sí mismo. Hay, por tanto, una clara conexión entre intrínsecidad y auto-representacionalidad. En palabras de Kriegel: “para que un estado mental sea consciente, no es suficiente con que el sujeto sea consciente de éste; la conciencia del sujeto debe ser parte de ese mismo estado mental” (Kriegel, 2006, 146).

Ahora se procederá a revisar los argumentos a favor de la teoría auto-representacional de la conciencia. Genéricamente las teorías auto-representacionales de la conciencia pueden ser definidas de la siguiente forma: “Un estado mental M de un sujeto S es consciente si y solo si (i) M^* es una parte (apropiada (...)) de M, (ii) $M\blacklozenge$ es una parte (apropiada (...)) de M, y (iii) M^* es una representación de $M\blacklozenge$ ” (Kriegel, 2006, 148). $M\blacklozenge$ sería el estado de orden inferior y M^* el estado de orden superior. Es decir, un estado mental es consciente cuando éste se representa apropiadamente a sí mismo en virtud de ser un estado internamente diferenciado en partes.

La argumentación para establecer la auto-representacionalidad de los estados conscientes es la siguiente. Primero, el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica se da en virtud de que un sujeto es consciente *de* tal experiencia. Entonces la teoría auto-representacional tiene que dar cuenta de

³ En términos más precisos: “Para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S, necesariamente, hay un estado mental M^* tal que S se encuentra en M^* , M^* representa M, y $M^* \neq M$ ” (Kriegel, 2009b, 114).

⁴ Kriegel establece la siguiente metáfora para diferenciar entre una teoría extrínseca y una teoría intrínseca: “Ambas [teorías] se basan en la noción de que para que un estado mental sea un estado consciente tiene que ser representado de manera apropiada. En ambas teorías, la aparición de un estado consciente requiere la presencia de dos contenidos representacionales, un contenido de primer orden y un contenido de orden superior [...] En ambas teorías, es el contenido de orden superior la clave para la conciencia. El único desacuerdo es sobre la cuestión de si los dos contenidos son llevados por un mismo vehículo o por dos vehículos distintos” (Kriegel, 2003, 486). La diferencia entre las teorías estaría dada por la diferencia numérica de ser llevado por uno (intrínseca) o dos vehículos (extrínseca).

cómo la conciencia del sujeto de tal experiencia hace posible el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica. Para Kriegel “la conciencia interna que tiene el sujeto del estado mental [constituye] el carácter subjetivo del estado. [El] carácter subjetivo en términos de conciencia interna daría claridad sobre la naturaleza del tipo de conciencia que constituye el carácter subjetivo [...]” (Kriegel, 2009b, 106). A esta altura de la explicación hay un recorrido *del carácter subjetivo a la conciencia interna*.

Segundo, a esta altura también hay un recorrido de *la conciencia interna a la representación*. Siendo que “ser consciente [*aware*] de algo es una cuestión de representarlo” (Sebastián, 2012, 2)⁵, es muy probable que algún tipo de representación sea necesaria para la conciencia interna. Ahora bien, parece que la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente es distinta a la relación que se establece entre una representación y lo que representa, en el sentido de que la primera relación es de algún modo más íntima que la segunda relación. Esta idea de intimidad se entiende como que no hay una brecha entre cómo la experiencia consciente es y cómo la experiencia consciente parece que es. No es posible que al tener una experiencia de una manzana roja, en donde el carácter cualitativo de esta experiencia es la rojez, el sujeto sea consciente de un carácter cualitativo verde. No es posible la brecha entre “las propiedades cualitativas que actualmente tiene la experiencia y las propiedades cualitativas de las que uno es consciente de tener” (Kriegel, 2009b, 108).

Frente a la imposibilidad de una brecha, la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente se caracteriza en términos de *representación constituyente*. La idea de representación constituyente es una buena caracterización para el tipo de intimidad que se establece entre los términos de la relación porque asume que la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos, haciendo

⁵ En inglés se puede realizar la distinción entre *awareness* y *consciousness*. Acá tal distinción no se realizará porque, lamentablemente, aún no hemos encontrado una palabra al castellano que tenga la misma connotación que *awareness*. Solo se indicará cuando parezca pertinente *awareness* o *consciousness*: “Los términos ‘consciente [*conscious*]’ y ‘consciente [*aware*]’ son notoriamente ambiguos. Cualquier teoría de la conciencia debería prestar especial atención a estos términos. A veces sus usos pueden intercambiarse. Podríamos preguntar: ¿No estás consciente [*aware*] (o consciente [*conscious*]) de tus alrededores? Podríamos decir: Tom está consciente [*aware*] (o consciente [*conscious*]) que los Jones vienen a comer esta noche, o tú debes ser más consciente [*aware*] (o consciente [*conscious*]) del modo en cómo tratas a la gente. Sin embargo, es claro que ‘consciente [*aware*]’ y ‘consciente [*conscious*]’ no son meros sinónimos. Por un lado, la locución “Yo debo estar consciente [*aware*] de esto *en cierto sentido*, pero no estaba consciente [*conscious*]” tiene sentido. No es contradictorio hablar de estar ‘no-conscientemente [*conscious*] consciente [*aware*]’ de algo. Del mismo modo, la expresión ‘conscientemente [*conscious*] consciente [*aware*]’ no es redundante. La conciencia [*awareness*] no necesariamente conlleva connotaciones de conciencia [*consciousness*]” (Gennaro, 1996, 5).

justicia a la idea de la imposibilidad de la brecha antes comentada. Por representación constituyente habrá que entender “[l]a idea de que las propiedades cualitativas [(aquello de lo que uno es consciente)] son constituidas por la representación consciente interna del estado consciente” (Kriegel, 2009b, 109). Dado que ahora la conciencia interna consiste en una representación constituyente de las propiedades cualitativas (aquello de lo que uno es consciente), la imposibilidad de la brecha es debida a que las propiedades cualitativas no pueden ser mal interpretadas por la conciencia interna. En efecto, “los elementos relevantes de los que uno es consciente—las propiedades cualitativas—son constituidas por la conciencia que tiene uno de estas” (Kriegel, 2009b, 111).

Hasta acá, lo que se tiene es i) un recorrido del carácter subjetivo a la conciencia interna y ii) un recorrido de la conciencia interna a la representación constituyente. Por lo tanto, a esta altura de la explicación el carácter subjetivo es entendido en términos de representación constituyente.

Tercero, ahora se pasa de *la representación constituyente a la auto-representación*. La idea es que al no haber brecha, en el sentido de una representación constituyente, se hace justicia a la idea de intrínsecidad porque la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos. Esto significa que el estado mental que representa apropiadamente a otro estado mental es intrínseco, es decir, no es un estado distinto del estado mental representado. Por lo tanto, un estado mental es consciente cuando se representa apropiadamente a sí mismo. El paso de la representación constituyente a la auto-representación se logra a través de la *via positiva* y la *via negativa*.⁶ Se comenzará por esta última.

La *via negativa* hace referencia a un problema que tendrían las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior: al ser el estado de orden superior y el estado de orden inferior estados distintos y extrínsecos, puede ocurrir que el estado de orden superior sea una representación errónea del estado de orden inferior. La representación errónea puede surgir de dos formas: cuando un estado de orden superior representando, por ejemplo, que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no es de una manzana roja, y cuando un estado de orden superior representando que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no existe. Recordemos, en primer lugar, que la mala interpretación es excluida por la idea de una representación constituyente. Respecto a la segunda vertiente del problema se

⁶ Kriegel (2009b, 113-155).

plantea el siguiente escenario. Supongamos que S1 y S2 son dos sujetos tal que (i) ambos tienen el estado de orden superior al mismo tiempo, pero (ii) en el caso de S1 existe una experiencia consciente mientras que en el caso de S2 no existe una experiencia en ese tiempo y (iii) tampoco se encuentran ambos en otro estado mental debidamente representado. Entonces, dado que el estado de orden superior es el que otorga el carácter subjetivo del estado mental, habría el mismo carácter subjetivo en S1 y S2 porque tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo. Pero no tiene sentido que haya el mismo carácter subjetivo en ambos casos siendo que la experiencia consciente sólo está presente al sujeto S1 (y, por tanto, sólo hay algo que es cómo es ser S1 en ese estado mental consciente). En otros términos: si, dado que tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo, S2 instancia el mismo carácter subjetivo de S1 entonces debería haber un estado mental que es debidamente representado por ese estado de orden superior tal que haría que S2 también se encuentre en un estado mental consciente y así haya algo que es cómo es ser S2 en ese estado mental consciente. “Pero por [el punto (ii)] no existe tal estado [...] hay y no hay un estado mental M tal que S2 se encuentra en M y M está debidamente representado por un estado de orden superior” (Kriegel, 2009b, 131). Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con las teorías extrínsecas de la conciencia, desde una perspectiva auto-representacional tal problema es lógicamente imposible. Es “incoherente suponer que un estado mental pueda representarse a sí mismo [...] cuando en realidad no existe. Si no existe, no puede representarse a sí mismo—no puede representar nada. Suponer que un estado representa algo, es suponer que existe” (Kriegel, 2009b, 136).

La *via positivia* a favor de la auto-representacionalidad consiste en el siguiente argumento: “(1) todo estado consciente no solo es representado sino conscientemente representado; (2) si este es el caso, entonces debe ser que todo estado consciente es auto-representado; se sigue (3) que todo estado consciente es auto-representado” (Kriegel, 2009b, 115).

La premisa (1) puede ser subdivida en las siguientes cuatro premisas (que es el argumento para la premisa (1)):

“[a] tenemos evidencia de que todos los estados conscientes son representados; [b] si tenemos cualquier evidencia de que todos los estados conscientes son representados, debe ser evidencia fenomenológica directa; [c] tenemos evidencia fenomenológica directa de que todos los estados cons-

cientes son representados solo si todos los estados conscientes son conscientemente representados; por lo tanto, [d] todos los estados conscientes son conscientemente representados” (Kriegel, 2009b, 128).

La premisa (1) establecería que hay evidencia fenomenológica directa de que el estado de orden superior es consciente. Es decir, “Para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S, necesariamente, hay un estado mental M*, tal que S está en M*, M* representa a M, y M* es consciente” (Kriegel, 2009b, 115). Solo si M* es consciente se tendría evidencia fenomenológica directa de que los estados conscientes son conscientemente representados. Y solo si los estados mentales son conscientemente representados son fenoménicamente conscientes.

Por evidencia fenomenológica directa se entiende la evidencia fenomenológica de la cosa de la cual se trata de establecer su existencia. Por ejemplo, “evidencia fenomenológica directa de la existencia de una representación R estaría constituida por el hecho de que R es en sí misma fenomenológicamente manifiesta” (Kriegel, 2009b, 116). Se establece así que es fenomenológicamente manifiesto que los estados conscientes siempre son representados. De manera más precisa es fenomenológicamente manifiesto que todos los estados conscientes siempre son *conscientemente* representados porque “el único modo en que puede haber evidencia fenomenológica directa de que todos los estados conscientes están representados, es si todos los estados conscientes estaban representados conscientemente [...]” (Kriegel, 2009b, 117).

Siendo que los componentes de la conciencia fenoménica tienen que ser fenomenológicamente manifiestos y que uno de los elementos de la conciencia fenoménica es el carácter subjetivo entonces el carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto. El carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto porque “está constituido por la [...] conciencia periférica interna” (Kriegel, 2009a, 362). Entonces, el tipo de conciencia que requieren los estados mentales para ser conscientemente representados es de tipo periférica interna. Los estados mentales serían conscientemente representados como conciencia periférica interna. Y la conciencia periférica interna sería fenomenológicamente manifiesta (si no, no sería conciencia).⁷ Lo cual explicaría

⁷ La conciencia periférica es un modo en cómo se presenta la intensidad fenoménica. El otro modo es la conciencia focal. La intensidad fenoménica se nota en tanto que algunos ítems en la experiencia consciente son más pronunciados que otros. La modalidad focal y la modalidad periférica aplican “no solo globalmente, a través de toda la experiencia, sino también localmente [...]” (Kriegel, 2009b, 173). Por ejemplo, al leer mi conciencia visual del libro es focal mientras mi conciencia visual del escritorio donde se encuentra el libro es periférica.

por qué los estados mentales son conscientemente representados: solo de ese modo hay evidencia fenomenológica directa de que todos los estados conscientes son representados

La premisa (2) se justifica estableciendo la incompatibilidad entre (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia, así como la incompatibilidad entre (1) y las teorías híbridas de la conciencia.⁸ Es decir, ni las teorías extrínsecas ni las teorías híbridas pueden dar cuenta de que los estados mentales conscientes sean conscientemente representados. La combinación de (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia produce una regresión al infinito: al ser $M^* \neq M$ y ser M^* a su vez consciente, se necesitaría un estado M^{**} para explicar la conciencia de M^* y luego se necesitaría un estado M^{***} para explicar la conciencia de M^{**} , y así sucesivamente. Para el caso de la combinación entre (1) y las teorías híbridas de la conciencia ocurre que cuando $M^* \neq M$, hay regresión al infinito, como sucede con las teorías extrínsecas (aunque cuando $M^* \in M$, se trata de una auto-representación de los estados mentales conscientes que no conlleva ninguna regresión). Otro problema que plantea la combinación entre (1) y las teorías híbridas es que la conciencia resulta ser heterogénea, dado que en algunos casos $M^* \neq M$ y en otros casos $M^* \in M$. Pero de la conciencia se espera cierta homogeneidad⁹. Es mejor entonces quedarse solo con la variante según la cual $M^* \in M$, que no introduce el problema de la regresión. Ahora bien, la combinación entre (1) y $M^* \in M$ es justamente la teoría auto-representacional de la conciencia. De manera que la teoría auto-representacional de la conciencia puede ser formulada en los siguientes términos más precisos: para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S , necesariamente, hay un estado mental M^* tal que S se encuentra en M^* , M^* representa a M , $M^* \in M$, y M^* es consciente.

Como resultado de este análisis, tenemos que la teoría auto-representacional de la conciencia es un tipo de teoría intrínseca de la conciencia según la cual la conciencia de un estado mental es parte de ese estado mental. Además, al ser la conciencia de los estados mentales intrínseca, los estados mentales son representados por ellos mismos (es decir, se auto-representan), y al ser conscientes por lo tanto son representados por estados que son conscientes. Así Kriegel concluye: “Cuando tengo una experiencia consciente del color

⁸ En términos más precisos: “Para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S , necesariamente, hay un estado mental M^* tal que S se encuentra en M^* y M^* representa a M ; para algún M , $M^* \neq M$, y para algún M , $M^* \in M$ ” (Kriegel, 2009b, 114).

⁹ Se espera cierta homogeneidad porque la “conciencia parece ser una propiedad de clase natural. [Y] si es así, debe haber una unidad subyacente en el fenómeno, algo que asegure que la clase de los estados conscientes exhibe una fuerte homogeneidad, y en un nivel razonable de abstracción” (Kriegel, 2009, 219).

azul, estoy consciente (*aware*) de mi experiencia consciente (*conscious*). Pero la conciencia (*awareness*) no es un acto mental extra, que ocurre en adición a la experiencia.” (Kriegel, 2006, 146). También es así porque “la naturaleza auto-representacional de los estados mentales conscientes es un tipo de conciencia periférica [*peripheral awareness*]. Si tengo una experiencia de rojo, estoy focalmente consciente [*focally aware*] de la rojez pero estoy periféricamente consciente [*peripherally aware*] de la experiencia misma” (Brogaard, 2012, 467-468). Más específicamente, como ya dijimos, en este caso la conciencia periférica es conciencia periférica interna porque corresponde a la experiencia consciente misma, y la conciencia focal es conciencia focal externa porque corresponde al estado del mundo que representa la experiencia consciente.

Al ser la teoría auto-representacional de la conciencia un tipo de teoría intrínseca, postula que la relación entre M^* y $M\blacklozenge$ es interna, constitutiva del estado mental consciente, ya que no se trata de estados ontológicamente independientes el uno del otro sino que M^* y $M\blacklozenge$ ahora son *partes* del estado mental consciente. Esto puede entenderse con el siguiente ejemplo:

Cuando tengo una experiencia consciente [...] soy consciente de mi experiencia. Pero la conciencia no es un acto mental extra [...] la conciencia es inherente a— se construye en—la experiencia. Es en ese sentido que la conciencia interna de una experiencia consciente es una parte [...] de esa misma experiencia. (Kriegel, 2009b, 216)

Siendo que un estado mental consciente está compuesto de dos partes, es necesario aclarar qué tipo de relación mereológica es la que las partes pueden establecer entre sí. Es al tratar de responder esta cuestión que surge una distinción sobre el tipo de relación entre dichas partes lógicas: una *mera suma de partes* o un *estado complejo de partes*. Cuando se refiere a un *estado complejo de partes*, como es el caso de un estado mental consciente, estas partes están esencialmente interconectadas en el sentido de que la relación entre las partes es la condición de existencia e identidad del estado complejo. En cambio, en la *mera suma* de partes la forma como las partes están conectadas no es esencial. Así, la mera suma deja de existir si una de sus partes deja de existir mientras que un estado complejo deja de existir si la relación entre sus partes es lo que cambia (entonces, puede dejar de existir sin que ninguna de sus partes deje de existir). De manera que si las partes de X se conservan pero X deja de existir porque la relación entre ellas cambia, X es un complejo.

En párrafos anteriores se decía que si se tiene una experiencia de rojo, habrá una conciencia focal externa de la rojez pero, a la vez, habrá una con-

ciencia periférica interna de la experiencia misma. Siendo que una experiencia consciente no es una mera suma de partes sino que es un estado complejo, ¿cuál es la relación específica que establecen sus partes para que haya conciencia focal externa y, a la vez, conciencia periférica interna? Para poder responder la pregunta anterior se introduce la distinción entre representación directa y representación indirecta. Hay un sentido en el cual una representación directa de una parte de algo puede representar indirectamente a todo ese algo. Por ejemplo, la representación directa de la superficie de una fruta puede representar indirectamente a toda la fruta, o alguien puede decir que le duele el cuerpo en virtud de que le duele el estómago. En ese caso, “*x* [...] representa a *y* en virtud de estar representando a *z* porque *z* es una parte de *y*” (Kriegel, 2009b, 225). Ahora bien, lo que permite, para seguir con el ejemplo, que la superficie de la fruta represente indirectamente a toda la fruta es que la superficie de la fruta y la fruta se encuentran relacionadas de una manera íntima, profunda y cohesiva. En cambio, esa relación no se da entre la fruta y el lugar donde está contenida. Para el caso de la experiencia consciente diremos lo mismo: tiene que existir una relación tal que permita que *M** representando directamente a *M♦* represente indirectamente a *M*. Eso se logra en dos pasos. Primero, tiene que haber una relación causal entre *M** y *M♦*. Segundo, *M♦* tiene que ser una parte relevante de *M*. Así, “*M** representa a *M* porque (i) establece una relación causal relevante con *M♦* y (ii) *M♦* establece una relación de parte relevante con *M*.” (Kriegel, 2009b, 226). La relación de parte relevante que se necesita para que *M** representando directamente a *M♦* represente indirectamente a *M* es la relación de constituir un estado complejo, no una mera suma de partes. El resultado es que “[...] un estado fenoménicamente consciente, *M*, es un estado complejo que tiene dos estados, *M** y *M♦*, como partes apropiadas, tal que *M** representa directamente a *M♦* e indirectamente a *M* en virtud de representar una de sus partes apropiadas” (Sebastián, 2012, 2). O:

Para cualquier estado *M* de un sujeto *S*, *M* es consciente si y solo si existe un *M** y un *M♦* tal que (i) *M** es una parte apropiada de *M*, (ii) *M♦* es una parte apropiada de *M*, (iii) *M* es un estado complejo de *M** y *M♦*, y (iv) *M** representa a *M* representando a *M♦*. (Kriegel, 2009b, 228)

Finalmente, no parece erróneo realizar una equivalencia entre la mereología y la fenomenología de la conciencia. Habría una equivalencia entre cómo es que la conciencia mereológicamente se organiza y una manifestación fenoménica acorde a tal organización mereológica. Si *M** representa indirectamente a *M* en virtud de estar representando directamente a *M♦* porque *M♦* establece una relación mereológica tal que es una parte relevante de *M*,

entonces la representación indirecta fenoménicamente se manifestaría como conciencia periférica interna y la representación directa fenoménicamente se manifestaría como conciencia focal externa.

3. Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia

Para poder establecer la teoría auto-representacional de Sartre es necesario describir la *conciencia pre-reflexiva*. La conciencia pre-reflexiva está compuesta por la *conciencia posicional* (o *tética*) y *autoconciencia no-posicional* (o *no-tética*)¹⁰. La conciencia es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, es decir, afirma o coloca la existencia del objeto intencional. Por conciencia o autoconciencia no-posicional se entiende la conciencia implícita de sí que acompaña a toda conciencia posicional.

Pues bien, la conciencia pre-reflexiva no es más que el estado mental consciente compuesto por la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional. En efecto, dado que en primera instancia la conciencia se encuentra dirigida a otro objeto que no es ella, esto no basta para que sea completamente conciencia de tal objeto. Es necesario que a su vez sea autoconciencia no-posicional de sí misma. La autoconciencia no-posicional es constitutiva de la conciencia posicional de un objeto, tanto así que la conciencia tética de un objeto no puede darse sin la autoconciencia no-posicional por la que un estado mental es consciente: “[...] esa conciencia [es decir, la autoconciencia no-posicional] de mi percepción es *constitutiva* de mi conciencia [posicional] perceptiva” (Sartre, 1993, 22). Con lo cual, se puede llegar a la conclusión de que toda conciencia es a la vez autoconciencia no-posicional de sí: “[...] toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no-posicional de sí misma” (Sartre, 1993, 22).

La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no debe caracterizarse epistémicamente, es decir, no debe entenderse como la reflexión.¹¹ Sartre lo pone de la siguiente forma: “Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar [...] Ella no conoce mi *percepción*; no la *pone*: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo” (Sartre, 1993, 22). Dado que la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no es reflexiva, habría

¹⁰ Se pueden usar indistintamente.

¹¹ Esta idea es típica del razonamiento fenomenológico. Por ejemplo, que un estado mental “es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de la conciencia, en el sentido de un percibir, [...] de un juzgar dirigido sobre él” (Husserl, 2006, 336).

un tipo de conciencia, la pre-reflexiva, que es previa a la conciencia reflexiva. La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional “[...] no ha de entenderse como intencional, objetivante, o un acto epistémico [...]” (Zahavi, 2004, 84). Hacer eso sería “asumir erróneamente que solo hay un tipo de [...] manifestación, a saber la manifestación objetual” (Zahavi, 2004, 80), con lo cual habría una distinción entre sujeto y objeto. La distinción entre sujeto y objeto es “una distinción entre lo que aparece y a quien le aparece” (Zahavi, 2004, 80). Pero según Sartre esto no puede ocurrir porque al nivel de la conciencia pre-reflexiva aún no surge la dualidad sujeto/objeto: “[u]no no debe [...] concebir [la conciencia pre-reflexiva] en el modo sujeto/objeto, esto es, desde el punto de vista del conocimiento (conocedor/conocido). No hay división sujeto/objeto en la conciencia al nivel pre-reflexivo” (Wider, 1989, 330). En otras palabras, al nivel de la conciencia pre-reflexiva aún no surge la “[...] pareja [conocedor/conocido] ni siquiera en estado implícito [...]” (Sartre, 1993, 267).¹² Para Sartre, la conciencia de una experiencia «no es una conciencia de ella como un objeto» (Gallager y Zahavi, 2014).

Dado que Sartre caracteriza la relación interna constitutiva de la conciencia pre-reflexiva como no epistémica, se refiere a ésta como conciencia (de) evitando usar el ‘de’ sin paréntesis, que por lo general indica una relación epistémica. “Las necesidades de la sintaxis nos han obligado hasta ahora a hablar de ‘conciencia no-posicional de sí’. Pero no podemos seguir usando esta expresión, en que el ‘de sí’ suscita aún la idea de conocimiento. (En adelante, pondremos entre paréntesis el ‘de’, para indicar que responde sólo a una restricción gramatical)” (Sartre, 1993, 23). Según Catalano, “Sartre hablando de la conciencia de sí [*de soi*], dice que el ‘de’ [de] se debe poner entre paréntesis por una necesidad gramatical. Barnes da cuenta que en inglés simplemente se puede usar el término ‘autoconciencia’” (*selfconsciousness*)

¹² Rowlands presenta, desde el planteamiento de Sartre, otro argumento a favor de no caracterizar epistémicamente la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional. Según Sartre la conciencia, por ser siempre la conciencia de algo, no tiene contenido. Esto se llama “la tesis del no-contenido: la conciencia no tendría contenido en el sentido de que cualquier objeto de conciencia no es parte de la conciencia” (Rowlands, 2011, 175). Cualquier objeto de conciencia, sea del tipo que sea, no es parte de la conciencia sino que es un objeto trascendente a ésta, es decir, se encuentra fuera de la conciencia. De esto se sigue que la conciencia puede ser caracterizada como vacía: la conciencia es “ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella)” (Sartre, 1993, 26). Por ello, de la tesis del no-contenido se sigue la tesis de la vacuidad: “la conciencia es vacía en el sentido de que existe solo como direccionalidad hacia el mundo” (Rowlands, 2011, 176). Ahora bien, de la tesis del no-contenido y de la tesis de la vacuidad se sigue que “esta conciencia de conciencia [la conciencia pre-reflexiva] no puede ser entendida de modo usual [de manera epistémica]. Cualquier objeto de conciencia [...] es trascendente. Por lo tanto, es lógicamente imposible para la conciencia tomarse a sí misma como un objeto” (Rowlands, 2011, 178). La conciencia cuando se toma a sí misma no-posicionalmente no lo hace de un modo objetual que implique tomarse a sí misma de manera epistémica. Por lo tanto, la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no se caracteriza epistémicamente.

(Catalano, 1985, 32-33).¹³ Catalano sugiere, muy en línea de lo tratado hasta aquí, que sería mejor referirse a esta autoconciencia como (auto)conciencia. Así como se usa ‘(de)’ para indicar una relación no objetual, no epistémica, se podría usar ‘(auto)’ para indicar la misma idea.

Es importante aclarar que si bien la conciencia pre-reflexiva está compuesta de la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, eso no significa que sean dos estados mentales distintos, es decir, eso no significa que sean dos conciencias: “[...] no hay aquí dos, sino una sola conciencia que, a la vez que pone el objeto [conciencia posicional], se percata de sí misma [autoconciencia no-posicional] en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual” (Álvarez González, 2008, 12). Por lo tanto, ahora se puede comprender “por qué la conciencia [(de)] conciencia no es posicional: se identifica con la conciencia de la que es conciencia. Se determina a la vez como conciencia de percibir y como percepción” (Sartre, 1993, 23). Para Sartre la conciencia pre-reflexiva es un solo estado mental consciente internamente diferenciado, el cual posee un elemento que está referido a sí mismo. Si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos, habría una diferencia entre, por ejemplo, un dolor y la conciencia (de) dolor. Entonces, la conciencia (de) dolor sería algo que extrañamente se agregaría después, pues el dolor existiría antes de la conciencia (de) dolor. En efecto, si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos “[...] sería hacer de la conciencia no-tética una *cualidad* de la conciencia posicional (en el sentido en que la [...] conciencia posicional [el dolor], tendría por añadidura [extrínsecamente] la cualidad de conciencia (de) sí [...]” (Sartre, 1993, 23). Además, si la conciencia se entendiese de modo extrínseco se recaería “en la ilusión de la primacía teórica del conocimiento” (Sartre, 1993, 24). Por eso, en tanto que la conciencia pre-reflexiva es un solo estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, se puede caracterizar a esta conciencia como siendo un círculo no vicioso: “[...] la naturaleza misma de la conciencia es existir 'en círculo'” (Sartre, 1993, 23). Si la conciencia de un estado mental no puede ser caracterizada como ex-

¹³ “Así, por su naturaleza, toda conciencia es autoconciencia” (Barnes, 1992, x). Luego para evitar confusiones con el tipo de autoconciencia del que, a esta altura, se está hablando, Barnes rectifica: “[...] pero por ésta Sartre no se refiere a que el Ego/Yo es necesariamente puesto como un objeto. Cuando soy consciente [*aware*] de una silla, soy no-reflexivamente consciente [*conscious*] de mi conciencia [*awareness*] [...] El cogito pre-reflexivo es autoconciencia no-posicional. Sartre usa las palabras *conscience non-positionnelle* (de) soi, y pone el ‘de’ entre paréntesis para mostrar que no hay separación, que no pone al Ego/Yo como un objeto de conciencia” (Barnes, 1992, x). Es importante señalar que “*self*” como parte de la palabra *selfconsciousness* es un pronombre que simplemente expresa reflexividad, no es un sustantivo para hablar de un sujeto.

trínseca entonces tiene que ser caracterizada como intrínseca, pero entonces la conciencia pre-reflexiva existe en círculo dado que su ser es “indivisible, insoluble” (Sartre, 1993, 24).

Entonces, si la conciencia pre-reflexiva es un estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, resulta que, por ejemplo, el dolor solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. Es decir, en tanto dolor no puede ser diferenciado de la conciencia pre-reflexiva de dolor: “la conciencia (de) [dolor] es constitutiva del [dolor], como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impondría con posterioridad a una materia [...] El [dolor] no puede existir ‘antes’ de la conciencia de [dolor] [...]” (Sartre, 1993, 24). Otra vez, no “(...) habría antes un ‘[dolor]’ (inconsciente o psicológico) que recibiría después la cualidad de consciente, a modo de un haz de luz” (Sartre, 1993, 24)¹⁴. Mediante el ejemplo del dolor es posible dar cuenta, más claramente, de que la conciencia pre-reflexiva es un estado mental consciente internamente diferenciado, el cual posee un elemento que está referido a sí mismo. La conciencia de un estado mental es por lo tanto intrínseca, y en ese caso es auto-representacional. Es evidente que la conciencia de un estado mental es intrínseca porque el dolor solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. O, más bien, si entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor no hay diferencia de estados, la conciencia del dolor no puede ser extrínseca.

¹⁴ A esta altura quisiéramos hacer notar lo que podríamos llamar una ‘coincidencia’ entre el pensamiento de Sartre y el pensamiento de Kripke. Decimos que es una coincidencia porque ni Sartre está comprometido con la filosofía del lenguaje de Kripke ni Kripke está comprometido con la fenomenología de Sartre. Como se ha venido diciendo hasta ahora, según Sartre no hay diferencia de estados entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor; es más, el dolor no sería otra cosa que la conciencia pre-reflexiva de dolor. De forma muy similar Kripke dice: “alguien puede estar en la misma situación epistémica en la que estaría si hubiese calor, aun cuando no hubiese calor, simplemente por el hecho de sentir la sensación de calor; e incluso en presencia del calor puede tener las mismas experiencias sensoriales que tendría en ausencia del calor simplemente por carecer de la sensación S. No existe ninguna posibilidad tal en el caso del dolor y de otros fenómenos mentales. Estar en la misma situación epistémica que se daría si uno tuviese un dolor *es* tener un dolor; estar en la misma situación epistémica que se daría en ausencia de un dolor *es* no tener un dolor” (Kripke, 2005, 147). Más adelante, también dice: “El dolor, por otro lado, no se selecciona por una de sus propiedades accidentales, sino que se selecciona por su propiedad de ser el dolor mismo, por su cualidad fenomenológica inmediata. Así, el dolor, a diferencia del calor, no solamente es designado de manera rígida por ‘dolor’, sino que la referencia del designador se determina mediante una propiedad esencial del referente. Si un fenómeno cualquiera se selecciona exactamente de la misma manera como seleccionamos el dolor, entonces ese fenómeno *es* el dolor” (Kripke, 2005, 148). Es decir, el “dolor [...], el acaecimiento de la sensación dolorosa, es en realidad lo que constituye la referencia de nuestro concepto de dolor” (Sanfélix, 2003, 294). Por lo tanto, “[...] carece de sentido postular mundos imaginarios en los que existiera dolor no-sentido, ya que el dolor refiere a la sensación de dolor” (Sanfélix, 2003, 294). Entonces, poniendo juntas las reflexiones de Sartre y Kripke, resulta que si el dolor no puede diferenciarse de la sensación de dolor, se tiene que el dolor es la conciencia pre-reflexiva de dolor.

Ahora bien, que entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor se establezca una relación en la que no hay diferencia entre ellos, se sigue que es posible aplicar, en un espíritu auto-representacional, la idea de *auto-intimación* (*self-intimation*). Una de las ventajas de este modo alternativo de construcción del carácter subjetivo es que integra y supera el aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional. Antes de definir la idea de auto-intimación, es necesario saber qué significa el aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional. El aspecto brentaniano hace referencia no solo a que es el mismo estado mental consciente, como un estado internamente diferenciado, el que se representa a sí mismo sino también a que el carácter subjetivo de la experiencia se construye en términos objetuales. El carácter subjetivo de la experiencia resultaría de tomar como objeto secundario al propio estado mental consciente.¹⁵ Esto tiene como consecuencia que el carácter subjetivo de la experiencia se entienda de manera epistémica, es decir, en términos de la distinción entre sujeto y objeto. Lo cual es un error por lo visto anteriormente desde Sartre.

En términos generales, la auto-intimación significa que toda conciencia incluye conciencia de sí misma: “[...] expresa la idea [...] de que cualquier cosa que sea correctamente identificada como un episodio de conciencia, de algún modo contiene la conciencia de sí enteramente dentro de sí” (Strawson, 2015, 10-11). La auto-intimación que significa que “toda conciencia incluye (*comport*) conciencia de sí misma” (Strawson, 2015, 11).¹⁶ Que la conciencia se incluya a sí misma es un asunto del ser mismo de la conciencia, de su ontología: “[...] parece ser que la [auto-intimación] es necesaria para la existencia de la cosa que caracteriza: la conciencia. Sospecho que la conciencia es [...] única en ser un bucle sobre sí misma” (Strawson, 2015, 7). Pero si la auto-intimación guarda relación con el ser mismo de la conciencia, debe ser una relación “que también tenga la propiedad de que su obtención es una característica esencial de la existencia de la [conciencia]” (Strawson, 2015, 23). La auto-intimación “es una propiedad que la experiencia, considerada en cualquier momento dado, debe tener en sí misma considerada como un todo en ese momento dado, simplemente con el fin de ser lo que es” (Strawson, 2015, 23). La siguiente cita de Brentano ilustra la idea de auto-intimación:

¹⁵ “La presentación del sonido y la presentación de la presentación del sonido forman un único fenómeno mental; es solo por considerarlo en su relación con dos objetos diferentes, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno mental, que decidimos dividirlo conceptualmente en dos presentaciones [...] Podemos decir que el sonido es el objeto primario del acto de escuchar, y el acto de escuchar mismo es el objeto secundario” (Brentano, 2009, 98).

¹⁶ Strawson, en una nota al pie de página, dice que el vocablo *comport* está inspirado en el vocablo francés *comporter*. Otros modos de traducir *comport* serían “lleva dentro de sí”, “acarrea”, “trae consigo”.

“[...] la experiencia interna parece demostrar sin lugar a dudas que la presentación del sonido está conectada con la presentación de la presentación del sonido de una manera peculiarmente íntima tal que su existencia constituye un requisito intrínseco para la existencia de esta presentación” (Brentano, 2009, 98). Hay auto-intimación porque “la presentación de la presentación del sonido constituye un prerequisite intrínseco (no temporal) para la existencia de la presentación del sonido” (Strawson, 2015, 11).

La auto-intimación tiene como propiedad la reflexividad, y la reflexividad es un tipo de relación.¹⁷ Por lo tanto, la auto-intimación es una relación. Además, toda relación “implica una estructura [...]” (Strawson, 2015, 20). Pero si la auto-intimación es constitutiva del ser mismo de la conciencia, la conciencia misma es una relación. Por lo tanto, la conciencia tiene una estructura. Además, si toda conciencia incluye conciencia de sí misma entonces hay relacionalidad. Esto es así porque el ‘de’ de la expresión ‘de sí misma’ indica relacionalidad. Pero esta relación de ser-de (*of-ness*) es suficiente para que haya intencionalidad. Entonces en la conciencia hay intencionalidad de sí misma. Sin embargo, hay intencionalidad en un sentido que “no requiere de ninguna distinción óptica entre estado intencional y objeto intencional, ni de ningún tipo de ‘objetivación’ o foco atencional ‘posicional’ o ‘temático’.” (Strawson, 2015, 22). Es decir, la conciencia no se toma a sí misma como *objeto* intencional en forma temática. Por lo tanto la idea de auto-intimación es acorde con las descripciones que propone Sartre del carácter subjetivo de la experiencia: “acepto todos [...] los adjetivos que los fenomenólogos usan para describir el modo [...] pre-reflexivo en el que la conciencia de la conciencia parece ser una característica necesaria de la conciencia” (Strawson, 2015, 20). Además, la auto-intimación “no involucra esencialmente ningún tipo de articulación discursiva o conceptual de nada” (Strawson, 2015, 14), y tampoco involucra “articulación cognitiva” alguna (Strawson, 2015, 27). Se sigue de esto que hay que evitar “por completo [...] cualquier tendencia a malinterpretar [la auto-intimación] como un informe de algún tipo de intencionalidad reflexiva dirigida a la conciencia como objeto de la conciencia” (Strawson, 2015, 22). Como es obvio, esta consecuencia guarda relación con lo dicho anteriormente, en el sentido de que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática.

Strawson, que estipula la idea de auto-intimación, reconoce en Sartre uno de sus exponentes cuando éste plantea la siguiente descripción de la con-

¹⁷ No hay que entender la reflexividad como reflexión sino como relación reflexiva. Una relación reflexiva es aquella donde un elemento está relacionado consigo mismo.

ciencia: “En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí” (Sartre, 1968, 20). Para Sartre la conciencia pre-reflexiva puede ser caracterizada como siendo un círculo, así como para Strawson la auto-intimación también puede ser descrita como un círculo: “La relación que es propia de la auto-intimación tiene que ser [...] como lo es la conciencia. El mejor modo de entender esta relación, el modo que mejor respondería a las propiedades de la auto-intimación, es como un círculo [...]” (Strawson, 2015, 21). Aunque en la auto-intimación la conciencia se toma a sí misma, es necesario aclarar que no se toma a sí misma como un objeto, del mismo modo que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática. Pues la auto-intimación fue caracterizada, como la conciencia pre-reflexiva, de manera no epistémica.

Hasta aquí puede verse que la construcción del carácter subjetivo de la experiencia como auto-intimación mantiene la tesis brentaniana de que la conciencia es conciencia de sí misma, pero sin aceptar su consecuencia objetivante. Más aún, mantiene la tesis brentaniana brindándole un estatus ontológico, sin que ello implique contradicción con el estatus fenomenológico de la conciencia. Pero, aun así, Strawson introduce objetualidad en la conciencia como consecuencia de la relacionalidad propia de la intencionalidad, que implica ser-de (*of-ness*):

[...] el ‘de’ es enteramente metafísicamente correcto [...] Podemos insistir en que hay algo irreductiblemente relacional acerca de la auto-intimación de la experiencia o conciencia, incluso si aceptamos que es un fenómeno enteramente pre-reflexivo o si reconocemos que la experiencia o conciencia tiene para nosotros un carácter fenomenológicamente simple [...] Entonces podemos decir sin error que la conciencia es su propio objeto, incluso si tiene también otro objeto, e inclusive si no es su propio objeto de modo ‘temático’. También podemos decir que la conciencia es [...] plenamente intencional con respecto a sí misma, aunque en ningún sentido esté temáticamente dirigida a sí misma [...] Podemos [...] rechazar todas esas caracterizaciones que insisten en que la auto-conciencia de la conciencia es esencialmente irrelacional [...] (Strawson, 2015, 26)

Strawson introduce el concepto de objeto porque así queda claro el carácter relacional que tiene la conciencia. Pero es importante notar que el uso del concepto de objeto que tiene Strawson en mente es un “uso relajado de la palabra 'objeto’” (Strawson, 2015, 26).

Es el uso relajado de la palabra ‘objeto’ lo que nos permitiría establecer la idea de auto-intimación como el modo alternativo de construcción del carácter subjetivo que integre y supere el aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional.

Pero antes es necesario aclarar lo que a primeras parece una contradicción. Pues, previamente se ha dicho que la idea de auto-intimación no entra en contradicción con el cómo es tener una experiencia consciente de acuerdo a las descripciones de Sartre. Es más, Strawson mismo dice que “necesitamos preservar la visión simple de la experiencia en un cierto sentido [...] fenomenológicamente hablando” (Strawson, 2015, 28). Entonces ¿por qué usar a modo relajado la palabra ‘objeto’? Esto es lo que parece contradictorio, pero no lo es porque la introducción de un uso relajado de la palabra ‘objeto’ responde a la idea de que la conciencia es relacional en su estructura interna, y por lo tanto es intencional. De modo que, aunque sea de un modo no objetivante, se toma a sí misma como objeto. Es decir, Strawson está de acuerdo en que no se puede hablar de objeto en el sentido epistémico de la relación entre sujeto y objeto o, mejor dicho, de la relación entre conocedor/conocido. Por las citas anteriores, el modo en que la conciencia es su propio objeto, el uso relajado de la palabra ‘objeto’, se encuentra cercano al sentido en que no se puede hablar de objeto según Sartre: es decir, la conciencia de la experiencia no es, a este nivel, una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia como un objeto.

Dicho lo anterior, ahora se puede mostrar por qué el uso relajado de la palabra ‘objeto’ y, por lo tanto, la idea de auto-intimación es el modo alternativo de construcción del carácter subjetivo. Lo cual a su vez implica que siendo Sartre uno de los exponentes de la idea de auto-intimación, es decir, siendo que es posible analizar la conciencia pre-reflexiva como auto-intimación en tanto modo alternativo de construcción del carácter subjetivo, la teoría de Sartre ayudará a esclarecer y mejorar la propia teoría auto-representacional. La auto-intimación integra el aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional ya que se sigue de ella que es conceptualmente verdadero que “la conciencia-de es siempre conciencia-de-objeto” (Kriegel, 2009b, 105). Por otro lado, supera al aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional porque la idea de auto-intimación no tiene como consecuencia la introducción de una relación de tipo epistémico en la conciencia misma, pues a esta altura hablar de objeto (o uso relajado de la palabra ‘objeto’) no equivale a introducir la división sujeto/objeto propia de la reflexión. Por lo tanto, desde la auto-intimación se niega la relación epistémica entre el sujeto y su expe-

riencia como algo constitutivo del carácter subjetivo de la experiencia. No es válida, entonces, la idea de que si los estados conscientes son dados al sujeto tienen que ser dados en un sentido epistémico (Kriegel, 2009b, 104).

Finalmente, la auto-intimación devela la lógica objetivante del lenguaje. Por eso es necesario realizar una advertencia: cuando hablamos de objeto (o uso relajado de la palabra ‘objeto’) por ningún motivo tiene que pensarse que estamos haciendo referencia al objeto que aparece en la división sujeto/objeto propia de la reflexión y que implica una relación epistémica.

Por cómo se ha descrito la conciencia pre-reflexiva es posible tratarla como la relación mereológica de un estado complejo de partes. Recordemos que cuando se habla de la relación mereológica de un estado complejo de partes se hace en oposición a la relación mereológica de mera suma de partes. El primer tipo de relación mereológica es tal que las partes del estado complejo están esencialmente interconectadas en el sentido de que la relación entre las partes es la condición de existencia e identidad del estado complejo. En cambio, en el segundo tipo de relación mereológica resulta que la forma como las partes están conectadas no es esencial. Pues bien, diríamos que la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, que son las partes que componen la conciencia pre-reflexiva, se encuentran relacionadas de una manera esencial tal que esa relación es la condición de existencia e identidad de la propia conciencia pre-reflexiva. No son, por tanto, una mera suma de partes.

Así, el carácter subjetivo debe entenderse en Sartre en términos de autoconciencia no-posicional (que a su vez debe entenderse, como ya se ha dicho, en términos de auto-intimación). Como se dijo anteriormente, si la autoconciencia no-posicional debe considerarse de modo intrínseco, entonces la conciencia pre-reflexiva es auto-representacional: posee un elemento que está referido a sí mismo. Dado que la autoconciencia no-posicional que representa la conciencia posicional es parte de la conciencia pre-reflexiva, puede decirse que la conciencia pre-reflexiva se representa a sí misma. Siguiendo la propuesta de Kriegel, tenemos que la conciencia pre-reflexiva (es decir, un estado mental consciente) es un estado complejo compuesto de la conciencia posicional (que es una parte apropiada de ese estado) y de la autoconciencia no-posicional (que es otra parte apropiada de ese estado), donde la autoconciencia no-posicional representa la conciencia pre-reflexiva por representar la conciencia posicional. En los términos planteados en el segundo capítulo, puede decirse que la conciencia posicional y la autoconciencia no-posicional son llevadas por un mismo vehículo, la conciencia pre-reflexiva.

Finalmente, como anteriormente se había dicho que la autoconciencia no-posicional es la conciencia *implícita* que acompaña a toda conciencia posicional, entonces el carácter subjetivo de la conciencia se manifestaría, fenomenológicamente hablando, como conciencia implícita. Por ejemplo, en el momento pre-reflexivo de la experiencia de mirar un castaño, se está posicionalmente consciente (lo que podría considerarse a su vez como conciencia focal externa) del castaño y, simultáneamente, se está no-posicionalmente consciente, es decir, implícitamente consciente (lo que podría considerarse a su vez como conciencia periférica interna) de la experiencia misma. Con esto también se apunta a una distinción de grado entre la conciencia del objeto y la conciencia de la experiencia. Para poder dar más luces que ayuden a comprender de mejor manera la consideración que homologa autoconciencia no-posicional, conciencia implícita y conciencia periférica interna, es necesario recordar la idea de representación directa y representación indirecta. La idea es que una representación directa de una parte de algo puede representar indirectamente a todo ese algo. Para que pueda darse la representación directa y la representación indirecta en la conciencia pre-reflexiva, ésta tiene que ser, como ya se vio, un estado complejo de partes en que las partes (la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional) se encuentren relacionadas de una manera interna, constitutiva y esencial, y no como estados ontológicamente independientes el uno del otro. Es bajo este tipo de mereología que puede darse la representación indirecta de un estado mental consciente mediante la representación directa de una de sus partes. En el caso de la conciencia pre-reflexiva, ésta se representa indirectamente a sí misma mediante la autoconciencia no-posicional que representa directamente la conciencia posicional. La autoconciencia no-posicional representa la conciencia posicional porque establece una relación interna, constitutiva y esencial con ésta, la que a su vez establece una relación de parte relevante con la conciencia pre-reflexiva. Así, no parece erróneo decir que la representación indirecta se manifestaría fenoménicamente como autoconciencia no-posicional/conciencia periférica interna/conciencia implícita y la representación directa se manifestaría fenoménicamente como conciencia posicional/conciencia focal externa/conciencia explícita. Con esto se hace más claro que la teoría de la conciencia de Sartre es una teoría auto-representacional.

Referencias bibliográficas

- Álvarez González, Eduardo (2008). “La Cuestión del Sujeto en la Fenomenología Existencial de Jean Paul Sartre”. *Estudios de Filosofía*, N°38. Antioquia: Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- Barnes, Hazel (1992). “Translator’s Introduction”. En Sartre, J-P., *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- Brentano, Franz (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge.
- Brogaard, Berit (2012). “Are conscious states conscious in virtue of representing themselves? On Uriah Kriegel’s Subjective consciousness: a self-representational theory”. *Philosophical Studies*, Volumen 159, N°3. Dordrecht: Springer.
- Catalano, Joseph (1985). *A Commentary on Jean-Paul Sartre’s “Being and Nothingness”*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gallager, Shaun y Zahavi, Dan (2014). “Phenomenological Approaches to Self-Consciousness”. En Stanford Encyclopedia of Philosophy. Consulta: 12 de julio de 2016: <http://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>
- Gennaro, Rocco (1996). *Consciousness and Self-Consciousness. A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kriegel, Uriah (2003). “Consciousness, Higher-Order Content, and the Individuation of Vehicles”. *Synthese*, Volumen 134, N°3. Dordrecht: Springer.
- Kriegel, Uriah (2006). “The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness”. En Uriah Kriegel y Kenneth Williford (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- Kriegel, Uriah (2009a). “Self-Representationalism and Phenomenology”. *Philosophical Studies*, Volumen 143, N°3. Dordrecht: Springer.
- Kriegel, Uriah (2009b). *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*. New York: Oxford University Press.

- Kripke, Saul (2005). *El Nombrar y la Necesidad*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nagel, Thomas (2003). “¿Cómo es ser un murciélago?”. En Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg (eds.), *La Naturaleza de la Experiencia. Volumen I: Sensaciones*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortiz, Esteban (2015). *Cuadernos de Filosofía*, N°33. Concepción: Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción.
- Rowlands, Mark (2011). “Jean-Paul Sartre’s Being and Nothingness”. *Topoi*, año 30, N°2. Dordrecht: Springer.
- Sanfélix, Vicente (2003). *Mente y Conocimiento*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Sartre, Jean-Paul (1968). *La trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Sartre, Jean-Paul (1993). *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya.
- Sebastián, Miguel Ángel (2012). “Uriah Kriegel Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory”. *Disputatio*, Volumen IV, N°32. Lisboa: Philosophy Centre of the University of Lisbon.
- Strawson, Galen (2015). “Self-intimation”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, año 14, N°1. Dordrecht: Springer.
- Wider, Kathleen (1989). “Through the Looking Glass: Sartre on Knowledge and the Pre-reflective Cogito”. *Man and World*, año 22, N°3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Zahavi, Dan (2004). “Back to Brentano?”. *Journal of Consciousness Studies*, año 11, N°10 - 11. Exter: Imprint Academic.

Infinitismo y justificación doxástica*

Infinitism and Doxastic Justification

Nicolás Lo Guercio**

Resumen

El infinitismo es la posición según la cual una creencia está justificada para un sujeto solo si este posee una cadena infinita de razones disponibles en favor de la misma. En su versión más reciente y más sofisticada el infinitismo promete escapar a los problemas de sus principales contrincantes, el fundacionismo y el coherentismo, a la vez que evitar las objeciones tradicionalmente formuladas en su contra. En este trabajo se argumenta que el infinitismo enfrenta una dificultad apremiante, a saber, es incapaz de articular justificación proposicional y justificación doxástica de un modo apropiado.

Palabras clave: epistemología; justificación; regreso infinito; fundación epistémica; fundacionismo.

Abstract

The article discusses infinitism, the view that a belief is justified for a subject only if she possesses an infinite chain of available reasons for that belief. In its most recent and sophisticated version, the view allegedly escapes the problems that trouble its main competitors, foundationalism and coherentism, while avoiding the traditional objections which relegated it to a marginal place. The article argues that despite these improvements, sophisticated versions of infinitism face a pressing problem, viz. they are unable to appropriately articulate propositional and doxastic justification.

Keywords: Epistemology; Justification; Infinite Regress; Basing Relation; Foundationism.

* Recibido: agosto 2017. Aceptado: junio 2018.

** CONICET/Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
Email: nicolasloguercio@gmail.com

1. Introducción

El infinitismo mantiene que la cadena de razones que justifica una creencia debe ser infinita. Aunque esta posición siempre fue reconocida, junto con el fundacionismo y el coherentismo, como una de las soluciones posibles al problema clásico del regreso infinito, no fue sino hasta hace poco que se la ha considerado seriamente. Esto se debe fundamentalmente al trabajo de Peter Klein, quien argumenta en favor de la posición en varios artículos (Klein 1999; 2005a; 2005b; 2007a; 2007b)¹. En este trabajo se discutirán algunos aspectos del infinitismo que resultan problemáticos. Para ello comenzaremos con una breve presentación de la posición.

El infinitismo es una posición general acerca de la justificación epistémica. Dentro de esta suele diferenciarse, sin embargo, la justificación proposicional de la justificación doxástica. La primera, como su nombre lo indica, es una propiedad de las proposiciones. Una manera estándar de caracterizar esta noción es la siguiente: una proposición p está proposicionalmente justificada para un sujeto S en el tiempo t si y solo si las razones que posee S en t apoyan p . Nótese que la justificación proposicional no requiere que el sujeto crea de hecho la proposición en cuestión: podemos tener este tipo de justificación para proposiciones que nunca hemos siquiera considerado. La justificación doxástica, en cambio, es una propiedad de ciertos estados mentales, a saber, las creencias, y es usualmente definida como justificación proposicional *más* buena fundación [*proper basing*]. Existen diferentes teorías acerca de la relación de buena fundación (las discutiremos con más detalle en las próximas secciones) pero la idea básica de justificación doxástica es la siguiente: un sujeto S tiene justificación doxástica para la creencia B cuando tiene buenas razones en favor de B (justificación proposicional) y, adicionalmente, B está bien fundada en esas razones. Si, por ejemplo, un sujeto tiene buenas razones para creer que su auto no fue robado, y cree de hecho que su auto no fue robado, pero no lo cree fundado en sus razones sino porque tiene un pensamiento desiderativo [*whishful thinking*], entonces su creencia no está doxásticamente justificada.

Ahora bien, la caracterización general presentada en el párrafo anterior es compatible con diferentes posiciones respecto de la *estructura* de las razones justificatorias. Las dos posiciones más defendidas al respecto son el fundacionismo y el coherentismo. Aunque existen muchas maneras de implementar cada una de ellas, podemos caracterizarlas en términos generales

¹ A lo largo de este artículo nos ocuparemos específicamente de la posición infinitista tal como la entiende Klein. Puede encontrarse otra versión de la teoría en Aikin (2005; 2009; 2011).

del siguiente modo. El fundacionismo mantiene que existen ciertas razones *básicas* que poseen justificación autónoma, la cual es transferida (inferencialmente o de algún otro modo) al resto de las razones de la cadena justificatoria. El coherentismo, por su parte, mantiene que la justificación epistémica para una creencia proviene del hecho de pertenecer a una red o estructura de razones que se apoyan mutuamente. El infinitismo es una alternativa tanto al fundacionismo como al coherentismo, y se pronuncia con respecto a ambos tipos de justificación, proposicional y doxástica. Con respecto a la primera, mantiene que una proposición p está justificada para un sujeto S si y solo si i) existe una cadena infinita de razones para p que no contiene repeticiones (i.e. ninguna razón aparece repetida en la cadena), ii) dicha cadena está configurada de manera tal que cada proposición proporciona una base epistémica adecuada para la anterior y iii) todas las proposiciones que componen la cadena están *disponibles en tanto razones* para S . Así, el infinitismo se asemeja por un lado al coherentismo, en tanto la justificación proposicional es considerada una propiedad *emergente* de las proposiciones en virtud de su pertenencia a una cadena infinita con las características antes mentadas, y por el otro al fundacionismo, en tanto prohíbe que una misma razón se repita en la cadena.

Con respecto a la justificación doxástica, la posición sostiene que una creencia B está justificada para un sujeto S si y solo si este ha proporcionado/citado suficientes razones para B a lo largo de la cadena infinita antes aludida. ¿Cuántas razones son suficientes? De acuerdo con el infinitismo, una creencia está doxásticamente justificada cuando el sujeto ha transitado la cadena infinita de razones que confieren justificación proposicional a B hasta satisfacer las demandas impuestas por los estándares epistémicos vigentes en el contexto. Una consecuencia importante de esta última definición es que ninguna creencia está jamás *completamente* justificada en el sentido doxástico, dado que siendo la cadena de razones infinita y nosotros seres finitos, y habida cuenta de que toma cierto tiempo proporcionar o citar una razón, es imposible proporcionar o citar todas las razones de la cadena. De este modo, la posición se presenta con un espíritu anti-dogmático: el proceso de dar razones para nuestras creencias nunca está terminado.

Ahora bien, la justificación proposicional requiere que las razones en la cadena estén *disponibles en tanto razones*. Esta es una parte importante de la teoría, dado que (presuntamente) permite evitar algunas objeciones tradicionales. En primer lugar, la condición de disponibilidad requiere que cada proposición en la cadena esté disponible para el sujeto *en tanto razón*. Esto significa que cada proposición en la cadena debe poseer alguna propiedad

normativa o no-normativa que la convierta en una razón epistémica². En otras palabras, no cualquier cadena infinita de proposiciones disponibles servirá como una *justificación* para p . Esta cláusula permite al infinitista librarse del llamado “*reductio argument*” (Klein, 1999, 311-312)³. En segundo lugar, que una razón r esté disponible para S no implica necesariamente que S tenga una creencia cuyo contenido es r : aunque tener la creencia vuelve la razón disponible, es suficiente con que S tenga o bien una disposición a formar una creencia con el contenido r (disposición de primer orden) o bien una disposición a formar una disposición a formar una creencia con el contenido r (disposición de segundo orden). En otras palabras, una razón está disponible cuando existe un modo epistémicamente creíble a través del cual S podría llegar a formar una creencia en p dadas sus prácticas epistémicas actuales (Klein, 2007a). Esta cláusula permite evitar la famosa ‘objeción de la mente finita’ (Klein, 1999).

Por otra parte, en tanto teoría de la justificación epistémica el infinitismo se conecta con el problema del conocimiento. En la versión estándar defendida por Peter Klein la posición busca dar cuenta del llamado ‘conocimiento reflexivo’, a saber, el conocimiento que solo puede ser obtenido por agentes epistémicos responsables a través del examen cuidadoso de sus creencias. En este sentido, Klein mantiene que un tal sujeto debe respetar los siguientes principios:

PAC: Para todo x , si una persona, S , tiene justificación para x , entonces para todo y , si y es un ancestro evidencial de x para S , entonces x no es un ancestro evidencial de y para S ⁴.

PAA: Para todo x , si una persona S tiene justificación para x , entonces existe una razón r_1 para x , disponible para S ; y existe una razón r_2 para r_1 , disponible para S , etc. (Klein, 1999, 298-299. Traducción propia)⁶

² La teoría es compatible con diferentes posiciones respecto de qué propiedades son necesarias/suficientes para convertir una proposición en una razón epistémica.

³ Este argumento mantiene que es posible construir una cadena infinita de razones justificatorias para cualquier proposición, de manera que el infinitismo resulta trivial (Post, 1980). Esto es posible del siguiente modo: dada una proposición p , podemos citar como razón ‘ $q \ \& \ q \rightarrow p$ ’; a su vez, podemos dar como razón para esta última ‘ $r \ \& \ (r \rightarrow (q \ \& \ (q \rightarrow p)))$ ’... y así. El infinitista argumenta, sin embargo, que esta cadena no sirve como justificación para p a menos que cada eslabón posea alguna propiedad, normativa o no-normativa, que lo convierta en una razón epistémica. De este modo, no cualquier cadena infinita de razones sirve como justificación para una proposición.

⁴ Las siglas PAC corresponden a la expresión sajona ‘Principle of Avoiding Circularity’.

⁵ Un ‘ancestro evidencial’ es una razón que aparece previamente en la cadena justificatoria.

⁶ Las siglas PAA corresponden a la expresión sajona ‘Principle of Avoiding Arbitrariness’.

Esto conduce al principal argumento en favor del infinitismo, según el cual esta es la única posición que puede resolver el problema del regreso infinito. Klein no considera el problema del regreso como un problema intelectual sino como “un problema práctico para los agentes responsables, a saber, qué estructura de razones proporciona un buen modelo para identificar proposiciones que son dignas de ser creídas” (Klein, 2007a, 6. Traducción propia). Para mostrar que solo el infinitismo puede resolver este problema, el autor argumenta que las dos alternativas teóricas, el coherentismo y el fundacionismo, fracasan. Los detalles de estos argumentos no vienen al caso, pero la idea básica es la siguiente: por un lado, un agente epistémico fundacionista que aplique concienzudamente esta teoría no podría seguir su propio consejo y permanecer siendo un agente epistémico responsable, pues para detener el regreso necesita violar PAA, cayendo así en la arbitrariedad; por el otro lado, un agente epistémico que implemente concienzudamente el coherentismo deberá violar indefectiblemente PAC, cayendo así en la circularidad. En cambio, argumenta Klein, el infinitismo evita tanto lo primero (pues la cadena justificatoria es infinita, no se detiene nunca) como lo segundo (pues la cadena no contiene repeticiones, de modo que ninguna razón se justifica a sí misma).

Así, el infinitismo se presenta como una posición atractiva y plausible. En primer lugar, parece evitar los problemas de sus contrincantes tradicionales, el fundacionismo y el coherentismo, a la hora de responder al problema del regreso infinito. En segundo lugar, en su versión más sofisticada parece disponer de los recursos para desestimar varias de las objeciones tradicionalmente esgrimidas en su contra, tales como la objeción de la mente finita o el argumento del *reductio*. Sin dudas, el trabajo de Klein significa un gran avance en la defensa del infinitismo. Sin embargo, según argumentaremos en las siguientes secciones, la posición enfrenta un problema de otra índole. En pocas palabras: carece de una articulación plausible entre justificación proposicional y justificación doxástica. Dado que esta articulación es crucial para toda teoría de la justificación epistémica que busque dar cuenta de ambos fenómenos, el infinitismo debe ser abandonado.

2. Estructura general del argumento

En esta sección presentaremos la estructura general del argumento contra el infinitismo. Como se adelantó en la introducción, este busca mostrar que la posición carece de una articulación adecuada entre justificación proposicional y justificación doxástica. El argumento puede ser resumido de manera sencilla:

1. La justificación doxástica requiere i) justificación proposicional y ii) una relación de buena fundación entre justificación proposicional y justificación doxástica. En otras palabras, para que una creencia p esté doxásticamente justificada para S , este debe tener razones para p (justificación proposicional) y debe creer que p *fundado* en esas razones.
2. El infinitismo no puede articular exitosamente la justificación proposicional y la justificación doxástica a través de la relación de buena fundación.
3. Por lo tanto, el infinitismo debe ser abandonado.

La primera premisa describe la posición estándar adelantada en la introducción. Si bien esta posición no es unánime (ninguna posición filosófica lo es), es la más extendida entre los epistemólogos (Turri, 2010). Cabe notar además una consecuencia importante de la misma: dado el modo en que es entendida la justificación proposicional en un marco infinitista, de la primera premisa se sigue que para que una creencia posea justificación doxástica esta tiene que estar fundada apropiadamente por una cadena infinita, sin repeticiones, de razones disponibles para el sujeto creyente.

No solamente la premisa 1 describe la posición estándar, sino que es plausible atribuir esta posición a Klein mismo. Por un lado, el autor afirma lo siguiente: “Hemos dicho que una creencia p está justificada doxásticamente para S si y solo si S actúa de una manera epistémicamente responsable al creer que p ” (Klein, 2007a, 8. Traducción propia). No se hace aquí mención alguna a la fundación apropiada como requisito para la justificación doxástica. Sin embargo, como argumenta Bergmann (2007), Klein admite que la justificación doxástica de una creencia tiene que ver con el modo en que dicha creencia fue formada o es mantenida actualmente: la creencia debe ser mantenida por las razones correctas. Así, el autor parece sostener que una creencia está doxásticamente justificada para un sujeto en la medida en que esta se apoya en las razones que aquel tiene para la misma. Esto es equivalente a decir que la creencia debe estar bien fundada. Si esto es correcto, el infinitismo debe garantizar que tanto la justificación proposicional como la buena fundación

son necesarios para que una creencia esté justificada doxásticamente. Finalmente, puede vislumbrarse este compromiso en algunos pasajes donde Klein mantiene, por ejemplo, que “lo importante es que los infinitistas mantienen que el conocimiento de que p se obtiene solo cuando nuestra creencia de que p está doxásticamente justificada, y para que una creencia esté doxásticamente justificada debe estar “fundada” (para usar el término de Bergmann) en una creencia cuyo contenido proposicional es una razón, y esa razón debe, por supuesto, estar disponible” (Klein, 2007b, 26. Traducción propia).

Si lo dicho hasta aquí es correcto, el mayor peso del argumento recae en la premisa 2. Antes de presentar el argumento en favor de esta premisa conviene, sin embargo, hacer algunos comentarios.

Las teorías de la fundación más ampliamente adoptadas actualmente entre los epistemólogos son las teorías causales (Neta, 2011; Sylvia, 2016).vEn términos generales, estas mantienen que una creencia B está fundada en una razón r solo si r causó B de una manera no-desviada, i.e. o bien r causó la *formación* de la creencia B o bien r es la causa que *sostiene* actualmente la creencia B (o bien ambas). Preliminarmente, cabe señalar que varias de las teorías causales de la buena fundación disponibles en la bibliografía son incompatibles con la idea de que una cadena infinita puede fundar apropiadamente una creencia. Por ejemplo, de acuerdo con Moser (1991), para que la creencia B de un agente S esté fundada en la razón r , S debe tener conciencia *de re* [*de re awareness*] (i.e. una conciencia directa, no-proposicional) del hecho de que r apoya p y, adicionalmente, S debe estar en un estado disposicional tal que si focalizara su atención solamente en sus razones para p (manteniéndose todo lo demás igual), se focalizaría en r . Es fácil ver que esta posición trae problemas para el infinitista. Si la cadena de razones justificatorias es infinita será imposible para nosotros, seres finitos, tener conciencia *de re* de todas ellas. Del mismo modo, la segunda condición parece imposible de satisfacer en el marco de una posición infinitista: dado el carácter finito de nuestras mentes, sería imposible que un agente focalizara su atención en una cadena infinita de razones. Así, parece que la posición de Moser no admite la posibilidad de una cadena infinita que funde apropiadamente las creencias de los agentes.

No todas las teorías causales de la fundación apropiada imponen necesariamente este tipo de condiciones. La condición que pide conciencia *de re* podría relajarse (o eliminarse). Una posición como esta última mantiene que existen razones de las cuales el sujeto no tiene conciencia (ni siquiera conciencia *de re*) y que este no puede, ni siquiera en principio, asociar a la creencia relevante, pero que pueden de todos modos jugar un rol causal fundante

para la misma. Una posición de este tipo puede encontrarse en el trabajo de McCain (2012). De acuerdo con esta teoría la creencia B de un sujeto S está fundada en las razones R si y solo si, en el tiempo t :

- (1) cada razón $r \in R$ es una causa directa para la creencia B de S , y
- (2) cada $r \in R$ es una causa actual para la creencia B de S , y
- (3) no es el caso que intervenir el conjunto de valores de todas las causas directas distintas de R para la creencia B de S , llevándolos a 0, resultaría en que S no creyera B , cuando todas las $r \in R$ se mantienen fijas en su valor actual (McCain, 2012, 364)⁷.

Nuevamente, es fácil ver que esta teoría genera problemas para el infinitismo. Nótese que McCain, con el objetivo de resolver el problema de las cadenas causales desviadas, atribuye un rol causal fundante tan solo a las causas *directas* de una creencia. Ahora bien, dado este compromiso, una cadena infinita de razones queda automáticamente descartada como posible fundación para una creencia, pues ninguna de las razones de la cadena es una causa directa de la creencia a fundar con la excepción de la razón inmediatamente siguiente a esta en la cadena.

Sin embargo, estas son solo algunos casos particulares. Lo que necesitamos es un argumento que muestre el punto en general. La pregunta que debemos analizar entonces es ¿cómo puede la justificación proposicional infinitista de que dispone un agente fundar apropiadamente su creencia? Para analizar la cuestión conviene tener en mente ciertas condiciones de adecuación básicas que toda teoría de la fundación debe satisfacer. Más específicamente, debemos tener en cuenta la distinción entre las razones *por las cuales* [*reasons for which*] un sujeto sostiene una creencia y las razones *por las que* [*reasons why*] un sujeto sostiene una creencia. Las razones *por las cuales* creemos son siempre razones por las que creemos, pero no viceversa. Si, por ejemplo, recibo una lesión cerebral y como consecuencia de ello comienzo a creer que Barcelona está en España esa es la razón *por la que* creo que Barcelona está en España, pero no es la razón *por la cual* lo creo, que es en cambio (supongamos) un conjunto de proposiciones que aprendí en manuales de geografía. Al discutir la relación de fundación nos ocupamos de las razones *por las cuales* un sujeto cree, es decir, aquellas razones que no solamente causan la creencia sino que la motivan o, en otras palabras, aquellas razones que son ‘operati-

⁷ McCain adopta una escala en la cual las variables asumen el valor 1 si tienen una influencia causal en la creencia B de S y el valor 0 si no la tienen. Así, establecer en 0 los valores de todas las causas directas diferentes de R de la creencia B de S significa asumir que tales causas no tienen influencia causal fundante en la creencia B de S .

vas' para la misma. Esto impone una condición de adecuación básica para cualquier teoría de la fundación. Siguiendo a Neta (2011), podemos decir que toda teoría de la fundación debe respetar dos condiciones: una creencia B está fundada en un conjunto de razones R solo si i) R apoya racionalmente creer B y ii) R *explica por qué* el sujeto cree B .⁸ Ahora bien, de acuerdo con el infinitismo, una proposición está justificada proposicionalmente en virtud de su pertenencia a una cadena infinita de razones disponibles. Así, es esta cadena infinita de razones, que constituyen a su vez la justificación proposicional para una creencia, la que debe explicar por qué el sujeto tiene tal o cual creencia.

Hasta donde puedo ver, hay tres alternativas posibles: o bien la cadena infinita de razones, en su totalidad, forma parte de la explicación de por qué el sujeto sostiene la creencia; o bien solo una parte de la cadena forma parte de la explicación de por qué el sujeto sostiene la creencia; o bien la creencia está fundada en el hecho de que el sujeto cree que esta pertenece a una cadena infinita de razones disponibles, esto es, lo que explica por qué el sujeto tiene tal o cual creencia es la meta-creencia de que existe una cadena infinita de razones disponibles en favor de su creencia de primer orden. Con esto en mente, podemos presentar esquemáticamente el argumento en favor de la premisa 2 del siguiente modo:

4. La justificación proposicional para una proposición p es una propiedad *emergente* que esta posee en virtud de su pertenencia a una cadena infinita, sin repeticiones, de razones para p disponibles para el sujeto⁹.
5. La justificación doxástica requiere fundación apropiada. Así, el infinitismo debe dar cuenta del modo en que una cadena infinita de razones puede fundar una creencia, i.e. el modo en que dicha cadena permite explicar por qué el sujeto sostiene dicha creencia.
6. O bien la totalidad de la cadena funda la creencia del agente,
7. O bien solo una parte de la cadena funda la creencia del agente,
8. O bien la creencia del agente está fundada en la meta-creencia de que existe una cadena infinita de razones en favor ella.

⁸ El mismo requisito es señalado por Sylvain (2016, 380): "Condición explicativa: la adopción de la actitud D hacia q - $D(q)$ - por parte del sujeto S es explicada de un modo no-desviado por ciertos estados mentales de S (e.g., una creencia de que p , o el tratar a p como una buena razón para $D(q)$)". [Traducción propia]

⁹ Véase por ejemplo el siguiente pasaje: "La concepción infinitista de la justificación proposicional se aparta radicalmente del fundacionismo, en tanto concibe la justificación [proposicional] de una proposición p como emergiendo de un conjunto infinito de razones que no se repiten" (Klein, 2007a, 8. Traducción propia).

9. Las alternativas descritas en las premisas 6, 7 y 8 enfrentan dificultades.
10. Por lo tanto, el infinitismo no puede dar cuenta del modo en que la cadena infinita de razones puede fundar una creencia. En otras palabras, el infinitismo no puede articular exitosamente la justificación proposicional y la justificación doxástica a través de la relación de buena fundación.

En las siguientes secciones nos ocuparemos de argumentar en favor de la premisa 2. Para ello proporcionaremos argumentos en favor de la premisa 9. Consideraremos las tres alternativas en orden en las siguientes secciones.

3. Cadenas justificatorias infinitas

La primera de las opciones (premisa 6) es problemática. Para ver el punto considérese lo siguiente. De acuerdo con Klein, las razones pertenecientes a la cadena justificatoria deben estar meramente disponibles. Recuértese además que Klein define la disponibilidad de una proposición en términos muy amplios: “El infinitismo mantiene que una proposición p está disponible para un agente S solo si existe un modo epistémicamente creíble en que S puede llegar a creer que p , de acuerdo con sus prácticas epistémicas actuales” (Klein, 2007a, 13). Esto significa que algunas de las razones (proposiciones) de la cadena constituyen el contenido de creencias ocurrentes del sujeto, algunas otras constituyen el contenido de creencias no ocurrentes del sujeto (disposiciones de primer orden a formar una creencia con dicho contenido) y, finalmente, otras tantas constituyen el contenido de disposiciones de segundo orden a formar una creencia en virtud de ciertas prácticas epistémicas. Nótese finalmente el siguiente punto: para evitar la objeción de la mente finita el infinitista debe conceder que toda cadena justificatoria infinita contiene este último tipo de razones (disposiciones de segundo orden), pues es imposible para seres como nosotros albergar una cantidad infinita de creencias, sean estas ocurrentes o no ocurrentes.

Así, de acuerdo con el infinitismo una proposición puede estar disponible para un agente simplemente porque existe un modo en que este podría llegar a creerla. La idea quedará más clara con un ejemplo. Para que una proposición como *Moscú está al norte de Bombay* esté disponible para un agente y pueda, en consecuencia, formar parte de la cadena infinita de razones que justifica una creencia cualesquiera para ese agente, digamos, que en Moscú hace más frío que en Bombay, no es necesario que este crea ocurrentemente la propo-

sición *Moscú está al norte de Bombay*, ni siquiera que tenga una creencia no-ocurrente al respecto; alcanza con que exista un modo en que este podría llegar a creerla dadas sus prácticas epistémicas actuales. Por ejemplo, si el agente posee en su casa un mapa mundial con división política que consulta con frecuencia, esto es suficiente para que *Moscú está al norte de Bombay*, sea una razón disponible para él (esto es, existe un modo creíble en que el sujeto podría llegar a formar dicha creencia, dadas sus prácticas epistémicas actuales). Ahora bien, la pregunta es ¿cómo podría la proposición *Moscú está al norte de Bombay*, en un caso como este, fundar apropiadamente, aunque sea de modo parcial, la creencia que Moscú es más frío que Bombay? Parece claro que *Moscú está al norte de Bombay*, que el agente no cree ni tiene la disposición a creer (podemos imaginar incluso que nunca ha siquiera considerado dicha proposición), no puede formar parte de la explicación (causal) de por qué el agente cree que en Moscú hace más frío que en Bombay. Es implausible suponer que la mera disposición a consultar un mapa para corroborar las latitudes de Moscú y Bombay explica por qué el agente sostiene la creencia *Moscú está al norte de Bombay*, aun antes de que la consulta haya tenido lugar. En otras palabras: las disposiciones de segundo orden no pueden funcionar como *razones operativas* para explicar causalmente por qué un sujeto sostiene una creencia. Así, dado que la cadena infinita de razones que justifica una proposición incluye necesariamente disposiciones de segundo orden, se sigue que no es posible que la totalidad de la cadena contribuya a la explicación causal de la creencia y, por ende, no puede fundarla apropiadamente. Esto es, en el presente caso la razón *Moscú está al norte de Bombay* no satisface el requisito ii) señalado por Neta¹⁰.

4. Cadenas justificatorias finitas

Existe una salida posible para el infinitista. Este podría responder, frente al argumento del párrafo anterior, que lo que funda una creencia no es la totalidad de la cadena sino tan solo una parte de esta, siempre y cuando sea suficiente para satisfacer las demandas establecidas por los estándares epistémicos vigentes en el contexto. En efecto, como se mencionó en la primera sección, Klein argumenta que una creencia nunca está completamente justificada en el sentido doxástico, dado que, como señala la objeción de la mente

¹⁰ Vale la pena señalar que este argumento no depende de una concepción mentalista de las razones epistémicas: aun aquellos que mantienen una posición factualista o abstraccionista, en la medida en que sostienen además una teoría causal acerca de la fundación, conceden que son en última instancia estados mentales (que representan de algún modo esos hechos o proposiciones) los que causan las creencias (Sylvain, 2016, 381).

finita, no es posible para seres como nosotros poseer un conjunto infinito de creencias que funcionen como razones. En cambio, la justificación doxástica de una creencia es siempre parcial: esta está más o menos justificada dependiendo de cuántas razones de la cadena el sujeto haya citado.

El problema con esta presunta solución es que, como señala Bergmann (2007), deja de ser claro en qué sentido la posición resultante calificaría como ‘infinetista’. Para ver el punto, supongamos que en cierto contexto S ha provisto razones en favor de la creencia B_1 , llegando hasta el eslabón B_4 (S citó la creencia B_2 en favor de B_1 , B_3 en favor de B_2 y B_4 en favor de B_3) y que esto es suficiente para satisfacer el estándar del contexto. ¿Está B_1 justificada doxásticamente? El problema es que para estarlo la creencia debe fundarse en un conjunto finito de razones. De este modo, al menos en lo que respecta a la justificación doxástica, la posición no sería infinitista.

Para responder a esta inquietud Klein introduce una distinción entre justificación doxástica objetiva y justificación doxástica subjetiva. De acuerdo con el autor “una creencia está doxásticamente, subjetivamente justificada si y solo si es inferida a partir de otra creencia que es una razón, independientemente de si esa razón está proposicionalmente justificada” (Klein, 2007b, 29. Traducción propia) —es decir, independientemente de si es parte de una cadena infinita de razones disponibles—. Por el otro lado, una creencia esta “doxásticamente, objetivamente justificada solo si la razón en cuestión está proposicionalmente justificada” (Klein, 2007b, 29. Traducción propia), es decir, si forma parte de una cadena infinita de razones disponibles. Así:

Si una creencia está doxásticamente objetivamente justificada, su contenido está proposicionalmente justificado y la creencia en la cual está basada está potencialmente objetivamente justificada (dado que habrá una razón disponible para ella); y el contenido proposicional de una creencia que está meramente doxásticamente, subjetivamente justificada no está proposicionalmente justificada, y el contenido proposicional en el cual está fundada no está ni siquiera potencialmente doxásticamente, objetivamente justificada (Klein, 2007b, 29. Traducción propia).

Así, una cadena *doxástica* de justificación no es infinita pero las creencias fundadas en dicha cadena pueden estar objetivamente o subjetivamente doxásticamente justificadas dependiendo de si existe o no una cadena infinita de proposiciones disponibles.

Esta distinción, sin embargo, es de poca ayuda. Para ver el punto, supongamos que S_i proporciona suficientes razones para la creencia B , dado el estándar del contexto. Asimismo, B tiene justificación proposicional (es

decir, la proposición que constituye el contenido de B pertenece a una cadena infinita de razones disponibles para S_1). Esto significa que B está doxásticamente, objetivamente justificada para S_1 . S_2 , por su parte, ha proporcionado las mismas razones que S_1 en favor de B y se encuentra en el mismo contexto (de modo que los mismos estándares están en vigencia) pero no existe una cadena infinita de razones disponibles para ella (esto es, S_2 no tiene justificación proposicional). En ese caso, la creencia de S_2 está tan solo doxásticamente subjetivamente justificada. Ahora bien, de acuerdo con el infinitismo la creencia de S_1 disfruta de un estatus epistémico superior al de la creencia de S_2 . Para ver el punto considérese lo siguiente: si el estándar del contexto se volviera un poco más demandante, S_1 sería capaz de enfrentar el desafío proveyendo razones adicionales para B , mientras que S_2 no sería capaz de hacerlo. Esto significa, en los propios términos de Klein, que S_1 es epistémicamente responsable mientras que S_2 no lo es. Ahora bien, la diferencia en estatus epistémico entre las creencias de S_1 y las de S_2 no puede sino deberse a que la creencia del primero posee justificación proposicional mientras que la creencia del segundo no, dado que ambas creencias son iguales en los demás aspectos. Sin embargo, si la justificación proposicional, viz. la propiedad que tiene una proposición por el hecho de pertenecer a un conjunto infinito de razones disponibles, hace una diferencia con respecto al estatus epistémico de una creencia, esto debe ser porque juega un rol en la fundación de la misma, esto es, explica por qué el agente tiene la creencia. Así, no es posible que S_1 funde su creencia tan solo en una parte (finita) de la cadena, pues en ese caso no sería posible explicar la diferencia en estatus epistémico entre su creencia y la de S_2 . En otras palabras, si el estatus epistémico superior de la creencia de S_1 depende de que su contenido pertenezca a una cadena infinita de razones, debe ser porque esa creencia se funda en dicha cadena de un modo apropiado. El corolario es un dilema: o bien la creencia de S_1 disfruta de un estatus epistémico superior a la de S_2 , en cuyo caso debe estar fundada en la cadena infinita de razones en su totalidad, sucumbiendo así a las objeciones desarrolladas en las secciones anteriores, o bien la creencia de S_1 se funda en un conjunto finito de razones, en cuyo caso i) el infinitista no es capaz de explicar qué es lo que le proporciona a su creencia un estatus epistémico superior a la de S_2 (y, adicionalmente, la posición no sería infinitista con respecto a la justificación doxástica).

5. Meta-creencias

Para discutir la tercera alternativa debemos abandonar las teorías causales de la fundación y adentrarnos en las teorías doxásticas. De acuerdo con estas últimas la creencia B de un sujeto S está fundada en la razón r solo si S tiene la meta-creencia de que r es una buena razón para B (Tolliver, 1982; Audi, 1986). Recuérdese además que de acuerdo con el infinitismo lo que confiere justificación proposicional a una proposición es la propiedad emergente que esta posee en virtud de su pertenencia a una cadena infinita de razones disponibles. El resultado de combinar estas posiciones es el siguiente: para poseer una creencia doxásticamente justificada un agente debe sostener una meta-creencia según la cual existe una cadena infinita de razones disponibles para su creencia.

Esta posición, argumentaremos, es inestable. En primer lugar, tiene consecuencias indeseables. Dado que es de hecho muy raro que poseamos este tipo de meta-creencia, se sigue que una gran parte de las creencias que consideramos usualmente doxásticamente justificadas no lo están. Existe un problema más urgente, sin embargo. Típicamente, las teorías doxásticas de la buena fundación *no* requieren que la meta-creencia antes mencionada este, a su vez, doxásticamente justificada. Pero si esto es así, encontramos el mismo tipo de arbitrariedad que el infinitista condenaba en su rechazo al fundacionismo: siempre es posible preguntarse por las razones para esta meta-creencia, y en caso de no poseer razones (ni siquiera razones meramente disponibles) dicha meta-creencia resultará arbitraria. Es decir, lo que explica por qué el sujeto tiene una creencia es una meta-creencia según la cual existe una cadena infinita de razones disponibles que la justifican. Pero si la meta-creencia no está a su vez doxásticamente justificada no es claro que el infinitista haya eludido el cargo de arbitrariedad que, presuntamente, lo posiciona como una solución preferible al fundacionismo a la hora de afrontar el problema del regreso infinito.

Una salida obvia para el infinitista sería requerir que la meta-creencia en cuestión esté a su vez doxásticamente justificada. Sin embargo, esta estrategia es también problemática: si una meta-creencia, llamémosla C , está doxásticamente justificada, debe estar a su vez proposicionalmente justificada y, además, bien fundada. Dada la teoría doxástica de la fundación que estamos asumiendo esto último significa que el sujeto debe albergar una meta-meta-creencia, llamémosla F , cuyo contenido consigna que existe una cadena infinita de razones en favor de C . Ahora bien, es necesario que F esté a su vez

justificada doxásticamente, de modo que debe estar también proposicionalmente justificada y bien fundada. Así, el sujeto debe albergar una meta-meta-creencia... es fácil ver que la posición lleva a un regreso infinito.

Esto puede parecer poco sorprendente y, sobre todo, poco problemático: se trata después de todo de una posición infinitista. Sin embargo, este regreso infinito no es inocuo para el infinitista, pues se trata de un regreso *doxástico* y no meramente proposicional, lo cual permite formular la objeción de la mente finita. Para ver el punto, considérese lo siguiente. La manera en que el infinitismo logra evitar la objeción de la mente finita es haciendo que la cadena infinita de razones no sea una cadena infinita de creencias, sean estas ocurrentes o no ocurrentes, sino una cadena infinita de razones meramente disponibles. Así, mientras que esta cadena está compuesta por algunas proposiciones que son creídas de manera ocurrente o no ocurrente por el sujeto, la mayoría de ellas están disponibles meramente como una disposición de segundo orden a formar una creencia. Pero el regreso infinito mencionado en el párrafo anterior, al ser doxástico, bloquea esta estrategia. Si asumimos una teoría doxástica de la fundación, la meta-creencia que explica por qué el sujeto sostiene su creencia de primer orden debe ser o bien ocurrente o bien no ocurrente, pero no puede ser una mera disposición de segundo orden. Así, la estrategia para evitar la objeción de la mente finita queda bloqueada y esta reaparece con toda su fuerza.

6. Conclusión

Resumamos lo dicho hasta aquí. En su versión más sofisticada, el infinitismo es una teoría atractiva. Parece evitar los problemas de sus principales rivales, el fundacionismo (arbitrariedad) y el coherentismo (circularidad), a la hora de solucionar el problema del regreso infinito, a la vez que logra superar ingeniosamente las objeciones tradicionales que la relegaron a un lugar marginal en la epistemología. Sin embargo, la posición enfrenta dificultades con respecto a la articulación entre justificación proposicional y justificación doxástica, relacionadas específicamente con la noción de buena fundación. Cualquier teoría de la fundación debe satisfacer un requisito básico, a saber, debe garantizar que la justificación proposicional, esto es, aquello que funda las creencias de un sujeto, *explique por qué* el sujeto sostiene esas creencias. Ahora bien, esto abre para el infinitista tres alternativas: o bien todas las razones de la cadena infinita forman parte de la explicación de por qué el sujeto sostiene su creencia, o bien solo una parte de ellas lo hace, o bien lo que lo explica es una meta-creencia cuyo contenido consigna que la creencia de primer

orden forma parte de una cadena infinita de razones disponibles. En todos los casos, argumentamos, el infinitismo enfrenta dificultades. En primer lugar, no todas las razones de la cadena infinita pueden funcionar como parte de la explicación de por qué el sujeto sostiene su creencia. Más específicamente, argumentamos que las disposiciones de segundo orden no pueden cumplir esta función. En segundo lugar, mostramos que apelar tan solo a una parte de la cadena también resulta cuestionable. Por un lado, no es claro que la posición resultante sea realmente una posición infinitista. Por el otro, apelar a la distinción entre creencias doxásticamente objetivamente justificadas y creencias doxásticamente subjetivamente justificadas es de poca ayuda: esta estrategia o bien nos retrotrae a los problemas señalados en la sección 3, o bien falla en explicar la presunta diferencia de estatus epistémico entre las creencias que están respaldadas por una cadena infinita de razones disponibles y aquellas que no lo están. Finalmente, consideramos la alternativa de sostener una teoría doxástica acerca de la relación de fundación. Al igual que las anteriores, esta estrategia tiene inconvenientes: enfrenta un regreso infinito *doxástico*, dejando a la posición indefensa frente a la objeción de la mente finita.

Si lo dicho hasta aquí es correcto tenemos buenas razones para sostener la premisa 9 y, en consecuencia, la premisa 2 del argumento presentado en la segunda sección, a saber: el infinitismo no puede articular exitosamente la justificación proposicional y la justificación doxástica a través de la relación de buena fundación. Por lo tanto, pese a los méritos de la posición con respecto a sus versiones anteriores, esta debe ser rechazada.

Referencias bibliográficas

- Aikin, Scott F. (2005). Who is afraid of epistemology's regress problem? *Philosophical Studies* 126(2): 191-217.
- Aikin, Scott F. (2011). *Epistemology and the regress problem*. London: Routledge.
- Audi, Robert (1986). Belief Reason, and Inference. *Philosophical Topics*, 14(1): 27-65.
- Bergmann, Michael (2007). Is Klein an infinitist about doxastic justification? *Philosophical Studies*, 134: 19-24.
- Klein, Peter (1999). Human knowledge and the infinite regress of reasons. *Noûs*, 13(13): 297-325.

- Klein, Peter (2005a). Infinitism is the Solution to the Epistemic Regress Problem. En Steup Matthias & Sosa Ernest (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Klein, Peter (2005b). Reply to Ginet. En Steup Matthias & Sosa Ernest (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Klein, Peter (2007a). Human knowledge and the infinite progress of reasoning. *Philosophical Studies*, 134(1): 1-17.
- Klein, Peter (2007b). How to be an infinitist about doxastic justification. *Philosophical Studies*, 134(1): 25-29.
- McCain, K. (2012). The interventionist account of causation and the basing relation. *Philosophical Studies* 159(3): 357-382.
- Moser, P. K. (1991). *Knowledge and evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neta, R. (2011). The basing relation. *The Routledge Companion to Epistemology*, 109-18.
- Post, John (1980). Infinite Regress of Justification and of Explanation. *Philosophical Studies*, 38, 32-37.
- Sylvan, Kurt (2016). Epistemic Reasons II: Basing. *Philosophy Compass*, 11(7): 377-389.
- Tolliver, John (1982). Basing beliefs on reasons. *Grazer Philosophische Studien*, 15: 149-161.
- Turri, John (2010). On the relationship between propositional and doxastic justification. *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(2): 312-326.

Propuesta editorial

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos, propios del ámbito de las humanidades: la filosofía, las artes y la literatura.

Los trabajos que se envíen a la RHV deben ser inéditos y que no hayan sido remitidos simultáneamente para su publicación a otra revista impresa o electrónica.

Los trabajos se someterán al arbitraje de dos pares externos bajo la modalidad “doble ciego”, velando de este modo la plena confidencialidad tanto de los evaluadores como de los autores de los trabajos enviados. En caso de dictámenes opuestas de los árbitros (uno a favor y otro en contra de publicar el trabajo), los editores someterán el trabajo al dictamen definitivo de un miembro del Consejo Editorial.

La RHV recibe trabajos en castellano, portugués, francés e inglés.

Los trabajos pueden ser enviados en cualquier época del año y serán publicados por orden de aceptación y de acuerdo al número de artículos previsto para la publicación de cada número.

Los derechos de los trabajos publicados pertenecen a sus autores.

Los autores que publiquen en RHV recibirán un ejemplar de la revista.

Mayor información en: <http://www.revistafilosofiauv.cl> y <http://revistas.uv.cl/index.php/RHV/index>

Preparación del manuscrito

Formato: los trabajos deben estar escritos en letra Times New Roman 10, espaciado simple o sencillo, hoja tamaño carta, con un máximo de 25 páginas en total. Título en negrita Times New Roman 14. Nombre del autor: Times New Roman 12. Todos los subtítulos en negrita 10 y en el margen izquierdo. Si el trabajo presentado es más extenso, los editores se reservan el derecho de aceptarlo o no para someterlo al proceso de arbitraje. Los trabajos deben incluir un resumen (*abstract*) en castellano e inglés.

La estructura y orden del trabajo debe respetarse rigurosamente y es el siguiente: desde la primera página del trabajo debe constar: el título, nombre y apellido del autor, consignando filiación institucional y correo electrónico, todo ello alineado a la derecha; resumen en castellano, centrado; palabras clave, 5 en total; *abstract* y *key words* (ídem anterior); introducción; desarrollo del trabajo (capítulos y subcapítulos); conclusión y bibliografía.

Si el trabajo lleva imágenes, éstas deben adjuntarse además en un archivo independiente en formato JPG. Si las imágenes no son lo suficientemente nítidas, los editores se reservan el derecho de no incluirlas en la edición.

Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas se tienen que insertar en el texto indicando entre paréntesis solo el apellido del autor, año de publicación y la(s) página(s). Ejemplo:

(Frege, 1879: 44); (Heidegger, 1939: 31-45)

Si es más de un trabajo en la misma cita:

(Frege, 1879; 1901).

Si el autor posee más de una publicación por año, se diferencian con letras minúsculas de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplo:

(Frege, 1879a; 1879b); (Frege, 1879b: 34)

Cuando el libro citado posee más de un autor:

Dos autores: (Frege y Dedekind, 1879: 44);

Tres autores: (Frege, Dedekind y Peano, 1879: 44);

Más de tres: (Frege et al., 2006).

La bibliografía debe venir al final del artículo en orden alfabético, repitiendo los apellidos cuando sea el caso de varios libros de un mismo autor y seguidos por el año de publicación que corresponde a la referencia bibliográfica que se indicó en el artículo. Los textos de un mismo autor deben ordenarse de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplos:

Libros y autores: Apellido(s), Nombre(s) (año): *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): *How to Play Dialogues. An Introduction to Dialogical Logic*. London: College Publications.

Tres autores: Lorenzen, Paul; Lorenz, Kuno y Rahman, Shahid (1978): *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Libro con editor(es). Ejemplo:

Verdugo, Carlos, ed. (2013): *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Capítulos en libros. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): "Título del capítulo". En Nombre Apellido (ed.), *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): “Sinn und Bedeutung”. En John Smith (ed.), *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): “Rules of Dialogical logic”. En Shahid Rahman (ed.), *How to be a Dialogician*. London: College Publications.

Artículos en revistas. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): “Título del artículo” en *Nombre Revista*, año, N°. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): “Sinn und Bedeutung” en *Journal of Philosophy*, Año 3, N°2. Londres: King’s College University Press.

Dos autores: Carnap, Rudolf y Frege, Gottlob (1901): “Der Gedanke” en *Journal of Philosophy*, Año 2, N°4. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Referencias en internet. Ejemplo:

Valladares, Diego (2011): “Modelos y Ficciones” en Revista de Epistemología. Consulta 12 de enero de 1965: www.revistadeepistemologia-oit.org/sdf/17.htm

Notas a pie de págs: Las notas a pie de página solo se aceptarán en la medida que aporten a la comprensión del texto: Times New Roman 8.

Editorial proposal

The Journal of Humanities of Valparaíso (RHV, for its acronym in Spanish) is edited by the Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities of the University of Valparaíso since 2013. Its periodicity is biannual for unpublished works in the field of humanities (philosophy, arts and literature). The RHV published in four languages, Spanish, Portuguese, English and French; and does not subscribe to any particular doctrine and is open to articles from different perspectives and with an international scope.

1. Section Policies

Articles:

- Open Submissions
- Indexed
- Peer Reviewed

Book Reviews:

- Open Submissions
- Indexed

2. Peer Review Process

The Journal of Humanities of Valparaíso (RHV, for its acronym in Spanish) is a peer-reviewed journal. According to the topics of philosophy, arts and literature; each paper is assigned by the Editors to the competent area editor. This latter will choose two external referees. They will provide a report on a blind version of the paper and, on this basis, the area editor will make the final decision about publication. We will try to make a decision on every paper within eight or nine weeks.

3. Open Access Policy

RHV provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

4. Author Guidelines

Articles:

Please submit your original paper through our online system following the links above.

The OJS works best with web browsers other than Internet Explorer. If you need help at any point, email us: editores@revistafilosofiauv.cl

Once you obtain your username and password, log in and click "Author". Then "Start a new submission".

The submission must be in Microsoft Word file. Send a PDF file especially if you make a significant use of mathematical or logical notation in your paper.

Submissions should be simple-spaced, use 11-point Times, and defer to the APA Manual of Style for questions of formatting.

Book Reviews:

A full book review may concern only one book or monograph or several works. Its length is about 750-1000 words (use 11-point Times, and defer to the APA Manual of Style for questions of formatting). It should give readers an engaging, informative, and critical discussion of the work.

The most important point in developing a book review is to address the Journal's readership: international and interdisciplinary. The review should consider:

- The intended audience for the book and who would find it useful;
- The background of the author;
- The main ideas and major objectives of the book and how effectively these are accomplished;
- The soundness of methods and information sources used;
- A comparison with other works on this subject;
- Constructive comments about the strength and weaknesses of the book;
- For edited books: dominant themes with reference to specific chapters as appropriate; and implications of the book for research, policy, practice, or theory.

The header of your review should include:

- Author(s) or editor(s) first and last name(s) (please indicate if it is an edited book)
- Title of book
- Year of publication

- Place of publication
- Publisher
- Number of pages
- Price (please indicate paperback or hard cover) if available
- ISBN

At the end of your review, please include:

- Your first and last name
- Email
- Institution affiliation
- A brief biographical

5. Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. Duplicate publication: We have a strict policy of avoiding duplicate publication. ALL ARTICLES MUST BE ORIGINALS.
2. Wordcount: Papers do not exceed 10,000 words including abstract, footnotes, and references.
3. Abstract: Up to 100 words. If your paper is in Spanish, you will have to submit an English summary.
4. Keywords: A brief list of keywords (5 or 6). If your paper is in Spanish, you will have to submit English keywords.
5. Notes: Use only footnotes. Include as many in-text citations as possible.
6. References: Must use the APA citation format and style.

6. Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

1. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication, with the work after publication simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution License that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal.
2. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.

3. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See The Effect of Open Access).

7. Privacy Statement

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose.

